

TIAGO ÉRIC DE ABREU

DEMARCAR A TERRA COM SANGUE:  
DISCURSO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA INDÍGENA



UBERLÂNDIA  
2024

TIAGO ÉRIC DE ABREU

**DEMARCAR A TERRA COM SANGUE:  
DISCURSO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA INDÍGENA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (ILEEL-UFU), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Estudos Linguísticos.

Área de Concentração: Estudos em Linguística e Linguística Aplicada.

Linha de pesquisa: Linguagem, sujeito e discurso.

Orientador: Dr. Israel de Sá

UBERLÂNDIA  
2024

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

A162 2024	<p>Abreu, Tiago Éric de, 1983- Demarcar a terra com sangue: discurso, memória e resistência indígena [recurso eletrônico] / Tiago Éric de Abreu. - 2024.</p> <p>Orientador: Israel de Sá. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Estudos Linguísticos. Modo de acesso: Internet. Disponível em: <a href="http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.353">http://doi.org/10.14393/ufu.te.2024.353</a> Inclui bibliografia. Inclui ilustrações.</p> <p>1. Linguística. I. Sá, Israel de, 1982-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos Linguísticos. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 801</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



## UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos

Av. João Naves de Ávila, nº 2121, Bloco 1G, Sala 1G256 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902

Telefone: (34) 3239-4102/4355 - www.ileel.ufu.br/ppgel - secppgel@ileel.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Linguísticos				
Defesa de:	Tese - PPGEL				
Data:	Cinco de julho de dois mil e vinte e quatro	Hora de início:	13:00	Hora de encerramento:	17:30
Matrícula do Discente:	12023ELI011				
Nome do Discente:	Tiago Eric de Abreu				
Título do Trabalho:	Demarcar a terra com sangue: discurso, memória e resistência indígena				
Área de concentração:	Estudos em linguística e Linguística Aplicada				
Linha de pesquisa:	Linguagem, sujeito e discurso				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Discurso, história e memória: a constituição do autoritarismo contemporâneo e a formação das práticas de resistência				

Reuniu-se, na sala U209 do bloco U, campus Santa Mônica, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, assim composta pelos Professores Doutores: Vinícius Durval Dorne - UFU; Maria Ivonete Santos Silva - UFU; Gersem José dos Santos Luciano - UnB; Pedro Henrique Varoni de Carvalho - UFSCar; Israel de Sá - UFU, orientador do candidato.

Iniciando os trabalhos, o presidente da mesa, professor Israel de Sá, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público e concedeu ao discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir, o presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessiva, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

APROVADO.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente

ata que, após lida e achada conforme, foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Henrique Varoni de Carvalho, Usuário Externo**, em 02/07/2024, às 13:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Israel de Sá, Professor(a) do Magistério Superior**, em 05/07/2024, às 16:10, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vinicius Durval Dorne, Professor(a) do Magistério Superior**, em 05/07/2024, às 16:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Ivonete Santos Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 08/07/2024, às 11:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gersem José dos Santos Luciano, Usuário Externo**, em 11/07/2024, às 16:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **5505462** e o código CRC **ED3BEAC1**.

*Para minha mãe Iolanda, meu pai Elisario,  
meu bisavô Miguel Sinfrônio, e Kapê Náua,  
que me deu um nome à beira do Rio MÔa.*

*Para Jahli, minha inspiração.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Mãe-Terra, a meus/minhas ancestrais, às gentes da terra, a Ñandecy e Ñanderu.

Ao Israel pela orientação fraterna e pelo apoio desde a graduação.

Ao PPGEL/UFU pela proveitosa interação.

À Maria Ivonete Santos Silva pela amizade e as convergências desde os primeiros passos em pesquisa.

Ao professor Gersem José dos Santos Luciano Baniwa, pela gentileza de ter lido minha tese, e pelos férteis diálogos.

Ao Velho Chico, o Rio São Francisco que serpenteia nas serras da minha terra natal.

Ao professor Karlaine Guimarães Severino, pelo alento, a amizade e as medicinas das plantas.

*Até eu fiquei doente... fiquei doente, quase morre, mas eu não morri porque... eu não quis morrer. [...] Eu fiquei vivo, pra contar história!*  
– fala de Davi Kopenawa Yanomami em *Índios no Brasil, 6: Primeiros contatos* (Carelli, 2000)

*Quando kahpi nasceu, também nasceram as línguas e os diferentes povos, nos tornamos primos e cunhados, e juntos seguimos remando na cobra canoa de transformação. Seguimos até hoje na mesma canoa, com a missão de aprender a viver juntos respeitando a diversidade e que nunca compreenderemos totalmente a língua um do outro, que nenhuma ciência, cultura ou religião é superior, nem inferior e que a cura ao esquecimento de si está em honrar a memória ancestral viva para aprender a ser juntos sem impedir o outro de ser ele mesmo –* (Tukano, 2021a)

*My mind is crowded with thoughts of those warriors who fought and died for us. They were brave men and brave women. I shall not eulogize their deaths. Instead I shall draw on their life memories and be strengthened –*  
(Banks; Ojibwa, 2004 p. 16)



## RESUMO

A história da colonização das Américas está marcada por discursos de morte, mas também pela resistência que os povos opuseram à necropolítica europeia desde a invasão. As formas de resistência na formação dos Estados nacionais na América latina, no entanto, são um tópico relegado a lugar secundário em parte significativa da historiografia. No século XXI, presenciamos movimentos difusos de grupos de estudo, de associações e coletivos - nas universidades e além delas - que se ocupam de pautas e demandas específicas das gentes quilombolas, indígenas, ribeirinhas, bem como outras coletividades marginalizadas. Muitos estudos contemporâneos na América latina trabalham sobre as memórias das comunidades de insurgentes, de pessoas e grupos violentados. Partimos da percepção de que a resistência indígena ocorre em um *continuum* desde a invasão, e que os dispositivos coloniais se perpetuam em discursos neocoloniais, o que implica a consideração de uma memória larga (Cusicanqui, 1987; 2010) das insurreições contra o poder de matar - a necropolítica do Estado-nação (Mbembe, 2018). Se, ao longo da história, a posse/propriedade da terra constitui um marco fundacional de conflitos, a colonização das regiões interiores do continente sobrepôs as antigas formas de habitar, provocando o desterro, o aldeamento, a captura e escravidão de negros/as e indígenas. Assim é que os movimentos das populações de fugitivos e refugiados descrevem linhas na geografia do continente, e marcas remanescentes da condição de cativo, memórias da lavoura, da sujeição, do massacre. As políticas de terras e os discursos da monocultura e da ocupação dos “vazios demográficos” (Tavares, 2018) - sobretudo nas ditaduras - vão se reproduzindo nas práticas de apropriação das terras indígenas. No século XX, em diferentes contextos na América latina, comunidades formam alianças e passam a agir em diversos meios para salvaguardar o direito à terra, à vida e aos processos próprios. Recortamos eventos específicos para análise: a criação do Parque Indígena do Xingu em 1961 marca mudanças significativas nas formas de organização de coletivos indígenas que, na década de 1980, se materializam nas mobilizações da Assembleia Constituinte (1987). A promulgação da Constituição brasileira de 1988 marcou a emergência de novas condições na ordem jurídica que, no entanto, demandariam novas lutas por demarcações para serem direitos de fato. As retomadas de Terras Indígenas, no plano macropolítico, acompanham produções micropolíticas, táticas, na literatura, na pesquisa acadêmica, no teatro, na música, no direito, nas artes visuais - terrenos da resistência indígena contemporânea. As novas *formas de comunidade* que se formam no trânsito indicam diferentes atores da resistência em diferentes lugares sociais, que produzem enunciados diversos, atravessados, contudo, por traços de parentesco de memórias. Logo, nosso intuito é analisar as produções de memória da resistência indígena, em diálogo com os estudos dos discursos e práticas descolonizadoras propostos por Silvia Rivera Cusicanqui (1987; 2010; 2015a; 2015b; 2018). Nossas análises dos indícios encontram marcas e rastros de uma *larga memória da resistência indígena*, tomando dispersões enunciativas que circulam na internet, em imagens, textos verbais e vídeos. Analisamos enunciados difusos em mídias marginais às correntes principais: os longas-metragens *Raoni* (1978), *A última Floresta* (2021), os videodocumentários *Índio cidadão?* (2014), *O Espírito da Floresta* (2012) e *Nixi pae* (2015), as curtas metragens: *Já me transformei em imagem – Ma É Damí Xina* (2008), *Pirinop: Meu primeiro contato* (2007), *Fôlego vivo* (2021), *Nalimo: Resistência Abya Yala* (2021), a série de documentários *Índios no Brasil* (CARELLI, 2000), as produções de Aryel Ortega Kuaray Poty, Larissa Yepadi’ho e Takumã Kuikuro, bem como alguns vídeos do projeto *Vídeo nas Aldeias* (Carelli, 2015), além de obras de *artvistas* indígenas publicadas em seus *blogs*, como o MAHKU – Movimento de Artistas Huni Kuĩ e expostas em galerias. Selecionamos materiais produzidos por indígenas, em que eles/as têm parte ativa na concepção e podemos ouvir suas falas. Encontramos que o *devir-indígena* implica a reapropriação da memória histórica, e que as práticas de resistência, as grandes *marchas* e *acampamentos* por espaços e instituições públicas, bem como as *micro-insurreições cotidianas*, performam gestos memoriosos. As (ins)urgências dos corpos de saberes indígenas na pesquisa acadêmica operam a crítica das imagens/discursos *sobre o/a indígena*.

Mais além, percebemos a luta pela reapropriação da voz e da *memória da terra* (Tavares, 2018) como vias de possibilidades para o futuro indígena. Nas epistemes indígenas, a *terra* é uma entidade de direitos.

**Palavras-chaves:** imagem/discurso; resistência; memória larga; epistemes indígenas.

## RESUMEN

La historia de la colonización de las Américas está caracterizada por discursos de Muerte, pero también de resistencia que los pueblos opusieron a la necropolítica europea desde la invasión. Las formas de resistencia en la formación de los Estados nacionales en América Latina, sin embargo, son un tópico rezagado a un lugar secundario en gran parte de la historiografía. En el siglo XXI, presenciamos movimientos difusos de grupos de estudio, de asociaciones y colectivos - en las universidades y más allá de ellas - que se ocupan de pautas y demandas específicas de gente de quilombos, gente indígena, gente que vive en el margen de ríos, como también otras colectividades marginalizadas. Muchos estudios contemporáneos en América Latina trabajan sobre las memorias de comunidades de insurgentes, de personas y grupos violentados. Partimos de la percepción de que la resistencia indígena ocurre en un continuum desde la invasión, y que los dispositivos coloniales se perpetúan en discursos neocoloniales, lo que implica la consideración de una larga memoria (Cusicanqui, 1987; 2010) de las insurrecciones en contra del poder de matar - la necropolítica del Estado-nación (Mbembe, 2018). Si, a lo largo de la historia, la posesión/propiedad de la tierra constituye un marco fundacional de conflictos, la colonización de las regiones interiores del continente se sobrepuso sobre las antiguas formas de habitar, provocando el destierro, la formación de aldeas, la captura y la esclavización de negros/as e indígenas. De este modo, los movimientos de las poblaciones de seres que huían y de refugiados describen líneas en la geografía del continente, y marcas remanecientes de la condición de cautiverio, memorias de los cultivos, del sometimiento, de la masacre. Las políticas de tierras y los discursos del monocultivo y de la ocupación de los "vacíos demográficos" (Tavares, 2018) - sobre todo en las dictaduras - se van reproduciendo en las prácticas de apropiación de las tierras indígenas. En el siglo XX, en diferentes contextos en la América Latina, comunidades forman alianzas y pasan a actuar en diversos ambientes para salvaguardar el derecho a la tierra, a la vida y a los procesos propios. Recortamos eventos específicos para análisis: la creación del Parque Indígena do Xingu en 1961 marca cambios significativos en las formas de organización de colectivos indígenas que, en la década de 1980, se materializan en las movilizaciones de la Asamblea Constituyente (1987). La promulgación de la Constitución Brasileña de 1988 marcó la emergencia de nuevas condiciones en el orden jurídico, que, sin embargo, demandarían nuevas luchas por demarcaciones para que se volvieran derechos *de facto*. Las retomadas de Tierras Indígenas, en el plan macropolítico, acompañan producciones micropolíticas, tácticas, en la literatura, en la investigación académica, en el teatro, en la música, en el derecho, en las artes visuales - territorios de la resistencia indígena contemporánea. Las nuevas formas de comunidad que se forman en el tránsito indican diferentes actores de la resistencia en diferentes lugares sociales, que producen enunciados diversos, atravesados, sin embargo, por rasgos de parentesco de memorias. Luego, nuestro objetivo es analizar las producciones de memoria de la resistencia indígena, en diálogo con los estudios de los discursos y prácticas descolonizadoras propuestos por Silvia Rivera Cusicanqui (1987; 2010, 2015a; 2015b; 2018). Nuestros análisis de los indicios encuentran marcas y vestigios de una larga memoria de la resistencia indígena, tomando dispersiones enunciativas que circulan en la internet, en imágenes, textos verbales y videos. Analizamos enunciados difusos en mídias marginales a las corrientes principales: los larga-metrajés *Raoni* (1978), *A Última Floresta* (2021), los videodocumentarios *Índio cidadão?* (2014), *O Espírito da Floresta* (2012) y *Nixi pae*, los cortas-metrajés: *Já me transformei em imagem - Ma É Dami Xina* (2008), *Pirinop: Meu primeiro contato* (2007), *Fôlego vivo* (2021), *Nalimo: resistencia Abya Yala* (2021), la serie de documentarios *Índios no Brasil* (CARELLI, 2000), las producciones de Aryel Ortega Kuaray Poty, Larissa Yepadi'ho y Takumã Kuikuro, como también algunos videos del Projeto Vídeo nas Aldeias (Carelli, 2015), además de obras de artevistas indígenas publicadas en sus *blogs* y expuestas en galerías. Seleccionamos materiales producidos por indígenas, en que ellos/as tienen parte activa en la concepción y podemos oír sus hablas. Encontramos que el devenir-indígena implica la reapropiación de la memoria histórica, y que las prácticas de resistencia, las grandes marchas y campamentos por espacios e instituciones públicas, como también las micro insurrecciones cotidianas, constituyen gestos memorables. Las (ins)urgencias de los cuerpos de

saberes indígenas en la investigación académica operan la crítica de las imágenes/discursos sobre el/la indígena. Más allá, percibimos la lucha por la reapropiación de la voz y memoria de la tierra (Tavares, 2018) como vía de posibilidades para el futuro indígena. En las epistemes indígenas, la tierra es una entidad de derechos.

**Palabras-clave:** imagen/discurso; resistencia; memoria larga; epistemes indígenas.

## Sumário

Preâmbulo.....	12
Caminhos de pesquisa .....	14
Introdução.....	21
Comunidade: corpo, terra e memória.....	28
Possíveis caminhos de análise: marcos conceituais e princípios de reflexão .....	30
Autopesquisa: desentranhar o colonizador internalizado .....	36
CAPÍTULO 1 .....	41
Memória e resistência.....	41
1.1. A pluralidade dos testemunhos .....	41
1.2. Corpo: campo de luta.....	51
CAPÍTULO 2.....	69
Discursos indígenas de 1980 à contemporaneidade.....	69
2.1. Problematizações em torno ao material de análise .....	70
2.2. Um(a) tecido/tela analítico(a).....	72
2.3. Memória e necropolítica .....	79
CAPÍTULO 3.....	93
O aparecimento do <i>artevismo</i> indígena e do <i>cinema insurgente</i> .....	93
3.1. Mobilizando produções de memória indígena como arcabouço conceitual.....	108
3.2. Aparecer na tela para não desaparecer da terra? .....	117
3.3. Campos de lutas.....	123
CAPÍTULO 4.....	127
<i>Epistemes indígenas</i> .....	127
4.1. Memória e saberes insurgentes .....	143
4.2. O Olhar dos/as indígenas contra o olhar <i>sobre</i> indígenas.....	148
4.3. Genealogias: aproximações a uma outra atitude epistêmica .....	151
4.4. <i>Devir-Floresta</i> .....	159
4.5. As epistemes indígenas e os/as artesão/ãs de si.....	164
4.6. Novos e antigos refrãos.....	169
4.7. Memória e território: a terra como corpo ancestral .....	178
4.8. Sistemas de sensibilidade e o escape <i>artevista</i> .....	185
Considerações antes do fim .....	189
Referências .....	195

## ÍNDICE DE IMAGENS

<b>IMAGEM 1</b> – <i>FÔLEGO VIVO</i> (JANDAÍRA, 2021, 5' 23") .....	72
<b>IMAGEM 2</b> – <i>PÍRINOP – MEU PRIMEIRO CONTATO</i> (IKPENG; CORRÊA, 2007) .....	76
<b>IMAGEM 3</b> – CENA DE <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i> (KOPENAWA; BOLOGNESI, 2021) .....	93
<b>IMAGEM 4</b> – CENA DO CURTA-METRAGEM <i>JÁ ME TRANSFORMEI EM IMAGEM</i> (YUBE, 2008) .....	104
<b>IMAGEM 5</b> – <i>ESTAMOS DECEPCIONANDO O CRIADOR</i> (RAONI, 2020b) .....	115
<b>IMAGEM 6</b> – <i>VISÃO DO PARAÍSO</i> (1923), FILMAGENS DE TOMÁS REIS NA EXPEDIÇÃO ENCABEÇADA POR RONDON AO ALTO XINGU, E RECUPERADAS NO FILME <i>BRÁS CUBAS</i> , DE JÚLIO BRESSANE (1985) .....	117
<b>IMAGEM 7</b> – <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i> (KOPENAWA; BOLOGNESI, 2021, 56' 54") .....	128
<b>IMAGEM 8</b> – <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i> (KOPENAWA; BOLOGNESI, 2021, 57') .....	128
<b>IMAGEM 10</b> – <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i> (KOPENAWA; BOLOGNESI, 2021, 57' 19") .....	129
<b>IMAGEM 11</b> – <i>A ÚLTIMA FLORESTA</i> (KOPENAWA; BOLOGNESI, 2021, 58' 47") .....	129
<b>IMAGEM 12</b> – O CACIQUE RAONI FALANDO AO CHEFE DA FUNAI, CENAS DO LONGA-METRAGEM <i>RAONI</i> (DUTILLEUX; SALDANHA, 1978) EM UMA RODA DE LIDERANÇAS DOS POVOS QUE HABITAM A REGIÃO DO PARQUE DO XINGU .....	131
<b>IMAGEM 13</b> – CAPA DO <i>UNA SHUBU HIWEA</i> – LIVRO ESCOLA VIVA DO POVO HUNI KUÍ DO RIO JORDÃO. ORGANIZADO PELO PAJÉ DUA BOSÊ, DA ALDEIA CORAÇÃO DA FLORESTA .....	134
<b>IMAGEM 14</b> – ACAMPAMENTO LUTA PELA VIDA 2021 .....	140
<b>IMAGEM 15</b> – YAPATSIAMA WAURA, CENA DO FILME <i>PARA ONDE FORAM AS ANDORINHAS?</i> (CORRÊA, 2015) ...	154
<b>IMAGEM 16</b> – DESENHO FEITO POR PESQUISADORES HUNI KUÍ NO LIVRO VIVO <i>UNA SHUBU HIWEA</i> (BOSÊ, 2017) .....	156
<b>IMAGEM 17</b> – PARTE DA OBRA DO COLETIVO MAHKU, MOVIMENTO DE ARTISTAS DO POVO HUNI KUÍ .....	170
<b>IMAGEM 18</b> – <i>NAI PANU</i> , 2014, GIZ E CANETA SOBRE PAPEL A3. MAHKU - MOVIMENTO DOS ARTISTAS HUNI KUÍ .....	171
<b>IMAGEM 19</b> – WATATAKALU YAWALAPITI (CENTRO), SÔNIA GUAJAJARA (ESQUERDA) E CÉLIA XAKRIABÁ (DIREITA), NA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS (2019) .....	174
<b>IMAGEM 20</b> – ANTROPOMORFOS E ANIMAIS ESTÁTICOS DA TRADIÇÃO <i>AGRESTE</i> . PARQUE NACIONAL SERRA A CAPIVARA, PIAUÍ .....	178
<b>IMAGEM 21</b> – <i>PETRÓGLIFO</i> . AMAZONER ARAWAK (2020), ACRÍLICO, POSCA .....	180
<b>IMAGEM 22</b> – <i>PARIXARA</i> , SERIGRAFIA. ISAIAS MILIANO .....	181
<b>IMAGEM 23</b> – <i>PAMERI YUKESE</i> , ACRÍLICA SOBRE TELA (2020) .....	183
<b>IMAGEM 24</b> – FOTOGRAFIA DE EDGAR KANAYKÓ XAKRIABÁ (2022) .....	193
<b>IMAGEM 25</b> – FOTOGRAFIA DE EDGAR KANAYKÓ XAKRIABÁ (2022) .....	194

## Preâmbulo

A história do que chamamos hoje *Brasil* pode ser concebida desde uma outra história mais vasta, que abarca histórias no plural, pois as narrativas e práticas que passaram a constituir as memórias dos territórios e povos marcados por discursos de violência, se difundem por todo o continente americano e se entrelaçam à história da violência na África.

Nestes 524 anos de lutas (anti)coloniais, os conflitos agrários, litígios ligados à terra, à posse da terra, têm deixado *marcas de sangue* nas memórias dos territórios invadidos, há tempos encobertas por operações de *esquecimento pactuado*, de apagamento deliberado por históricas formas de violência instituída.

Esquecimento pactuado - *olvido pactado* (Barceló, 2011) - é aquele estabelecido por discursos tais como a anistia (por exemplo, aos crimes de guerra, às atrocidades da ditadura, etc.), que têm por efeito borrar a memória da escravidão, do deslocamento forçado, da dizimação, do desaparecimento de corpos e comunidades. Ante a ordem de silenciamentos que vem do passado colonial (que, no entanto, não *passou* totalmente), têm sido promovidas rodas de diálogos comunitários, discussões entre associações e entidades representativas, produções coletivas, manifestos, exposições, acampamentos, reuniões de conselhos de políticas públicas, pesquisas, teses, simpósios, reuniões entre associações quilombolas, entre indígenas e lideranças de diferentes proveniências étnicas e geográficas. A esta dispersão de enunciados e práticas nos referimos como *produções de memórias*.

No presente estudo, consideramos as lutas das comunidades indígenas por descolonização e autogoverno como práticas discursivas, e traçaremos nossas análises a partir das marcas de enunciados da resistência. As vozes e saberes dessa resistência sobrevivem na luta cotidiana de diferentes povos. Os indícios reunidos no presente trabalho são, ainda, uma forma de organização da memória da resistência indígena na América latina. Examinaremos enunciados que trespasam materiais heteróclitos tais como o fotográfico, o audiovisual, performático, o pictórico e o escritural, os quais se enredam em uma problemática maior relativa ao testemunho oral/aural (relativo à fala

e à escuta), entendendo o “ver/ser visto”, o “falar-ouvir”, o “ouvir dizer” e o *recontar* como elementos constitutivos das produções de memória social.

Embora “definir” implique limitar (*finire* em latim), para efeitos do presente estudo, *memória social* se refere a práticas e fragmentos de enunciados politicamente ativos que sintetizam eventos cruciais para uma sociedade, um coletivo, e se materializam em um artefato, uma produção simbólica, artística, monumental-arquitetural, audiovisual, oral/escrita, em suma, qualquer inscrição<sup>1</sup> que marca um corpo social singularizado pelo estigma. O aspecto social, local da memória, é a crítica materializada em atitude política, em ação tática e *projetos de futuro* (Krenak, 2021).

Em outro aspecto, a memória - entendida não tão somente como narração do passado, mas como traços, sinais, fragmentos de imagens, discursos que encarnam um *outrora<sup>2</sup> agora* - se constitui em um fazer comunitário. Por seus efeitos de coesão vincular, a memória entretece as gerações; ela se dá na polifonia em que se fundem as vozes de um presente em disputa e as falas dos antepassados. O efeito *parental* da memória é que ela produz relação, vínculo de geração e filiação. A memória não é só o rastro dos ausentes. Memórias são coordenadas para orientar o presente em risco. As revisões e leituras da história inscrevem horizontes de crítica discursiva que retoma as *lições* do passado. É, portanto, um gesto de reescrita e de questionamento.

Partindo dessas reflexões iniciais, em nossas análises utilizaremos a metáfora do tecer para o gesto analítico. A atitude tecelã é a analogia que perpassa nossas análises, em uma mirada de reciprocidade que percebe a convivência dos diferentes. O logocentrismo machista remanescente dos discursos de propriedade estabelece mapas. Conforme o coloca Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 72), o mapa é a metáfora masculina da territorialidade, que impõe pertencimentos. Para a professora aimará/boliviana, a noção de subjetividade da mulher indígena se assemelha ao tecido: ao invés de delimitar jurisdições e propriedades, “a prática feminina tece a trama da

---

<sup>1</sup> “Inscrição” aqui diz respeito aos lastros, rastros, marcas materiais dos movimentos e embates de forças de uma sociedade.

<sup>2</sup> Esse “outrora” pode ser tanto a recordação abalada pela violência quanto a utopia projetada na colheita do futuro.



interculturalidade através de suas práticas: como produtora, comerciante, tecelã, ritualista, criadora de linguagens e símbolos” (Cusicanqui, 2010, p. 72).

O presente estudo abre espaços de diálogos com as produções teóricas dos países vizinhos e, assim como os trabalhos de diversos coletivos que têm se levantado na América latina, afirmamos nossos “laços com as correntes teóricas de Ásia e África” (Cusicanqui, 2010, p. 73).

A seguir, após a apresentação do material e os caminhos de análise, pontuamos de forma condensada os tópicos que aparecem como refrões ao longo do estudo. Esta seção inicial do trabalho introduz os campos conceituais interseccionados por que transitamos, a fim de colocar o problema e nos situar perante coordenadas possíveis.

## **Caminhos de pesquisa**

Nosso percurso de coleta e seleção dos materiais de pesquisa reuniu uma dispersão de enunciados da resistência indígena que circulam na internet. A escolha recaiu sobre materiais em que é perceptível o trânsito da imagem à palavra, e do texto verbal à imagem em movimento. Dentre os materiais colhidos estão produções audiovisuais, artísticas, performances, fotografias, produzidos por coletivos indígenas.

Cusicanqui chama atenção para o fato de que, na Bolívia (e, não diferentemente, no Brasil), as mídias principais silenciam os problemas dos territórios invadidos por megaprojetos: se sabemos algo das invasões neocoloniais, isto se dá pelo trabalho das “redes subterrâneas de informação” (Cusicanqui, 2022, 45min.).

A princípio, buscamos na internet materiais que circulassem em mídias *alternativas* às correntes principais (*mainstream*). Percorremos as redes de tópicos que ligavam a produção de memórias e a petição de direitos, percebendo o efeito planetário de discursos neoliberais que produziam reações sobre coletividades indígenas de diferentes povos e regiões, que delimitamos com referência à América latina, mas sobretudo ao Brasil. Nesse caminho encontramos, por exemplo, *rappers* indígenas,

artistas visuais, cantores/as, escritores, cineastas e professores, acadêmicos indígenas, mas também as gentes “comuns”, enfim, uma vasta rede de entramados atuando em diferentes campos táticos, mas que convergiam em algumas condições compartilhadas.

O material primário de análise provém dos vídeos disponíveis nas plataformas de conteúdo audiovisual *Youtube* e *Vimeo*: os longas-metragens *Raoni* (1978), *A última Floresta* (2021), *Ailton Krenak e o sonho da pedra* (2017), e *Amazonian cosmos* (2020); o videodocumentário *Índio cidadão?* (2014); os curtas metragens: *Já me transformei em imagem – Ma É Dami Xina* (2008), *Pirinop: Meu primeiro contato* (2007), *Fôlego vivo* (2021), *Nalimo: Resistência Abya Yala* (2021). Dedicaremos atenção ainda à série de documentários *Índios no Brasil* (2000), às produções fílmicas de Aryel Ortega Kuaray Poty, Larissa Yepadi'ho e Takumã Kuikuro, bem como às outras produções feitas no âmbito do projeto *Vídeo nas Aldeias* (2015).

Compõem fontes de material complementar de análise os sites: *Amazônia Real*, o *Mídia Ninja*, o blog *Tucum* – plataforma de conteúdo pela re-existência dos povos indígenas no Brasil –, a *Teia dos Povos*, a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a *Rádio Yandê*, o ISA – Instituto Socioambiental, o Cimi – Conselho Missionário Indigenista, o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi, a Associação Hutukara Yanomami, que põem em circulação uma série de demandas, produzindo visibilidade sobre violações e mobilizando a atenção pública para as questões indígenas e socioambientais em geral.

Colhemos também materiais produzidos por Saci Filmes – Conteúdo em Movimento, pelos Festivais de Cinema da Amazônia Legal, pelo Inventar com a Diferença - Cinema e Direitos Humanos e o Centro de Memória Indígena Manoki, e Fabcine Cinema Insurgente.

Utilizamos ainda, como referências de arquivos históricos e publicações, os acervos da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju<sup>3</sup>, o banco de dados do LISA<sup>4</sup> – Laboratório de Som e Imagem em Antropologia, da USP.

---

<sup>3</sup> Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>

<sup>4</sup> Disponível em: <https://lisa.fflch.usp.br/sobre-o-lisa>

Outras fontes de enunciados encontramos no Blog de Daiara Tukano<sup>5</sup> e a página da Galeria Jaider Esbell<sup>6</sup>, bem como nos perfis de redes sociais de Edgar Kanaykō Xakriabá<sup>7</sup> e de outros/as indígenas.

Seguindo as associações entre tópicos discursivos inscritos nas diferentes produções elencadas, transitamos entre materiais que nos direcionavam a outros e dialogam entre si. Percebemos então que havia uma “crônica” de eventos produzidos com e por indígenas que apareciam em *sites* de mídia chamada *independente*. Ao percorrer as tramas que ligavam esses diferentes materiais, pudemos rastrear a eclosão de mobilizações mais intensas nesta segunda década do século XXI, as quais remontam, fazem referência a um histórico de lutas de resistência alastradas em diversos campos.

Ao percorrer os materiais audiovisuais que circulam na internet relativos às mobilizações indígenas, houve um primeiro momento que foi de defrontação com os problemas que envolvem a indigeneidade, o deslocamento e o trânsito de indígenas, os quais se relacionam, contemporaneamente, às consequências dos discursos neoliberais e neocoloniais de exploração da terra e do subsolo, extrativismos que influem diretamente na desorganização e no desmembramento de comunidades que vivem *nas* margens do universo capitalista urbano (em uma palavra, o garimpo, a agroindústria e o agronegócio avançam sobre biomas e territórios indígenas, e provocam violações, errância, “exílio” e genocídios). Notamos que essa problemática aparece em *sites* de jornalismo, mídias “alternativas”, associações e fundações, Ong’s e blogs de artistas indígenas e aliados não indígenas, mas aparece muito escassamente nos canais de mídia principais (*mainstream*).

Assim, as práticas de mídia alternativa são majoritariamente articuladas ao modelo da contrainformação, que tem como função desobstruir o acesso à opinião pública para os mais diferentes grupos sociais, políticos, étnicos, religiosos, de gênero e indicação sexual. Pode-se encontrar o modelo de contra-informação na maioria das manifestações identificadas como de mídia alternativa, como em jornais populares, rádios comunitárias, experiências com vídeo e cinema, fanzines e publicações impressas de pequena escala dirigidas e voltadas para grupos subalternos, muitos deles envolvidos em movimentos sociais (Mazetti, 2007 *apud* Macário, 2018, p. 66).

---

<sup>5</sup> Disponível em: <https://www.daiaratukano.com/blog>

<sup>6</sup> Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/>

<sup>7</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/edgarkanayko/>

As máquinas sociais de linguagem tais como o audiovisual podem não só servir à alienação e à reificação, mas também engendrar a contrainformação, na forma da singularização dos usos que divergem das significações seriais da indústria da imagem, quando delas se apropriam de comunidades postadas em algum nível *à margem* dos eixos sociais dominantes. Esta apropriação pode se dar tanto no que diz respeito à contrarrevolução no âmbito micropolítico do cotidiano local – na produção de histórias orais, da pesquisa e registro de saberes *ancestrais*, por exemplo –, quanto na macropolítica das reivindicações e petições de direitos, como no ativismo político propriamente dito.

Se a resistência indígena se engendra tanto na micropolítica do corpo quanto na macropolítica do território – no litígio por direitos coletivos, pelas Terras Indígenas –, a luta também é travada no plano epistêmico, da produção de saberes e memórias, bem como de processos que se realizam em diversos gestos micropolíticos. A expressão “insurreições cotidianas”, utilizada por Cusicanqui (2018), evoca essas micro-resistências, pequenas manobras para sair do estreitamento semiótico.

Ailton Krenak (2020, p. 12) fala, com outras palavras, das insurreições micropolíticas:

Em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, da permacultura. Essa micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica. Os agentes da micropolítica são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for. Elas acreditam que é possível remover o túmulo de concreto das metrópoles.

Segundo Rolnik, o que qualifica diversas práticas de ativismo é a reapropriação da força vital; essa resistência se engendra no cotidiano da *dramaturgia social*:

Além de não submeter-se à institucionalização, o novo tipo de ativismo não restringe o foco de sua luta a uma ampliação de igualdade de direitos, próprio à insurgência macropolítica. Ele a expande micropoliticamente para a afirmação de um outro direito que engloba todos os demais: o direito de existir ou, mais precisamente, o direito à vida em sua essência de potência criadora. Seu alvo é a reapropriação da força vital, frente a sua expropriação pelo regime colonial-capitalístico que a cafetina para dela alimentar-se, levando o desejo a uma entrega cega a seus desígnios – esse é nada mais nada menos que o princípio micropolítico do regime que hoje domina o planeta. A

reapropriação do direito à vida é diretamente encarnada em suas ações: é no dia a dia da dramaturgia social que essas ações acontecem, buscando transfigurar seus personagens e a dinâmica de relação entre eles (Rolnik, 2019, p. 18).

O neocapitalismo, na era dos sistemas de informática e robótica, trabalha na “engenharia da memória” e na clonagem de paradigmas de controle da vida e da morte. A desconstrução dos modos de subjetivação serial, na artesanaria das relações e dos afetos, apresenta alternativas a esse estado de coisas, desde uma crítica que atravessa diferentes coletivos “marginais” na contemporaneidade, dentre eles o discurso *artevista* de autodenominados indígenas que se posicionam no campo das artes, do audiovisual, da literatura, etc.. Ante a condição sociopolítica e existencial de opressão aos territórios e direitos à vida, grupos sociais de alguma forma *periferizados* exercem a resistência através dos mesmos meios construídos para o seu controle, com os quais podem produzir narrativas singularizantes.

Ao elencar, nas escolhas de nosso *corpus*, não somente a análise de textos verbais e imagens de diversas fontes - do material artístico ao historiográfico -, mas as qualidades do visível e do audível, nos atentamos também à imagem em movimento das produções audiovisuais.

O que nos ocupa, então, são os discursos/movimentos dos corpos coletivos indígenas em formas de redes (de *artevistas*, *videastas*, *tecelãs*, *artesãos*, etc.), e institutos, associações que forjam armas de sua sobrevivência à *necropolítica*<sup>8</sup> colonial. Se o intento opressor da ordem neocolonial impõe a fragmentação do território e a atomização dos sujeitos pela supressão dos laços comunitários e vínculos com a terra cultivada, as redes de entramados produzem resistência como vontade de comunidade, trabalhando ativamente nas *retomadas* de terras ancestrais e de memórias.

As articulações da problemática contemporânea da insurgência dos coletivos indígenas serão desdobradas nos capítulos 3 e 4. Os capítulos 1 e 2 exporão os tópicos históricos e discursivos que fundamentarão as análises que seguirão naqueles outros. A seção introdutória adiante colocará as noções operativas e marcos conceituais que nos orientarão neste estudo.

---

<sup>8</sup> Expressão cunhada por Achille Mbembe (2018), a ser explanada adiante.

Partimos de questões específicas inscritas nos testemunhos e marcas histórico-discursivas da resistência indígena para, em um segundo momento, analisar as *epistemes indígenas* (Cusicanqui, 2010) imbricadas nas práticas/discursos de resistência. Perguntas que surgem deste plano geral, podem ser assim formuladas: Qual o papel dos saberes locais na contraposição à necropolítica, aos discursos de morte? Como se dá a “retomada”, a ressingularização de muitas comunidades indígenas de suas Terras e territórios existenciais, após a promulgação da Constituição Federal brasileira de 1988? O que é o *devoir*-indígena e o *ser-com* a terra habitada? De que forma as lutas (de)marcam territórios de memória? Que artefatos discursivos os coletivos articulam contra a atomização dos corpos-territórios? E quais as condições históricas e discursivas da aparição de novas formas de comunidade e de ressingularização das coletividades indígenas? Esses tópicos serão entretecidos no decorrer das análises. São indagações que consistem na síntese ulterior das redes analíticas que se foram tecendo conforme percorríamos os materiais de análise.

Logo, em um âmbito introdutório de reflexão, faremos leituras da resistência aos efeitos da *necropolítica* (discursos de morte) e da política agrária brasileira em produções de autodenominados indígenas, atentos ao modo como essa resistência aos dispositivos de extermínio deixa marcas na terra. Uma outra pergunta geral orienta nossa reflexão: Com que artefatos discursivos e existenciais os coletivos entramados criam possibilidades de enunciar futuros indígenas?

Considerando que a resistência, entre outras coisas, tem por efeito opor a crítica à mistificação do/a *índio/a* desconectado/a do presente, percebe-se que a descolonização implica a ativação de uma longa memória, que se tece contemporaneamente por meio da crítica, da ocupação, da retomada, da criatividade artística, em suma, da práxis ativista; sendo esta a nossa (sín)tese de trabalho.

Propomos, então, uma leitura/escuta das inscrições de memórias indígenas e seus efeitos de resistência. Entendemos que a resistência, no contexto das lutas anticoloniais, se dá por meio da articulação tática de um corpo ancestral de saberes mobilizados na arena em que as lentes, a câmera, o livro, o teatro, a pintura e o cinema - enfim, o discurso - são *o arco e a flecha de hoje*, nas palavras de Edgar Kanaykõ (2016), do povo Xakriabá (São Miguel das Missões, Minas Gerais), que também é fotógrafo e antropólogo.

O ativismo no âmbito dos sistemas de sensibilidade (produções estéticas que, no entanto, não se resumem às “artes”) ocupa espaços urbanos e virtuais neste século XXI e imprime marcas desse trabalho secular sobre a memória da longa guerra colonial, que remonta ao século XVI e, nada obstante, acontece diariamente.

Os fatos e a história recentes dos últimos 500 anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. Se pensarmos que há 500 anos algumas canoas aportaram aqui na nossa praia, chegando com os primeiros viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, eles estão chegando hoje às cabeceiras dos grandes rios lá na Amazônia. De vez em quando a televisão ou o jornal mostra uma frente de expedição entrando em contato com um povo que ninguém conhece, como recentemente fizeram sobrevoando de helicóptero a aldeia dos Jamináwa, um povo que vive na cabeceira do Rio Jordão, lá na fronteira com o Peru, no Estado do Acre. Os Jamináwas não foram ainda abordados, continuam perambulando pelas florestas do alto rio Juruá, nos lugares aonde os brancos estão chegando somente agora (Krenak, 2000, p. 19).

As observações de Krenak sintetizam parte das problemáticas que deparamos contemporaneamente, mas que não são “de hoje”, pois possuem lastro na história larga da “longa noite colonial” - modo como Achille Mbembe (2018) se refere às práticas coloniais reproduzidas no contexto neocolonial dos Estados-nações, indicando que os dispositivos da globalização dos mercados (calcados na exploração da mão de obra abundante e na subvalorização laboral dos países “periféricos”) possuem um aspecto genético dos discursos dominantes, a saber, o de reproduzir ordens de classes e a concentração do poder-saber, a concentração de terras em mãos de poucos proprietários, e a escravidão da natureza.

# Introdução

## Produções de memória: *marcos de sangue*

O século XX foi marcado por grandes manifestações públicas, protestos e marchas, bem como por violentas repressões a esses atos contestatórios. Os coletivos indígenas mobilizam diferentes formas de performance dos corpos, refrões, cartazes, imagens e coreografias, bloqueios de vias, livros, canções, etc. A voz coletiva que protesta nas ruas também celebra o corpo de seus ausentes e desaparecidos/as. Nas produções de memórias, os mortos retomam corpo e voz.

A terra traz educação, a terra traz... é... tudo as coisas, o emprego pra nossa família. A gente não quer a terra do pessoal do fazendeiro. Nós queria nosso, porque nosso a gente sabe aonde derramou o sangue o tataravó (Alda de Oliveira - Reserva de Dourados, Mato Grosso) (ONU, 2017).

A perda foi muito triste, muito dolorosa, mas, a gente tem que manter a união, a força, porque não vai adiantar a gente perder um parente querido e enfraquecer na frente de muitas crianças que estão crescendo, que tá precisando de terra (Iolanda Vera - Aldeia Ypoi) (ONU, 2017).

Estas falas materializam as tramas que urdem corpo e território. Podemos aludir metaforicamente às memórias indígenas como sendo marcos de sangue na terra.

O trauma, segundo Suely Rolnik (2018, p. 68), é o “mal-estar que ultrapassa um limiar de tolerabilidade”, é um estado de alerta na subjetividade. O tempo presente comunitário de uma coletividade - sobretudo as que se inscrevem sob o signo do *trauma* histórico, das violações cotidianas - costuma ser “assombrado” por eventos/pessoas, vozes/imagens, pela repetição de experiências de violência reiterada, percursos existenciais que deixam sinais compartilhados em algum “terreiro comum” de coordenadas comunitárias.



As produções das comunidades circulando nas mídias delineiam novas formas de congregar. A organização coordenada de coletivos entramados - coalisões, associações como a Articulação dos Povos Indígenas no Brasil, Apib - amplifica seus atos contestatórios em redes de enunciados insurrectos: enquanto aumenta o grau das (o)pressões sobre os territórios e gentes indígenas, mais intrinsecamente se entramam os coletivos, mais se infiltram nos sistemas estatais as entidades indígenas. Um dos traços comuns que encontramos nos diversos discursos de resistência indígenas é o arquétipo do ancestral (Abreu; Sá, 2023).

A resistência incorpora as vozes dos *mortos*, que narram tensões passadas; “o passado não passa”: a remissão a episódios da memória Ashaninka, no trecho a seguir, esboça uma crítica pertinente à condição presente:

Hoje, as sociedades indígenas, como os Asháninka ou os Awajún, consideram as empresas petrolíferas, madeireiras ou mineiras, as empresas extractivas em geral, e por vezes também o próprio Estado, como uma ameaça à sua segurança e às suas vidas. Ou seja, quando os Asháninkas dizem “o passado não passa” estão se referindo a esta ameaça que existe hoje, ou quando dizem “Sendero volta” estão se referindo, por exemplo, à empresa responsável pelo projeto hidrelétrico Paquitzapango. Da perspectiva indígena, é então a mesma história que se repete. Isso começou há séculos, com a luta contra os espanhóis e continua até hoje contra as empresas. Assim, por exemplo, um líder Asháninka falecido recentemente, Miqueas Mishari, disse que “Juan Santos Atahualpa lutou contra as empresas”, não só contra os espanhóis, mas contra as empresas. Ou seja, há uma continuidade, o que estas populações vivem é que as suas vidas, os seus territórios, a sua segurança estão ameaçados. Como foi com os espanhóis, que Juan Santos Atahualpa enfrentou, como foi com os seringueiros, como foi com [o grupo guerrilheiro-terrorista] Sendero Luminoso (Pachacútec, 2013, p. 29).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Tradução nossa. Todas as traduções de obras estrangeiras que ainda não dispõem de edições em português são de nossa autoria. No original: “Hoy en día, las sociedades indígenas, como la asháninka o la awajún, consideran a las empresas petroleras, madereras o mineras, a las empresas extractivas en general, y también a veces al mismo Estado, como una amenaza para su seguridad y sus vidas. Es decir, cuando los asháninkas dicen “el pasado no pasa” se están refiriendo a esta amenaza que existe hoy en día, o cuando dicen “Sendero vuelve” se refieren, por ejemplo, a la empresa encargada del proyecto hidroeléctrico de Paquitzapango. Desde la perspectiva indígena, se trata entonces de una misma historia que se repite. Que comenzó siglos atrás, con la lucha contra los españoles y que continúa hoy en día contra las empresas. Así, por ejemplo, un líder asháninka que falleció hace poco tiempo atrás, Miqueas Mishari, decía que “Juan Santos Atahualpa peleaba contra las empresas”, no solamente contra los españoles, sino contra las empresas. Es decir, hay una continuidad, lo que están viviendo estas poblaciones es que sus vidas, sus territorios, su seguridad están siendo amenazadas. Como lo fue con los españoles, a

O início do século XXI é marcado pela emergência de projetos coletivos de memória, inclusive governamentais, tais como as *Comisiones de la Verdad y Reconciliación*<sup>10</sup>, no Peru, ou a CNV - Comissão Nacional da Verdade, no Brasil (Brasil, 2014).

Diversos documentos somente foram liberados para os pesquisadores nos anos 2000. Na tese *Os fuzis e as flechas* (2017, p. 8), Rubens Valente versa sobre as lacunas na historiografia da resistência indígena. Segundo o texto, escassos são os estudos que se ocuparam da questão indígena no período da ditadura civil-militar (1964-1985). A obra apresenta a memória de diversas testemunhas desse período. Como esse texto, outros estudos se atêm ao testemunho oral e outras formas dialogais de construção de conhecimento e de escavação da memória histórica.

Conforme nossos referenciais, são volumosas as produções teóricas sobre a memória histórica na América latina, principalmente no Peru, Bolívia, Brasil, Ecuador, Venezuela, México, Guatemala e Colômbia, em que atuam coletivos, tais como o Tambo Colectivx Ch'ixi<sup>11</sup>, o LUM<sup>12</sup> - Lugar de la Memoria, la tolerancia y la Inclusión social, o Acervo digital da memória dos Povos Indígenas do Oiapoque<sup>13</sup>, o Centro de memória do Povo Purí<sup>14</sup>, o OPIERJ - Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro<sup>15</sup>, o CDPDH<sup>16</sup> - Centro de Documentação, Direitos Humanos e Memória Indígena, o Armazém Memória - Resgate coletivo da história<sup>17</sup>, além de periódicos tais como a *Revista Memórias Insurgentes*. Vale notar, ainda, a Rede Latino-Americana e do

---

los que se enfrentó Juan Santos Atahualpa, como fue con los caucheros, como lo fue con [o grupo guerrilheiro-terrorista] Sendero Luminoso” (Pachacútec, 2013, p. 29)

<sup>10</sup> Disponível em: <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

<sup>11</sup> <https://colectivachixi.blogspot.com/>

<sup>12</sup> <https://lum.cultura.pe/>

<sup>13</sup> <https://www2.unifap.br/indigena/pesquisa-2/projetos-de-pesquisa-concluidos/projeto-acervo-digital-da-memoria-dos-povos-indigenas-do-oiapoque/>

<sup>14</sup> <https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri>  
e também: <https://www.youtube.com/@CentrodememoriadoPovoPuri/playlists>

<sup>15</sup> <https://opierj.org/livros/>

<sup>16</sup> <https://www.cdpedh.org.br/memoriaindigena>

<sup>17</sup> <https://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

Caribe de Sitios de Memória<sup>18</sup> (RESLAC por suas iniciais em espanhol), que reúne instituições de Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, Guatemala, Haiti, México, Paraguai, Peru, República Dominicana e Uruguai.

A relação desses coletivos com a temática da memória silenciada pela violência é um traço transversal a eles, nada obstante as variadas nuances que o termo “memória” assume nesses contextos. Em todos, contudo, paira a noção de que há algo por dizer, palavras/narrativas que surgem da necessidade de falar um passado insolvido, de se apoderar de lembranças, trazer à tona possíveis palavras silenciadas pelo poder de matar e de mandar calar. Ainda tratam, sobretudo, de uma espécie de “audiência com os mortos”, que revê crimes, violações, genocídios, enfim, eventos de justiça de transição, inclusive imputando criminalmente a autoria de assassinatos, massacres, genocídios, abusos de poder e terrorismos de Estado e paraestatais (Abreu; Sá, 2023).

Além daqueles, inúmeros outros coletivos trabalham sobretudo na reapropriação das memórias das gentes oprimidas pela necropolítica (Mbembe, 2018). Conforme formulamos presentemente, em sua materialidade, *memória* descreve uma forma de reorganização tática dos enunciados. Em certo uso corrente, a memória tem a ver com a caudal de *lições* dos mais velhos, com os leitos dos discursos ancestrais.

A lógica da tradição oral, pela qual se transmite a experiência destes acontecimentos dolorosos, é semelhante à experiência da Comissão da Verdade. Por que precisamos de um CVR? [Comissão da Verdade e Reconciliação] Por que precisamos lembrar o que aconteceu? Precisamos lembrar para que esses acontecimentos não se repitam. Quando, por exemplo, hoje as mães e os pais Ashaninka contam aos seus filhos ou netos como foi para eles a experiência do conflito armado interno, é para que não repitam os erros que cometeram, ou nos termos dos próprios Ashaninka: “ para que não nos enganem novamente.” A memória tem esse propósito, a memória não serve apenas para trazer ao presente algo traumático que aconteceu no passado, mas sim para agir no futuro.

Nesse sentido, a reflexão sobre a história tem o mesmo propósito: procuramos saber o que aconteceu e assim poder transformar o nosso presente e orientar o nosso futuro (Pachacútec, 2013, p. 28).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> <https://sitiosdememoria.org/pt/quem-somos/>

<sup>19</sup> “La lógica de la tradición oral, por la cual se transmite la experiencia de estos hechos dolorosos es similar a la experiencia de la Comisión de la Verdad. ¿Por qué necesitábamos una CVR? [Comissão da Verdade e Reconciliação] ¿Por qué necesitamos recordar lo que ha pasado? Necesitamos hacer memoria

Neste fragmento está implícito um marco epistêmico indígena (Cusicanqui, 2010), que bem pode ser referenciado com relação ao conceito aimará *Aka Pacha*, o “aqui-agora da história”: “el espacio-tiempo en el que la sociedad camina por su senda, cargando el futuro en sus espaldas (*qhipha*) y mirando el pasado con los ojos (*nayra*), como lo dice el proverbio *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*” (Cusicanqui, 2010). Essas coordenadas discursivas indígenas serão retomadas mais adiante em específico.

As políticas de silenciamento (De Certeau, 2000) das memórias comunitárias indígenas, ribeirinhas, quilombolas se perpetram por cinco séculos de práticas de atomização que atingem as coesões grupais; esse silenciamento se dá através do apagamento dos rastros históricos: a fragmentação de uma comunidade torna viável sua dominação (ou “pacificação”), a expropriação de seus territórios geográficos e existenciais. Nesse sentido, em um exercício de transposição discursiva, *pensando* “na pele do outro”, o esquecimento das vozes dos/as avôs/ós pode significar o colapso das coordenadas existenciais e referenciais que regem uma comunidade - não só no plano “simbólico” (Abreu; Sá, 2023).

Falar a ancestralidade é falar o território (seja para reavê-lo, (re)ocupá-lo, requerê-lo ou reinventá-lo em um contexto urbano). A história comunal do cultivo da terra é uma prática eclipsada pela noção violenta de latifúndio e propriedade privada, propagada pelos discursos agro. Considerando o(s) *modus vivendi* dos povos indígenas no continente sulamericano, as marcas do *caminhar* das comunidades estão impressas no ambiente, na sua forma de *habitar*, nas rotas cotidianas, na organização temporal das festas, na observação do céu noturno e dos signos da natureza; daí o reconhecimento da correspondência entre memória e enraizamento.

Em nosso estudo, memória pode ser um (con)temporalizar e, ainda, uma forma de *deixar falar* um *outro*: enunciar as memórias é uma forma de inscrição de um *outrora-agora*, que é constitutivo de comunidades. Portanto, no contexto da resistência

---

para que estos hechos no se repitan. Cuando, por ejemplo, hoy en día las mamás y los papás asháninkas les cuentan a sus hijos o a sus nietos lo que fue para ellos la experiencia del conflicto armado interno es para que ellos no vuelvan a cometer los errores que ellos cometieron, o en términos de los propios asháninka: “para que no nos vuelvan a engañar”. La memoria tiene esa finalidad, la memoria no es solamente para traer al presente algo traumático que ocurrió en el pasado, sino para actuar en el futuro. En ese sentido, la reflexión sobre la historia tiene la misma finalidad: se busca saber lo que ocurrió y poder así ir transformando nuestro presente y orientando nuestro futuro” (Pachacútec, 2013, p. 28).

indígena, falamos de uma memória social que produz testemunhas: falar a memória é socializar o trauma, a luta, as marcas da vida e da morte de uma coletividade.

Seguindo os rastros dessa dispersão de enunciados, vemos o sangue dos massacres recobrado em celebrações memoriosas, seja em manifestações, performances, nas falas de lideranças etc.

É desde esse âmbito de ponderações que gostaríamos de propor uma analítica dos enunciados de resistência. Adiante, trabalharemos com *tecidos de textos e imagens*. Os enunciados de memória migram de um lugar a outro; este caráter de “eco” faz do exercício da resistência indígena contemporânea um momento de (de)liberações que se realizam “em rede”, na forma de corpos coletivos *entramados* (Cusicanqui, 2010), grupos ativistas, comunidades e associações entre elas, entre institutos indígenas e não indígenas, enfim, *redes de entramados* (Abreu; Sá, 2023).

Dada a plurivocidade da memória e sua polissemia, não pretendemos reduzi-la a um conceito restritivo, por isso, ao longo do estudo o texto irá especificando mais de perto outras acepções, e, à medida que o material de análise vai aparecendo, as coordenadas teóricas que localizam os marcos de memória se explicarão no contexto.

Nosso primeiro âmbito de análise é a superfície de contato discursivo entre *terra, corpo e memória*, mirando o horizonte largo da resistência indígena. Primeiro, nos atemos aos aspectos sócio-históricos e discursivos dos movimentos de resistência na América latina, para, em seguida, focar as produções de memórias indígenas no Brasil a partir da década de 1980.

Colocamos, de início, ponderações que se sustentam na percepção da “territorialização do conflito Estado-indígenas” conforme a compreende o pesquisador indígena Aimará Pablo Mamani Ramírez (2017, p. 16). Desde o contexto de lutas de resistência do campesinato boliviano, Mamani considera os *atos contestatórios* (Mamani Ramírez, 2023, p. 16) como enraizados nos micropoderes local e regional, em relação de contradição com relação às lógicas estatais de cerco aos povos indígenas. Mamani menciona os “bicentenários grupos de poder” em sua análise da *genealogia colonial*; para ele, o acomodamento dos grupos de poder no Estado neocolonial tem

por fundamento o princípio classificatório de raça-classe (2017, p. 10). Para Mamani, (2017, p. 11), a genealogia colonial se institui pelo “fechamento”, e tem por arquétipo fundacional a cerca que demarca as terras e a propriedade privada, e reprime a posse coletiva da terra. Nessa genealogia da ordem colonial, a hierarquização da vida social está a serviço da reprodução da concentração do poder, cujo horizonte histórico é “reproduzir e profundizar as lógicas corporativas” da política e da economia nas tramas de um discurso altissonante (Mamani Ramírez, 2017, p. 11).

Há que se reconhecer: são evidentes as diferenças contextuais entre as mobilizações indígenas nas diferentes regiões da América latina. Com as guerras de descolonização (ainda em vias de), a formação de Estados republicanos politicamente independentes produziu formas específicas de apropriação e despossessão de terras e territórios indígenas, tendo em vista o estabelecimento de fronteiras nacionais. No entanto, conforme indicou Pablo Mamani Ramírez (2023, p. 16), há similitude no tipo de forças agentes nas violações de direitos, na pressão violenta de terratenentes contra indígenas, por exemplo, o que não são fatos isolados, senão, que acontecem em diversas partes do continente de modo análogo, o que nos indica que a privatização do acesso à terra e suas potências gerativas alimenta todo um discurso colonial capitalístico, que engloba as noções de indivíduo e de propriedade.

Várias outras condições irmanam em uma luta comum diferentes povos e comunidades no Brasil, na Venezuela, Guatemala, Ecuador, Colômbia, Bolívia, Peru e outros, guardadas, nada obstante, as diferenças históricas específicas de formação dos movimentos indígenas nas diversas regiões de resistência na América latina, e também do norte do continente. A “divisão” do continente sulamericano entre os reinos de Espanha e Portugal (Tratado de Madri - 1750) certamente marcaria não apenas linguística e geograficamente as lutas dos povos indígenas dessas regiões. O tipo de resistência das comunidades também interferiria no sistema que se formava nas antigas colônias. A função das ações contestatórias, portanto, é o chão comum das lutas de resistência indígena na América latina mais vasta, porém, suas variações locais são consequência de processos históricos distintos, devidos à atuação de forças locais em contraposição ao movimento crescente de globalização em curso de um sistema mercantil que se impunha mundialmente - pela “força” e pela força.

## Comunidade: corpo, terra e memória

*Porque desde abajo surge siempre el temible enemigo de la historia triunfante: la memoria viva del pueblo (Barceló, 2011, p.11).*

As múltiplas comunidades que defendem suas Terras Indígenas na contemporaneidade são, em parte, fundadas na posse comunitária e no uso coletivo da terra, prática que está frontalmente em oposição à capitalização e privatização da terra. Na propriedade privada está assentada a pedra basilar da economia capitalista, da qual não pode ser retirada sem que seja abalado o sistema. Diante dessa oposição fundamental, as comunidades solidárias (que praticam o cultivo comunitário da terra) têm sido confinadas em territórios cada vez mais reduzidos, fragmentados, invadidos e explorados por discursos extrativistas, ou mesmo expulsos da própria terra, escravizados nas lavouras e seringais, quando não chacinados.

Percorrer essa memória da longa caminhada anticolonial na América latina implica estabelecer a escuta das vozes historicamente silenciadas.

Vemos surgir, com mais intensidade nestas primeiras décadas do século XXI, trabalhos de pesquisadores que colocam a problemática colonial em outros termos, buscando fontes históricas não convencionais, não referendadas pelas posições acadêmicas ortodoxas, sobretudo testemunhos orais.

Assim a história se escreve a partir do poder e tem que lutar tenazmente para prevalecer sobre a voz do povo, sobre a lenda, a memória viva que se espalha de boca em boca, que está escrita nas paredes, nos panfletos, nos livros também, embora eles são quase sempre muito mais pobres do que os da verdadeira história oficial (Barceló, 2011, p. 11).

Deixemos a memória recolhida, mas a nossa, não a história fabricada nas universidades da ordem estabelecida. Não sobrou nenhum rebelde?

Ninguém se deixe enganar, mais uma vez diante do medo e do silêncio você ouve dia após dia alguns resistentes, rebeldes, revolucionários se levantarem contra a polícia, os repressores, os poderes estabelecidos, os banqueiros, os criminosos, aqueles que gostam da política oficial, os sindicalistas pagos, terroristas de estado. Você ouve de novo, sempre aquela voz azeda, dura, que vem do fundo do povo e exige justiça, exige liberdade, exige, memória necessária, essencial, para podermos continuar lutando, para sermos nós mesmxs (Barceló, 2011, p. 14).

Continua a ser uma tarefa labiríntica desvendar os mecanismos de transmissão do que tem sido chamado de memória histórica. Se a história dos derrotados é sempre difícil de desenterrar sob a espessa camada do discurso oficial da ditadura, fortalecido pela força das armas e da repressão; acrescenta-se ao nosso problema particular a existência, mais do que uma *mémoire courte*, de uma memória invisível (Barceló, 2011, p. 20).

História oral é um termo cunhado na década de 1940 por Allan Nevis que permite, em essência, valorizar o papel das massas silenciosas no pensamento político e na História. Nenhum documento escrito permite a expressão total e por vezes insuportável do trauma. Por isso, o documento histórico e humano que emerge da entrevista oral é um elemento fundamental no trabalho de visibilização da memória, que, ao mesmo tempo, é individual e coletiva; e constitui o eixo invisível do acontecimento histórico (Barceló, 2011, p. 21).<sup>20</sup> [Grifos nossos]

Estas observações de Barceló, de certa forma, sintetizam os efeitos de memória dos discursos da resistência. Aquela *memória invisível* atestada por Barceló pode ser também a memória *dos/as invisíveis*, ou as histórias invisibilizadas sob a “cortina de

---

<sup>20</sup> Así la historia se escribe desde el poder y ha de luchar tenazmente para imponerse sobre la voz del pueblo, sobre la leyenda, la memoria viva que corre de boca en boca, que se escribe en las paredes, en panfletos, en libros también, aunque sean casi siempre mucho más pobres que los de la historia oficial verdadera (Barceló, 2011, p. 11). Dejemos la memoria recogida, pero la nuestra, no la historia fabricada en las universidades del orden establecido. ¿Es que ya no quedan rebeldes? Nadie se engañe, una vez más ante el miedo y el silencio se oye día a día levantarse a unos y otros resistentes, rebeldes, revolucionarios, contra policías, represores, poderes establecidos, banqueros, criminales, vividores de la política oficial, sindicalistas a sueldo, terroristas de Estado. Se oye otra vez, siempre esa voz agria, dura que sale de lo profundo del pueblo y exige justicia, exige libertad, exige, necesaria, imprescindible memoria, para poder seguir luchando, para ser nosotrxs mismxs (Barceló, 2011, p. 14). Sigue siendo una tarea laberíntica la de desentrañar los mecanismos de transmisión de lo que se ha dado en llamar la memoria histórica. Si la historia de los vencidos es siempre difícil de desenterrar bajo la gruesa capa del discurso oficial de la dictadura, afianzada por la fuerza de las armas y la represión; a nuestro problema particular se le suma la existencia, más que la de una *mémoire courte*, la de una memoria invisible (Barceló, 2011, p. 20). Historia oral es un término acuñado en los años cuarenta por Allan Nevis que permite, en esencia, poner en valor el papel de las masas silenciosas en el pensamiento político y en la Historia. Ningún documento escrito permite la expresión total y a veces insoportable de un traumatismo. Por ello, el documento histórico y humano que emerge de la entrevista oral es un elemento fundamental en el trabajo de visibilización de la memoria, que a la vez, es individual y colectiva; y constituye el eje invisible del acontecimiento histórico (Barceló, 2011, p. 21) [grifos nossos].



fumaça” das políticas coloniais deliberadas de apagamento de rastros e desvinculação de coesões comunitárias.

Conforme afirma Steckbauer (1998, p. 55), “a ausência de uma escrita alfabética nas culturas indígenas da América sempre foi aproveitado como pretexto para exercer poder e a suposta superioridade: desde a época da conquista, escritura e literatura escritas são equivalentes a cultura e civilização”; na América latina, “a pena foi companheira da espada e cortou junto com ela” (Steckbauer, 1998, p. 55).

### **Possíveis caminhos de análise: marcos conceituais e princípios de reflexão**

Sílvia Rivera Cusicanqui, professora emérita da Universidad San Andrés, em La Paz, Bolívia, autorreferenciada *ch'ixi* – ao mesmo tempo, de herança europeia e indígena, colonizada, porém, dotada de um potencial descolonizador –, propõe novas coordenadas de reflexão sobre as práticas e os discursos descolonizadores, além de expor formas de mobilizar elementos da história não escrita na academia (Abreu; Hashiguti, 2023). O trabalho com a história oral que, para Cusicanqui (2022), consiste num exercício de desalienação coletiva, transpõe as fronteiras acadêmicas e envolve a reapropriação de significações das mobilizações populares, reinscrevendo-as sobre o passado borrado pelas narrativas historiográficas oficiais.

A problematização das práticas e discursos descolonizadores presentes nas obras de Cusicanqui pode ser mais bem apreendida quando observamos a trajetória intelectual e ativista de Cusicanqui. Autora também de *Oprimidos pero no vencidos* (Cusicanqui, 1986), publicado em 1984 com um prefácio totalmente em língua aimará – o que enuncia e convoca diretamente os interlocutores com que também dialoga, por ser uma aimará-falante –, Cusicanqui também é integrante do grupo El Tambo Colectivx Ch'ixi, que concilia o trabalho intelectual com o trabalho manual e a agricultura, e é cofundadora do *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) ou “Ateliê de História Oral Andina”, que surgiu, em 1983, no âmbito de uma disciplina ofertada por Cusicanqui no curso de Sociologia da Universidad San Andrés, tendo como outros membros Carlos Mamani, Esteban Ticona e Ramón Conde. O THOA teve participação intensa de estudantes de origem aimará, oriundos das regiões campestres, que começavam a

ocupar certos espaços no campo universitário. Os estudantes aimarás traziam consigo a memória de sua comunidade e do ambiente familiar rural, uma série de experiências vitais para poder gerar um tipo de aproximação à sociologia distinta, em que os estudantes-pesquisadores começavam por percorrer as próprias raízes, pesquisando a memória de seus ancestrais e a própria condição indígena andina (Abreu; Hashiguti, 2023).

No THOA, tendo nas mãos documentos sobre a Rede de Caciques Empoderados, cuja significação histórica estava quase totalmente ausente das historiografias oficiais, os trabalhos com a história oral começaram a reunir testemunhos, narrativas de grupos, famílias e indivíduos descendentes dos caciques empoderados e a registrá-los em vídeos, fonogramas, fotografias e outras formas de composição imagética, escrita e cênica, material que, desde a década de 1980, tem sido referenciado e acrescido por inúmeras publicações em teses, periódicos e outros, dentre os quais destacam-se: *La Mujer andina en la historia* (1990), *Encuentro Andino Amazonico de Narradores Orales: cuentos de la tradición oral aymara (memoria)* (1992), *Mujer y conflictos socio-culturales* (1994), *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originários* (1995).

Se os processos intelectuais e criativos do trabalho dos ateliês de memória oral muitas vezes tiveram e têm por efeito modificar a relação das comunidades com a autorrepresentação e promover a reapropriação e a estima por sua memória, esse formato misto de produções criativas e metodologia de trabalho e pesquisa foram, no princípio, interpretados por alguns acadêmicos contemporâneos de Cusicanqui como sendo não confiáveis por trabalhar com “fontes não certificadas”. Essa interpretação, contudo, vai se desfazendo à medida em que a proposta de Cusicanqui de uma prática descolonizadora vai efetivamente se concretizando e dando vazão à emergência de conceitos fundamentais a ela relacionados, tais como o de *Ch'ixinakax utxiwa*, título de uma de suas obras (subtítulo: *Uma reflexão sobre um presente em crise*, de 2021a), e é seu argumento central. No contexto do THOA, portanto, a investigação sociológica tem os artesãos libertários e os integrantes do movimento operário não apenas como “informantes”, mas como professores de uma ética do trabalho segundo a qual o “fazer com as mãos” é a contraparte necessária do trabalho intelectual. Isso sugere a desverticalização do trabalho de pesquisa. Implica também considerar o valor intrínseco das falas, entendendo seu valor temporal, seu saber local e específico, o qual não

devemos decodificar como um mecanismo ou reduzir a sua superfície enunciativa a uma fórmula (Abreu; Hashiguti, 2023).

Na segunda parte de *Ch'ixinakax utxiwa*, a proposição de uma Sociologia das imagens é fundamentada nas observações de Cusicanqui (2010) a respeito da opção descolonizadora de construção e desconstrução de conhecimentos. O motivo nuclear da obra é a percepção do descompasso entre a reflexão intelectual e a dimensão prática de ação política. Em torno desse núcleo rotaciona a questão do significado e da pertinência dos movimentos de resistência e mobilizações indígenas para o presente, além da proposição de que a descolonização não pode ser somente uma retórica acadêmica em que o pensamento está numa gaveta e a atitude prática em outra.

Em sua percepção crítica da contemporaneidade, em que as mídias “oficiais” nunca estiveram tão tergiversadoras das realidades periféricas aos grandes centros, Silvia Rivera Cusicanqui (2022) propõe uma abordagem dos processos de resistência entendidos como *formas de contraposição à ignorância que produz o silêncio e o silenciamento*, e como contraposição à neutralização das lutas dos grupos marginalizados.

Existe toda uma vasta gama de produções textuais que circulam às margens das mídias *mainstream*, nas *redes de informação subterrânea* (Cusicanqui, 2022). Essas comunidades entramadas se apoiam e potencializam mobilizações, práticas que se intensificam com a difusão da internet: “Através da internet, se têm formado coalizões em torno a temas sociais, ambientais, de direitos econômicos, e se têm articulado suas demandas com as de organismos locais” (Cusicanqui, 2018, p. 115). Notamos que, nessas redes de resistência, dão-se alianças entre povos indígenas de diferentes regiões, e também entre indígenas e organismos da sociedade civil, que formam Ongs, institutos, coletivos e outros/as, nacionais e internacionais, circuitos abertos por que transita uma multiplicidade de discursos.

Ao cruzar nossas análises com as de autores/as indígenas, encontramos na obra de Daniel Munduruku (2012) – *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)* – uma referência para auxiliar a elaboração de algumas questões que envolvem os discursos de resistência e para a reflexão crítica do próprio trabalho de pesquisa e seus limites. A referida obra contém entrevistas com diversas lideranças indígenas cujo papel foi constitutivo para o que Munduruku chama *Movimentos indígenas*. Esta

expressão é usada por algumas lideranças, como Marco Terena nessa obra, no entanto, é questionada pela fala de Eliane Potiguara na mesma obra, em que ela desconstrói a ideia de “movimento” (no singular), pois em sua problematização, ela apresenta as insurreições indígenas como fenômenos plurais que não se originaram de um único lugar, nem constituem um bloco uniforme.

Talvez possamos afirmar, ao fim deste percurso, que a resistência indígena se deu e se dá de forma concomitante em diversas regiões, não só no Brasil, ao largo dos séculos, como reações, respostas a pressões coloniais que afetam essas populações de forma global e, contemporaneamente, sobretudo, as insurgências de suas memórias-saberes reagem à expansão neocolonial dos latifúndios e da mineração, ou dos discursos extrativistas, que implantam “torres de retransmissão” das redes de memória colonial e sua ordem de sujeições e produções de cercas de fronteira e divisas de propriedade. Pensar esse percurso analítico nos levou a perceber que as múltiplas formas de resistência à invasão dos territórios e dos corpos indígenas, em diversas regiões do Brasil, dão indícios do recrudescimento das práticas neocoloniais, contemporaneamente intensificadas pelo uso intensivo da técnica.

O discurso colonial, em instituições como a escola, a catequese, o trabalho compulsório nos aldeamentos e missões, operou na ortopedia da alma indígena, inculcando nela, à força, a sintaxe da inferiorização. Mas, nada obstante os que se renderam para sobreviver, a resistência sempre existiu, mesmo no cativeiro se fizeram alianças e outras formas de negociação e/ou dominação entre indígenas e invasores. Mesmo catequizados/as, muitos/as não esqueceram as vozes, os refrões dos/as mais antigos/as, e em vários eventos na história se tem notado levantes e insurreições, ou mesmo as chamadas micro-insurgências cotidianas, não tão referidas pela historiografia. A resistência indígena descarta qualquer referência a um estado ideal de indigenato, extrapolando toda definição baseada exclusivamente em critérios etnológicos. Há que se considerar os coletivos indígenas *como forças na/da história*, e superar os dualismos/maniqueísmos essencialistas (Cusicanqui, 2010; 2015; 2018). Para isso é necessário entrever as diferentes travessias de povos distintos e seus levantes.

A resistência então aparece em um *continuum* que corre desde a invasão e formação da colônia até as diversas formas de relações entretidas nas comunidades e

seus projetos de futuro indígena. No Brasil, apenas tardiamente, em 1985, os/as indígenas participam de uma Assembleia Constituinte, dos debates para elaboração de um texto constitucional, demonstrando, contudo, a ação de sua força organizativa e de articulação.

Presenciamos, contemporaneamente, a multiplicação de estudos voltados para os silenciamentos históricos, que buscam tornar audíveis as vozes das multitudes anônimas cujas histórias são solapadas por discursos de desprezo à vida. Muitas dessas gentes foram condenadas ao desaparecimento, mas seu sangue marcou lugares na terra, referências para os que ainda resistem.

Os estudos supra-referidos devem sua força à crítica de si mesmos, de sua disposição em realizar essa descolonização interna. Não se trata de instituir o culto da dor e do luto, nem um narcisismo teórico disfarçado de filantropia com relação às condições dos oprimidos. A produção teórica não deveria ter um valor apenas útil, afinal, como afirmou Ailton Krenak, *a vida não é útil*. É necessário atravessar as “cercas” dos *campos de concentração do conhecimento*, estas centrais de comando da circulação de significantes, com sua sede nas universidades do hemisfério norte. De outra margem, os *insignificantes* são tudo aquilo que os sistemas hegemônicos (de escrita, de pesquisa, de pensamento, governamentais) rejeitam. Porém, não é pelos intelectuais de gabinete que a resistência ganha campo - apesar de sua importância relativa para os movimentos indígenas: as vozes dissidentes são alçadas do brejo do esquecimento por resistências localizadas, mobilizações comunitárias, por exemplo, de coletividades cuja condição social remanesce ou incorpora a memória de eventos traumáticos. Entendemos “comunidades” como “formas de gestionar e defender os bens comuns” (Cusicanqui, 2010, p. 116).

Na Revista *Tuíra*, por Rebeca Lerer (2019, p. 96), lemos:

Quando a pessoa se torna ativista. Ativismo orgânico: Há muita gente que virou ativista por força da realidade. Por exemplo: as mães de jovens assassinados pela polícia. É a partir do crime, do terrorismo de Estado cometido contra o filho delas (geralmente são jovens negros) que se tornam ativistas. Essas mulheres nunca passaram por uma formação de *advocacy*, estratégias, media training para dar entrevistas. Muitas delas nunca tinham sentado numa mesa de debate antes. De

repente, na vida delas, passam do luto à luta e acabam se tornando ativistas das mais aguerridas e importantes que há hoje no país. O mesmo acontece nas comunidades de assentamentos rurais de camponeses que acabam virando lideranças locais e ativistas do direito à terra para poder sobreviver.

Estes esboços introdutórios servem como síntese e serão desdobrados nos capítulos que se seguirão. Por ora, no próximo tópico, apresentaremos outra vertente reflexiva que servirá de “ponte de jacaré” para as análises.

Neste preâmbulo - que, como o nome indica, trata de observações que antecedem o caminhar, um “caminho prévio”, ou ainda a imagem prévia da narração de um caminho já andado -, teceremos associações em zigue-zague temporal, isto é, evocando constantemente eventos históricos e de memória de diferentes períodos, de modo não linear, entendendo que a resistência é uma descontinuidade na qual, contudo, irrompem correspondências com uma história mais profunda. Assim, a fim de colocar introdutoriamente alguns tópicos relativos à longa memória da colonização, teremos como bússola a emergência dos manifestos *panindígenas*. Das reflexões de Guillermo Bonfil Batalla (1989; 1990), entendemos que a *indianidade profunda* se materializa nas práticas/lutas dos coletivos entramados (Cusicanqui, 2010), na forma de ações a nível local que se entretecem à dimensão regional, nacional e continental e planetária da resistência – daí o nome “panindígena” – que irmana diferentes povos em uma condição de parentesco de lutas, uma comunalidade mediada e facultada pelos *circuitos* de comunicação e mobilidade (Abreu; Sá, 2023).

## Autopesquisa: desentranhar o colonizador internalizado

Neste fragmento de autopesquisa descolonizadora, chamo atenção para o fato de que “o conhecimento fetichizado e convertido em instrumento de prestígio e poder pode se voltar contra as necessidades e interesses da coletividade estudada”<sup>21</sup> (Cusicanqui, 1987, p. 1). *Autodescolonização intelectual* pode se tornar só uma retórica quando não visamos os gestos de desconstrução do “processo colonial e de suas marcas” na subjetividade (Cusicanqui, 2018, p. 79). Por meio da análise dos discursos de *descolonização do saber e da memória* questionamos constructos teóricos e modos de produção de saber que pretendem manter a tutela sobre o pensamento/corpo do outro.

Em uma cena do filme *O sonho do nixi pae – o movimento dos artistas huni Kuĩ* (Huni Kuĩ, 2015), uma figura centraliza as atenções: é Ibã Sales, um *txaná*, mestre de cantos do povo Huni Kuĩ, em um encontro no espaço de uma universidade francesa, que está sentado à mesa retangular, juntamente com a professora local, que ocupa o lugar de proeminência na ponta da mesa; esta então pergunta a Ibã: “a Universidade te trouxe novas ideias pra fazer pesquisa ou você continua pesquisando como você aprendeu no começo?”. Ao que ele devolve: “Realmente, universidade é uma instituição maior, né, mas, mesmo tempo, universidade tem que aprender comigo” (Huni Kuĩ, 2015, 20’). É notável o jogo com a ideia de “aprender”, na fala da professora, e a significância que “aprender” reconfigura na fala de Ibã. Trata-se, à primeira vista, de diferentes concepções sobre ensinar/aprender. A pergunta da professora dá duas opções ao interlocutor – “não, continuo pesquisando como aprendi no começo”, ou “sim, a universidade me trouxe novas ideias” – restringindo e constringendo de antemão o espectro das possibilidades de resposta. Além disso, a expressão “aprendeu no começo” poderia sugerir a ideia implícita de “aprendizado tradicional, oral” como algo “rudimentar” em comparação ao saber acadêmico – lócus enunciativo da voz docente que interroga –, por oposição às “novas ideias” que supostamente a academia traria; ademais, a expressão “no começo” enquadra o sujeito/objeto de discurso no quadro “originário”, no tempo remoto, periférico com relação à modernidade.

---

<sup>21</sup> “El conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada”.

Ao longo da história colonial, as palavras têm sido instrumento de conhecimento/poder destinados a produzir as realidades que designam, porque sua emissão “se apoia na força coativa ou paternal do Estado, nos jogos de palavras de seu aparato legal e no trabalho mimético e verbal de seus intelectuais” (Cusicanqui, 2015b, p. 271). Quer dizer que, na história colonial, existe uma função das palavras, que não é simplesmente a de designar mas de encobrir (Cusicanqui, 2021, p. 19), o que se torna evidente no contexto republicano da Bolívia, bem como do Brasil e outras nações da América Latina, em que, através de estratégias discursivas como as “ideologias igualitárias”, se escamoteiam as violações de direitos da maioria da população.

O discurso ocidental sobre o outro é sustentado por instituições, vocabulários, academicismos, imagéticas, doutrinas, e até mesmo rotinas burocráticas e estilos coloniais. A memória discursiva do imperialismo se perpetuou por meio das formas com que o conhecimento sobre povos originários foi produzido, com preconceitos implícitos em suas classificações, modelos e esquemas de leitura (Tuhiwai Smith, 2008, p. 1). Em outras palavras, os dispositivos neocoloniais “está impregnado em nosso pensamento acadêmico, em nossa percepção, em nossa linguagem” (Mattos, 2016, p. 83).

Além do plano específico das políticas demagógicas, Solodkow (2014, p. 20), em um estudo de textos produzidos no período colonial, entende o *discurso etnológico* como aqueles modos específicos e singulares de erigir limites antropológicos e culturais, de ordens taxonômicas, tipologias e classificações que tentam estancar a proliferação ininterrupta da diferença produzida no “encontro” com a alteridade.

As relações de poder coloniais, assim como se irradiam no campo epistemológico, reverberam nos discursos estruturalistas, que estão preenchidos pela “objetividade” e outros “a priori”. A produção da subjetividade indígena pela Antropologia do século XIX até meados do século XX nos aponta a institucionalização de uma leitura da subjetividade e, conseqüentemente, certa “hermenêutica do sujeito” que engloba todo um discurso disciplinar, produzindo fetiches conceituais, efeitos de normalização. Os paradigmas estruturais, por exemplo, influenciariam uma série de pesquisas etnolinguísticas sobre os povos indígenas (Nimuendaju, 2023).

Michel Foucault propõe, na discussão dos modos e processos de subjetivação, a noção de “práticas divisoras” (Foucault, 1999, p. 223), que dividem o sujeito e o separam dos outros sujeitos por meio da classificação, fazendo dele um objeto – por



exemplo: o louco / o normal; o civilizado / o selvagem; indígena / não indígena; ou, ainda, “sociedades ágrafas” e “sociedades com escrita”, no seio das discussões mais antigas da Antropologia estrutural.

Para Foucault (1994, p. 297), as práticas divisoras são processos que fazem de sujeitos objetos, operam na objetivação do *ser humano*. Em suas pesquisas junto à história, os discursos e práticas de formação dos objetos de saber, uma das perguntas levantadas é sobre “a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito”. Em certas formações da antropologia e da etnologia por muito tempo persistiram análises de cunho essencialista, calcificando características estereotípicas.

A obsessão classificatória ocidental fica patente na história. Em 1948, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss foi *eleito* para uma cátedra na *École pratique des hautes études*, ocupando o posto chamado “Religiões dos povos não civilizados”, que ele fez mudar para “Religiões dos povos sem escrita” (Dosse, 1993, p. 33). O etnocentrismo aí implícito (“*não* civilizados”; “*sem* escrita”) expõe “uma postura clássica para a manutenção do distanciamento e da hierarquização entre uma cultura e outra” (Moraes, 2013, p. 149). A escrita alfabética, na crítica de Brotherston (1997), representa “um dos principais agentes do dogma e da repressão”.

Nas tipificações de muitos trabalhos da antropologia produzidos entre o final do século XIX e o começo do século XX estão implícitas valorações (negativas ou positivas) sobre o “pensamento e as múltiplas práxis culturais indígenas” (Solodkow, 2014, p. 33).

Nas montanhas de Oaxaca, mesmo após meio século após Cortés invadir Tenochtitlan, os escribas continuam a produzir inscrições à maneira antiga (Brotherston, 1993, p. 148). A difícil diferença notada por Brotherston (1993, p. 146), com relação à complexa semântica das imagens nativas, é que na cultura ocidental, desde os gregos, a imagem tem sido mero corolário para a escrita alfabética.

Para Derrida (1973), a “escritura” está presente em toda parte: nos gestos do discurso, nas pegadas e trilhas da paisagem. Para este modo de ver, escritura e oralidade não necessariamente se excluem uma à outra. Quando os antropólogos recorriam aos conceitos de “sociedades primitivas e sem escritura”, promoviam assim uma hierarquização da linguagem verbal sobre a linguagem visual, ignorando o fato de que os graus de fonetismo variam segundo as escrituras, e que também os alfabetos não são

suficientes para registrar fielmente a fala. Ademais, “até a pictografia aparentemente mais rudimentar sempre implicará um tipo de linguagem” (Brotherston, 1997, p. 71).

O *fonologismo* de que fala Derrida (1973) marca um “profundo etnocentrismo”, pois fixa um modelo de escritura e exclui outras formas de grafismo, entronizando assim o modelo de escritura fonética, um paradigma que “legitima a exclusão da grafia” – ou a exclusão de outras formas de inscrição.

As formas próprias de inscrições indígenas foram ignoradas na academia por muito tempo, apagadas sob o jargão etnocêntrico “povos ágrafos”. Esta caricaturização, dentro de uma preocupação em decodificar a *estruturação* dos sistemas inconscientes (etnologia), em explicar as formas de organização das sociedades ignorando suas histórias, esquadrinhando seus “mitos” (categoria etnocêntrica), cometia um equívoco que acabava contribuindo para reforçar o estereótipo do indígena iletrado, o seu congelamento identitário, endossando involuntariamente a *semântica da dominação* (Cusicanqui, 2010).

A violência epistêmica “lava as mãos” com relação ao destino dos sujeitos humanos reais; a interpretação construída dentro do “reino atemporal do estruturalismo” seria responsável pela despolitização da problemática colonial (Solodkow, 2014, p. 33).

A cerâmica, a dança, os cânticos, festas, ritos, celebrações certamente foram todos subestimados ou exotizados; as práticas de pajelança, as medicinas tradicionais, todo essas corporalidades e discursos que passam de boca em boca formam redes de saberes, circulando milênios a fio na teia coletiva das gerações.

A “língua”, como se a entendeu – “a morfologia da língua Warao”, “o sintagma nominal em Quíchua”, etc. –, essa concepção de língua é que parece insuficiente, se ela não for estudada, falada, ensinada/aprendida em um contexto de valência política para aquele povo que a produziu.

Os múltiplos artefatos, pinturas, grafismos, inscrições, *kenes* (padrões de grafismos Huni Kuĩ), testemunham que a linguagem na vida desses povos funciona de maneiras específicas, que não foram reconhecidas como tais pelos cânones fonografocêntricos. Afirmar Navarrete (2009, p. 239):

Os defensores da explicação mítica afirmaram, por exemplo, que, por não ser uma forma de escritura ‘verdadeira [...] que registrasse os sons

de suas línguas, a pictográfica não cumpria os requisitos de um verdadeiro registro histórico' (Navarrete, 2009, p. 239).

Ante o etnocentrismo epistêmico, a oralidade, conforme Cusicanqui (2006), é o espaço fundamental da crítica:

Não apenas à ordem colonial, mas a toda a concepção ocidental de história, que situa o “histórico” apenas a partir do aparecimento da escrita, e portanto legitima a invasão colonial como uma heroica missão “civilizadora” (Cusicanqui, 2006, p. 19).<sup>22</sup>

O conhecimento ocidental reificado então não foi capaz de reconhecer que os/as indígenas já tinham histórias próprias; sob o estigma da “crendice” todo um sistema de coordenadas indígenas foi silenciado e “riscado do mapa”. Mas os/as indígenas estavam escrevendo história com o próprio sangue, memória que não seria fácil de erradicar; o “nós” indígena inscreve uma outra história, em que a dimensão performática da fala tem muitas funções que ainda desconhecemos, além do luto e da luta.

Procuramos nos aproximar mais desse “nós” e escutá-lo em suas palavras, em suas imagens, seguindo os rastros de seus movimentos.

---

<sup>22</sup> “No sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo “histórico” tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión ‘civilizadora’” (Cusicanqui, 2006, p. 19).

# CAPÍTULO 1

## Memória e resistência

### 1.1. A pluralidade dos testemunhos

Na obra *La historia indígena de los Estados Unidos*, de Dunbar-Ortiz (2019, p. 7), encontramos uma nota da sua autora, que cresceu “entre as comunidades indígenas rurais do antigo território das nações Cheyene e Arapajó, que havia sido parcelado e entregue aos colonos em fins do século XIX”. Mulher, doutora em História e ativista política, Roxanne Dubar-Ortiz, conforme testemunho próprio (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 8), participou ativamente, na década de 1960 na Califórnia, dos movimentos contra o *Apartheid*, a Guerra do Vietnã (1955-1975) e a favor da liberação da mulher e, ainda, do movimento panindígena que alguns denominaram *Red Power* (Poder Vermelho). A nota da autora ao livro:

Como estudante de história, e havendo realizado um mestrado e um doutorado nesta disciplina, estou agradecida por tudo o que aprendi com meus professores e dos milhares de textos que estudei. Porém, a perspectiva que apresento neste livro não provém dos professores nem de meus estudos: é externa à academia (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 7)<sup>23</sup>.

A observação de Dunbar-Ortiz se assemelha a um aviso, talvez de que ela não se inscreve como porta-voz de um saber institucional, não fala em nome de um saber acadêmico exclusivamente, mas, que expõe posicionamentos “por fora” dos totens de saber-poder canônicos, e sua intenção não seria ilustrar ou falar gratuita e desinteressadamente da história dos movimentos indígenas. Sua voz é a de alguém que

---

<sup>23</sup> No original: “Como estudiante de Historia, y habiendo realizado un máster y un doctorado en esa disciplina, estoy agradecida por todo lo que aprendí de mis profesores y de los miles de textos que estudié. Pero la perspectiva que presento en este libro no proviene de los profesores ni de mis estudios: es externa a la academia”.

fala “de dentro” da história, que se coloca como herdeira dos povos descreditados pelos anátemas de raça-classe, alguém em quem estão latentes memórias desalinhadas com os *necrodiscursos*<sup>24</sup>, de tal forma que ela toma parte no que é dito, e disso mana a necessidade de seu gesto de fala.

A narração de Dunbar-Ortiz recorda que a resistência indígena começa mesmo antes da invasão europeia, em levantes contra a opressão dos impérios mesoamericanos. Note-se que as histórias Inca, Azteca e Maia são as que mais “aparecem” - ainda que de forma rasa - nos livros didáticos. O discurso dominante da história não dá tanta atenção aos pequenos insígnias, as gentes oprimidas por esses impérios, mas enfatiza aquelas *civilizações* pela notabilidade e grandiosidade que se assemelha à própria imagem europeia. Sobretudo se se considera as formas de “escritura” daqueles povos: hoje conhecemos melhor as artes dos *tlacuillolli*, ou pintores-escritas náuatles que “escreviam” livros pintados com pictóglifos; tem-se pesquisado também as inscrições ou petróglifos maias, e a arte dos *quipus* andinos - forma de memorizar por meio de diferentes nós produzidos em cordas. As matérias (suportes) dos manuscritos mesoamericanos eram a pele de veado, tecidos de algodão, fibras de agave, e sobretudo de papel feito de casca de figueira, o chamado *amátl*. Os antigos códices representam maneiras de *recordar* que justapõem a imagem, a aritmética, a medição dos ciclos siderais, do ano etc.). Esse rasgo de semelhança com o universo alfabético europeu, embora largamente ignorado, marginal mesmo na academia, é um argumento a favor da “humanidade” dos “índios”, desde o ponto de vista narcísico do grafocentrismo colonial.

Ignoradas, portanto, restam as histórias insígnias, signos apagados que não “saltam aos olhos”. Sobre os jogos de poder nas Américas imediatamente antes da invasão espanhola versa Dunbar-Ortiz (2019, p. 32)<sup>25</sup>:

---

<sup>24</sup> Os discursos de morticínio, adaptação nossa às noções de dispositivos da necropolítica segundo Achille Mbembe (2018).

<sup>25</sup> No original: “Si bien parecía que los aztecas prosperaban en los aspectos cultural y económico, además de ser fuertes en lo militar y en lo político, en las vísperas de la invasión española su dominio iba en descenso. Debido a la presión del tributo ejercida mediante ataques violentos, los campesinos se rebelaron y hubo levantamientos en todo México. Moctezuma II, que asumió el poder en 1503, podría haber logrado reformar el régimen, tal como era su intención, pero los españoles lo derrocaron antes de que tuviera la oportunidad de hacerlo. El Estado mexicano fue aplastado y sus ciudades, arrasadas a lo largo de los tres años que duró la guerra genocida de Cortés. Los reclutamientos del conquistador en las

Ainda que os astecas prosperassem nos aspectos cultural e econômico, ademais de fortes no militar e no político, às vésperas da invasão espanhola, seu domínio ia em descenso. Devido à pressão do tributo exercida mediante ataques violentos, os camponeses se rebelaram e houve levantes em todo o México. Moctezuma II, que assumiu o poder em 1503, poderia ter logrado reformar o regime, tal como era sua intenção, mas os espanhóis o derrocaram antes que tivesse a oportunidade de fazê-lo. O Estado mexicano foi apaziguado, e suas cidades, arrasadas ao longo dos três anos que durou a guerra genocida de Cortêz. Os recrutamentos do conquistador nas comunidades que resistiam ao domínio azteca em toda parte do México ajudaram a fazer abalar o regime central. Cortêz e seus duzentos mercenários europeus nunca poderiam ter derrubado o Estado mexicano sem a insurgência indígena que ele cooptou. Os povos em resistência que se aliaram a Cortêz para acabar com o opressivo regime azteca tampouco poderiam ter suspeitado os verdadeiros objetivos desses colonizadores espanhóis obcecados pelo ouro, nem das instituições europeias que lhes brindavam apoio.

Embora não seja nosso objetivo estabelecer cronologias, em um primeiro plano de aproximação aos t(r)ópicos de pesquisa, na historiografia - ou seja, considerando a escritura -, os testemunhos mais *lejanos*, as mais distantes vozes indígenas que nos chegam do período colonial advêm de textos escritos por indígenas nas línguas Náuatle e Maia ainda no século XVI. Como se depreende da citação acima, há que se notar que essas são duas das três principais forças (imperiais) hegemônicas na América pré-colombiana que, juntamente com os Incas de língua Quíchua representavam algo como o Estado de hoje para os outros povos indígenas da região de antanho. É o que atesta a obra de Miguel León-Portilla (1987) *A conquista da América Latina vista pelos índios*, na qual “falam os vencidos” (p. 7), palavras deixadas por alguns sobreviventes Mexicanos (Astecas), Maias e Quíchuas sobre a invasão espanhola. Em suas pesquisas, León-Portilla estuda textos escritos por cronistas indígenas. Ademais, Santos (2007) descreve a existência de *corpora* (fontes) de diferentes procedências, assim organizadas por ele: 1 - Fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla; 2 - Fontes históricas pré-

---

comunidades que resistían al dominio azteca a lo largo y ancho de México ayudaron a hacer tambalear el régimen central. Cortés y sus doscientos mercenarios europeos nunca podrían haber derribado el Estado mexicano sin la insurgencia indígena que él cooptó. Los pueblos en resistencia que se aliaron con Cortés para acabar con el opresivo régimen azteca tampoco podrían haber sospechado los verdaderos objetivos de esos colonizadores españoles obsesionados por el oro ni de las instituciones europeas que les brindaron apoyo” (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 32).

hispanicas escritas ou de leitura estrita; e 3 - Fontes históricas nativas coloniais em textos alfabéticos e pictográficos.

A Biblioteca Nacional do México abriga um manuscrito do século XVI contendo cânticos estimados entre 1523 e 1524, compostos “à maneira antiga” (León-Portilla, 1987, p. 14), que teriam sido transcritos anos depois, quando seus autores mexicas (astecas) aprenderam a escrita alfabética. Reúnem-se, ainda, numerosas páginas escritas em língua Náuatle.

O pesquisador Eduardo Natalino dos Santos (2007) descreve, em *Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação*:

Em tempos coloniais, além da continuidade decrescente da produção de representações figurativas e de registros escritos e numérico-categóricos [formas de escritura nativa], a participação de indígenas em instituições de origem europeia - como os *cabildos* e as missões religiosas - possibilitou que uma quantidade copiosa de escritos alfabéticos fosse diretamente confeccionada por eles.[...] Ademais, muitos indígenas, sobretudo membros ou descendentes das antigas elites dirigentes, utilizaram a escrita alfabética de maneira relativamente autônoma dessas instituições para produzir textos próprios ou para transcrever antigos relatos e registros nativos. Uma parte significativa dessas representações figurativas e registros escritos - pré-hispânicos ou coloniais - possui a própria história nativa por temática central. São auto-representações que tratam primordialmente do passado e que, em geral, foram produzidas por ou são tributárias de *tradições locais de pensamento*, ou seja, de organizações, grupos, instituições ou indivíduos que se dedicavam de modo sistemático, mas não necessariamente exclusivo, à construção, manutenção, transformação e veiculação de explicações socialmente aceitas, as quais poderiam incluir desde as origens, o funcionamento do Mundo até a história local recente (Santos, 2007, p. 8).

Natalino inclui também, entre as fontes de memória histórica, registros figurativos, tais como as pinturas murais e a cerâmica, diferentemente das obras de referência historiográfica europeia que - com exceção das pesquisas de Gordon Brotherston (1993; 1997; 2018) - privilegiam o *logos* grafocêntrico. Dessa forma, o estudo de Santos (2007) apresenta *corpora* disponíveis mas pouquíssimo utilizados nos cursos universitários brasileiros, nas pesquisas acadêmicas sobre as gentes indígenas.

No plano da historiografia, portanto, as narrativas “nativas” opõem outras percepções e desconstruem o modo como a invasão é naturalizada e é trivializada a violência nos discursos coloniais.

Na historiografia do período colonial, as palavras “rebelião”, “insurreição”, “levante”, “revolta” e “resistência” apontam para práticas de contraposição a uma ordem instituída caracterizada pela opressão ao corpo e o cerco ao território. As práticas e discursos descolonizadores retomam o que seria a história dos movimentos humanos neste continente americano antes, durante e depois da invasão colonial, ofuscados pela expressão “Conquista” – nome pomposo para *massacre, estupro, holocausto, hecatombe* etc. No plano dos valores lexicais, os traços da “invasão” europeia do continente se opõem ao “descobrimento” e à “Conquista” (termos eufemísticos, que obliteram a violência), manobras típicas do étimo, ilustram como a enunciação pode manipular a memória. Quando, por exemplo, se fala na “transferência” de indígenas Xavante na década de 1960 pelo governo militar, de suas terras Marãiwatsédé (Mato Grosso, Brasil), esse termo encobre o ato de violenta *remoção forçada*, deportação.

Na época da invasão, detalhes do massacre de Tenochtitlan (hoje, soterrada sob a Cidade do México), contados por escribas náuatles que foram catequizados e letrados por missionários, pintam um cenário um tanto quanto diferente do que a versão “oficial” narra, tal como se pode ler nos relatos escritos em língua Náuatle e castelhana no século XVI sobre a invasão europeia, e compilados por Miguel de León-Portilla em *A conquista da América Latina vista pelos índios* (1987):

E tudo isso aconteceu conosco. Nós vimos isso, nós o admiramos. Com esse lamentável e triste destino ficamos angustiados. Dardos quebrados estão nas estradas, cabelos espalhados. As casas não têm telhado, as paredes são vermelhas. [...] as águas são vermelhas, parecem tingidas, e quando as bebemos, é como se bebêssemos água com salitre. Enquanto isso, batemos nas paredes de adobe, e nossa herança foi uma rede de buracos (León-Portilla, 2018, p. 168).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> No original: “Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo admiramos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados. En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros. [...] Rojas están las aguas, están



O texto citado é uma tradução de León-Portilla a partir do original em Náuatle. Se na invasão o conhecimento das línguas indígenas serviu, séculos a fio, para seu controle, na segunda metade do século XX emergem estudos que propõem questionar a leitura/escuta das línguas indígenas por um prisma exclusivamente estruturalista, estudos que (pr)enunciam vieses descolonizadores sobre as línguas de gentes indígenas.

De longe ouvimos as metáforas bélicas do discurso armado: no mundo colonial, as gramáticas funcionaram como dispositivos de produção de um cânone linguístico, de uma língua *nacional*; aliás, a palavra espanhola *canon* (“cânone”) é quase homógrafa de *cañón* (“canhão”), no que cabe casualmente a analogia entre a língua-norma e o canhão: a política linguística colonial é uma arma de guerra. O português brasileiro, portanto, é uma língua de comando.

No universo colonial, a produção de saber sobre a língua se estabeleceu como instrumento de dominação dos corpos, das subjetividades e de exploração do território. No século XVI, as gramáticas são produzidas e impressas como aparatos de guerra, exercício de uma dominação epistemológica ou doutrinação linguística, no contexto das missões religiosas.

Em 1492, data muito significativa, Elio Antonio de Nebrija dá ao mundo castelhano a primeira gramática dentre as línguas modernas da Europa, num momento em que não havia ainda um saber linguístico organizado que servisse de base para os trabalhos dos missionários; esse trabalho serviu de paradigma para uma vasta operação social sobre os povos colonizados (León-Portilla, 2013, p. 9). Já em 1547, o frei André de Olmos produz a *Arte de la lengua mexicana*, uma gramática da língua náuatle (ou asteca). No século XVI multiplicam-se as edições de gramáticas, fenômeno certamente associado à necessidade de se manobrar e domesticar os colonizados e, posteriormente, inculcar a língua colonial nas regiões recém-invasadas do Novo Mundo. Estas *artes* ou gramáticas, por um lado, materializam uma ordem linguística que, imposta, se apossa da fala dos indígenas, de seus *espíritos*. Paradoxalmente, quando a língua colonial não

---

como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre. Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros” (León-Portilla, 2018, p. 168).

silenciou de vez as resistências locais, o letramento serviria como uma arma eficaz de luta.

As práticas de silenciamento abrangeram, na história da colonização, também proibições tais como a de falar a língua geral, que a partir do século XIX passou a ser conhecida como Nheengatu (“fala boa”), e “até 1877, foi mais falada do que o português nas vilas e cidades amazônicas”, segundo Vaz Filho (2019a, p. 108). A história do Nheengatu decorre da apropriação pelos jesuítas da língua dos Tupinambá do Maranhão e Pará, no século XVI, “para escrever catecismos, hinos e gramáticas, e para todo o seu trabalho de evangelização”, e assim a língua passou a ser falada por grupos de diferentes povos. “Ao colocar no papel e padronizar a velha língua Tupinambá, de alguma forma os missionários ‘construíram’ ou moldaram aquela que ficou sendo chamada de ‘língua geral’”, haja vista o fato de ela vir a ser falada/imposta em regiões que se estendem desde o que hoje é o Amazonas até o Maranhão (Vaz Filho, 2019b, p. 108).

Assim, os missionários jesuítas iam concentrando numa mesma missão diferentes povos indígenas, e nivelando-os por um só padrão linguístico e cultural, através do aprendizado da língua geral, que se tornou a língua mais falada na região até o século XIX. Nas missões, houve também um processo de disciplinamento dos corpos e das mentes [...]. Outros indígenas eram submetidos ao trabalho nas vilas e cidades dos colonos. Para obter esta mão de obra, as tropas de resgate invadiam as aldeias e escravizavam os nativos (Vaz Filho, 2019b).

Dessa forma as palavras da língua portuguesa e da língua castelhana vão sendo inscritas sobre o terreno das manobras de guerras coloniais, invadindo paisagens e alterando topônimos, registrando em “cascas de árvores mortas” (papel) uma história infligida a outrem, e gradualmente instaurando o monolinguismo. A diversidade indígena, nada obstante, subsiste em outros contextos, apesar dos aldeamentos forçados, as missões religiosas e a catequese, na forma de fugas, suicídio, rebeliões, passando pelas lutas armadas até as batalhas contemporâneas no plano do Direito e da representatividade governamental.

Logo percebemos que a violência que se dá no plano da língua não é tão somente “simbólica”, pois possui lastro em discursos de cerceamento e práticas de opressão institucionalizada; nem tampouco se trata de violência “estrutural”, pois que não é

imutável. A imposição de uma língua nacional oblitera a existência de centenas de milhares de falantes das quase três centenas de línguas indígenas ainda faladas no Brasil.

Além dos testemunhos textuais que indicam a agência de vozes indígenas na inscrição de memórias da invasão europeia, além, portanto, da linguagem escrita, também os espaços habitados “falam” - também são elementos desta análise. A memória indígena está “grafada” nas geografias urbanas. As histórias dos povos desterrados podem ser lidas na arquitetura colonial erigida sobre as ruínas e seus sinais que marcam túmulos dos antepassados. Ainda, no contexto das terras brasileiras, segundo Susin (2006, p. 5),

O catolicismo romanizado [...] ergueu a catedral de Porto Alegre sobre cabeças de figuras indígenas esmagadas - outra forma de degola - como símbolo de vitória sobre a antiga *superstição*. É um gesto simbólico de enorme violência que ainda necessita, conforme os últimos Papas, de ‘purificação da memória’ e de redenção aos pés dos sobreviventes e de seus mortos (Susin, 2006, p. 5).

Essas observações nos permitem seguir os rastros de como os invasores europeus vão construindo a colônia sobre as ruínas que produzem, cujas *ciudades-cemitérios* preservam signos, marcas desse solapamento histórico, conforme foi problematizado também pelas pesquisas de Paulo Tavares (2019), que aferem os restos, rastros e indícios de povos/povoações exterminados, por meio dos sinais no solo e relevo ambiente de diversas regiões amazônicas - inclusive analisando imagens de satélite e fotografias aéreas -, descrevendo eventos parcialmente apagados das páginas da história.

Na paisagem das histórias locais, muitas vezes ermas e anônimas, os sinais de passagens ocultadas aos olhos públicos demarcam trilhas que conduzem do desflorestamento de comunidades e memórias à vital e necessária resistência; daí a relação entre os *cemitérios* e a produção de marcos de memória. Nesse traço, memória é a vida que nasce da morte.

Ao falar da dimensão memorial dos discursos, Jeanne Marie Gagnebin (2006, p. 45) remete à poesia da Antiguidade para intuir conexões entre morte e memória:

A palavra de rememoração e de louvor do poeta corresponde, em sua intenção e em seus efeitos, às cerimônias de luto e de enterro. Como a

estela funerária, erguida em memória do morto, o canto poético luta igualmente para manter viva a memória dos heróis. Túmulo e palavra se revezam nesse trabalho de memória que, justamente por se fundar na luta contra o esquecimento, é também o reconhecimento implícito da força deste último: o reconhecimento do poder da morte. O fato de a palavra grega *sêma* significar, ao mesmo tempo, *túmulo* e *signo* é um indício evidente de que todo o trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto. E que as inscrições funerárias estejam entre os primeiros rastros de signos escritos confirmamos, igualmente, quão inseparáveis são memória, escrita e morte (Gagnebin, 2006, p. 45).

A tinta com que os povos indígenas escrevem suas histórias tem a cor do sangue. Quando pensamos a trajetória dos movimentos de resistência indígena nos últimos cinco séculos, a cor vermelha do sangue indígena remanesce um signo encoberto sob a perspectiva museológica com que a *História* oficial se refere aos povos indígenas.

Os marcos de memórias dos massacres e levantes indica diferentes modos de resistência ao necropoder colonial - da luta armada à contenda mediada pelo discurso -, e é viável desde um esforço por entrecruzar saberes sobre a história que nos atravessa, entendendo que a história enquanto efeito corrente dos discursos/práticas assume, nas nossas sociedades em descolonização, a forma dúbia da convivência contenciosa dos diferentes (Cusicanqui, 2010).

Somos afeitos à ideia de que nossa bagagem pretérita, nossas leituras e experiências de mundo são relevantes para a pesquisa; nossas intuições não são incompatíveis com a organização do trabalho investigativo. Portanto, vale dizer, nossa atitude analítica não é de especialização. Tendo presente o que Cusicanqui (2010) chama de “vagamundeio epistêmico”, atitude analítica que perambula por diferentes regiões de saberes, (des)organizando-os, adotamos uma “perspectiva rebelde”, que não *se conforma* aos moldes vigentes, nem se resume às formulações teóricas da moda, e se orienta por marcos analítico-interpretativos de modo a ziguezaguear entre fronteiras disciplinares, tendo por metáfora metodológica a costura, o entretecer e o bricolar, produzindo um tecido reflexivo com retalhos dos estudos do discurso, da sociologia da imagem (Cusicanqui, 2015) e das reflexões sobre a memória social (Barceló, 2011) e a necropolítica (Mbembe, 2018).

Nossa proposta não se contenta com a postura “de um intelectual frio e puramente acadêmico que afinal de contas não toma posição diante do drama que está descrevendo”, como colocou honestamente Eduardo Hoornaert no prefácio de *Índios da Amazônia: de minoria a maioria (1750-1850)*, de Carlos Moreira Neto (1988, p. 12). Em sua dedicatória do livro, ele escreve um notável testemunho:

Em memória de Marçal de Souza Tupã'i, líder Guarani assassinado por fazendeiros. Pela recuperação da presença histórica de Chrispim de Leão, *tuxáua* dos índios Maué, guia das lutas de seu povo, morto na Cabanagem (Moreira Neto, 1988, p. 4).

Assassinado em 1983 ainda nos restos do regime civil-militar brasileiro, a liderança “tombou”, mas seu testemunho marcou terreno para outros que se levantaram, tal é o aspecto genealógico da memória da resistência: a queda das lideranças inscreveu marcos de contestação às políticas de morte, tais como o Centro de Defesa da Cidadania e dos Direitos Humanos Marçal de Souza Tupã'y (Campo Grande – MS); o Prêmio Marçal de Souza Tupã'Y – Dourados/MS; a Aldeia urbana Marçal de Souza – Campo Grande/MS; a Escola Estadual Indígena Guateka Marçal De Souza, localizada na Aldeia Jaguapiru (Dourados/MS); além disso, Tupã'y foi homenageado por monumentos de memória no Parque do Lago (Dourados - MS) e no Parque das Nações Indígenas em Campo Grande - MS. A liderança Marçal Tupã'y possui, portanto, conforme relatório do Ministério Público Federal, “trajetória notoriamente reconhecida” (MPF, 2023, p. 3). Como consequência, os *rastros* do sangue derramado indicam não a prevalência dos discursos de horror e terror, mas que as práticas de violência não são capazes de sufocar as vozes divergentes e os efeitos de memória de seus feitos.

Condensadas na nota da citação acima, encontramos diferentes aspectos da enunciação da memória: 1- a agência das lideranças, 2- o trabalho de luto e de exposição da verdade, 3- a escavação dos levantes populares a partir de fontes diversas, sobretudo aqueles fragmentos de enunciados e imagens em que se entrecrocavam memórias insurgentes e o discurso da história autorizada.

Partindo então dessas coordenadas, consideraremos o testemunho vivo do corpo/voz indígena encarnado nos enunciados e, sem a pretensão de exaurir o tema nem erigir um discurso obediente à ordem cronológica de eventos, podemos pontuar, de partida, alguns marcos que sinalizam os efeitos de resistência aos mecanismos de dominação. As idas e vindas no tempo histórico, portanto, são uma escolha metodológica.

## 1.2. Corpo: campo de luta

*No dia 14 de maio, eu saí por aí  
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir  
Levando a senzala na alma, subi a favela  
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci  
Zanzei zonzinho em todas as zonas da grande agonia  
Um dia com fome, no outro sem o que comer  
Sem nome, sem identidade, sem fotografia  
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver  
No dia 14 de maio, ninguém me deu bola  
Eu tive que ser bom de bola pra sobreviver  
Nenhuma lição, não havia lugar na escola  
Pensaram que poderiam me fazer perder  
Mas minha alma resiste, o meu corpo é de luta  
Eu sei o que é bom, e o que é bom também deve ser meu  
A coisa mais certa tem que ser a coisa mais justa  
Eu sou o que sou, pois agora eu sei quem sou eu*  
(Matumbi, 2018)

Um dos marcos de resistência na história das lutas de descolonização latino-americana nos vem dos quilombos.

Nas Américas, comunidades de fugitivos receberam diferentes nomes, como *Cumbes*, na Venezuela e *Palenques*, na Colômbia. No Brasil,

acabaram conhecidos como mocambos e depois quilombos. As palavras quilombo/mocambo para a maioria das línguas bantu da África Central significavam acampamentos. A palavra *mukambu* tanto em Kimbundu e *Kicongo* significava “pau de fieira”, tipo de suportes verticais terminados em forquilhas utilizados para erguer choupanas nos seus “quilombos”, no caso os acampamentos. [...] O termo quilombo só aparece para os grandes mocambos de Palmares, na Capitania de Pernambuco, no final do século XVII. [...] O fato é que as autoridades coloniais na Amazônia utilizariam a mesma nomenclatura – no caso a palavra africana mocambo – para classificar as práticas de fugas coletivas das populações indígenas dos aldeamentos e vilas e a formação de comunidades de fugitivos. Em Cametá, em 1752 eram enviadas tropas contra um “mocambo principal” de índios fugidos. Na ocasião, na confluência de um dos afluentes do rio Tapajós, se reclamava que índios que escaparam dos aldeamentos religiosos atacavam roças nas vilas próximas. [...] Não raras vezes, fugas coletivas podiam se transformar em novas comunidades étnicas indígenas que se reorganizavam em aldeias e com roças de alimentos (Gomes, 2011, 5-6).

As fugas e formações de quilombos constituem, no entender de Silva (2001, p. 160), temática silenciada pela historiografia tradicional. O negro escravizado, além do ouro:

Era a grande riqueza do sistema: ‘mais valia’ e capital dos senhores. Nas relações mercantis, era objeto de todos os tipos de negócios, na condição de coisa e bem móvel. Podia assim o senhor alugá-lo, emprestá-lo, vendê-lo, doá-lo, transmiti-lo por herança ou legado, constituí-lo em penhor ou hipoteca, podendo ainda ser sequestrado, ‘embargado’, arrestado, penhorado, depositado, arrematado, adjudicado, só sendo considerado ‘gente’ na responsabilidade perante o Direito Penal, onde as penas foram as mais cruéis e infamantes (Silva, 2001 p. 160).

O fato de os afrodescendentes somente serem considerados sujeitos de direito perante a justiça criminal coercitiva indica que o governo dos corpos escravizados pelos aparatos coloniais de suplício redundava em téticas tradições de violação dos corpos. O aspecto “pedagógico” das punições: os procedimentos de controle das rebeliões e insurreições negras implicavam o direito de punir, agredir, ferir, dilacerar, torturar e matar. As fugas e escapes dos negros formavam focos de resistência que se espalhavam como fogo; os aquilombados assim se proliferavam em diversas regiões da colônia.

Embora intensamente vigiados e combatidos, os quilombos predominaram em três regiões principais do Brasil Central: o Vale do Guaporé, no norte do Mato Grosso, onde teve grande destaque o Quilombo do Piolho ou Quariterê, também chamado Carlota; Sertão da Farinha Podre (Triângulo Mineiro) - sul da Capitania de Goiás até 1816, onde o mais famoso e resistente foi o Quilombo do Ambrósio; e o nordeste goiano, onde o Quilombo dos Calungas, dividido em várias comunidades, além de ser o de maior duração (chegou a ser destruído!), foi um dos que mais resistiram aos constantes ataques da polícia escravista. Note-se, portanto, que eram verdadeiras confederações de [negros] rebelados (Silva, 2001, p. 160).

O Quilombo do Ambrósio vicejou por volta de 1740, sendo destruído em 1743, e localizava-se nas cercanias de Ibiá e Araxá (MG) (Silva, 2001, p. 174).

Em boa paz com os índios, a quem se aliavam em defesa do território, existiram vários outros quilombos, mesmo dezenas, nos sertões do oeste e sul de Minas, enfeixando terras triangulinas, entre os quais, os mais famosos foram, além do Ambrósio, o de Zandu, o do Careca e o do Calaboca, cada qual com seu rei, rainha, ministro, oficiais, etc. Ainda, o [Quilombo] da Serra Negra, em Patrocínio, o do Cruzeiro dos Peixotos, em Uberabinha, ora Uberlândia e, como o do Ambrósio, de Ibiá-Araxá, o de Uberaba e Grunga, no Alto Paranaíba (Silva, 2001, p. 175-6).

Esses refúgios teriam sido guereados em 1757, porém se reorganizariam resistindo ainda algum tempo. A história da formação dos quilombos, bem como as investidas do poder imperial contra eles, entrelaçam-se à povoação, à apropriação das terras interioranas por latifundiários, empossados políticos que combatiam os quilombos e recebiam em troca sesmarias:

Os caçadores de quilombolas defendiam suas terras e ainda obtinham outras, novas, mas nem sempre os senhores recuperavam os negros fugidos: dos incontáveis que se perderam no assalto de Bartolomeu Bueno ao quilombo do Ambrósio, consta que nenhum voltou a ser propriedade do antigo dono: tidos desde então como extremamente perigosos, foram enviados para as galés do Rio de Janeiro. [...] Caçar negros fugidos abria o acesso à posse das terras [...]. Nos sertões de Minas, reeditava-se portanto a prática antiqüíssima de recompensar com terras o massacre do adversário religioso e cultural, presa dos europeus nas Cruzadas e dos ibéricos na Reconquista da Península. Motivações econômicas, políticas, sociais e culturais encontram-se, pois, na base da



violência crescente dos brancos (e de seus agentes) contra os negros fugidos nas décadas de 1740, 50 e 60 (Mello e Souza, 1996, p. 194-5).

Ao fugirem, era comum aos escravos buscar a companhia de outras pessoas da mesma procedência étnica. Mas a experiência comum do cativo levava também à construção de uma nova identidade nas Américas, forjando novos laços sociais que tornavam possível a união de pessoas de raízes diversas. Daí resultava a formação de bandos mais ou menos independentes nas matas, que agiam de comum acordo sempre que necessário. A menção feita pelas autoridades à existência de diferentes agrupamentos de quilombolas, as ditas ‘quadrilhas’ da linguagem senhoria, unidos na causa comum da resistência (Reis; Gomes, 1996).

Ademais, Silva (2001, p. 164) menciona as alianças entre comunidades, provavelmente remanescentes de quilombos, nas quais os indígenas se aliaram aos negros escravizados.

Se a figura ícone da memória insurrecta negra é Zumbi, o líder do Quilombo conhecido como Palmares - nome que é até hoje a designação de um local no Recife por onde passa a avenida Caxangá (Reis; Gomes, 1996, p. 428) -, sua atuação na luta por autogoverno não é um fato histórico isolado. Palmares resistiu de 1595 a 1695 (Nóbrega; Prado, 2013, p. 76).

Em todas as regiões do Brasil colônia os negros exerceram a rebelião e a resistência. “O recurso de usar índios contra quilombolas foi muito comum em várias regiões do Brasil escravista, em diversas épocas. Palmares foi destruído por uma expedição que incluía numerosos indígenas entre seus soldados” (Reis; Gomes, 1996, p. 342).

Assim, em novembro de 1675 “partiu para os Palmares” uma expedição com “grandes os trabalhos, excessivas as necessidades e contínuos os perigos” que acabou por descobrir “uma grande cidade de mais de 2 mil casas, fortificadas de estacada de pau-a-pique e defendida com três forças e com soma grande de defensores, prevenidos com todo gênero de armas”. Houve intensas batalhas, queimaram “algumas casas”, “mataram muitos e feriram não poucos e prenderam 70”. Mas os negros dos mocambos atacados se refugiavam e “se tinham passado os negros 25 léguas além dos Palmares”. Ainda assim, “ficaram muitos mortos e os mais fugiram”. Surgiram as primeiras notícias a respeito de que “se feriu

com uma bala o general das armas, que se chamava Zambi, que quer dizer deus das guerras, negro de singular valor, grande ânimo e constância rara. Este é o espectador dos mais, porque a sua indústria, juízo e fortaleza aos nossos serve de embaraço, aos seus de exemplo. Ficou vivo, porém aleijado de uma perna”. Palmares, porém, estava longe de ser extinto (Gomes, 2011, p. 112).

Segundo Nóbrega e Prado (2013, p. 77), os Livros didáticos, quando se referiam a ele, reservavam apenas duas, três linhas. A partir dos anos 80 do século XX, com o movimento negro e alguns historiadores da escravidão, começou a se falar mais de Palmares”.

A este esquecimento Joel Rufino dos Santos, escritor negro, chama a “tão brasileira” “tática de esconder conflitos”:

Além de acreditar na sua “democracia racial”, o brasileiro acha que falar no problema é subversão. [...] *O mito da democracia racial é uma forma brasileiríssima, bastante eficaz, de controle social* [...]. As rebeliões indígenas, por exemplo, pontilharam nossa história colonial, só que os manuais didáticos não falam dela, preferem exaltar bandeirantes genocidas (assassinaram 1 milhão de índios em 50 anos), e a “gloriosa epopeia das bandeiras”, etc, etc. Outro exemplo: a escravidão chegou ao apogeu no império, quando 4/5 da população trabalhavam à força, sob torturas; pois bem: as palavras *escravidão* e *tortura* não podiam, oficialmente, ser proferidas no Parlamento. E, por fim, um exemplo recente: no governo Médici (1969-1974), nenhum jornal, grande ou pequeno, podia publicar nada sobre índios, esquadrão da morte, movimento negro e guerrilha - era como se, por decreto, tais problemas não existissem (Santos, 1984, p. 45-46).

As interdições marcam, na linguagem e no discurso, palavras proibidas. A instituição do silêncio pelo poder legiferante tem a mordaza por símbolo cravado nas subjetividades. Os dispositivos desse silenciamento, que se distribuem em *instituições de repressão e de expressão* (a pedagogia conformista, os órgãos e meios de produção/manipulação da comunicação), encontram nos regimes ditatoriais a forma lacônica da enunciação - na forma da ordem, do imperativo, da conformação obediente -, produzindo um tipo de discurso cercado, aquartelado, enunciados em estado de sítio,

que, nada obstante, de diversas maneiras escapam, circulam em desobediência à ordem que suprime por decreto as subjetividades discordantes.

A chamada “história oficial” também tem seu papel de enaltecer uns e ocultar outros. Contra essa ordem de silenciamentos, podemos reconhecer na enunciação da memória, na celebração memoriosa, o estabelecimento de marcos, referenciais encarnados na vida e nos feitos de lideranças ou supliciados anônimos que foram incorporados aos discursos da resistência. De acordo com Reis e Gomes (1996, p. 428): “O líder quilombola haitiano Makandal tornou-se uma importante entidade do Vodou em seu país. Subir ao panteão das divindades é talvez a maior homenagem que um povo pode prestar a seus heróis”. Sequestrado do reino africano do Congo para ser escravizado na América, Makandal viveu em meados do século XVIII, e seus feitos de insubmissão ao poder colonial francês no Haiti influíram na Revolução Haitiana (1791-1804).

Histórias como a do cacique Túpac Amaru II (José Gabriel Condorcanqui, 1738-1781), que encabeçou a insurreição contra a coroa espanhola em terras do Peru (1780), deram ensejo a diversas produções discursivas, dentre peças de teatro, músicas, filmes, sendo sua imagem monumentalizada na memória popular dos povos andinos sobretudo na década de 1960, com a ascensão da esquerda ao governo. O herói-mártir do campesinato oprimido teve um destino semelhante ao de muitos supliciados do século XVIII: condenado à morte, foi exterminado em praça pública em um *espetáculo* sórdido que, diante do testemunho e do olhar popular, executou o tétrico desmembramento e espalhamento de seu corpo por diferentes regiões. O terror exemplar, a espetacularização do ato imprime *a ferro e fogo* na memória dos povos indígenas Quíchuas, Aimarás e campesinos e outros, o signo do poder colonial e marca o pretense apagamento dos rastros da resistência. Mas ao invés de ter o efeito de silenciar os insurrectos, a opressão, pelas marcas que deixa, por isso mesmo é combatida cotidianamente pelos marginalizados que ainda se levantam, instigando novos focos de rebelião, perpetuando, ainda que pelo opróbrio, a memória dos insurrectos.

Se a invasão que inicia o conflito colonial instaura o terror, o governo por meio da dor infligida e do genocídio legitimado por discursos de brutalidade remete a eventos

contínuos à colonização das Américas: a escravização de gentes do continente africano e seu deslocamento ultramarino.

O deslocamento de comunidades inteiras entre África e América - assim como o deslocamento dos povos indígenas em fuga para o interior do continente -, inscreve na paisagem pretérita o cativo como condição de sujeição, o confinamento e o degredo como as marcas iniciais de um regime de jugo sobre os corpos, que está em direta proporção com a apropriação e domínio de terras invadidas.

“Colonização = coisificação”, e “civilização = proletarização e mistificação” - são as formulações de Aimé Césaire (2020, p. 27-9), que representam para nosso estudo, de início, marcos meta-conceituais que nos facultam certa compreensão dos discursos da história da descolonização por meio da aproximação às genealogias das “sociedades esvaziadas” (Césaire, 2020, p. 28).

Para ter o africano como escravo, era preciso lhe suprimir a cultura — a alma — transformando-o em bicho ou coisa. Tiravam-lhe o nome tribal, impunham-lhe outro, português; proibiam-lhe a religião ancestral, forçavam-no a aceitar a de Cristo. Como isso não bastasse, os escravistas completavam o serviço com a pauleira. A pauleira começava tão logo o africano era capturado ou comprado do chefe tribal (*soba*) [...]. O negro apanhava durante a comprida viagem até o litoral. [...] E seguia apanhando durante toda a sua existência de escravo. [...] Assim coisificado, o negro africano [...]. A escravidão era, num largo sentido, a morte da pessoa; a fuga era o caminho para retornar à vida (Santos, 2012, p. 8).

A fuga era um renascimento, o escape equivalia a um batismo, além de um despiste, uma metamorfose:

Por que escravos fugidos mudaram de nome? [...] Era, pois, uma violência extra o que faziam os traficantes europeus ao comprarem um negro: lhe davam um nome cristão [...] precisavam esvaziar o africano da sua cultura. O sujeito era batizado Mateus, Lucas, Hilário, mas continuava a se considerar Nzenga, Mobote, Uesu e assim por diante. Os crioulos (como eram chamados os negros nascidos aqui), só tinham o nome cristão, mas ao se aquilombarem costumavam tomar um nome quimbundo, jeje, iorubano — enfim, de qualquer das muitas línguas e dialetos africanos falados no Brasil colonial (Santos, 2023, p. 30).

As sociedades que se criavam entre africanos *extraviados* nas travessias da morte eram de uma complexidade babélica que, no entanto, encontrava a língua da condição

comum: reza que nos navios negreiros nasceu a palavra *malungo* - palavra que significa algo como “irmão de viagem” (Santos, 2012, p. 31).

Contrariando os argumentos de um certo essencialismo africano, parte da historiografia baseou-se nessas narrativas para focar Palmares como uma comunidade “afro-americana” multiétnica e totalmente original que misturava índios, práticas católicas e até mesmo brancos (Gomes, 2011, p. 109)

Césaire (2020, p. 75), ao citar Quinet, justapõe o colonialismo da Europa burguesa e o imperialismo romano:

‘Quando ao crescer, o império romano empreendeu a Conquista e a destruição deste corpo de nações, os sofistas deslumbrados acreditaram ver no fim deste Caminho a humanidade triunfante em Roma [...]. Falou-se da unidade do espírito humano, isto foi só um sonho. [...] Então, quando Roma, nesta pretendida marcha triunfal em direção à civilização antiga, destruiu, uma após outra, Cartago, Egito, Grécia, Judeia, Pérsia, Dácia, as Gálias resultou que ela mesma havia devorado os diques que a protegiam do oceano humano sob o qual deveria perecer. [...] Tantas sociedades, tantas línguas apagadas, cidades, direitos, lugares reduzidos a nada criaram o vazio em torno de Roma, e ali onde os bárbaros não chegavam, a barbárie nascia por si mesma. Os gauleses destruídos se convertiam em milícias revoltosas. Assim, a queda violenta, a extirpação progressiva de cada cidade, gerou a queda da civilização antiga. [...] Quando se destruiu, com o aplauso dos sábios da época, cada uma destas colunas vivas, o edifício veio abaixo e agora os sábios de nossos dias procuram entender como puderam criar-se em um instante ruínas tão grandes.’ E então, me pergunto: que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou ‘a raiz da diversidade’ (Césaire, 2020, p. 76).

A violência contra o corpo, a escravização das forças vitais, a submissão pelo jugo e por instrumentos de tortura e suplício, o corpo degredado, expropriado de sua relação genética com a terra que habita, o corpo transformado em mão de obra servil, o corpo como força de produção, como potência de geração de riquezas para as oligarquias senhoriais, indicam práticas que têm na figura do senhorio e de toda a estrutura coercitiva que o cerca, seu ce(n)tro de poder: o latifúndio e a propriedade privada; as terras e os corpos que a povoam como propriedade de um “senhor”. Essa relação de colonização do corpo e da terra (e da *alma*) está inscrita em diversos âmbitos e espaços histórico-discursivos.

Nas Missões religiosas dos Jesuítas, desde o século XVI os indígenas eram aldeados, restringidos a aldeias, jungidos a uma espacialidade determinada pelos missionários: nas *Reduções* (onde “reduzir” significava “submeter”, “subjugar”), pretendia-se a conversão dos indígenas. O arranjo desses aldeamentos idealizados pelos colonizadores contava com capelas geralmente feitas de taipa ou madeira; as gentes aldeadas eram constrangidas a morar em casas de pau-a-pique e trabalhar nos campos da aldeia. Ali, a escolarização do corpo indígena era simultâneo ao adestramento da alma pela catolicização. Assim fazia-se menção ao indígena aldeado das missões como sendo *reduzido*; já o índio escravizado era referido como *encomendado*.

Aqueles/as que resistiam à catequização eram passíveis de sofrer a “guerra justa”: na legislação imposta pela Coroa portuguesa estava prevista a escravização dos povos indígenas em determinadas circunstâncias, a saber, quando praticassem idolatria ou se recusassem a ser catequizados, quando se negassem a pagar tributos, a defender o rei ou trabalhar para o Império, ou quando incorressem em latrocínio.

O terror implantado pela parafernália de guerra colonial tem por mecanismo a brutalidade que impõe uma ordem tirânica e faz do corpo humano objeto da vontade privada do senhor de terras. O colonizador, uma vez introjetada a naturalização do racismo e a trivialização das práticas de suplício das gentes cativas, capturadas, legitimava a tortura por diversos dispositivos de mando, cujos símbolos mais fortes no inconsciente coletivo são o tronco, a corda, a mordaça, a corrente nos pés e mãos, o chicote, os açoites, o pau de arara, as privações de comida e água, instrumentos do sadismo senhorial, além do catecismo, da escola e da língua portuguesa/espanhola.

‘E visto que os açoites são o castigo mais conveniente, e proporcionado para os índios, como a experiência tem mostrado, e conhecem todos os que com eles vivem e tratam... é louvável o castigo de só 40 açoites, como costumavam os seus missionários: e quando os crimes são mais atrozes, se lhes podem repetir por mais dias, juntos com a pena de prisão, que eles muito sentem... E na verdade que não há castigo que mais amanse que huã prisão diuturna com umas boas bragas nos pés’ (João Daniel SJ, Tesouro Descoberto, 1757-1776) (Moreira Neto, 1988, p. 6).

As memórias recobradas por Joel Rufino dos Santos grafam uma espécie de procissão-comício, uma carnavalização performática da resistência que expunha os instrumentos de tortura imposta aos escravizados - as “máquinas de dor”:

No começo de 1887, uma procissão incrível percorreu o centro da cidade de São Paulo. Entre os andores se viam instrumentos de tortura – gargalheiras, grillhões, cangas, relhos, anéis de apertar os dedos (chamados “anjinhos”), palmatórias. Quase nenhum brasileiro atual conhece essas máquinas de dor; naquele tempo, todos as conheciam, seja por terem visto aplicadas, seja por terem aplicado, seja por senti-las na própria carne. À frente da procissão, bem debaixo da imagem do Cristo crucificado, desfilava aos tropeções um rapazinho preto. Mexia os braços e as pernas como um boneco de engonço. Retorcia a cara, falava sozinho. Enlouquecera, talvez. A cidade ficou muito impressionada e a polícia não ousou impedir. [...] Esse espetáculo foi armado por um agitador formidável, Antônio Bento. [...] Cansado e insatisfeito com os métodos legais de luta, Antônio Bento fundou uma organização armada para libertar escravos e executar torturadores, os caifases. Pela ação dos caifases nasceu, em Santos, nas terras altas entre o mar e a montanha, o Quilombo do Jabaquara, uma imensa favela de madeira, palha, barro, e telhados de zinco. O celeiro de estivadores e operários do carvão. Aquela procissão-comício, na qual um escravo enlouquecido pela tortura desfilou aos pés do Cristo crucificado, fez crescer a organização. [...] A partir do ano daquela procissão, 1887, aumentou a deserção em massa de trabalhadores. Centenas chegavam, diariamente, ao Quilombo do Jabaquara ou a Cubatão, às matas em torno de Jundiá, do Rio de Janeiro, de Campos, de Juiz de Fora etc. A pé, de trem, em burros, em carroças mal-ajambradas (Santos, 2013, p. 80-81).

Os movimentos que surgem das margens vão assim ganhando força e coesão, criando espaços de existência/sobrevivência:

Uma das mais antigas dessas organizações, a Sociedade Protetora dos Desvalidos, fundada em 1833 por escravos libertos no Pelourinho, em Salvador, ainda está em funcionamento. Naquele mesmo ano, no Rio de Janeiro, Paula Brito (1809-1861) fundou o jornal *O homem de cor*, contra o preconceito racial – o que demonstra a antiguidade do que hoje chamamos movimento negro. Os atuais jornais *Black people*, *Raça Brasil*, *Maioria falante* e muitos outros são seus herdeiros [...]. A história escolar tradicional dá os méritos exclusivos da Lei Áurea a um punhado de idealistas [...]. E esquece a luta dos próprios escravos pela sua libertação, as fugas em massa, os levantes localizados com extermínio de senhores e capatazes, sabotagem da produção, incêndios de lavoura e a formação de quilombos no interior ou na periferia das cidades e vilas (Santos, 1984, p. 84).

De diversas maneiras, as lutas indígenas se entrelaçam às insurreições dos afrodescendentes (que seriam também, para todos os efeitos, *indígenas deportados*). As comunidades quilombolas e indígenas se vinculam à terra tendo por fonte de

subsistência o cultivo coletivo. Ademais, os indígenas eram chamados pelos invasores europeus os “negros da terra” (Amado, p. 60).

Embora as relações entre indígenas e africanos não fossem sempre amistosas,

Os primeiros refúgios só surgiram graças à associação que o africano efetuou com o indígena na resistência à escravidão. Mesmo atualmente, há muito intercâmbio entre as comunidades quilombolas e os indígenas, como temos observado, por exemplo, nos quilombos situados nas margens do rio Gurupi, na fronteira do Pará com o Maranhão (Afonso, 2006, p. 71).

Os/as negros/as, no entanto, historicamente foram impedidos/as, pela ordem jurídica, de possuir a terra, haja vista a Lei agrária brasileira de 1850, que barrava o acesso dos negros aos títulos de propriedade de terras.

A transformação da terra em mercadoria, no Brasil, longe de ter sua origem na Lei de Terras de 1850, teve nela um momento fundamental. Essa Lei não inventa a terra como mercadoria, pois ela efetivamente era vendida e comprada antes da sua existência. Contudo, possibilita a construção de um discurso, de uma visão de mundo e de práticas sociais que se realizam ou que, no transcurso de consolidação dessa mudança, passam a ser pautadas unicamente no caráter mercadológico da terra. Esse é um passo importante para transformar a terra em uma propriedade no sentido moderno do termo, ou seja, algo que pode ser objeto de compra e venda, mas que para tanto precisa ter seus limites bem definidos. Logo, a maneira tradicional como alguns grupos (os indígenas, por exemplo) se apropriam da terra, bem como as imprecisões que marcaram o acesso à terra no Brasil desde a Colônia, não se dão bem com esse novo momento, pois atravancam essa transformação. Isso nos ajuda a compreender por que as políticas indígenas desenvolvidas no Brasil ao longo dos anos têm como um dos seus fundamentos aldear os índios em reservas – ou seja, é necessário que esses grupos aprendam a respeitar os limites da propriedade (Silva, 2015, p. 103).

Na América latina, em seu uso generalizado, o termo “indígena” exclui os chamados *negros*, ambas categorias coloniais forjam diferentes regimes de produzir sujeição. Além disso, tendo presentes as dinâmicas de invasão que assolaram a África colonizada, as escolhas históricas de marcar os diferentes povos estigmatizados pelo escravismo sob uma palavra generalizante - “negro” - são uma estratégia deliberada e não ingênua de apagamento: a preta e o preto são os *indígenas* da África, tão múltiplos e diferentes, tão singulares em seus falares e em suas coordenadas existenciais. A África, tão incógnita em sua vastidão, reduzida a um estereótipo generalista, padece, ao longo



de todo o século XX, com guerras civis, guerrilhas, golpes de Estado, ditaduras, em sangrentos processos de (re)(des)colonização ainda em curso. Sua geografia de fronteiras retilíneas revela um discurso da segregação e da despossessão brutal.

Os cerceamentos coloniais na África apagaram de tal forma a origem multimilenária dos diferentes povos habitantes que seus universos étnicos os mais diversos, com a escravidão, foram reduzidos a um número, a cifras e, apesar das lutas de descolonização, o silenciamento étnico segue sendo uma prática naturalizada, trivializada:

Em África, a questão indígena é especialmente delicada porque, se considerarmos que os povos indígenas são os descendentes dos habitantes originais sujeitos a processos de conquista por outras populações vindas da Europa ou de outros locais (estou aludindo indirectamente à definição mais internacionalmente aceita incorporada à Convenção 169 da OIT), chegaríamos à conclusão de que todos os africanos seriam, em grande medida, indígenas. Isto faz com que muitos Estados africanos relutem em reconhecer a existência de povos indígenas com direitos específicos, conforme reconhecidos pelo Direito Internacional, nos seus territórios. Porque é que os líderes africanos reagem desta forma? Pois bem, porque certamente não querem acrescentar mais tensões ao conflito étnico e religioso que existe em muitos países, resultado, em grande medida, do desenho de fronteiras artificiais pelos colonizadores na Conferência de Berlim realizada em novembro de 1884, e fevereiro de 1885. O reconhecimento da existência destes povos os forçaria a reconhecer os direitos coletivos que possuem no Direito Internacional. É por isso que os governos africanos são muito reticentes” (Martínez, 2022, p. 92).<sup>27</sup>

O conflito colonial tem um acontecimento fulcral: a invasão de uma história sobre outras histórias, soterramento de corpos e dos marcos territoriais que lhes constituíam, sobreposição de temporalidades, a interdição de formas antigas de marcar

---

<sup>27</sup> No original: “En África, la cuestión indígena es especialmente delicada puesto que, si consideramos que los pueblos indígenas son los descendientes de los habitantes originarios sometidos por procesos de conquista por otras poblaciones que venían de Europa o de otros lugares (estoy aludiendo indirectamente a la definición internacional más aceptada incorporada en el Convenio 169 de la OIT), llegaríamos a la conclusión de que todos los africanos serían, en gran medida, indígenas. Eso hace que muchos Estados africanos se resistan a reconocer la existencia de pueblos indígenas con derechos específicos tal y como reconoce el Derecho Internacional dentro de sus territorios. ‘Por qué reaccionan así los mandatarios africanos? Pues porque seguramente no quieren añadir más tensiones a la conflictividad étnica y religiosa que se vive al interior de muchos países, resultado, en gran medida, del trazado de unas fronteras artificiales por parte de los colonizadores en la Conferencia de Berlín celebrada entre noviembre de 1884 y febrero de 1885. Reconocer la existencia de estos pueblos les obligaría a reconocer los derechos colectivos que tienen en el Derecho Internacional. Por eso los gobiernos africanos son muy reticentes” (Martínez, 2022, p. 92).

o tempo, de ritmar o cotidiano, de interagir com os outros seres da biosfera. A colonização, além de uma invasão espacial, é uma intrusão que vai até as *entranhas* do corpo, penetra a *alma*; além de uma transposição de gentes no espaço - tráfico humano, confinamento, degredo -, é o aniquilamento do corpo racialmente marcado nos becos e labirintos do espaço colonial cercado, é a demarcação de uma fronteira de exclusão e esquecimento/silenciamento, segregação, marginalização, periferização dos corpos. Nos processos/focos de descolonização, a ordem neocolonial, nada obstante, segue instalando o jogo contínuo da pauperização pela subvalorização laboral.

A ocupação colonial em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico – inscrever sobre o terreno um novo conjunto de relações sociais e espaciais. Essa inscrição de novas relações espaciais (“territorialização”) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais [...]. O espaço era, portanto, a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava consigo. Soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (Mbembe, 2018, p. 39).

A assim chamada modernidade é referida por grandes movimentos de corpos humanos em viagens transoceânicas: remanescem as imagens da captura humana de gentes da África transladadas ao *Novo Mundo*.

Ao lado da deportação e do aldeamento de milhares de gentes indígenas marca um largo período de tempo, e suas consequências estão hoje vigentes como outrora, nada obstante as pequenas (mas significativas) vitórias no plano dos direitos humanos que têm sido realizadas no último século de lutas.

Com a invasão colonial, gerou-se a fuga para o interior *ermo* e selvático do continente, bem como o abandono de aldeias indígenas próximas às regiões litorâneas.

O litoral brasileiro, particularmente a costa norte-sul que, grosso modo, equivale em extensão ao curso do Amazonas em território brasileiro, foi a região onde se implantou os primeiros núcleos coloniais e onde ocorreu, ainda no século XVI, processos depopulativos radicais que exterminaram quase toda a população aborígine. Mesmo nessa região, entretanto, conseguiram sobreviver, de alguma sorte, grupos indígenas cujos remanescentes permanecem em enclaves litorâneos: Potiguara, na Baía da Traição (Paraíba); Pataxó, em Porto Seguro (Bahia); Tupinikin,

em Aracruz (Espírito Santo); Guarani, em Angra dos Reis e Parati (Rio de Janeiro), e em Ubatuba, S. Sebastião, Itanhaém, Peruíbe e Itariri (São Paulo) (Moreira Neto, 1988, p. 13).

Em diferentes contextos e épocas se deram eventos de dispersão, tal como aquilo que ficou conhecido na perspectiva da história do povo Terena como *Itahineoné ne xanehiko* que, no idioma Terena, segundo o pesquisador Luiz Henrique Eloy Amado Terena, quer dizer “Tempo do Esparramamento” (Amado, 2020, p. 62). Um desses eventos memoriais, por exemplo, refere-se à Guerra do Paraguai (1864-1870), cuja historiografia *oficial*, segundo Amado (2020, p. 64), inscreve o esquecimento da memória indígena: “Nota-se, na história oficial, que a participação indígena na guerra foi invisibilizada”:

Particularmente, desde criança já ouvia nos discursos das lideranças Terena as narrativas sobre a Guerra do Paraguai, especialmente quando da apresentação do *hiokéxoti kipaé* (dança da ema), mas também nas narrativas do cotidiano da aldeia, quando alguém se referia a determinada pessoa descendente direto de alguém que foi para a guerra defender o Brasil. Até mesmo dentro de nossa religiosidade Terena, os chamados heróis de guerra são reverenciados. Cito por exemplo Irineu, já falecido há muito tempo, mas que foi lembrado e reverenciado por Dona Inácia, anciã da aldeia Ipegue. Quando emocionada durante a gravação do CD Cerimonial Terena, gravado por Edineide Dias de Oliveira, entrou em transe espiritual. Assim, balançando seu Purungu, entoou um cântico em memória dos feitos de guerra de Irineu (Amado, 2020, p. 62).

O caráter genético de apagamento dos rastros, deslocamento e dispersão induzidos pela invasão europeia sinaliza a movimentação de numerosas populações de *desplazados* (“deslocados”), fato repetido cotidianamente na história brasileira recente, naquilo que seria a marca fundadora da colonização: a tomada da terra e o jugo sobre os copos, a despossessão do *território* cultivado coletivamente (e dos territórios existenciais - marcos de referência memorial, ritualística, cemitérios, etc.), para a instalação do latifúndio e da monocultura; o espólio dos saberes locais e das mulheres, o infanticídio, a apropriação e exploração da energia laboral e do conhecimento indígena sobre o ambiente geo-ecossófico (os saberes que derivam do habitar) (Ver: capítulo 4 – “Epistemes indígenas”).

A política de aldeamento e a catequização foram os instrumentos implementados para subjugar os povos indígenas ao controle do Estado que se desenhava ao mesmo tempo que as terras originárias eram ocupadas pelos não indígenas. Ao tempo que a máquina colonial se enraizava no território, por meio de ações estatais e religiosas, expedientes normativos eram “fabricados” no intuito de legitimar a posse de não indígenas, garantindo o “sucesso” do empreendimento colonial. O sistema colonial, marcado principalmente pela implantação do processo de conquista, em que se buscou legitimar a escravização da mão de obra indígena, a “civilização” por meio da catequese e o apossamento do território, foi também um período marcado pela forte resistência indígena (Amado Terena, 2020, p. 60).

A partir da leitura desse trecho, destacamos a persistência histórica das práticas coloniais em discursos neocoloniais calcados na trivialização do sofrimento humano (Santos, 2015), que retomam, reproduzem e dão continuidade, em um novo contexto tecnocrático, ao espólio dos corpos e dos territórios das gentes, ou mesmo de comunidades numerosas, tais como os povos Warao, habitantes das margens dos *caños* – canais de água da região pantanosa do delta do Rio Orinoco, na Venezuela. Em diversos grupos, a partir da primeira década do século XXI, os Warao migram diariamente escapando da fome e da morte em seu ambiente transtornado pelos interesses e manobras do capital petrolífero, da pecuária, das madeiras e da monocultura extensiva (Pocaterra Paz, 2008). Este, pois, o sinal de nosso tempo – os deslocamentos em massa, os grandes êxodos – como previra Foucault em 1979: “O problema dos refugiados é um presságio da grande migração do século XXI” (Foucault, 2010, p. 60). Quarenta e cinco anos após essa declaração, a intuição de Foucault é aterradoramente atual.

A produção de milhões de deslocados é consequência das políticas de apropriação violenta da terra por forças instituídas, com o aval da autolegitimação imposta há tempos, pelo direito imperial e, depois, pelo Estado-nação. Como derivação desse processo, o Estado neocolonial oscila entre dispositivos legais de proteção e a conviência com o extermínio dos povos etnicamente diferenciados que habitam os territórios. As antigas colônias tornam-se independentes e as políticas governamentais reproduzem o colonialismo introjetado historicamente, política, discursiva e economicamente arraigado em práticas de homogeneização nacionalizante. As formações racistas pró status quo de classes oligárquicas vão instalando no interior do continente americano uma política da posse de terras, e uma necropolítica de

exploração dos corpos. Nesse processo, as singularidades que se apresentam na relação de subsistência que milhares de comunidades desenvolveram com a terra vão sendo colocadas sob a tensão do holocausto colonial, que consiste na eliminação calculada de gentes, comunidades inteiras. Nos processos de domesticação e de cativo dos corpos, o latifúndio cresce como totem de poder, como centralização de um poder que, embora difuso, passa a reger as vidas dos corpos *aldeados*. A resistência ao jugo sobre o corpo ocorre em paralelo aos litígios contra a instalação do latifúndio e da monocultura escravista, pois a resistência - indígena, quilombola, etc. - é também um exercício de espacialização, de aterramento de um poder comunitário em que circulam outros tipos de relação de forças (Abreu; Sá, 2023).

No sistema colonial, o extermínio da vegetação para instalar o monocultivo extensivo equivale ao massacre dos corpos, ao domínio sobre as populações - animais-humanas; o controle territorial que engendra a produção de “desertos demográficos” também está na origem das povoações, vilas e cidades. Assim, a república brasileira que veio após a monarquia não constitui ruptura fundamental com as práticas de colonização, mas é, em parte, a reprodução de modelos herdados das estruturas arcaizantes - neocolonialismo. O poder do colono ainda é, absolutamente, o poder de predar. A resistência multissecular a esses processos de apagamento enfrentou conflitos reiterados com forças estatais e paraestatais.

As leis abolicionistas marcam, com a decadência do sistema escravagista, um momento em que a terra passa a ser comercializada como mercadoria no Brasil, o que se alinhava com o processo de mundialização do capitalismo.

Há 173 anos,

O Brasil tomou uma medida que seria determinante para a sua histórica concentração fundiária. Em 18 de setembro de 1850, o imperador dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades. [...] Documentos da época hoje guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, revelam como a composição do campo brasileiro foi planejada. Os próprios senadores e deputados eram, em grande parte, senhores de terras [...]. O senador Costa Ferreira (MA), por exemplo, discursou: “Isso de repartir terras em pequenos bocados não é exequível. Só quem nunca foi lavrador é que pode julgar o contrário. São utopias. Ninguém vai para lá [o interior do país]. Ninguém se quer arriscar”. O argumento dele era que os pequenos camponeses não tinham força para expulsar os indígenas e que, por isso, era natural que

a terra fosse para os grandes senhores. Costa Ferreira continuou: “Existem nas províncias muitas terras, mas algumas não se acham demarcadas nem são beneficiadas porque estão infestadas de gentios [indígenas]. Nas minhas fazendas já tenho tido alguns prejuízos por essa causa em gado, escravos etc. A maior parte dos [pequenos] lavradores da minha província não lavra para o interior porque o gentio não os deixa. Mas um lavrador poderoso, logo que entra, pode beneficiar as terras. Muito lucra, pois, a nação em se venderem as fazendas nacionais a particulares que as cultivem”. [...] A Lei de Terras serviu de base para que latifundiários recorressem ao governo e até aos tribunais para ampliar suas propriedades. [...] Estudiosos da questão dizem que o histórico predomínio do latifúndio levou ao surgimento dos trabalhadores rurais sem terra e tornou rotineira a violência no campo [...]. A vastidão das propriedades permitiu que os fazendeiros mudassem suas plantações de lugar sempre que determinada terra se esgotava, avançando sobre novas fronteiras agrícolas e derrubando florestas. [...] A sociedade e o Estado têm uma dívida histórica com camponeses pobres, indígenas, ex-escravos, descendentes de escravos — diz o historiador Marcio Both. — A concentração fundiária é um problema social, político e econômico que passa por toda a história do Brasil, desde a Colônia até o momento presente. É certo que, ao longo desse período, houve rupturas, como a Lei de Terras, de 1850, mas sempre com o fito de garantir a permanência daquilo que é estrutural (Westin, 2020).

Os eventos que têm sido designados “violência no campo”<sup>28</sup> põem à mostra a histórica aliança entre Estado e latifúndio no Brasil (Santos; Rego, p. 64). A *insistência na existência* parece ser a contramola que resiste secularmente à destruição das formas de vida indígenas. À parte o confinamento crescente das Terras Indígenas a ilhas de mata rodeadas por “desertos” de latifúndios, os inúmeros massacres e morticínios por diversas formas que tomam as políticas de morte - necropolíticas (Mbembe, 2018) - não são capazes de desfazer os rastros dessas histórias. Os povos indígenas:

Não só não desapareceram como registraram altos recordes de natalidade. A exemplo das marchas dos Guarani, dos Ofayé, dos Panará e dos Xavante, entre outros, que regressaram às suas terras contra a vontade da ditadura, índios de diversas etnias reafirmaram seu modo de vida e não abriram mão de sua terra tradicional. No papel, a previsão da ditadura era clara — e de certa maneira ingênua. Segundo o regime

---

<sup>28</sup> No original: “Entre 1985 y 2019, se registraron 50 matanzas en todo Brasil, con 247 personas asesinadas. De este total, el estado de Pará ostenta el triste récord de 29 matanzas, es decir, 57,9% de las registradas en todo el Brasil, según datos de la CPT. Si utilizamos los datos de asesinatos por conflictos agrarios de los años de 2017 y 2018, el período contemplado por el Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazónico, se registraron 99 asesinatos en Brasil, de los cuales 80 tuvieron lugar en los estados que forman parte de la Amazonía Legal. De entre ellos, el estado que registró el mayor número fue el Pará, con 33 asesinatos en este contexto rural” (CPT, 2020, p. 64).

militar, ao conhecer o modo de vida “civilizado” naturalmente os índios deixariam suas terras, abrindo espaço para o agronegócio. Porém, graças à inesperada e às vezes violenta tenacidade deles, nada disso aconteceu. Pelo contrário, eles passaram a reivindicar a posse de outros territórios não reconhecidos pela União. O trabalho de ONGs, missionários e antropólogos pode explicar parte da mobilização indígena, mas ela simplesmente inexistiria se os principais interessados decidissem abrir mão de suas terras e tradições (Valente, 2017, p. 491).

Na era da comunicação digital a guerra continuou com outras mídias: a tática necessária implementada pela resistência indígena é a potencialização de propagação das suas vozes/imagens. A possibilidade de *transportar* a voz, de levar a palavra-imagem de um lugar a outro faz do discurso uma artimanha eficaz que pode vir a salvaguardar direitos de existir.

Nada obstante as distorções dos *meios* pelos fins, as mídias (entendidas em sentido largo) podem exercer a função de “tribuna” – testemunho público. Seja o livro de história, a literatura, a pintura ou o *rap*, seja a voz nas ondas de rádio ou o *corpo-tela* do vídeo – múltiplos suportes, o ato é basicamente um: “criar testemunhas”.

Cientes de que a memória das resistências indígenas é tema vasto demais para caber em uma tese, buscaremos tecer rede com as vozes indígenas, seus atos e relatos, suas obras e operações, produções de diversos gêneros que têm em comum a presença do traço elemental da ancestralidade invocado de múltiplas formas. Podemos dizer que *o/a ancestral* é a sua encarnação no presente da enunciação, para uma coletividade circunscrita, a quem “faz sentido” a remissão ao *ontem* como coordenada referencial para as lutas presentes.

## CAPÍTULO 2

### A memória nos discursos indígenas de 1980 à contemporaneidade

*A comunicação tem sido uma ferramenta  
que amplifica as nossas vozes.*  
(Renata Tupinambá)

Nas práticas de resistência indígena, em suas materialidades discursivas, os deslocamentos entre universos de referências e a insurgência de novas coordenadas existenciais comunitárias (Guattari, 1992) marcam efeitos de memória. Se considerarmos a resistência como uma agência/mutação que escapa ao *estreitamento semiótico* (Cusicanqui 2010), as produções de memória seriam táticas desestabilizadoras dos sintagmas cristalizados pelos discursos coloniais.

O discurso crítico da resistência traz à tona contradições arraigadas nos hábitos históricos. No presente capítulo escavamos algumas dessas problemáticas por meio de análises dos entrecruzamentos de aspectos históricos, sociológicos e discursivos dos conflitos coloniais.

Nas diferentes mídias, desde a era da impressão à das lentes de gravação, projeção, e as diversas formas de “edição” da imagem e da voz produzem diferentes relações entre corporalidade e visualidade e, diríamos, *visibilidade*, de modo que, mesmo embora visíveis, não são necessariamente *vistos*, não estão sendo (do ponto de vista da crítica histórica) percebidos: há uma lacuna entre ver e reconhecer. A emergência das “novas” mídias marcha com uma outra ordem audiovisual, na qual um antigo embate de forças se propaga em outros meios<sup>29</sup>.

O que a historiografia costuma chamar de “movimentos indígenas de resistência” – dentre outras insurgências de coletivos oprimidos pelo aparato colonial – Silvia Rivera Cusicanqui descreve como tentativas reiteradas, feitas ao longo do século XX, de “quebra de modelos de controle social estatal, que anteriormente bloqueavam as

---

<sup>29</sup> Referência à noção de Foucault (1999) a respeito do direito como guerra continuada em outros meios.



demandas autônomas desses setores [...] estruturas estatais destinadas a cooptar e controlar esses setores e neutralizar seus conflitos” (Cusicanqui, 1987, p. 7).

À medida que a técnica permite a modelagem audiovisual, e as mídias demonstram seu poder e vocação para campos de batalha, as diferentes narrativas da história são moldáveis, editáveis, podendo tanto sustentar a lenda unitária, no plano hegemônico, quanto servir às utopias locais de grupos marginalizados, em suas artimanhas cotidianas de sobrevivência e existencialização. Ante esta reflexão, problematizamos a emergência contemporânea de novos modos de narrar o cotidiano, de produzir memória como resistência à ordem de extermínio.

## 2.1. Problematizações em torno ao material de análise

A leitura das considerações de Patrícia Maria Melo Sampaio (2011, p. 38), em sua obra *Espelhos partidos. Etnia, legislação e desigualdade na Colônia*, nos auxiliou a colocar a problemática indígena contemporânea com relação à dimensão mais larga da memória da história não inscrita – silenciada –, que sintetizo na seguinte citação:

Referindo-se à floresta, Le Goff a recupera definida e utilizada como fronteira, refúgio para vencidos e marginalizados e também fonte de materiais preciosos à sobrevivência cotidiana, reserva de caça e outros alimentos. Lugar a um só tempo repulsivo e desejável. Sem contar que a floresta também poderia aparecer como um deserto de instituições e de leis. Estas também são considerações possíveis para o sertão. V. Leonardi, no seu ensaio *Entre Árvores e Esquecimentos*, define sertão destacando precisamente esta última categoria: espaços fora do alcance e dos limites das instituições formais, o lugar onde “as leis são, muitas vezes, letra morta”.

Os problemas gerados pelo deslocamento de gentes das terras ancestrais e a luta pela posse do território narram violações repetidas na memória dos corpos; narram também relações conflituosas de trocas materiais entre comunidades e cidades, e a formação de linhas de fronteiras. Ao versar sobre a história da violência colonial no Brasil, Sampaio (2011, p. 38) observa:

Esse movimento continuado, que se acentuaria no correr do século XVIII, com as frequentes retiradas das populações estabelecidas nos aldeamentos, seja pela fuga, seja pelo que a documentação chama de *ausência*, faz com que a mobilidade seja um traço ponderável para pensar essa sociedade que se forma na fronteira. Como chamou a atenção Sheila Faria, um dos poucos recursos disponíveis para os *andarilhos da sobrevivência* nas terras de fronteira era a mobilidade espacial. Os mundos da floresta e da povoação tinham limites imprecisos. Se a missão podia ser considerada como a linha divisória entre o mundo “policiado” e o mundo “selvagem”, para as populações aldeadas, a povoação frequentemente foi apenas um ponto de contato para reabastecimento de produtos cobiçados. [...] A floresta – e seus habitantes – cercavam a povoação (Sampaio, 2011, p. 123).

Esses “limites imprecisos” mencionados pela autora apontam para o avanço geográfico da guerra colonial, a invasão ao território do outro é sobre o corpo e sobre a *alma*, sua apropriação pela força produtiva aponta a problemática do território como uma questão nuclear das pautas de lutas indígenas contemporâneas. Por isso, os sessenta anos do Parque Indígena do Xingu são tão prechos de efeitos de memória (apesar de trazer a marca do confinamento e da fragmentação dos povos, o Parque do Xingu é ainda assim – e talvez por isso mesmo – um lugar de memória da resistência indígena).

Hoje, as povoações *cercam* a floresta. A expressão evocada pela historiadora citada acima – “andarilhos da sobrevivência” – bem pode servir para descrever as mutações dos movimentos indígenas contemporâneos: seu caráter de deslocamento, trânsito entre fronteiras, entre universos de referência, entre linguagens e instituições.

A seguir, em nossas leituras/escutas do *corpus*, entrançaremos os marcos conceituais em fragmentos reflexivos, buscando, conforme percorremos esses materiais, transitar entre regimes de visibilidade/invisibilidade e dizibilidade/indizibilidade.

## 2.2. Um(a) tecido/tela analítico(a)

*A luta pela terra é também uma luta pelas águas*  
(Kanaykō, 2024)

Vimos surgir desde há mais de três décadas uma geração de cineastas e videastas indígenas, tais como Ariel Ortega Kuaray Poty, Takumã Kuikuro e Larissa Yepadi'ho. Estratégias como as do projeto *Vídeo nas Aldeias*, surgido em 1986 em resposta à solicitação dos próprios indígenas e seu “desejo de filme”, desenvolveu parcerias com dezenas de comunidades indígenas que passaram a gestar produções audiovisuais próprias, e em colaboração; isso dá testemunho da existência e do agenciamento de novos atores sociais, novos meios de mobilização.

As produções *marginais* mostram a atuação de “anônimos” detrás das lentes indígenas que grafam, recordam/notam essa *outra margem da tela*.

Imagem 1 – *Fôlego vivo* (Jandaíra, 2021, 5' 23”)



Fonte: Youtube.

Encontramos, em um vídeo gravado pela comunidade Kariri na Chapada do Araripe, Ceará, uma reflexão sobre a água, o desvio do leito dos rios que banhavam a

comunidade, sobre a desapropriação de seus territórios e a posse da terra por empreendedores do agronegócio; em um contexto em que a população indígena é pressionada a deixar as terras ancestrais. No vídeo encontramos a fala: “Os ‘tapuias bravos’, como eram conhecidos os Kariri, também eram chamados de ‘fôlegos vivos’, dada a força de sua constante luta contra as invasões colonizadoras” (Jandaíra, 2021).

Na imagem acima, de uma das cenas do filme *Fôlego vivo*, vemos as grandes tubulações das obras estatais de transposição das águas do rio São Francisco. *Fôlego vivo* é uma reflexão sobre o destino das águas e a privatização da terra. Na cena em foco, os moradores que atuam no filme fazem movimentos de respiração profunda, enfatizando cenicamente a gestualidade corporal, num mesmo ritmo de inspiração e expiração; uma referência imagética à memória que o próprio título – *Fôlego vivo* – enseja, a saber, a de atestar a sobrevivência à história colonial e à opressão fundiária, atestar a presença e a vitalidade do corpo que ali habita, apesar de seu apagamento e dos processos de esquecimento empreendidos pelos discursos hegemônicos.

Com Orlandi podemos falar em um percurso corporal de efeitos de sentido. Em *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos* (Orlandi, 2007, p. 13), a autora fala da “força corrosiva do silêncio que faz significar em outros lugares o que não ‘vinga’ em um lugar determinado”:

O silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido. Reduto do possível, do múltiplo, o silêncio abre espaço para o que não é ‘um’, para o que permite o movimento do sujeito (Orlandi, 2007, p. 13).

O silêncio é trabalhado no curta-metragem *Fôlego vivo*, do povo Kariri (JANDAÍRA, 2021) permeando a espacialidade dos lugares filmados na própria terra indígena. Além das já mencionadas cenas em que os corpos indígenas encenam o gesto da respiração, que se repete em diferentes cenários da localidade, ao fundo, há cenas em que a câmera estática captura as imagens das grandes obras de transposição do rio, e também enquadramentos que mostram a paisagem da Terra Indígena *alterada* pelas obras estatais, enquanto vozes ao fundo narram, entre silêncios (fora de cena), as histórias testemunhadas sobre a retomada de suas terras e memórias comunitárias, ante as ameaças de serem novamente deslocados dos lugares que habitam.

A esta forma de se inscrever e narrar a própria memória correspondem outras em campos adjacentes, tais como as exposições de arte do povo Huni Kuĩ que, com grandes painéis, pinturas murais ocupam prédios e galerias de arte nas grandes cidades brasileiras no século XXI. Um exemplo marcante da multiplicidade de produções e campos de reativação da memória, os Huni Kuĩ, além da pintura, da música e da medicina ancestral, também atacam no campo da escrita, produzindo livros sobre as medicinas locais, livros de história próprios, etc.

Do que foi exposto até agora, partindo de diferentes povos, percebemos vetores de singularização em direção a um tipo de ativismo que alguns coletivos chamam *artevismo*, conforme retomaremos no decorrer do presente estudo.

Com esta exposição enfatizamos como o próprio material de pesquisa nos foi indicando os tópicos discursivos cujas marcas eram recorrentes. Nessa dispersão enunciativa são recorrentes a questão do silenciamento e do apagamento histórico, as relações entre corpo, território, comunidade e memória, tópicos que apontam para condições de existencialização de sistemas de saber e de sensibilidade/subjetividade, o que, junto ao trabalho sobre a memória, constitui o cerne da nossa problematização. A essa questão nuclear aproximamos o marco teórico que Cusicanqui (2015) designa *epistemes indígenas*, a ser desdobrado nas seções seguintes, sobretudo no Capítulo 4. O encontro com a obra da pesquisadora aimará Silvia R. Cusicanqui nos forneceu subsídios para desconstruir algumas posições e predisposições epistêmicas que nos interpelam desde nosso lugar no interior (ou na travessia) da academia.

Ademais, percebemos na discursivização da relação corpo-território um possível ponto de entrada para costurar nosso tecido de pesquisa. Ao analisar um *Manifesto* redigido coletivamente por mulheres de cerca de 130 povos indígenas diferentes, no contexto da primeira *Marcha das Mulheres* (2019), Cernicchiaro (2021)<sup>30</sup> descreve que:

A princípio, a palavra território (tantas vezes repetida no manifesto) pode nos causar estranhamento, uma vez que aprendemos com Deleuze que “o território é o domínio do ter” (1994). Na fala dos povos originários, no entanto, seu uso é estratégico. Na introdução de *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*, Lúcia Sá destaca que “quase todos os debates sobre os povos e as culturas indígenas, tanto no século XIX quanto agora, têm a ver, de uma forma ou de outra, com o direito à terra” (Sá, 2012, p. 33-36). Ela cita

---

<sup>30</sup> <https://www.redalyc.org/journal/330/33069235009/movil/>

como emblemático da cada vez maior organização política dos índios da América Latina nas últimas décadas justamente a substituição da demanda pela terra pela demanda por “território”, termo que, segundo ela, “inclui não apenas um lote de terra, mas também marcos geográficos e sagrados, além de uma relação histórica com esses marcos” (Cernicchiaro, 2021).

Na citação percebemos a imbricação entre memória e território, entre espacialização e temporalidade.

A resistência à manutenção de estruturas e regimes arcaizantes também é uma operação sobre a memória. Se a modernidade histórica coincide com a escravidão indígena, a resistência calcada na memória de uma ancestralidade histórica são estratégias contra-hegemônicas que atuam na cognição, no discurso, na criação de novas coordenadas de existência.

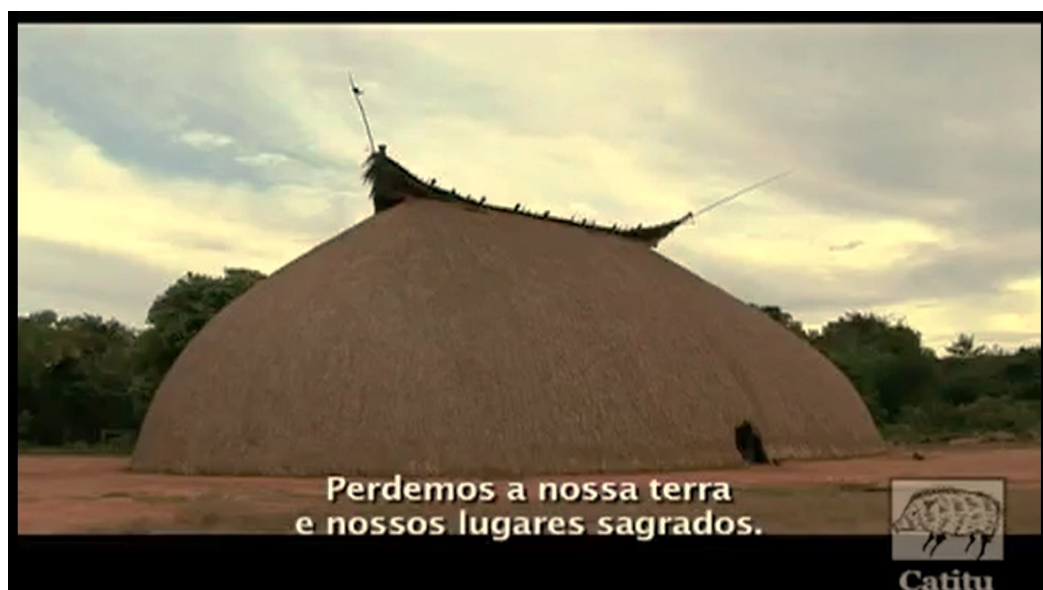
Se as relações entre as imagens e as palavras permeiam os discursos, a memória histórico-discursiva se corporifica também em lugares, em espaços, construções, arquiteturas, monumentos, em *territórios geográficos e imaginários*. As recorrências discursivas da memória indígena em sua relação indissolúvel com a terra habitada e cultivada vêm lembrar que os discursos coloniais produzem o apagamento do vínculo das comunidades com o lugar, com a terra que habita, produzindo a sujeição pelo rapto das referências existenciais, pela conversão da terra em propriedade privada, e das forças naturais em recursos capitais, um despojamento geográfico e existencial a um só tempo.

Dentre os diversos recursos que engendram a resistência, a memória dos massacres e chacinas não se deixa obliterar, como é possível perceber nas diversas marcas do extermínio do corpo indígena; nas palavras da liderança Valdelice Veron Guarani Kaiowá: “Estamos demarcando a terra com o nosso próprio sangue” (IHU, 2013).

‘Pistolagem é ainda uma prática de violência e controle social em muitas cidades amazônicas. Lideranças rurais, ativistas ambientais, defensores de direitos humanos, indígenas... Conhecemos a história de Chico Mendes, Dorothy Stang, mas, como eles, centenas de pessoas morrem todos os anos e isso não chega aos discursos nacionais e internacionais’ (ECOIA, 2006).

Embora seja de difícil menção estimar e enumerar todos os esquecimentos que afetaram milhares de comunidades indígenas exterminadas ao largo de 524 anos de exploração, as práticas de invasão socioambiental e existencial como gênese do exílio e êxodo indígena, no entanto, não lograram, em muitas comunidades, fazer com que abandonassem a “terra ancestral”, seja no corpo das manifestações macropolíticas ou nas produções de *territórios existenciais* (Guattari, 1990) (o análogo da memória entendida também como reinvenção das coordenadas referenciais locais de uma comunidade). O lugar que os movimentos indígenas ainda reivindicam é não apenas o direito ao reconhecimento legal da terra originária – visto que muitos indígenas foram “transferidos” (exilados) para reservas distantes da origem histórico-geográfica –, mas a luta acontece também na terra da memória que vela pelo sangue de seus mortos.

Imagem 2 – *Pirinop – meu primeiro contato* (Ikpeng; Corrêa, 2007)



Fonte: Youtube.

A oca, a casa coletiva, é o grande arquétipo da vida comunal. O reabitar das memórias é uma das várias estratégias de resistência que começam com movimentos de retomada dos territórios de sobrevivência coletiva. Assim é possível desatrelar a resistência do lamento (“o desejo pode ser revolucionário” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 3). Esta espécie de utopia do ser que resiste à serialização da subjetividade é audível na fala de Rolnik, (1993, p. 3), quando ela coloca a noção de “marcas”; *marcas de memória* que não estão visíveis como na memória pessoal, mas são marcas do invisível:

O sujeito engendra-se no devir: não é ele quem conduz, mas sim as marcas. O que o sujeito pode, é deixar-se estranhar pelas marcas que se fazem em seu corpo, é tentar criar sentido que permita sua existencialização – e quanto mais consegue fazê-lo, provavelmente maior é o grau de potência com que a vida se afirma em sua existência (Rolnik. 1993, p. 3).

Nesse comentário, a sujeição são “marcas que se fazem em seu corpo”; a imagem de *sujeito* é a de alguém que sofre as condições da sujeição ao poder, porém é também um agente de sentido, na concepção existencial do termo – “sentido” enquanto potenciais coordenadas, referências próprias ou apropriadas, singularizadas.

Esboça-se aí uma luta pelo próprio, em movimentos de existencialização que tem um poder circunscrito. A resistência propaga vozes que se levantam do silêncio colonial para sobreviver territorializando essas “marcas” – os efeitos de poder dos discursos, as sujeições; o fato de a resistência assumir e ocupar esse *corpo* historicamente marcado a inscreve em um diálogo com seus mortos e, ao mesmo tempo, com as gerações porvindouras, que são já marcadas nos discursos por meio de *projetos de futuro*.

As formas de exercício de poder sobre o mundo natural e a dominação colonial da superfície do planeta, bem como de seu subsolo e seus espaços aéreos, naturalizam a opressão e legitimam a “natureza predadora” da espécie humana, e assim trivializam a violência étnica e ambiental, e tornam o ecocídio uma atividade banalizada (Abreu; Sá, 2023).

Na contemporaneidade, a técnica e o poder de manipulação do meio-ambiente mostram um discurso desenvolvimentista que prevê o controle total dos chamados “recursos naturais”; o avanço do latifúndio e a produção extensiva de animais para alimentar mercados internacionais, aliado à mineração e à contaminação das águas pelo garimpo, representam as principais razões de intensificação das violações a povos, populações ribeirinhas e biomas. Este momento de agudização dos discursos neocoloniais pode ser percebido, na história contemporânea, por exemplo, nos deslocamentos dos Warao, povo que vive no delta do Rio Orinoco, na Venezuela; milhares de pessoas têm atravessado as cidades brasileiras, mais intensamente desde o ano de 2014, refugiando-se das invasões petroleiras, dos megaprojetos que modificam o fluxo das águas da região e geram degradações ambientais, obras que causam a desarticulação de seus modos de vida. Estas questões foram explanadas por Librada



Pocaterra Paz na obra *Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao* (2004).

A técnica potencializa a subjugação do espaço: a multiplicação da violência dos discursos neocoloniais se impõe pelo poder do excesso. A naturalização do genocídio e do ecocídio é signo da invasão de territórios habitados, geralmente representados como se fossem “vazios demográficos”, uma forma de predação estrategicamente planejada, sob o pretexto da retórica desenvolvimentista.

Em uma análise dos ideologemas coloniais, o posicionamento de Paulo Tavares (2019) desconstrói o binômio “natureza” versus “cultura”:

Para existir esse conceito de que o homem é aquele que transforma, era preciso alguma coisa que não era transformada, e isso seria por excelência o espaço da floresta. Por isso as populações ameríndias eram consideradas um humano que estava na fronteira com a animalidade, um ser “primitivo”. E uma das caracterizações dessa condição de “primitividade” é que eles não haviam transformado o seu meio ambiente. Ou seja, eles não haviam criado instrumentos, tecnologias, formas de pensamento, formas de *design*, que teriam alterado o ambiente da floresta. Temos aqui os dois pólos que definem esse conceito de design enquanto atributo humano e caracteriza até um sentido evolutivo da humanidade. Se tomarmos os estudos que estão sendo feitos hoje, reconheceremos que esses espaços que a visão moderna colonial criada no ocidente chamava de natureza, sem ter nenhuma interação ou intenção humana, na verdade são ambientes ou paisagens completamente antropogênicas. Ou seja, modificadas pelas populações indígenas, modificadas por essas culturas. Isso significa dizer que encontramos uma forma de *design* aí. Só que essa forma de *design* não é a mesma concebida pelo ocidente, ou ao menos é uma forma de *design* mais abrangente. E é mais abrangente porque, como nos mostram vários estudos etnográficos e antropológicos, a maioria das populações autóctones da América – mas na verdade não apenas elas, pois poderíamos dizer a maioria do mundo não ocidental – vai atribuir certo nível de agência para os não humanos. Essas populações entendem que os animais, as plantas, esse mundo não humano com o qual a gente convive e no qual a gente vive, é dotado de agência e de intencionalidade. Esse mundo não humano é dotado de uma série de atributos que os ocidentais utilizam para definir o humano como uma espécie exclusiva: agência, intencionalidade, propósito, concepção de instrumentos e até mesmo concepção ou desenvolvimento de linguagens (Tavares, 2019).

Esta citação condensa diversos aspectos relevantes para a análise das produções de memórias indígenas, que é preciso desdobrar.

Na história e nos discursos antropológicos, a separação entre natureza e cultura parece uma obviedade, mas é um maniqueísmo. Com a ciência moderna, a reificação da natureza serviu de justificativa para a exploração da vida transformada, por exemplo, em objeto de manipulação genética. Assim, a ação humana é lida sob o paradigma da vontade-poder, enquanto a natureza é relegada à atitude passiva, como na noção de “matéria inerte”. Os paradigmas epistemológicos modernos desdobrados no esteio da Física clássica newtoniana corroboram essa concepção do universo como uma máquina – arquétipo que então funciona nas práticas coloniais, na sujeição do outro e sua consequente *animalização*.

Essa memória dos genocídios ainda reverbera na contabilização dos corpos, em sua animalização, coisificação e apagamento étnico: a contabilidade dos corpos “entra na estatística dos relatórios da geografia física, dos órgãos de saúde, em paralelo à sua distribuição em um território” (Courtine, 2008).

A potência de insurgência dos saberes indígenas faz cotidianamente contraponto aos restos daqueles dispositivos de controle colonial sobre a vida, que na história ocidental se materializam em doutrinas como a eugenia<sup>31</sup> e o darwinismo social<sup>32</sup>, as quais defendem certa concepção radical a respeito da “natureza humana”.

### 2.3. Memória e necropolítica

Aquilo que, em nosso estudo, nos referimos quando dizemos “memória” remete a um horizonte interpretativo da história colonial, refere-se ao tático escape à sentença de desaparecimento, ao genocídio e etnocídio que se inscrevem como marcas na pele periodicamente lembradas e *ressentidas*. Portanto, “memória”, no contexto das lutas de resistência indígena nos últimos cinco séculos, tem a ver com discursos que assumem

---

<sup>31</sup> Termo criado por Francis Galton (1822-1911) para o estudo do controle social que poderia melhorar a “raça” para deixar descendentes mais bem constituídos. Segundo Goldim (1998), “Em vários países foram propostas políticas de ‘higiene ou profilaxia social’, com o intuito de impedir a procriação de pessoas portadoras de doenças tidas como hereditárias e até mesmo de eliminar os portadores de problemas físicos ou mentais incapacitantes”.

<sup>32</sup> Doutrina baseada na crença da superioridade de uns povos sobre outros, inspirada em certa leitura dos pressupostos do evolucionismo de Charles Darwin (1809-1882).

o peso do passado compartilhado, legado da guerra colonial multissecular, discursos que trabalham sobre as marcas do racismo.

*Produções de memória* são, ainda, enunciados e práticas que criam marcos, tais como, por exemplo, o Massacre de Haximu (23 de julho de 1993), o Massacre Xakriabá (12 de fevereiro de 1987), ou a história da dizimação do povo Waimiri-Atroari pela ditadura civil-militar brasileira, estudada por Paulo Tavares (2018; 2019), entre inúmeras outras práticas genocidas que nem sequer foram notadas pelos registros históricos; a memória celebra o sangue que marca territórios de luta, mas também transmite aos que chegam o *sopro*<sup>33</sup> dos antepassados.

Nesse sentido, *memória* não se resume a um constante *contar* e recobrar os mortos; ocorrem materializações do litígio histórico colonial que se tornam mais evidentes nos espaços públicos urbanos e midiáticos a partir do final da década de 1960 no Brasil, que se intensificam no século XXI. Contemporaneamente, temos presenciado performances dos corpos que dançam em protestos, manifestações, marcam pontos no centro das metrópoles, transitam entre instituições, vozes da *Floresta* remota passam a ser ouvidas nas metrópoles, inscrevendo em praça pública as coordenadas de um trânsito, pegadas de uma longa caminhada de sobrevivência.

As produções memoriais indígenas no campo do audiovisual e das artes/performances que investigamos paralelizam a difusão histórica dos instrumentos de propagação do som e da imagem, a implantação das mídias de comunicação massiva, cujo alcance se intensifica no pós-Segunda Guerra Mundial e sobretudo a partir da década de 1960.

Em nossa perspectiva, *acorrer à memória* é uma *descida ao lugar comum* – uma forma de emprestar voz a outrem, fazer com que o logos, a palavra pesquisante se coloque, quanto possível, *na pele do outro*. Procuraremos adiante inferir a partir das análises essa outra realidade que nos escapa, essas formas de existencialização desobediente, de enraizamento insubmisso que de alguma forma escapam ao controle, e indagaremos essas potências que desmentem e contrariam as estatísticas de povos desaparecidos e de línguas extintas.

---

<sup>33</sup> Forma analógica de se referir à “voz”, isto é, à “fala” dos antigos; trata-se das tecnologias ancestrais de transmissão de saberes, das quais a oralidade e a auralidade do *corpo-a-corpo* são alguns dos elementos.

A partir desse panorama, rumamos a uma noção bricolada de memória, para ir ao encontro da genealogia esboçada pelo pesquisador/escritor camaronês Achille Mbembe. Em *Políticas de inimizade* (2017, p. 7), Mbembe nos indica uma via de aproximação para a escuta das histórias suprimidas pela violência colonial. Mbembe intenta aceder “a esse esqueleto”, farejar a presença de um “osso” ou “caveira”, juntando assim indícios de práticas, discursos que fazem remissão a gentes e vozes *soterradas*; assim buscamos um reconhecimento possível de outras narrativas diferentes da *História* (no singular) oficial, que interpela a condição de sujeitos colonizados. Para empreender essa “descida” *escavaremos* os vestígios das práticas de resistência, desenterrando *enunciados condenados*. Estes “esqueleto”, “osso” e “caveira” a que se refere Mbembe são elementos para uma necrópsia do “terror e contraterror” (Mbembe, 2017) – sendo, em nossa percepção, *terror* o cerceamento da liberdade de movimentação dos corpos e *espíritos* (a violência física e psíquica, epistêmica, religiosa), e *contraterror*, todas aquelas práticas de anteparo à dominação. Por isso, nos importa considerar as práticas de resistência como (micro)políticas de vida.

A atual invasão, neste século XXI, dos últimos redutos indígenas pelo agronegócio e a mineração segue reproduzindo certa memória racial em discursos neocoloniais. Escavando os remanescentes indícios da “longa noite colonial”, podemos exumar elos perdidos de histórias dos corpos “arrancados” da história, nas vozes dos/as narradores/as de outras perspectivas que não as versões autorizadas pelo poder centralizador. Parte de nossa tarefa preliminar consistiu em *desobjetificar* esse “outro” indígena – buscando as formas-enunciados em que se colocam como agentes da própria história.

As lutas indígenas desde 1960 entenderam que a força de colaboração era imprescindível para levantar suas demandas do anonimato e desamordçar suas reivindicações. Quando falamos, pois em entramados coletivos, percebemos a resistência indígena como rede de discursos e práticas que pelejam, litigiam cotidianamente com as teias de políticas de morte do Estado neocolonial, cujos dispositivos, em seu conjunto, Mbembe (2018, p. 79) designa “nacional-colonialismo”. Neste âmbito de análise, Aimé Césaire, escritor nascido na Martinica (1913-2008), expõe o que ele entende ser o fundo da mentira principal que sustenta o discurso colonial, a justaposição de dois substantivos: *colonização* e *civilização*.

O que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir, de uma vez por todas, sem titubear pelas consequências, que na colonização, o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força (CÉSAIRE, 2010, p. 13).

O argumento de “civilizar os selvagens” foi o “pano de fundo ideológico” subjacente às atrocidades que tinham por intuito apoderar-se das *riquezas* das suas terras, cujos meios – expulsar e chacinar as populações – justificavam os fins. *Necropolítica*, para Achille Mbembe (2018, p. 5), é discurso de morte.

Em *Necropolítica*, Mbembe (2018, p. 5) descreve:

A expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais. Ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação do poder.

Em seus estudos, Mbembe retoma a noção de biopoder e a obra de Michel Foucault para investigar as práticas e efeitos desse “domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu controle” (Mbembe, 2018, p. 6). Ao falar sobre a soberania, Mbembe escapa às concepções clássicas sobre o exercício da razão soberana e os discursos de liberdade e autoinstituição. Sua preocupação, outrossim, é com “aquelas formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas a *instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações*” (Mbembe, 2018, p. 11). Assim o autor examina, nos recônditos coloniais, as trajetórias que levaram os estados de exceção e as relações de inimizade a se tornarem as bases normativas do *direito de matar* (Mbembe, 2018, p. 18). Cito suas palavras:

Mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define a história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles (Mbembe, 2018, p. 18).

O pesquisador camaronês recorre a Hanah Arendt, a qual reconhecera nas raízes do racismo a “experiência demolidora da alteridade” para sugerir que as práticas calcadas em discursos da raça são o exercício da política de morte (Mbembe, 2018, p. 18).

Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho direito soberano de matar”. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (Mbembe, 2018, p. 18).

De acordo com Arendt, o que diferenciava os selvagens de outros seres humanos era menos a cor de suas peles do que o fato de que “se comportavam como parte da natureza, que a tratavam como senhor incontestado”. Assim, a natureza continua a ser, com todo o seu esplendor, a única e todo-poderosa realidade. Comparados a ela, os selvagens pareciam fantasmas, ilusões. Os selvagens são, por assim dizer, seres humanos “naturais”, que carecem do caráter específico humano, da realidade especificamente humana, de tal forma que, “quando os europeus os massacravam, de certa forma não tinham consciência de cometerem um crime”. Por todas essas razões o direito soberano de matar não está sujeito a qualquer regra nas colônias [...]. Em vez disso, o terror colonial se entrelaça constantemente com um imaginário colonialista, caracterizado por terras selvagens, morte e ficções que criam o efeito de verdade (Mbembe, 2018, p. 36).

Tomamos em consideração essas falas/observações para cruzá-las na percepção da “reciclagem” e renovação de discursos ancestrais nas comunidades indígenas, bem como da persistência das utopias de autogoverno em centros urbanos. A resistência indígena que palpamos na contemporaneidade se constitui nesses trânsitos – da morte à vida, entre a terra indígena e a cidade. Quando, pois, evocamos as produções de memórias, pensamos em terrenos existenciais como as artes, as produções audiovisuais, a docência, etc., em que as performances públicas e mobilizações atuam como artefatos de sobrevivência à ameaça de morte de suas singularidades.

Lemos, em um documento intitulado *Guatemala nunca mais*, produzido pelo Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica - REMHI (1998, p. 12), os *mecanismos do horror*: a hediondez dos massacres impetrados pelo exército é descrita em um testemunho de habitantes locais:

Em pelo menos um em cada dez massacres analisados, o Exército separou as pessoas em grupos ao chegarem à aldeia. A separação por grupos não era um mecanismo para selecionar vítimas, mas para organizar o trabalho de matar. Dessa forma, procuravam ter maior controle sobre a população e evitar fugas. A separação por grupos também colocou as pessoas em situação de maior vulnerabilidade, quebrando as tentativas mínimas de resistência ou fuga. Em muitos casos, a separação por grupos visava facilitar estupros em massa de mulheres (REMHI, 1998, p. 12).<sup>34</sup>

O massacre supõe um procedimento organizado, o genocídio é “trabalho” e necessita uma “planificação cuidadosa e um desenrolar sistemático por passos”<sup>35</sup> (REMHI, 1998, p. 12).

Diante dessa ordem letal de significações, a resistência é desejo de futuro. O desejo coletivo de produzir memória transparece nos processos de existencialização (produção de coordenadas comunitárias) (Guatarri, 1990). Quando falamos em comunidades, supomos os corpos que se levantam conjuntamente, e de forma coordenada, nada obstante suas ambiguidades; *resistência*, portanto, não é um mero rebelar-se, é um defender-se.

A memória dos eventos que marcaram a paisagem histórica *brasileira* é povoada de grandes vazios, que não somente os demográficos. Os vazios que aparecem nas estatísticas de morte não notabilizam os ausentes, pois o número é um discurso em que pesa a quantidade serial, e não o valor de um ser humano em suas singularidades. Coisificação: o corpo marginal é tido como *peso morto*; no entanto, as populações de degradados, quando se organizam, forjam redes para subsistir e *reexistir*, nas urdiduras de corpos sociais maiores.

Os trânsitos do corpo indígena pelas instituições e manifestações públicas, midiáticas, sugere um caráter de performance, no sentido de cerimônia memoriosa. Isto se torna perceptível nos seguintes eventos que mapeamos: a primeira *Marcha das*

---

<sup>34</sup> No original: “En al menos una de cada diez masacres analizadas, el Ejército separó a la gente en grupos al llegar a la aldea. La separación por grupos no fue un mecanismo para seleccionar a las víctimas, sino para organizar el trabajo de matar. De esa manera se trató de tener un mayor control sobre la población y evitar fugas. La separación por grupos también ponía a la gente en una situación de mayor vulnerabilidad, rompiendo los mínimos conatos de resistencia o huida. En muchos casos, la separación por grupos se orientó a facilitar las violaciones masivas a las mujeres” (REMHI, 1998, p. 12).

<sup>35</sup> “Según Falla (Taller REMHI 1996) la masacre supone un procedimiento organizado, la masacre "es trabajo" y necesita una planificación cuidadosa y un desarrollo sistemático por pasos” (REMHI, 1998, p. 12).

*Mulheres* (2019), a reunião de povos na aldeia Piaraçu (Terra Indígena Capoto Jarina) que, respondendo a convocação do cacique Raoni (liderança do povo Mêbengôkrê, do povo “Kayapó”), se juntaram para denunciar que “está em curso um projeto político do governo brasileiro de genocídio, etnocídio e ecocídio” (Manifesto Piaraçu, 2020); o *Levante pela terra* (13 a 24 de junho de 2020 em Brasília); o *Acampamento Luta pela vida* (2021), que aconteceu entre 22 e 28 de agosto de 2021, em Brasília, o rito de comemoração de 30 anos de homologação da Terra Indígena Yanomami – apenas para citar alguns. Estas reuniões de centenas de povos indígenas protestaram contra um tipo de *backlash*, que vem a ser um contra-ataque político (por parte de setores governantes do Estado) que se dá em várias frentes: revisão de leis que versam sobre os direitos indígenas ao território é só uma delas: projetos de Emendas Constitucionais (PEC 215), Projetos de Lei (PL 490) e outros artifícios como o Marco Temporal<sup>36</sup>, tese que interpreta a Constituição de 1988 em favor da bancada ruralista, negando o direito aos povos indígenas de reivindicarem terras em que não estivessem habitando quando da promulgação dessa Constituição. Os discursos neocoloniais que se reproduzem no Brasil, representam, para os marginalizados, um crescendo de tensões e opressões que se agudizaram e alcançaram seu ápice no ano de 2022, com surtos de centralização do poder estatal, e também uma intensificação nas práticas de censura e repressão à manifestação e expressão públicas, um violento recrudescimento das práticas de controle e um autoritarismo reacionário.

No período correspondente à promulgação da Constituição Federal de 1988 – que representa uma suposta redemocratização – foi reelaborada juridicamente a questão indígena; desde então foram homologadas diversas Terras Indígenas; acirraram-se, contudo, conflitos nas fronteiras desses territórios e sua invasão por diversos interesses se tornou mais problemática. Na guerra política contemporânea, os marcos da Constituição de 1988 são manobrados por interesses fundiários e minerais sobre as terras indígenas.

A resistência indígena, no entanto, não é de ontem (Munduruku, 2012), e já atravessou não poucos períodos de diminutas perspectivas de sobrevivência. Essa *longa memória* (a capacidade de se manter na luta enquanto muitos se rendem) se mostra em diversos tipos de produção discursiva.

---

<sup>36</sup> Recurso Extraordinário 1.017.365.



Ocorrem contemporaneamente, de forma paralela, diferentes trabalhos *artevistas*, seja no cinema, nas artes visuais (a primeira Bienal “dos indígenas” acontece em 2021), ou na música (de Djuna Tikuna, ou dos grupos de *rap* Resistência nativa, Owerá, OZ Guarani, por exemplo), etc. Além do *artevismo* das artes visuais, percebemos que os autodeclarados indígenas estão participando ativamente em encontros acadêmicos, comentando seus filmes, seus livros, falando em seminários, o que se tem intensificado principalmente nessas primeiras décadas do século XXI, e com a disseminação da internet; encontramos, enfim, uma vasta gama de produções em múltiplos gêneros, inclusive filmes, curtas e longas-metragens, videodocumentários produzidos por autores/as de diversas comunidades, de diferentes povos e regiões. As lideranças indígenas estão transitando, não só geograficamente (participando em eventos internacionais, exposições, galerias de arte, rodas de medicinas tradicionais), mas também as instituições universitárias têm sido palco de uma dispersão significativa de enunciados em torno às temáticas indígenas.

No que concerne à máquina audiovisual, desde a década de 1980 o vídeo tem se tornado uma importante arma de luta. Diversas produções cinematográficas e de vídeos-documentários provocaram olhares para a questão indígena no Brasil, angariaram apoios e parcerias com organismos não indígenas, e inscreveram os corpos em coletivos “subterrâneos” de mobilização. O *(re)aparecimento* dos/as indígenas nas telas indica que a resistência se vale de todos os recursos em prol do desejo de vida.

Analisaremos, adiante, alguns materiais audiovisuais em seu conjunto – falas e imagens –, transcreveremos também algumas falas dos vídeos e refletiremos sobre suas implicações para a problematização da resistência indígena contemporânea.

Tendo em vista as narrativas da resistência descolonizadora<sup>37</sup>, indagaremos as táticas discursivas com que as produções indígenas inscrevem memórias, perguntando: como se constituem discursivamente as produções de memória na resistência ao genocídio e ao *confinamento* das subjetividades?

A resistência às sujeições tem se caracterizado em diversos campos sob a ideia de descolonização. A mobilização política e as produções de memória se insurgem na forma da crítica às introjeções coloniais, como o demonstram comunidades como os

---

<sup>37</sup> Essas práticas “descolonizadoras” não implicam uma oposição radical ao sistema vigente, mas preveem uma tática de coexistência regrada e um discurso do território como horizonte de sobrevivência.

Huni Kuĩ – na região do Acre, algumas das quais tiveram sua Terra Indígena demarcada e homologada entre as décadas de 1990 e o ano de 2001 –, cuja história, marcada pela escravidão da borracha nos seringais ao longo do século XX, se converte em autogestão das comunidades no século XXI, em função dos movimentos de retomada de diversos grupos das terras que habitavam antes da fuga e dispersão, em um longo processo que culminou com a demarcação de algumas dessas Terras por parte do Estado.

Na videoconferência de lançamento do livro *Puu Naki Thëã Oni – O conhecimento Yanomami sobre abelhas* (Albert; Senra, 2021), Noemia Ishikawa relata, lembrando as palavras que ouviu de Davi Kopenawa (liderança Yanomami), que, se ele não conseguiria colocar guardas nas fronteiras das terras Yanomami, escrever livros também era uma forma de defender essas terras. A voz de Davi Kopenawa Yanomami, além dos livros, tem circulado também na videosfera internacional. Sua trajetória, como a de outras lideranças, tem visibilizado causas indígenas, produzindo repercussões diversas. Kopenawa é coautor do roteiro do longa-metragem *A última Floresta*, lançado em 2021. As cenas finais do filme registram o discurso de Davi Kopenawa na Universidade de Harvard, proferido em sua língua Yanomami, traduzida nas legendas para o português:

Fiquem com seus ouvidos atentos! Meu nome é Davi Kopenawa Yanomami e vou ensinar algumas coisas para vocês. Vocês que vivem aqui na outra margem, daqui vocês não enxergam. Pensam que na Floresta tudo é bonito. Mas os brancos que são autoridades liberaram o garimpo em nossas terras. As autoridades não indígenas usam muito a palavra ‘importante’. Para vocês que vivem na cidade o mais importante é a mercadoria. Apesar de ter muitas mercadorias, o branco não divide. São sovinas. Fazer muita mercadoria faz mal pra Floresta. Para nós, *importante* são os animais da Floresta, a fertilidade. Importante é dividir o alimento entre nosso povo, nossa sobrevivência, nosso crescimento, nossa forma de viver e nossa existência como povo (Kopenawa; Albert, 2021, 1h 6min.).

O trecho citado pode ser lido como um breve tratado sociológico sobre a subjetividade capitalística, um tipo de antropologia reversa ou cruzada projetada desde a *outra margem*. *A última Floresta* provoca percepções dos Yanomami em planos de cena em que a câmera móvel atua como “um ser da aldeia” (Kuaray Poty, 2018, p. 162).

O trânsito de indígenas por espaços urbanos e nas redes de comunicação, nas galerias de arte acompanha um movimento de questionamento de linhas de fronteira que separam “campo e cidade”, das fronteiras entre mundos urbanos e rurais, nas sociedades “capturadas pelo colonialismo ocidental” (Krenak, 2018, p. 12), que representam milhares de processos de violência étnica (Potiguara, 2018, p. 29). A violência racial era um assunto insuficientemente discutido nas escolas e universidades, o que vem se modificando significativamente; a invisibilidade de muitas práticas e discursos racistas ainda está por ser problematizada. As marcas da história colonial ainda se reproduzem em práticas de sujeição e escrutínio do outro como objeto do discurso dominante, na inferiorização dos saberes chamados capciosamente ‘tradicionais’ (como se fossem estáticos), e no extermínio do *corpo coletivo* de saberes - o chamado *epistemicídio*. Em seus efeitos de memória, as insurgências discursivas contrapõem diferentes tipos de resistência no jogo com as forças da opressão instituída.

#### 2.4. Assimetrias do corpo e do território

A racionalidade da guerra, a premeditação de suas manobras evidencia a relação entre o poder, as palavras de ordem e a *ordem das palavras*, a coerção de uma sintaxe normativa, impositiva. O poder mensura e decompõe as forças para melhor *contê-las*; a hierarquia operante nos regimes ditatoriais dá testemunho não só da centralização do poder, mas da subordinação do saber à máquina de guerra.

Desde a teoria de Galileu de que ‘a natureza é um livro escrito em linguagem matemática’ até o princípio hegeliano da ‘razão na história’, estende-se uma linha que – apesar de suas sinuosidades – afirma claramente a subordinação da realidade a um sistema de leis racionais, capazes de ser integralmente apreendidas pelo nosso pensamento (Coutinho, 2010, p 22).

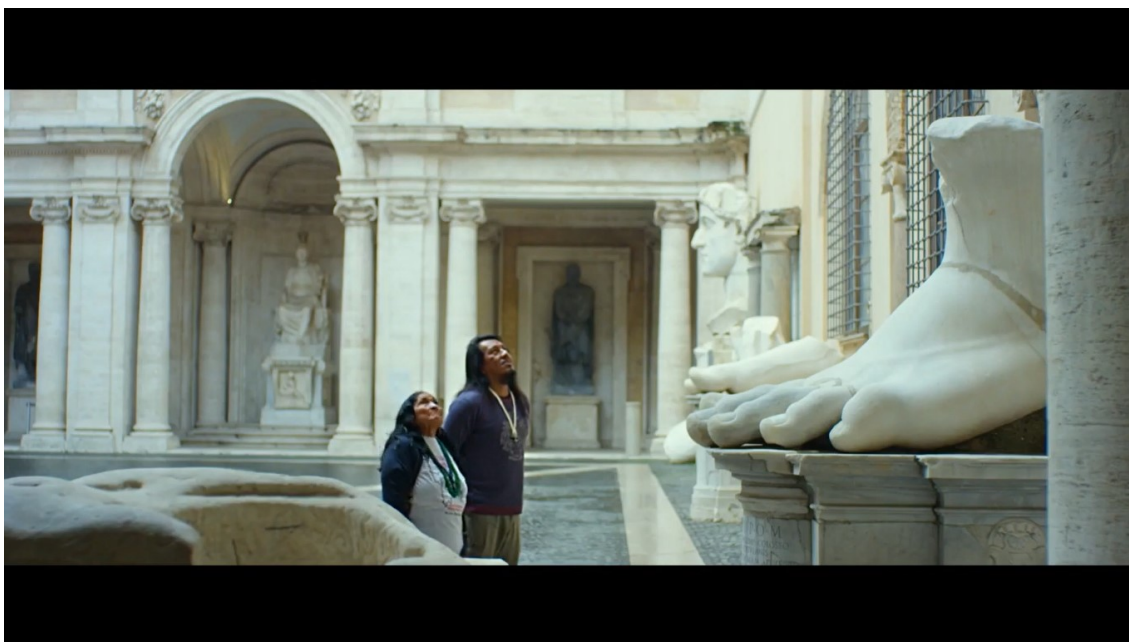
O poder que se qualifica pela repressão, se legitima pelo excesso: a cultura racionalista – surgida com a Idade Moderna e discursivizada na Europa do século XVIII – produziu, em sua incorporação racional-nacionalista, o exercício do poder que excede a medida.

Nos regimes totalitários o Estado-nação submete o direito à força armada. A centralização do poder é uma espécie de culto falocêntrico da razão beligerante, do poder da vontade humana na história. A categoria da *razão* – que na sua versão cartesiana representa a vertente do racionalismo moderno – sofreria suas crises e reviravoltas; a crítica dos limites da razão já havia sido empreendida no século XVIII por Immanuel Kant; a deusa razão seria entronizada na Revolução Francesa, e contra seu império se rebelariam os poetas do século XIX. Podemos pensar na trajetória de um culto do logos nos discursos de dominação total do mundo natural.

A religião da razão, em suas formações radicais se exhibe pelo controle que extrapola os limites, que busca suprimir as dissidências internas e instaurar regimes de unanimidade nacional – subordinação dos corpos e do território. Mas sempre em momentos de centralização de poder se incrementam também as forças centrífugas da resistência. Há nexos não muito evidentes entre o racionalismo e a concentração/distribuição do poder. Nos assim chamados “estados de exceção”, a exceção vira norma – o excesso é institucionalizado.

Recuando na história do Ocidente, fica visível, nos paradigmas greco-romanos, o exercício do domínio pela medida que, paradoxalmente, excede e delimita: a magnitude, a precisão peremptória do número, do censo, a cifra, convivem com a desproporção e a desmedida do domínio imposto, que encarnam nas geometrias concretas das arquiteturas do poder imperial. Podemos vê-lo discursivizado no filme *Amazonian cosmos ou A Queda do Céu* (Schweitzer, 2020), performado, dentre outros(a), por Jaider Esbell (1979-2021) e Vovó Bernaldina (1945-2020), artistas do povo Makuxi:

**Imagem 3** – Cena do filme *Amazonian Cosmos ou A Queda do Céu* (Schweitzer, 2020)



Fonte: arquivo do autor.

No texto desta cena, o ator diz: “Eles queriam ser Deus” – o que bem traduz uma apreciação ética da “mania de grandeza” (megalomania colonial/imperial) que calca aos pés os oponentes, presente na história da constituição dos impérios, marcada pela dilapidação e o espólio e a ocupação geográfica e linguística. Aliás o termo “dilapidação” vem bem a calhar ante a imagem das estátuas cuja matéria é o mármore: assim como, na arte clássica romana, este mineral é extraído violentamente da natureza e colocado em um lugar em que se destaca o cálculo das proporções – traduzindo os semas *ampliação, expansão, controle e ordenação* –, a capacidade do racionalismo clássico de “dobrar a matéria” sob a vontade soberana também metaforiza a dilapidação dos povos dominados, cujos corpos comunitários locais são fragmentados, “anexados”, recenseados, esquadrihados, escravizados, reduzidos, inferiorizados e nulificados pelos discursos violentos.

A este apequenamento do outro corresponde uma subjugação do mundo natural envergado sob a força da dominação tecnocrática, e um agigantamento do poder de controle sobre as populações e os meios de produção do saber – o que se materializa, por exemplo, nos mapas, que ilustram o domínio territorial.

O poder do excesso é o poder concentrado, em cujas pressões internas ebulem as resistências de grupos dissidentes. Na história das colonizações, o território é

esquadrinhado por esquadras, esquadrões-máquinas de guerra, e assim rebatizado e alienado dos nomes nativos, o que nem sempre logra obliterar as memórias que circulam clandestinamente, não audíveis às censuras, na genealogia de corpos sociais cuja dissimetria rebelada resiste à geometria da dominação.

**Imagem 4** – Cena do filme *Amazonian Cosmos ou A Queda do Céu* (Schweitzer, 2020)



Fonte: arquivos do autor.

No contexto da Europa do século XII, “A ressurreição do direito romano foi efetivamente um dos instrumentos técnicos que constituíram o poder autoritário, administrativo e monárquico absoluto” (Foucault, 1999, p. 29). Assumindo a relação entre direito e dominação, Foucault coloca a pergunta sobre a forma como o direito “transmite e faz funcionar” relações que não são de soberania, mas de dominação; esse questionamento não se atém à instituição soberana, mas indaga as múltiplas sujeições que funcionam nas sociedades. Na história das sociedades ocidentais, ressurgem reiteradamente estruturas arcaicas de dominação que fizeram parte de conjunturas estranhas ao presente e que, no entanto, indicam que a noção de progresso é, não raro, uma falácia dos discursos hegemônicos, dado que diversas práticas das elites se revestem da retórica da evolução e da revolução para rescender a formas arcaizantes de reacionarismo – sobretudo se consideramos a memória de sociedades sujeitadas,

apagadas e esquecidas no calor de movimentos de supostas mudanças revolucionárias, memórias que se misturam às ruínas submersas em territórios invadidos. A atual escravização da natureza é a continuação da escravidão dos corpos humanos.

Nos ativemos em tecer relações entre os processos de sujeição e os de subjetivação, encarando a dificuldade de diferenciá-los, para, então, analisar os enunciados de resistência às subjetivações capitalísticas, percebendo a emergência de ressingularizações dos coletivos indígenas por meio da incorporação da dimensão ética e afetiva dos saberes ancestrais<sup>38</sup>. Ainda falando em materialidades discursivas, singularizações se produzem nos terrenos das criações artísticas, audiovisuais, mas também em terreiros de ações coletivas cujos limites não são precisamente demarcados, em gêneros dúbios tais como as performances, os discursos indígenas nas Câmaras de deputados, as manifestações em espaços públicos etc.

A resistência indígena defronta, em suma, todo um sistema de segregação cujas tramas são multifacetadas. Há *práticas de divisão* (Foucault, 1999) alastradas na produção de cercas, muros e fronteiras de saber, que desqualificam uma vastidão de outros saberes. As produções de memórias indígenas resistem à atomização e dispersão das coletividades/comunidades.

Perguntas que nos indicaram possíveis sínteses do que será desdobrado a seguir: com que práticas discursivas a resistência se engendra? Por meio de que táticas e mobilizações discursivas a resistência indígena cria condições de circulação de saberes insurgentes, e de que modo isso fortalece e alimenta sua contraposição à ordem repressora-opressora vigente? Buscaremos discutir essas questões ao longo dos próximos capítulos.

A seguir, pontuamos algumas questões sobre as condições históricas e sociais que emergem com as mobilizações das décadas de 1970 e 1980, se metamorfoseiam, na contemporaneidade, e transitam entre *territórios* e redes.

---

<sup>38</sup> *Ancestral* é a copresença de mães, pais, avós, netas/os, em mútuas relações imediatas, contemporizando.

## CAPÍTULO 3

### O aparecimento do *artevismo* indígena e do *cinema insurgente*

*Que políticas de subjetivação estão sendo inventadas pelos movimentos de criação individuais e coletivos através das quais a vida se liberta de sua cafetinagem?*

(Suely Rolnik, 2011, p. 22)

Em *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021) há uma estética do cotidiano posta em ação. Com as sinergias entre o visível e o audível, o longa-metragem produz um efeito transversalista, que sugere o reconhecimento do *próprio*, da diferença na similitude, e ainda um efeito de conhecimento como “transferência existencial”, na expressão de Guattari em *Caosmose* (1992, p. 91), obra na qual o autor sinaliza a noção de *transistência* – viver como imagem no outro; em nossa releitura: produzir a diferença como ligação e afetividade.

Imagem 5 – Cena de *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021)



Fonte: Arquivo do autor.



Há fluxos de intensidades afetivas acontecendo que, em *A última Floresta* se tornam perceptíveis nas cenas de diálogos entre a mulher Yehuana Yaira e as crianças da aldeia Watoriki, da Serra do Vento, na Amazônia roraimense.

A cena em destaque na figura acima está emoldurada pela ação da *imagem-afecção*, um signo chamado *ícone* – conforme a nomenclatura de Deleuze (2005) – em que da percepção do rosto humano emergem sinais-expressões de afetos. Na imagem mencionada, a composição do rosto e do olhar projeta “signos interiores”, não articulados, sobretudo pelo efeito magnético, que imanta o olhar para o rosto da mulher Yehuana. O rosto encarna a *faceidade*. Deleuze e Parnet (1987, p. 18), em suas observações sobre a face, entendem a *faceidade* como uma função social da visualidade. A dinâmica afetiva é a moção do rosto; mais que forma, o rosto é o parentesco e a correspondência do corpo consigo – o “rosto familiar”; essa similaridade do singular local concreto com o todo abstrato da humanidade é posta em cena em *A última Floresta*; o trançado dessas imagens nos faz perceber o corpo enquanto territorialidade de memórias, *história viva*.

As vozes de *autorreferência* (resistência indígena) que incorporam nas imagens em movimento de *A última floresta* tecem polifonias que não só recitam histórias comuns a muitas comunidades indígenas, mas localizam em coordenadas específicas as singularidades de suas memórias. Vale notar as condições de surgimento da ocupação do espaço cinematográfico pela resistência indígena.

Ao longo do século XX, os mecanismos de controle dos meios de comunicação e confecção da informação funcionam em rede, moldando a circulação de visualidades, nos modos de standardizar a perspectiva. Tendo em vista seus efeitos de colonização do imaginário, a ubiquidade eletrônica, que está relacionada a estratégias de produção de unanimidade, é também terreno para os enredos da insurgência, nada obstante o que chamamos neocolonialismo estar ancorado nas mais recentes formas de mediação de longo alcance.

De acordo com Courtine (2015, p. 410), os anos 1960 são considerados pelos historiadores da cultura como o “segundo século XX”. O autor menciona o ressurgimento da semiologia, apontando a maneira pela qual:

A sociedade foi subitamente inundada pelos *mass media* de forma bem mais massiva que tinha sido até então. Foi preciso pensar e forjar

ferramentas para compreender isso. Eu penso que a semiologia das imagens, notadamente, tal como ela aparece nesse momento, só pode se explicar assim. Por que se começa a elaborar uma semiologia das imagens nos anos 1960? Porque temos a consciência, vaga inicialmente e depois cada vez mais precisa, de que a propaganda invade tudo, que as mensagens publicitárias se espalham por todo o canto, que a televisão penetra nos lares e que em nossas casas, na intimidade da vida privada, somos confrontados com o que, anteriormente, era restrito à esfera pública (Courtine, 2015, p. 410).

Em suas reflexões sobre a imagem, Régis Debray (1994, p. 251) aponta que a sociedade eletrônica contemporânea é caracterizada por “mediações onipresentes”. A “ubiquidade eletrônica” não apenas suprime distâncias e é capaz de mostrar o que está oculto ao “olhar público” – por exemplo, o desmatamento e o garimpo na Floresta Amazônica –, mas também serve a uma espécie de “progresso retrógrado”, exploração e ocupação *otimizada* do ambiente planetário.

Dentre os efeitos da *ubiquidade eletrônica*, percebemos mecanismos de *serialização* que funcionam como um *software* coletivo da opinião (Debray, 1994, p. 257), como algo programável – com “agendas” (as modas de consumo, por exemplo). No espaço planetário gerado com a expansão das redes de computadores se complexificaram as estratégias e os meios técnicos de produção e difusão massiva de códigos: o discurso funciona, em nosso entendimento, não só os ditos, mas também os meios materiais desse dizer.

As coerções éticas da imagem estão relacionadas – nos termos de Cusicanqui (1987, p. 9) – “à fabricação da imaginação” desvinculada das necessidades sociais, do mundo circundante. Além da etimologia, é notável que as lentes das câmeras sejam chamadas “objetivas”. A imagem pode *fabricar* o real: o discurso secciona planos; *cobre* uns ângulos e encobre outros.

No cinema, são notáveis as relações entre perspectiva, subjetivação e *supervisão*:

Ver o sul do planeta com as lentes do norte: há algo mais agradável (para o norte)? A percepção do século tem lugar por cima [da linha do] do Equador, pois nós somos os que temos satélites de difusão, repetidores, o cabo e as câmeras. O idealismo tecnológico é o pesar, é a solidão do homem branco. Nós levantamos e abaixamos à vontade a

cortina sobre a *colored people*, quando o momento e a cena nos convêm (DEBRAY, 1994, p. 255)<sup>39</sup>.

As manobras ideológicas da propaganda perpassam todo tipo de produção da chamada *mass media* (meios de comunicação massiva). A multiplicação das telas de vídeo só virtualmente ampliou as possíveis perspectivas, mas aumentou exponencialmente a capacidade de “fazer a cabeça” de públicos heterogêneos (homogeneizando os hábitos de consumo), e promover adesão irrefletida induzindo até mesmo surtos de aversão – como a xenofobia, ou a violência étnica – e outros fenômenos da horda que se aproximam da barbárie; assim a mídia contemporânea pode produzir reações em cadeia. A capacidade incendiária da mídia já era patente em tempos recuados, mesmo quando seu poder de alcance não era tão globalizado, como fica perceptível na observação de Denise Simões Rodrigues (2019, p. 11) sobre a Insurreição popular da Cabanagem:

A atuação panfletária e incendiária da imprensa foi fundamental para a transmutação da rivalidade em ódio (COELHO, 1993). E um outro tipo de luta seria travado, tendo sido as palavras substituídas pelas armas e a violência deixado de ser apenas uma ofensa ou uma calúnia, para assumir a sua face mais cruel e mortal (Rodrigues, 2019, p. 11).

Assim, do ponto de vista da linguagem, a violência dita e cometida se alimentam mutuamente, tendo a força contagiante das palavras de ordem reacionária, a calúnia, a propaganda/campanha difamatória um potencial explosivo.

O controle dos meios de produção de informação se depara, na atual era das redes de computadores e dispositivos móveis, com múltiplos “ruídos” (interferências que se imiscuem como falhas, rachaduras no sistema, vozes dissonantes). É nesse sentido de “subversão” que a resistência, entendida como discurso crítico, não somente produz memória como antídoto à alienação, ao esquecimento e à morte, mas inscreve coletivos em uma comunidade de lutas históricas que questionam a intransitividade da ordem hegemônica e defrontam a opressão cotidiana.

---

<sup>39</sup> “Ver el sur del planeta con los lentes del norte: ¿hay algo más agradable (para el norte)? La percepción del siglo tiene lugar por encima del ecuador, pues nosotros somos los que tenemos satélites de difusión, repetidores, el cable y las cámaras. El idealismo tecnológico no es la congoja, es la soledad del hombre blanco. Nosotros levantamos y bajamos a voluntad el telón sobre la *colored people*, cuando el momento y la escena nos convienen”.

Nas palavras de Bruno Veron (Brô Mc's), músico *rapper* do povo Guarani Kaiowá:

'A televisão e o rádio distorciam tudo o que acontecia, toda a nossa realidade. Isso me deixava mais assim, nervoso. Só que eu era moleque, ninguém ia acreditar em mim, me ouvir. O único caminho que encontrei para me expressar foi a música, fazer rap indígena e desde aí a luta começou' (Carnevale, 2022).

“Você não consegue me olhar/ E, se olha, não consegue me ver”. Este verso da canção *Eju Orendive*, dos Brô Mc's Guarani Kaiowá (2020) vai ao encontro da fala de Daiara Tukano (2021b): “ver não é reconhecer”. Esta trama crítica formulada sobre o processo encobridor da significação desvela também que a percepção das estruturas de opressão é invisibilizada, tornada transparente, naturalizada, e por isso a repercussão dos problemas que nos afetam como coletividade é desviada daquilo que, como ouvimos na canção *Um Índio*, de Caetano Veloso (1977), seria óbvio se não fosse disfarçado pelo apagamento histórico: “E aquilo que nesse momento se revelará aos povos/ Surpreenderá a todos não por ser exótico/ Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto/ Quando terá sido o óbvio”.

No sistema planetário de difusão e propagação de discursos, a produção de *informação* aparece mais do que nunca atrelada à ideologia entendida como mentira legitimada pelo discurso tecnocrático, cuja ética se impõe através das mídias principais. A propaganda – de Estado, partidária, etc. – é a arma de uma guerra constante do mundo contemporâneo, ainda que seu contraponto – a contrainformação – represente uma fagulha de divergência contra a unanimidade. As possibilidades criadas com as técnicas de comunicação audiovisual projetam uma imagem de mundo, um *palco planetário* em que tudo se torna cenário.

Explora-se continuamente as funções retóricas da imagem. A reprodutibilidade técnica da imagem, em sua discursividade, sugere a existência de diferentes éticas da perspectiva – o *ponto de vista* a partir do qual a imagem é produzida, ou que ela encarna. A crítica de Debray (1994, p. 256) se faz no sentido de questionar os efeitos de realidade:

O plano de bombardeio de mergulho filmado do bombardeiro representa uma abordagem econômica. O plano do bombardeiro visto de baixo para cima pelos bombardeados, oferecido em alternância com o primeiro, determina um ponto de vista ético. É mais desagradável, mas a ficção permite [...] mesmo que seja caro. A videosfera ecoará o som e a fúria? Sem dúvida que irá reunir o ruído das guerras ambientais, mas poderá o evento ser algo mais do que a soma dos efeitos especiais?<sup>40</sup>

Podemos falar, com Debray (1994, p. 256), que, na videosfera, a “cobertura midiática” dominante encobre coisas, pessoas e eventos para produzir consenso panóptico. No fluxo intenso de textos visuais ocorre uma trivialização da imagem e do sofrimento humano. Essa emissão contínua de informação audiovisual gera certa anestesia à imagem, que já não se corresponde com uma “realidade”, o que representaria, para Debray (1994, p. 256), a anulação do “signo visual em sua relação com o referente”.

Se as mediações digitais criam tendências de predominância do elemento visual, sua hipostasia reduz o mundo conhecido ao elemento visível. Nesta “era visual” do mundo administrado, a tecnocracia intensifica as implicações mútuas entre produção de conhecimento, informação e poder. A imagem televisual, segundo Patrick Charaudeau (2013, p. 110),

É suscetível de produzir três tipos de efeitos: um efeito de *realidade*, quando se presume que ela reporta diretamente o que surge no mundo; um efeito de *ficção*, quando tende a representar de maneira analógica um acontecimento que já passou (reconstituição); um efeito de *verdade*, quando torna visível o que não o era a olho nu (mapas, gráficos, macro e micro tomadas de imagem em *close-up*, que, ao mesmo tempo, desrealizam e fazem penetrar o universo oculto dos seres e dos objetos).

Estes três modos mencionados pelo autor – efeitos de realidade, ficção e verdade – funcionam também nas produções de memória; o primeiro – *efeito de realidade* – por um efeito de correspondência e representação “fiel”; o segundo – *efeito de ficção*

---

<sup>40</sup> No original: “El plan de bombardeo filmado en picado por parte del bombardero representa un enfoque económico. El plan del bombardero visto de abajo arriba por los bombardeados, ofrecido en alternancia con el primero, determina un punto de vista ético. Es más ingrato pero la ficción lo permite [...] aunque resulte caro. ¿Se hará eco la videosfera del ruido y el furor? Sin duda que recogerá el ruido de las guerras ambientales, pero, ¿podrá ser el acontecimiento algo más que la suma de los efectos especiales?”.

– que narra reconstituindo o que supostamente foi; o terceiro – *efeito de verdade* – pelo efeito encobridor que se impõe pela articulação argumentativa verbo-visual.

Se, como pensam Deleuze e Guattari (1995b, p. 12), “não existe significância independente das significações dominantes nem subjetivação independente de uma ordem estabelecida de sujeição”, colocamos a pergunta: como a apropriação de um meio que serve às línguas burocratizadas propicia “articular modos de expressão dissidentes aos modos de expressão dominantes” (Guattari; Rolnik, 2006, p. 66)?

Na perspectiva esquizoanalítica, a subjetividade<sup>41</sup> se produziria em larga escala nas máquinas sociais de linguagem e mídias de massa. Guattari (1992, p. 11) as percebe como Equipamentos coletivos: “máquinas tecnológicas de informação e comunicação operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos”.

Com a expressão *modos de subjetivação* (Rolnik; Guattari, 2006) nos referimos às políticas de subjetividade dominantes. Existem, no entanto, táticas que resistem à serialização e engendram reapropriações da subjetividade. Diversas maneiras de resistir à (re)colonização fazem contraposição aos modos de subjetivação capitalística.

Deleuze, Guattari (1995b) e Rolnik (2011) fazem uma síntese de diversas concepções e propõem outras leituras dos processos de subjetivação. Ao invés da “subjetividade”, Guattari (1992) repara na *produção de subjetividade*, sem no entanto desconsiderar os pontos de vista colaterais, assumindo sua validade relativa e momentânea, mas não sua universalidade. Guattari (1992, p. 27) desenhou a ideia de uma “subjetividade polifônica”, fazendo remissão à “polifonia dos modos de subjetivação”. Para o esquizoanalista, “a subjetividade, de fato, é plural, *polifônica*, para retomar uma expressão de Mikhail Bakhtin. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias segundo uma causalidade unívoca” (Guattari, 1992, p. 11). Guattari coloca assim uma “concepção mais transversalista de subjetividade”; sua consideração de uma *subjetividade polifônica* desestabiliza a representação universalista da subjetividade “encarnada pelo colonialismo capitalístico do Oeste e do Leste” (Guattari, 1992, p. 14).

---

<sup>41</sup> A subjetividade, nessa perspectiva, é lida em seu aspecto processual coletivo. Uma definição de passagem, provisional, de subjetividade é descrita em Caosmose (GUATTARI, 1992, p. 9): “O conjunto de condições que possibilitam o surgimento de instâncias individuais e/ou coletivas como Territórios existenciais autorreferentes, adjacentes ou, em relação de delimitação com uma alteridade que é ela mesma subjetiva”.

Tendo presente essa problematização, ao colhermos nosso material de análise, escolhemos as produções artísticas e audiovisuais em função de serem esses terrenos campos abertos para territorializações que oferecem contrapontos aos modos de produção de subjetividade dominantes. A resistência como escape se refere ao desejo de autonomia dos coletivos e comunidades, à criação de “novos refrões sociais” e novos territórios (Guattari, 1990).

Conforme procuraremos mostrar, às insurgências indígenas contemporâneas se associam processos de *singularização subjetiva* (Guattari, 1992). Este marco conceitual nos auxilia em uma aproximação do modo como as comunidades indígenas contemporâneas se representam a si mesmas. A singularização subjetiva tem efeitos desalienantes: diferencia-se da noção de indivíduo, de individuação, pois não exalta a unidade; uma subjetividade polifônica pode gerir até certo ponto a complexidade que habita, sem para isso romper radicalmente com o sistema dominante. Exemplo disso são as comunidades indígenas que conseguiram demarcar suas terras e trabalham pela autossustentabilidade, em que vige a propriedade coletiva da terra.

Entendida como ação/reflexão sobre a própria condição de uma coletividade e sobre o próprio, singularização é também genealogia, produção de saber local, em microescalas, e tem a ver com a memória crítica e a capacidade de desdobrar discursos criativos e não apenas denunciastas ou reativos, engendrando formas alternativas de estar no mundo diferente daquele que seria o destino mais provável para os mundos indígenas: a integração e indiferenciação, ou a escravidão e conversão em mão de obra agrária barata, com a diluição das coesões profundas das comunidades resilientes. Isto pode ser analisado tendo presente o aspecto memorioso dos discursos que chamamos, com Silvia Cusicanqui (2010), *epistemes indígenas*, que consistem, dentre outras coisas, nos saberes dialógicos que seguem os rastros e ecos das vozes ancestrais e seus saberes memoráveis.

Trata-se de produções de territórios de memória cuja materialidade podemos perceber, por exemplo, nas marcas deixadas na paisagem geográfica e existencial dos meios urbanos brasileiros pelos coletivos que transitam nas cidades, tais como os/as *artevistas* indígenas, os cineastas e videastas que narram histórias locais ou ainda aqueles/as que registram rituais da comunidade, festas tradicionais, ritos etc..

Nossa pergunta elementar é sobre as condições de resistência à expropriação dos territórios (existenciais e geográficos) – que é insurgência contra a colonização da terra, do corpo, das coordenadas que são referência para uma comunidade –, condições em que emergem possibilidades de articular a práxis descolonizadora em todos os meios à disposição. Não basta, contudo, conceber o movimento indígena no cinema e nas artes como uma contingência do uso de uma máquina tecnológica como a câmera de filmar ou da linguagem estética da arte contemporânea. Guattari (1990) entende que é preciso transpor a referência à máquina tecnológica como algo separado da subjetivação. Para ele, não ocorre, de um lado, humanos e, de outro, máquinas, equipamentos, artefatos, mas todos juntos formando rizomas (Guattari, 1990).

Contudo, para fazer um recorte e nos situar com relação à vastidão de materiais produzidos por indígenas na contemporaneidade, tomamos aqueles enunciados em que é possível discernir os efeitos de discursos descolonizadores, entendendo a resistência indígena como uma função de autonomia em um grupo, o que, como colocam Guattari e Rolnik (1996, p. 61), corresponde à capacidade de “operar seu próprio trabalho de semiotização, de cartografia, de enxertar no nível das relações de força locais, de fazer e desfazer alianças”.

Tendo presentes as produções indígenas contemporâneas nos campos das artes, da performance, do cinema e na videosfera em geral, concebemos uma análise de materiais diversos em que percebemos a produção de efeitos de sentido que propiciam uma revisão da história colonial, e sobretudo uma escuta atenta às transformações no âmbito das lutas de resistência indígena desde a Assembleia Constituinte (1985) e a promulgação da Constituição de 1988 até a contemporaneidade. Nos materiais que analisamos, os posicionamentos dos/as indígenas nos “dão pano” para tecer leituras críticas a partir das próprias reflexões e coordenadas teóricas criadas pelas enunciações da resistência.

Buscamos estabelecer uma escuta do funcionamento discursivo dos movimentos de resistência indígena no Brasil, que ocupam espaços diminutos nas mídias principais, e que no entanto circulam de forma mais ampla através de redes “alternativas”, as quais difundem conteúdos ligados às mobilizações por direitos ambientais e das populações, bem como nas plataformas gratuitas de acesso a vídeos na internet. Ademais, nosso



estudo passa pela desconstrução de alguns universais dos discursos antropológicos, historiográficos, epistemológicos, linguísticos e de direitos humanos.

Ante a necessidade de empreender essa descolonização intelectual, é preciso notar, de partida, que as sociedades na América latina têm “características próprias de uma confrontação cultural e civilizatória”, o que tem sido sistematicamente apagado e esquecido (Cusicanqui, 2015b, p. 175). Diversas são as maneiras com que esse aspecto fundador das nossas sociedades – a saber, o colonialismo – é ocultado, reprimido e isolado da língua padrão por mecanismos de encobrimento. Cusicanqui (2018, p. 111) reconhece a ocorrência de uma “perversa simbiose entre conhecimento e palavra” (Cusicanqui 2018, p. 111), que promove a deformação do conhecimento e sua transformação em utensílio de poder, palavra encobridora. Assim, a técnica serve para estabelecer “a ordem” e a manutenção do poder, mas ela pode servir também à resistência quando dela se faz um uso tático. De que forma isso transborda e pode ser percebido nas produções discursivas da resistência indígena contemporânea?

Em *Sociologia da imagem*, Cusicanqui (2015, p. 271) tece um estudo voltado para “o trânsito da imagem à palavra como metodologia e uma prática pedagógica”. Para ela, as imagens podem tornar perceptíveis efeitos de sentidos censurados pela *língua* oficial (Cusicanqui, 2015b, p. 176), suprimidos pelos processos dominantes de significação.

Nossa proposta, então, consiste em uma análise que tateia materialidades dispersas em diferentes produções constitutivas de memórias da resistência indígena. Nossas análises se fundam no trânsito da imagem (e da imagem em movimento) à palavra, e da palavra à imagem. “Imagem” aqui não se refere apenas à “imagem em si” enquanto materialidade de contornos, dimensões, em sua “visualidade”, mas também a imagem concebida como uma composição de afetos, memórias, desejo. Na imagem do corpo indígena que transita e ocupa a paisagem urbana pulsa o desejo de vida dos seus. Seus atos públicos, suas marchas, acampamentos, ocupações, manifestos, produzem imagem, memória. Em sua axialidade, o desejo<sup>42</sup> produz imagem; o desejo

---

<sup>42</sup> Desejo aqui não corresponde a uma “função de desordem”, ao contrário das teorias psicologizantes que o identificam com as pulsões animais; aliás, só equivocadamente as dinâmicas do instinto no reino animal são retratadas como “pulsão bruta”, pois, como confirmam os etólogos, há toda uma economia do desejo e uma “espécie de micropolítica dos espaços e interrelações”, complexas semiotizações entre os animais. (A ideia de que o que distinguiria humanos de “outros animais” seria a linguagem é uma atitude antropocêntrica, além de uma noção estreita de linguagem e de produções semióticas). Desejo,

move universos psicossociais em sua potência de resistência à morte e ao extermínio; e nesse sentido, entendida como *devir*, a imagem – que pode ser uma inscrição, uma pintura corporal, uma metáfora discursiva, ou um gesto corporal – carrega sempre algo da oralidade, do desejo de comunidade.

O *devir* (Guattari; Rolnik, 2006, p. 92) é um modo de escape à “semântica da dominação” (Cusicanqui, 2015, p. 278), que faz duvidar da estabilidade esterilizante da identidade, da etnicidade, do gênero e da espécie. Deleuze e Guattari (1995) entendem que qualquer devir é devir-minoritário, uma dialética sem síntese que modifica a geografia das relações. A noção de *devir* está potencialmente ligada a um processo de singularização (Guattari; Rolnik, 2006, p. 92). As singularidades indígenas, femininas, quilombolas, etc. podem criar rupturas com os modos de estratificação em voga na sociedade capitalista, com propostas mais horizontais de coletividade.

A *ressingularização da subjetividade* de que falamos – termo emprestado de Guattari (1992) – diz respeito não a uma concepção idealizada de volta a uma subjetividade originária, mas sinaliza vias possíveis de produção da diferença micropolítica que escapa à indiferenciação na massa dos processos capitalísticos predominantes. Nesse processo de desentranhar o colonialismo, a pele indígena se “transforma em imagem”, em vias para o *desejo* que resiste e tece possibilidades de que o *corpo ameaçado* refaça seu lastro existencial.

Com a expressão *devir-imagem* gostaríamos de fazer menção a um curta-metragem intitulado *Já me transformei em imagem (Ma É Damí Xina)* (Yube, 2008), em cujas cenas, o pajé Agostinho Ika Muru, do povo Huni Kuĩ do Acre, exclama:

Já me transformei em imagem [...]. Mesmo que eu morra, vocês vão me assistir, os meus netos e as novas gerações. [...] Não temos mais como nos esconder, já temos nossa imagem exposta. Aqui pra frente, temos que pensar na nossa tradição, e fazer novos filmes (Yube, 2008).

---

portanto, é “o modo de construção de algo” (GUATTARI; ROLNIK, 2006, p. 216). “O desejo é sistema de signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente no campo social. Não há eclosão de desejo [...] que não coloque em xeque as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque sempre quer mais conexões, mais agenciamentos [...] é processo de produção de universos psicossociais” (ROLNIK, 2011, p. 31).

**Imagem 6** – Cena do curta-metragem *Já me transformei em imagem* (Yube, 2008)



Fonte: Youtube.

O uso metafórico da expressão “pele indígena” (se assim podemos nos referir à superfície sensível, isto é, ao modo como esse corpo é marcado pelos discursos que o cercam) nos ajuda a entender suas cicatrizes, constitutivas de suas falas. Os testemunhos falados de povos que escaparam do cativeiro e do extermínio fazem ouvir uma voz à flor da pele, pulsando desejo de existencialização. Embora seja só a superfície tangível de histórias mais profundas, essa pele representa a recente forma histórica que tomou o conflito colonial. Sua imagem está povoada de historicidade não reconhecida, denegada. Nesse sentido, entendemos os processos de resistência como *arte* da luta cosmopolítica que marca o corpo.

Nos rastros que deixa por onde passa, a reexistência do indigenato na contemporaneidade, em seu *devir*-imagem, toa a forma do corpo ancião de memórias, comparável à noção de um “símbolo vivo” (o corpo entendido para além do estatuto de objeto) que é, portanto, jovem em suas mudanças de pele, pois se renova a cada enunciação. Tendo presente a imagem e a fala da legenda do curta-metragem supracitado – “Já me transformei em imagem” (*Ma É Dami Xina*) –, o ancestral que vive como imagem em um futuro projetado no tempo presente da enunciação emana sua *palavra de saber*: seu corpo não pertence a si mesmo, mas à história do povo que o

alimentou. Sua imagem se torna instância meta-pessoal, não idêntica à própria individualidade circunscrita, mas distendida no tempo da memória autonomizada na forma-imagem/palavra do vídeo, assim destacada do fluxo da sucessão temporal linear como um corpo de memória que será revisto e falado nas vozes das gerações porvindouras. A voz do Pajé aí emerge como a de uma *outridade*, desejo do simbólico, *devoir-comunidade*, tecido de comunidades ancestrais, de vozes que encarnam o discurso dos antepassados. As performances do dialogismo intergeracional reestabelecem a continuidade interrompida de um corpo de conhecimentos semiesquecidos: esse tecido de saberes compartilhados denota processos de memória e epistemes próprias. O título original, em língua Huni Kuĩ é *Ma É Dami Xina*. Na fala do artista e *txaná* (mestre dos cantos tradicionais) Ibã Sales encontramos uma explanação em que ele justapõe termos em português e em Hãtxa Kuĩ: o termo *dami* é traduzido como “já”. Ao se referir às suas pinturas, que são “música pintada”, Ibã diz que “estamos aqui”, “Gerando e gerando, geração por gerações” (Huni Kuĩ, 2015, 46’), o que entendemos como uma concepção Huni Kuĩ que desconstrói nossa percepção do ser humano como “indivíduo”, pois na episteme Huni Kuĩ, a relação e coligação com os universos ancestrais é percebida como um “nós estamos aqui”, um movimento conjunto no tempo que se dá na forma dialógica, uma força criativa que *passa* entre os mais velhos e os mais jovens, um movimento que gera o presente. Assim, o termo *dami* é desdobrado por Ibã em suas diversas formas: *dami wá* (“já”), *dami ní* (nas palavras de Ibã, *dami ní* é “esse em que vai se transformar”); “então nós estamos *dami wa* agora pessoalmente presente” (Huni Kuĩ, 2015).

Ainda a respeito da imagem supracitada do curta-metragem *Já me transformei em imagem*, ao enunciar sua transformação em imagem, o Pajé, se torna em corpo de saberes, *singularidade polifônica*. Então o que pode o corpo indígena em seu *devoir-imagem*?

Ouvimos de Deleuze que arte é uma *coisa que resiste à morte* (Deleuze, 1999, p. 13), o que não quer dizer necessariamente “arte” no sentido que o Ocidente instituiu, mas pode se dar na forma de outros gestos cotidianos de resistência, no sentido em que se fala de uma “arte de viver”.

Ora, qual é esse ato de fala que se ergue no ar enquanto seu objeto afunda na terra? Resistência. Ato de resistência. [...] Somente o ato de

resistência resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta entre os homens (Deleuze, 1999, p. 14).

Na fala de Deleuze, a resistência inventará algum tipo de criação, porá em roda um ato de *arte*. Se resistência é enfrentar a morte, o desaparecimento provocado, o esquecimento, a alienação da subjetividade, a enunciação da resistência opera sobre a memória – memória aqui perde a significância inconsciente que tem para alguns posicionamentos no campo da AD, aquela concepção segundo a qual a memória se dá na interpelação pelo discurso passado, pelo já dito em outro tempo, outro lugar. Daí que associamos o termo com a *memória* do corpo comunitário e intergeracional. “Hoje eu tô na mão, agora tá na mão do computador, na mão da máquina fotografia, na mão da gravação, então eu vou começar a gravar meu pai [...]. O que gravou, eu vou guardar e ouvir sempre” (Huni Kuĩ, 2015, 19’).

Entendemos, pois, por “*devir-imagem*” a transformação e ressingularização da subjetividade produzidas na reapropriação do corpo de saberes ancestrais, seja em processos de semiotização audiovisual, e em produções de escritura, pintura, etc., enfim, memória.

Courtine (2015, p. 441), que, ao falar da dimensão memorial e genealógica da história, atenta para a questão de que “toda imagem faz ressurgir outras imagens”, persegue os indícios, os “rastros de surgimento de um sentido imprevisto” (Courtine, 2013, p. 33). Assim como imagem e palavra estão entramadas, entre mostrar e dizer (apontar para), uma imagem conduz a outra, sendo importante nessa análise, o papel do médium, inclusive o corpo entendido como médium e suporte da imagem (interna). Nesse sentido, no plano metodológico do presente estudo, o fluxo das imagens é que conduz o olhar do pesquisador, que costura textos visuais e verbais, organizando a memória dos movimentos indígenas.

No contexto da resistência contemporânea, a forma de apropriação do corpo-imagem em semiotizações digitais tem um potencial descolonizador e aponta novas órbitas de significação. Uma pintura ou um filme criam percepções, produzem subjetivações. Uma das discussões intensificadas na década de 1970 é a crítica ao modo como a indústria cultural produzia imagens das gentes indígenas, como os filmes estadunidenses criavam representações estereotipadas desses povos.

Na entrega do prêmio Oscar de melhor ator em 1973, Marlon Brando (que narraria a versão em inglês do filme *Raoni*, 1978) foi eleito melhor ator com o longa *The Godfather*. Na cerimônia de entrega do prêmio, ao invés de Marlon subir ao palco, quem faz as vezes é uma mulher, atriz e ativista dos direitos indígenas – Sacheen Littlefeather –, cuja performance recusa o prêmio e faz um manifesto ao microfone. O ator premiado se recusou a receber o prêmio em protesto pelo modo como os povos nativos americanos eram caricaturizados pela indústria do cinema e pela televisão.

O documentário *We shall remain: Wounded Knee*, dirigido por Stanley Nelson (2009), traz o subtítulo: *America through native eyes* (“A América pelo olhar nativo”); uma descrição significativa que conduz à reflexão sobre que olhar e que corpo governa – e supervisiona – o movimento das lentes. Nas mobilizações e produções indígenas, a perspectiva que encarna os desejos coletivos se levanta em contraposição às visões distorcidas, monoculares sobre os indígenas vendidas pelas lentes das mídias massivas.

Especificamente a produção audiovisual “não apresenta apenas imagens, ela as cerca com um mundo” (Deleuze, 2005, p. 87). O cinema, embora seja produzido industrialmente, portanto, um dos componentes da produção de pacotes emocionais e dramas de controle, e seja considerado uma dentre outras “dimensões maquinicas de subjetivação” (Guattari, 1992, p. 11), pode, nas mãos dos indígenas – bem como incorporado por outros grupos oprimidos –, comportar outros modos de apropriação da imagem.

Nas produções de resistência indígena podemos conceber *o recurso à imagem como crítica e reflexão*, que deixa entrever uma potência subversiva ao desconstruir a gramática burocrática nacional: “Aquele Congresso Nacional é uma cobra grande – chama *Lahára* –, barriga grande, olho de lua, querendo pegar tudo a riqueza da Terra”, são palavras da liderança Yanomami Davi Kopenawa no documentário *Índio cidadão?*, de Rodriguarani Kaiowá (2014).

Em síntese, nos ocuparemos em estudar, paralelamente, as relações entre imagens materializadas no *corpus*, com atenção ao modo como uma imagem se liga a outra, seus modos de tramar com os textos verbais, bem como as discontinuidades entre palavra e imagem, nas redes discursivas de resistência, nos *coletivos entramados* (Cusicanqui, 2018), buscando perceber o que a imagem faz ver e ouvir, e o que os textos verbais calam.

Conforme a percebemos, a relação entre memória e imagem remete a universos psicossociais; a visualidade da memória está implícita no termo “apagamento”, que faz referência ao despojamento político, humano, histórico, existencial de povos marginalizados. O apagamento nos faz não ver o outro, não apenas porque o colonialismo é um discurso de extermínio do outro, mas porque as produções de memória normativa colonial, como uma sintaxe padrão, estabelecem codificações que não permitem olhar e reconhecer outro poder que não o próprio. Assim uma trama de imagens, tais como as produzidas por uma narrativa/discurso de caráter histórico normativo, pode ser uma produção de ausência.

Então, por meio da análise dos modos como as imagens se ligam umas às outras, esse movimento pode tornar perceptíveis tanto os interditos quanto as performances criativas da linguagem. Nas palavras de Cusicanqui (2018), a imagem pode dar a ver o que a palavra cala. Nosso intuito, ao tomar a enunciação de resistência, é tornar audíveis/palpáveis suas táticas discursivas e refletir inicialmente sobre a dinâmica das epistemes indígenas na produção de memória e seu lastro na história contemporânea das lutas e enfrentamentos (Abreu; Sá, 2023).

### **3.1. Mobilizando produções de memória indígena como arcabouço conceitual**

Silvia Cusicanqui (2018, p. 78), em uma reflexão sobre práticas descolonizadoras, critica o “culto do olvido, do esquecimento” e, operando um contraponto, introduz o conceito de *Amuyt'aña* – palavra aimará que a pesquisadora mobiliza para evocar o pensar memorioso, “ou o jogo da memória como algo ativo na vida presente”.

Ao analisar o contexto das lutas históricas anticoloniais do campesinato aimará e quéchua na Bolívia, entre 1900 e 1980, Cusicanqui (1986, p. 11) perfaz uma aproximação à *outra história*, aquela narrada e vivida por grupos marginalizados, campesinos/indígenas; suas análises expõem a “lógica da rebeldia”, caracterizada pela resistência contínua e reiterada que se contrapõe ao estreitamento semiótico e territorial caracterizado pelo Estado. As insurgências indígenas são marcadas por um permanente processo de ativa resistência que constrói um horizonte intelectual, uma memória dos enfrentamentos que vence os limites do que é o Estado, pois referencia a história

segundo parâmetros de temporalidade distintos da cronologia colonial, enfatizando eventos marginais com relação aos leitões principais da história oficializada.

O discurso colonial se constitui em fenômenos estruturais profundos e ubíquos, estão em toda parte do continente, em todas as relações, desde os gestos cotidianos e esferas de micropoder, até a estrutura e organização do poder estatal e político da sociedade global. O problema da narrativa única é ela cimentar a narrativa histórica de um grupo dominante que tende a subscrever as variantes que concorrem com ela no tempo, e a suprimir suas significações, apagar seus rastros. Haja vista que cada grupo social distinto tende a razonar de forma particular a história, segundo o lugar de onde se fala, podemos conceber, então, ao invés de *história*, *histórias*, como tem sido colocado desde a introdução deste trabalho. Os ciclos de resistência indígena retomam um papel de agentes da história, e nas mobilizações sociais se conjugam “horizontes históricos diversos” em que se articulam formas ideológicas complexas, tais como a igualdade cidadã, a diferenciação e autonomia étnicas (Cusicanqui, 1986, p. 9), ou a luta por demarcação das Terras Indígenas.

Apropriando-nos dos marcos conceituais propostos por Cusicanqui (1984, p. 212), percebemos, no contexto das lutas no território brasileiro, a síntese entre a *memória larga* (lutas anticoloniais, ordem ética pré-colonial) e a *memória curta* (movimentos indígenas surgidos na década de 1970 e a participação indígena na Assembleia Constituinte (1985) e outras mobilizações que antecedem a promulgação da Constituição de 1988). Complexa é a síntese desses dois estratos de referência da memória – a do *anteontem* e a do *ontem*, a ética pré-colonial (memória larga) dos povos, e as lutas no plano do direito (memória curta). Essas coordenadas podem se dar de forma complementar, dialética ou até mesmo antagônica.

O *culto do esquecimento* opera a supressão das formas existenciais colonizadas, por meio da sobreposição e inferiorização/estigmatização dos corpos sujeitados: essa sedimentação/sujeição cria estratos subterrâneos de memória deliberadamente ocultada que, nada obstante, periodicamente, tende a eclodir de alguma forma, seja em revoltas, insurreições, seja em manifestos, performances, *retomadas*. É possível que muitas construções, estátuas, hoje erguidas nas cidades brasileiras, estejam postadas em sítios onde, há um tempo relativamente recente, existiam povoações indígenas, cemitérios e outros sítios e marcos que eram seus referenciais existenciais.



Conforme aponta o estudo de Tavares (2018) sobre os rastros e as marcas territoriais da presença de aldeias extintas pelo governo militar brasileiro, no período da ditadura, o corpo indígena foi estrategicamente “riscado do mapa”, forjando-se “vazios demográficos” na Amazônia a fim de abrir espaço à exploração econômica das regiões amazônicas.

Distribuídas ao longo das margens dos rios e córregos, as redes de povos autônomos formavam ocupações regionais organizadas em um sistema territorial mais amplo e interconectado por várias rotas que os Waimiri Atroari chamam de *Umá*. Embora relativamente distantes entre si, e politicamente independentes, as aldeias se integram social e espacialmente através de interações culturais e intercâmbios materiais, fazendo do Waimiri Atroari um território muito dinâmico e povoado, sustentado por uma ampla, intrincada e bem definida infraestrutura de terra e comunicações fluviais. Assumir que essa extensa infraestrutura territorial poderia ter desaparecido completamente sem deixar ruínas seria mais um ato de apagamento da agência sociohistórica dos povos indígenas, perpetrando e perpetuando a política genocida da ditadura militar por outros meios. Tal suposição só reafirmaria a ideologia colonial, segundo a qual a Amazônia teria sido um território vazio e dominado por uma natureza suntuosa, intocada e povoada por pequenas tribos selvagens cujos modos de relacionar-se com o meio ambiente estavam tão subdesenvolvidos que não haviam produzido modificações significativas no território, e, conseqüentemente, não haveria deixado sinais evidentes na paisagem. Em outras palavras, na medida em que as tecnologias indígenas e as práticas espaciais são consideradas incapazes de transformar e redesenhar a terra, não haveria “registro arquitetônico” que testemunhe a destruição massiva do território Waimiri Atroari. Mas como poderia haver operado a devastação em tal escala, que quase exterminou a população Waimiri Atroari destruindo uma extensa rede de assentamentos, jardins e trilhas sem deixar restos nem marcas no terreno? Como poderiam ter desaparecido numerosos povos sem deixar nenhuma marca arqueológica reconhecível no território? (TAVARES, 2018, p. 75).

O pesquisador analisa, por meio de imagens aéreas e de satélite, a existência de rastros na paisagem da presença de populações em determinadas regiões amazônicas, que teriam desaparecido por ação das políticas genocidas do governo militar. Ao lado do apagamento territorial, das marcas e sinais da passagem desses povos exterminados pelas frentes de colonização, nas obras de rodovias amazônicas, por exemplo, há o silenciamento dos povos remanescentes pelo medo, o trauma; transversalmente, funciona também uma política de apagamento no plano semântico, nos discursos da propaganda de Estado tergiversadora.

Não é fortuito que os movimentos indígenas tenham se organizado formalmente a partir de fins da década de 1960 e início de 1970: é o período correspondente ao recrudescimento da máquina de Estado sobre as Terras Indígenas, com invasões se intensificando a partir da política desenvolvimentista, de modernização e povoação das áreas “desabitadas” do *território nacional* pelo regime ditatorial civil-militar. Notável é o fato de que a nova capital federal construída em pleno cerrado, “com vista para a Amazônia”, foi inaugurada em 1960, o que indica o estágio de avanço do Estado em direção ao interior selvático ainda não colonizado.

O avanço da máquina de guerra altera não só a paisagem mas os topônimos, as formas de nomear lugares e logradouros que se fundam no caminho da colonização, que se tornam signo da sobreposição e do soterramento de outras histórias, de outras territorialidades e experimentos sociais com seus refrões desconhecidos.

De maneira sintética, o já dito e o acontecido podem se dar na forma da memória ou da *desmemória* (Paveu, 2015), seja na forma da reiteração ou do esquecimento/apagamento. Os efeitos de memória, portanto, envolvem modos de dizer e de não dizer, de mostrar e ocultar.

Um exemplo desta prática é mostrado no documentário *Martírio* (Carelli, 2016). Ao mencionar materiais produzidos a partir dos eventos da Guerra do Paraguai (1864-1870), o narrador descreve: “Nas pinturas, vemos o glamour e o heroísmo de soldados brancos. Nas fotos, a penúria de um exército de muitos negros e índios”. Como resultado da Guerra do Paraguai, o Brasil toma do Paraguai uma vasta área que representava “o grande erval dos povos Guarani-Kaiowá” (Carelli, 2016), e que é hoje o cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul.

Efeitos de memória são produzidos em escala industrial nas interfaces de vídeo, cujas diferentes configurações ao longo do século XX – da tevê ao celular – reproduzem a imagem audiovisual em nível planetário. A indústria cultural produz subjetividade serial; a fabricação da informação como arma de propaganda força a manobra do eleitorado e ocupa as coletividades com um fluxo crônico de agendas de consumo, com um “pacote cultural aculturador” (Cusicanqui, 2018).

Para uma crítica dos discursos descolonizadores, o trabalho dos sistemas significantes hegemônicos sobre a imagem se dá então na forma de *reterritorializações conservadoras* (Deleuze; Guattari, 1995) da memória. As materialidades dos museus,

por exemplo, criam zonas de instabilidade entre imagem e memória, ocultando descontinuidades na ordem do visto: “Los grandes monumentos arqueológicos sirven como símbolo nacional” (Batalla, 1990, p. 23):

Há um orgulho circunstancial por um passado que de alguma forma se assume glorioso, mas que é vivido como algo morto, assunto para especialistas ou um íman irresistível para atrair turismo. E, sobretudo, presume-se como algo estranho, que tenha acontecido antes aqui, no mesmo lugar onde nós, mexicanos, estamos hoje. A única ligação baseia-se no facto de ocuparmos o mesmo território em momentos diferentes, eles e nós. Nenhuma ligação histórica é reconhecida. uma continuidade. Pensa-se que foi assassinado - para alguns - ou resgatado - para outros - na altura da invasão europeia. Restariam apenas ruínas: algumas em pedra e outras vivas. Aceitamos esse passado e o utilizamos como passado do território, mas nunca em profundidade como nosso passado: são os índios, é o índio (Batalla, 1990, p. 23).<sup>43</sup>

A memória pode ser espoliada, raptada pelos nacionalismos que se utilizam dos símbolos das civilizações mais antigas do território e as expõem como vitrine do Estado, como fica patente na análise de Octavio Paz (2010), em *El laberinto de la soledad*. No referido texto, o autor desconstrói a imagem da história mexicana que foi arquitetada nos espaços do Museu Nacional de Antropologia do México, prédio que abriga milhares de artefatos, esculturas e blocos rochosos com inscrições, estelas, pinturas em relevo, escrituras pictográficas originárias dos vários povos que passaram a ser referidos como *mesoamericanos* (Zapotecas, Mixtecas, Náuatles ou Mexicas, Olmecas, Toltecas, Maias, etc.). Os artefatos histórico-arqueológicos desses povos são tomados, apropriados (desterritorializados) por um discurso antropológico-nacionalista que os insere em uma narrativa na qual o Estado nação do México deriva como heroico sucessor de direito das antigas “civilizações mesoamericanas”. No entanto, sabemos que a cidade do México, construída sobre ruínas dos templos e construções da antiga Tenochtitlan, do povo Mexica (Asteca), é um exemplo colossal da prática de soterramento da memória.

---

<sup>43</sup> No original: “Hay un orgullo circunstancial por un pasado que de alguna manera se asume glorioso, pero se vive como cosa muerta, asunto de especialistas o imán irresistible para atraer turismo. Y, sobre todo, se presume como algo ajeno, que ocurrió antes aquí, en el mismo sitio donde hoy estamos nosotros, los mexicanos. El único nexo se finca en el hecho de ocupar el mismo territorio en distintas épocas, ellos y nosotros. No se reconoce una vinculación histórica. una continuidad. Se piensa que aquello murió asesinado -para unos- o redimido -para otros- en el momento de la invasión europea. Sólo quedarían ruinas: unas en piedra y otras vivientes. Ese pasado lo aceptamos y lo usamos como pasado del territorio, pero nunca a fondo como nuestro pasado: son los indios, es lo indio” (Batalla, 1990, p. 23).

No plano da história, as narrativas “nativas” opõem outras percepções e desconstruem o modo como a invasão é naturalizada e é trivializada a violência nos discursos coloniais. A citação a seguir foi transcrita a partir de uma entrevista com o advogado indígena Weybe Tapeba, em um canal de televisão da região Nordeste do Brasil; o trecho aprofunda a diferença entre o apagamento histórico e a resistência no campo da memória das lutas:

O que houve no Brasil foi um processo de violência, de estupro de nossas mulheres, de massacre, de genocídio, de etnocídio. Muitos povos foram dizimados, e os que resistiram e resistem até os dias atuais é porque de fato tiveram a disposição de guerrear, se refugiar muitas vezes; e tem um elemento recente que a antropologia contemporânea fala, que é o silenciamento étnico, de uma estratégia usada por alguns povos, e inclusive a alguns aqui do estado do Ceará, de ter que omitir sua própria identidade, de não falar mais a língua, de não mais realizar os rituais; uma forma realmente de sobrevivência. Porque aqui no Ceará, no período pombalino, ali de 1763, a Assembleia Provincial do estado do Ceará, ela aprovou um relatório dando como extinta a população indígena do Ceará. Então nós fomos dizimados no papel, mas presencialmente nós continuamos existindo aqui; muitos povos se refugiaram em áreas de carnaubais, em áreas de mata; alguns foram, subiram pra Serra da Ibiapaba (Tapeba, 2022).

Nesta fala se escuta uma voz que enuncia desde um lugar compartilhado com os/as esquecidos/as, com os/as declarados/as “extintos em vida”. A reapropriação discursiva da memória aciona táticas de contra-narrativa. A irrupção das histórias de massacres abre “arquivos” que escondem os corpos dizimados nos numerosos genocídios na calada da escura noite colonial.

A matéria “O massacre Xakriabá”, do jornal *O Tempo* (2023), veicula um vídeo que tem por subtítulo “Terra demarcada com sangue”:

O dia 12 de fevereiro de 1987 ficou marcado para sempre na história do povo da etnia Xakriabá, em São João das Missões, no Norte de Minas Gerais. Na data, três lideranças indígenas foram assassinadas por cerca de 15 pistoleiros que invadiram as terras da Aldeia Sapé, hoje chamada de Itapicuru. O episódio ficou conhecido como Massacre Xakriabá e fez parte da disputa pelo território, que só foi regularizado a favor dos indígenas após o crime. Rosalino Gomes, então com 42 anos, lutava pela regularização do território, desagradando a fazendeiros, posseiros e grileiros. A demarcação de parte desse território já tinha sido feita pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 1979. Mas faltava a homologação para garantir o reconhecimento

e retirar os não indígenas. “A alegação era que não tinha dinheiro para as indenizações. Mas, depois do massacre, o dinheiro apareceu”, conta Domingos. A homologação foi assinada em 14 de julho de 1987, cinco meses depois dos assassinatos.

A enunciação da resistência é uma polifonia, em que soam juntas as vozes dos mortos de todas as gerações constituídas na dialética da sobrevivência/existência; um desejo de vida atravessa as falas de lideranças indígenas quando recobram as vozes dos parentes mortos. No documentário *Índios no Brasil – 6: Primeiros contatos* (Carelli, 2000), recordando a onda de mortandade trazida pela invasão de garimpeiros às Terras Indígenas Yanomami na década de 1970, a liderança Davi Kopenawa descreve que viu muitos dos seus morrerem e: “Até eu fiquei doente... fiquei doente, quase morre, mas eu não morri porque... eu não quis morrer. [...] Eu fiquei vivo, pra contar história!” (Carelli, 2000).

É sobretudo pela fala contundente que as lideranças indígenas fariam ouvir suas demandas. O exercício público da fala é um elemento constitutivo da resistência. Como ficou patente na atuação de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte de 1987, a resistência articula a atuação de um corpo de liderança que encarna os *devires* do desejo coletivo: isso fica audível na fala de Mariano Marcos Terena, reportada por Daniel Munduruku: “A conquista que podemos levar em consideração tem a ver com o impulso indígena diante da resistência, com seu espírito de corpo, seu coletivismo” (MUNDURUKU, 2012, p. 166).

O longa-metragem *Raoni* (1978), dirigido por Jean Pierre Dutilleux e Luiz Carlos Saldanha, mostra o cacique Raoni em sua juventude, poucos anos depois dos primeiros contatos com os irmãos Villas Bôas e da criação do Parque do Xingu (1961). A circulação do filme pela Europa auxiliou no reconhecimento das pautas indígenas e socioambientais pelas quais Raoni, enquanto liderança Mëbengôkrê (Kayapó), milita, e impulsionou suas viagens para fora do Brasil a fim de estender a teia de aliados, angariar apoio junto a estadistas, ativistas, artistas e organizações não-governamentais internacionais.

Em uma viagem a Londres em 2020, Raoni responde perguntas de repórteres da rede BBC; estes endereçam ao cacique questões capciosas de forma a induzir a resposta do cacique em determinada direção ideológica, ao que o cacique devolve: “Eu vim aqui falar de assuntos nossos [...] vim falar do nosso povo”. O vídeo *Estamos decepcionando*

*o criador* (RAONI, 2020) narra a passagem da liderança pelo Museu de Antropologia de Oxford, Inglaterra. Após uma cena que mostra um *close* no rosto de Raoni enquanto ele observa um enorme esqueleto fóssil de dinossauro, e após passear pelas coleções iconoclastas de objetos de diversas regiões do mundo, Raoni se senta de costas para uma estátua dourada de Buda e diz: “Cadê Kayapó?”; o guia do museu responde: “não tem muitos de Kayapós, mas temos trabalhos com penas da América do Sul no andar de cima do museu”.

**Imagem 7** – *Estamos decepcionando o Criador* (RAONI, 2020b)



Fonte: Youtube<sup>44</sup>.

Pode-se inferir, da pergunta de Raoni, que, se sua percepção do Museu é a de um lugar em que cada coletividade está representada, ali deveria também haver Kayapó. Na imagem acima, a espacialização do corpo, esse corpo transitório entre os elementos estáticos do ambiente do Museu, aparece no contraste entre a vida semovente e o objeto inerte, atemporal. Esse corpo vivo ali entre objetos desarraigados sugere a tensão contemporânea que ameaça essas subjetividades não normativas, e seus modos de vida que apresentam alguma alternativa aos processos capitalísticos

---

<sup>44</sup> Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNYixc&ab\\_channel=BBCNewsBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNYixc&ab_channel=BBCNewsBrasil)

industriais. Notável também a justaposição da imagem de Raoni à estátua de Buda: ambos, os indígenas e o *Oriente*, foram representados como um “outro” pelos referenciais epistêmicos ocidentais.

### 3.2. Aparecer na tela para não desaparecer da terra?

No mapa que desenhamos, as filmagens mais longínquas, feitas em terras brasileiras, que “capturam” povos indígenas são registradas por Tomás Reis em expedição de marechal Rondon; trata-se de *Visão do paraíso* (1923).

**Imagem 8** – *Visão do paraíso* (1923), filmagens de Tomás Reis na expedição encabeçada por Rondon ao Alto Xingu, e recuperadas no filme *Brás Cubas*, de Júlio Bressane (1985)



Fonte: Youtube.

O título do filme – *Visão do paraíso* – dá uma ideia da visão edênica que move esse olhar, um olhar retrospectivo, que olha para o modo de vida indígena como um elemento pertencente ao passado ou à “infância” da humanidade.

A câmera de filmagem esteve presente nas expedições de Orlando e Cláudio Villas-Bôas, na fotografia por Henri Ballot e no registro de Jorge Ferreira, em 1953, no Xingu: mais do que o registro de uma operação política, com um olhar tático humanitário, a ação dos sertanistas inscreve uma ética da diversidade, com suas filmagens *in loco*. Estas operações envolvem o contato, translocação de comunidades indígenas – sobretudo as que estavam no meio do caminho das máquinas que abririam estradas na Amazônia – para uma área às margens do rio Xingu.



Parte do plano conhecido como “Marcha para oeste”, projeto desenvolvimentista do governo brasileiro iniciado em 1943, a expedição Roncador-Xingu começa com o transporte de pessoal trabalhador por terra em vagões de São Paulo até Uberlândia (MG), e daí até as margens do Rio Araguaia (Aragarças, GO), com a finalidade de colonizar regiões amazônicas. Foi nesse contexto que surgiu o trabalho dos irmãos Villas-Bôas, em 1946. Em 1952 eles apresentaram a proposta de criação do Parque do Xingu, a fim de salvaguardar a sobrevivência de *alguns* povos indígenas cujos territórios estavam na rota das máquinas do Estado e foram “escolhidos para sobreviver”. A translocação de várias comunidades para a área no Mato Grosso foi feita a partir de 1961, ano de criação do Parque Indígena do Xingu.

Orlando Villas-Boas aparece, em suas relações com as lideranças indígenas do Xingu, em uma das primeiras produções, ainda feitas por não indígenas, em que se procura estabelecer uma escuta das vozes daqueles povos, e na qual é visível a atuação das lideranças nas mobilizações políticas. Na década de 1970, em pleno regime de ditadura civil-militar no Brasil, o longa-metragem *Raoni* (Dutilleux; Saldanha, 1978), gravado no Xingu e centrado na figura de Raoni Mêbengokrê – liderança do povo que os *brancos* chamam de Kayapó –, provoca repercussões das vozes indígenas na Europa.

Antes mesmo que a câmera filmadora fosse introduzida de forma mais ampla nas comunidades indígenas, e operada por eles próprios, os aparelhos de gravação de áudio já marcavam as lutas políticas indígenas. Na década de 1980, segundo a Ong Vídeo nas Aldeias (Carelli, 2015),

O uso do gravador tornou-se amplamente difundido entre os indígenas, para reprodução da cultura oral, os discursos, as rezas, os cantos. O gravador também passou a ser um instrumento de luta nas negociações com o governo, registrando as promessas das autoridades. Hoje em dia, o vídeo começa a ser incorporado com um entusiasmo ainda maior: pode reproduzir cantos e coreografias de festas. Além de palavras, pode documentar fatos e revelar a cara de quem promete<sup>45</sup>.

Em 1987, algumas lideranças indígenas, dentre as quais Ailton Krenak, participam da Assembleia Constituinte, que antecede a promulgação da nova Constituição de 1988,

---

<sup>45</sup> A citação é a transcrição de um vídeo; a última frase ocorre em simultâneo com sequências de imagens que registram um político discursando para um plenário indígena.

na qual constariam dois capítulos dedicados aos povos indígenas. As imagens de Krenak discursando se tornaram um quadro de memória singular para a história da resistência indígena no Brasil e no mundo.

Sobre o processo de apropriação da máquina semiótica, encontramos a seguinte fala no blog *Tucum*:

Finalmente, os filmes sobre indígenas deram lugar ao cinema feito por indígenas. Se até pouco tempo as produções audiovisuais da chamada temática indígena eram permeadas por um caráter folclórico, hoje temos representantes de diversos povos originários não somente atuando enquanto protagonistas de suas próprias narrativas, mas também demarcando diversas posições no cinema brasileiro (TUCUM, 2021).

As produções cinematográficas e de videodocumentários da resistência podem ser concebidas como intervenções no imaginário colonial, mais do que simplesmente objetos estéticos, ou meros “registros de memória”. Com relação à crítica das produções estéticas criadas em colaboração entre indígenas e não indígenas, encontramos um posicionamento singular nas falas da liderança Dário Kopenawa Yanomami, em um vídeo de debate sobre o longa-metragem *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021), gravado em terras Yanomami:

É o Luis, ele é um cinegrafista, ele é jornalista, ele conhece qual é o sistema da fotografia, da cinema, imagem, ele sabe... mas ele não sabe ainda a minha sistema Mãe-Floresta [...]. Ele é não indígena, eu sou Yanomami da Floresta. Então eu sou protagonismo. A filme [A] *Última Floresta* tá circulando no mundo inteiro; é importante isso pra levar a política do povo Yanomami e Yek'wana. Não é o filme do Davi, não é o filme do Dário, é o filme do povo da Floresta. Então isso vocês possam refletir... essa *Última Floresta*, o filme que tá circulando na casa dos não indígenas, na casa de vocês... esse filme ele tá batendo nas portas, demonstrando a identidade dos Yanomami, a identidade do sofrimento dos Yanomami, desmatamento da Mãe-Terra, destruição da floresta, contaminação dos rios da Terras Indígenas, e também a destruição da cidade, aonde os branco tão sofrendo, passando fome... o água tá acabando, água tá sumindo... é isso uma reflexão, uma problema que tá revoltando o homem branco. Então isso eu queria explicar um pouco, uma reflexão sobre *A Última Floresta*. O vídeo, o filme *A última Floresta*, ele tá demonstrando a resultado que aconteceu pros Yanomami. Então é importante pra gente refletir; não pra gente achar bom, muito bonitinho não (Kopenawa, 2021).

Haja vista o estilo de seu dizer, de dizer o próprio, a fala de Dário Kopenawa Yanomami inscreve uma subjetividade crítica, em que se ouve uma reflexividade tática. Essa voz inscreve um “nós” que alberga humanos e não humanos em uma terra compartilhada – “a minha sistema Mãe-Floresta”. Esta citação sintetiza nossos principais tópicos de pesquisa, a saber: 1 – a afirmação dos processos próprios de (produção de) saberes, logo: 2 – a dimensão epistêmica da resistência e os discursos ancestrais (a insurgência crítica e o posicionamento tático), e 3 – a inscrição de memórias em coordenadas coletivas singularizantes, questões a serem deslindadas no decorrer do nosso percurso analítico.

*Os/as indígenas tomam a palavra e a cena e ocupam espaços antes interditados a eles/as.* Nos indagamos, a princípio, sobre a continuidade de ordens discursivas coloniais: o fato de as produções da resistência indígena aparecerem predominantemente em espaços de mídias alternativas aponta uma censura implícita, ou interdições na ordem do visto e do visível, que domina as escolhas daquilo que aparece nas telas da grande mídia.

A respeito do discurso jornalístico, que é paradigmático de um tipo de uso da máquina de linguagem que se tornou órgão da dominação, escreve Mariani (2001, p. 33):

A análise do discurso jornalístico se faz importante e necessária já que este, enquanto prática social, funciona em várias dimensões temporais simultaneamente: *capta, transforma e divulga* acontecimentos, opiniões e ideias da atualidade – ou seja, lê o presente – ao mesmo tempo em que organiza um futuro – as possíveis consequências desses fatos do presente e, assim, *legítima*, enquanto passado – *memória* – a leitura desses mesmos fatos, no futuro.

Não se trata aqui, como pode parecer, de mero jogo de palavras. No nosso entender, o discurso jornalístico toma parte no processo histórico de seleção dos acontecimentos que serão recordados no futuro. E mais ainda: uma vez que, ao selecionar, está engendrando e fixando sentido para estes acontecimentos, a imprensa acaba por constituir no discurso, um modo (possível) de recordação do passado.

Ao mencionar o arquivo histórico, a pesquisadora remete à “tipografia colonial”, contextualizando esse primeiro momento da imprensa no Brasil, quando, em 1807, na fuga da família real portuguesa para a Terra de Santa Cruz, os portugueses trouxeram uma oficina de tipografia, destinada a imprimir e divulgar os decretos, regimentos e

alvarás reais (Mariani, 2001, p. 31). No contexto marcado por esses eventos, que influem nas condições de surgimento da imprensa na terra brasileira, de acordo com a pesquisadora, o discurso jornalístico se constitui no fluxo de um:

Imaginário europeu que vem se organizando desde a descoberta do Novo Mundo. Este falar do Brasil desde jornais passa a integrar, e ao mesmo tempo divulgar, o conjunto de discursos (literários, etnológicos, políticos, religiosos) que desde o século XVI vem produzindo sentidos, instaurando memória (Mariani, 2001, p. 32).

Tendo presente essa historicidade das práticas midiáticas no Brasil – a saber, a de serem elas predominantemente instrumentos de manutenção do *status quo* da classe dominante –, e considerando as lacunas da historiografia colonial, percebemos, contemporaneamente, a necessidade de que os/as indígenas *apareçam na tela para não desaparecer da terra*. A construção de genealogias e narrativas locais produz efeitos de resistência.

A série de documentários *Índios no Brasil* (Carelli, 2000), apresentada por Tinã Burú-Rehé (Ailton Krenak), é um *tratado* sobre línguas, memórias e histórias na forma de produção audiovisual. Nas filmagens, sob direção de Vincent Carelli, também fundador da Ong *Vídeo nas Aldeias*, Ailton percorreu os “sertões” brasileiros e conversou com representantes de dezenas de povos nas diferentes regiões, da Mata Atlântica, da Caatinga, da Amazônia e do Cerrado, de sul a norte, nordeste e sudeste do Brasil.

Na primeira parte do documentário, intitulada *Índios no Brasil – 1: quem são eles*, ouvimos a fala de Francisco Pianco, do povo Ashaninka, que vive na Amazônia, nas fronteiras do Acre com o Peru:

As pessoas precisam começar a descobrir o que que a gente tem mesmo, mas, de uma maneira assim, de deixar nós falar; não que eles venham aqui saber o que que tá acontecendo aqui dentro, de qualquer jeito; acho que eles vão ter que ouvir a gente falar. Eles têm muito que aprender com nós (Carelli, 2000, 6’).

Seguindo esta escuta, tomamos os enunciados indígenas como produção teórica a respeito das próprias realidades e condições existenciais. Isso, no entanto, não se limita a uma consideração dos discursos indígenas apenas como narrativas de si, mas se trata,

diferentemente, de perceber nesses enunciados práticas que fundamentam a produção de saberes de forma a questionar as bases epistemológicas preponderantes na contemporaneidade, historicamente construídas. Dito de outro modo, os enunciados indígenas que analisamos nos fazem perceber a proposição de outros paradigmas que orientam a produção crítica de saberes sobre o “humano”, a “natureza”, a “sociedade”, a “religiosidade”, etc.

A esse respeito, a pesquisadora boliviana e aimará Silvia Rivera Cusicanqui (1987), em um artigo intitulado “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de La lógica instrumental a la descolonización de la historia”, aponta as limitações do projeto hegemônico de pesquisa no ocidente, sobretudo quando se trata de estudar os discursos e práticas de grupos como as coletividades indígenas. Segundo Cusicanqui (1987, p. 1), o dilema epistemológico, por exemplo, da etnografia, consiste na “essencial intraduzibilidade – linguística e cultural” (diríamos, discursiva) – que, segundo ela, é própria de uma “relação assimétrica” entre coletividades cujo horizonte cognoscitivo é fundamentalmente diferente. Nesse entendimento, poderíamos completar, toda pesquisa que intenta, intencional ou involuntariamente, fundar teoria a partir de alguma concepção sobre o “mundo” do “outro”, tentando explicar esse outro a partir de referenciais cuja historicidade é limitada e limitante, pode redundar na reprodução da violência colonial. Disso advém a necessidade de se estudar, sim, o modo como as coletividades indígenas produzem saberes, considerando que estas práticas se constituem *na* relação inevitável dada pela condição colonial conflituosa, entendendo, por fim, que as *epistemes indígenas* (Cusicanqui, 2010) não são apenas um tipo de antropologia reversa ou cruzada, mas, sim, constituem a crítica dos paradigmas que fundam a pesquisa no ocidente.

### 3.3. Campos de lutas

Um dos efeitos de resistência, no campo da literatura, por exemplo, que depreendemos da fala do professor e escritor Edson Kayapó (2016), é “desmontar a generalidade” que é reproduzida pelos *desavisados* da sociedade não indígena, que precisam ser formados, informados sobre os “jeitos de ser indígenas”.

Considerando as forças semânticas em embate nos processos neocoloniais, especificamente, no que concerne às categorizações etnológicas, linguísticas, a palavra “indígena” é um étimo imantado de efeitos políticos.

A língua é um dos aspectos mais comumente associados à identidade indígena, ou daquilo que seria constitutivo da indigeneidade (de acordo com os discursos essencialistas), do indígena “autêntico”. É um comum equívoco tomar a presença ou ausência da língua “nativa” como critério para o reconhecimento da legitimidade étnica e cultural de um povo. Por isso, a descolonização intelectual do próprio pesquisador em seu processo de *criação* passa pela crítica da produção de saber sobre as línguas/*culturas* indígenas. Dois estudos de viés crítico que tematizam as relações entre oralidade, discurso sobre a língua e produção de saber colonial foram vitais para nos apontar possíveis rumos.

No primeiro, sobre língua, discurso e oralidade, encontramos a afirmação de que certa “linguística indígena” (que, contudo, não é produzida por indígenas) se funda em um movimento de apagamento (Souza, 1994, p. 238). Pode-se encontrar exemplos de abordagens coloniais da linguística na biblioteca virtual Nimuendajú<sup>46</sup>, que compartilha milhares de obras ligadas à etnolinguística.

Problematizando a posição da AD nos estudos sobre línguas indígenas, Souza (1994, p. 17) indaga “de que forma o aparato da Análise do Discurso analisa as línguas indígenas como discurso”. Sua tese central parece ser a de que:

A história de uma língua que não conta a passagem da oralidade para a escrita traz em si a menção dessa oralidade na morfologia, no status dos enunciados, nas marcas de atestação do ato ilocucionário, na

---

<sup>46</sup> Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - línguas e culturas indígenas sul-americanas (<http://www.etnolinguistica.org/>).

dramaticidade das narrativas, na estrutura discursiva, nos índices que orientam o desfecho das narrativas, etc.

As marcas de oralidade, representam, assim, a historicidade do idioma e, nelas, se inscreve toda a dimensão da heterogeneidade enunciativa. São marcas, portanto, do povo e da língua, numa imbricada relação de constituição (Souza, 1994, p. 240).

A consideração da oralidade, já desde fins da década de 1980, seria elaborada em profundidade pelas contribuições de Silvia R. Cusicanqui (2015) que, em seu gesto de revisão desses cinco séculos de disputas coloniais, aprofunda análises dos universos indígenas desestabilizando posições enrijecidas sobre as relações entre saber acadêmico e as artesanias dos saberes entrançados na história indígena, conforme iremos retomar adiante.

Um outro material de referência de viés descolonizador do saber linguístico provém das obras de Eni P. Orlandi, que, até onde pudemos rastrear, foi pioneira ao propor, ainda na década de 1980, determinadas problematizações sobre a questão indígena, a partir de coordenadas discursivas de pesquisa. Sua obra *Terra à vista. discurso do confronto: velho e novo mundo* (1990) traz relevantes percepções sobre a problemática política do estudo das línguas indígenas, e perfaz uma crítica das relações entre a produção de conhecimento *sobre* indígenas e *para* os/as indígenas. Um dos capítulos de seu estudo conclui:

É preciso relativizar a função desse critério – língua – como definidor de um grupo étnico. Ele deve ser avaliado em função de uma relação historicamente consistente entre língua e povo, não sendo pois um critério cuja aplicação seja mecânica. [...] Ter uma língua documentada não é ter um corpo morto, mas uma história, um discurso. [...] Mais importante teoricamente é podermos reafirmar, a partir desse trabalho, a ideia de que identidade é *movimento*. Ela mesma se faz por um movimento (relação identidade/alteridade) e, além disso, ela se faz como um movimento na história. Isto é, ela tem historicidade. [...] na história de contato, essas são identidades que se fazem permanentemente, que estão em movimento: qual é o limite entre ser brasileiro e ser [indígena]? Se, entre ser [indígena] e ser europeu há delimitações nítidas que mostram essa distinção categórica, historicamente demarcada, tornar visível essa zona cambiante – os limites entre ser índio e ser brasileiro – já é mais complexo. Só não o é para os que trabalham com identidades fixas (e fixadas) de forma ilusória como as que se traçam entre um índio ‘puro’, do ‘passado’, fixado de uma vez por todas em nosso imaginário histórico-político e que tem como sua contrapartida um índio aviltado, des-caracterizado, não índio (e também ainda não brasileiro), quando ‘aculturado’. [...]

Como consequência, temos o fato de que se deve considerar como crucial a passagem do conceito de língua para o de discurso nessas formas de reflexão. A noção de discurso acolhe a de movimento e engloba a de contexto, pressupondo a relação da língua com suas condições de existência, com sua produção (Orlandi, p. 166).

Além da língua, a questão da etnicidade e da fisicalidade: o corpo indígena é associado, nos discursos essencialistas a estereótipos marcados, o que alimenta as práticas racistas. Por fim, percebemos que todos esses aspectos caracterizam ou são constitutivos de processos de subjetivação, de sujeição e produção de uma *subjetividade* indígena capturada semioticamente como objeto dos discursos (Abreu; Sá, 2023).

Estas observações apresentam uma problemática que envolve a produção de conhecimento sobre línguas e povos, e as relações de poder coloniais, portanto, a privatização dos lugares de saber e a sujeição que isso implica para o “outro”.

Procuraremos adiante conversar mais de perto com as táticas discursivas descolonizadoras, tendo por tema um refrão conceitual provisório: *a memória sempre emerge de um traço anterior*.

Percebemos as intersecções entre produções memoriais e práticas de resistência na articulação política dos corpos de comunidades, nas quais saberes memoriosos emergem das dinâmicas das relações intergeracionais: um traço recorrente nos materiais analisados é a memória que *sopra as brasas* de discursos ancestrais.

A mobilização desse corpo de saberes memoriosos indígenas sinaliza para nós que a insurgência das singularidades comunitárias se articula também com um espaço de trocas pan-indígena<sup>47</sup>, coligação de diferentes povos em torno de pautas de luta compartilhadas e, mais além, vemos a criação de espaços de intercâmbios entre diferentes povos que se situam em distintas situações de confronto com diversas frentes colonizadoras, as chamadas *novas formas de comunidade* (Cusicanqui, 2010).

Ao analisar os materiais do *corpus*, percebemos que narravam histórias locais e desestabilizavam as categorias de *nacionalidade, etnia, identidade*.

---

<sup>47</sup> Um parentesco indígena de dimensão continental. Batalla (1981, p. 20) fala de uma vocação pan-indianista, a qual ele considera como “um dos traços característicos da mobilização política índia atual”, e que reconhece como um esforço consciente de estruturar a toda a população indígena, “tanto no plano ideológico como na organização”. Segundo o autor, esse coletivo pan-indígena está baseado no reconhecimento, para além das diferenças e especificidades étnicas, de uma condição comum com relação à invasão colonial e as violações neocoloniais.



Ao narrar uma outra história, e desconstruir a memória “oficial”, Raial Orutu Puri (Andreia Baia Prestes) afirma que isso que “chamamos Brasil foi fruto do estupro sistemático de milhares de mulheres indígenas, e do assassinato de nações inteiras. E quem me dera que eu estivesse falando de passado” (Puri, 2020).

A escuta das falas que performam essa enunciação da violência não recalcada, que poderíamos chamar *resistência no plano da produção do saber* sobre a história e de desconstrução da memória colonial, nos fez perceber o constante diálogo (combativo) com as versões *oficiais* de história, bem como os posicionamentos táticos desconstrutivos de opiniões cristalizadas sobre o que é *ser indígena*.

A relação entre produção de memória e resistência nos discursos dos movimentos indígenas contemporâneos se fia na roca da reflexão descolonizadora. A percepção das limitações do discurso do método, no entanto, nos leva à crítica da própria memória encarnada nos gestos de pesquisa, para que o ato de pesquisar possa realizar essa descolonização interna do/a pesquisador/a que transita dos cânones acadêmicos aos setores marginais do saber (Abreu; Sá, 2023).

## CAPÍTULO 4

### *Epistemes indígenas*

*O futuro é ancestral: sempre estivemos aqui!*

Edgar Kanaykõ Xakriabá

Nos movimentos contemporâneos, em seu trânsito micropolítico pela sociedade tecnocrática, a imagem do corpo indígena viaja pelo mundo, sua voz escrita em “árvores mortas” (livros) expõe os crimes ocultos cometidos em nome daquilo que Davi Kopenawa chamou de “feitiço da mercadoria”, o “espírito maligno do minério”, a “armadilha do garimpo, que liberta fumaça e doença” (Kopenawa; Bolognesi, 2021). Vale notar que, na língua Yanomami, *xawarawakixi* quer dizer “fumaça de epidemia” (Pussinini, 2020, p. 48). Essa expressão indica que uma intervenção humana indevida no processo natural de um bioma pode ter consequências catastróficas, causando um desequilíbrio; tal concepção consiste, assim, em uma forma de saber/habitar (ética do bem viver) que sustém a “teia da vida”, sendo, portanto, essencial para a existência não apenas da coletividade que habita a *Urihi a* (a Terra-Floresta na língua Yanomami), mas também da humanidade como um todo.

As imagens a seguir, do filme *A última Floresta*, cujo roteiro foi produzido pela liderança Yanomami Davi Kopenawa juntamente com Luis Bolognesi (2021), são prenes de matéria reflexiva, pois transportam a complexidade do problema para uma forma estética, sensível, que nos permite entrever a dinâmica da problemática contemporânea da resistência indígena, na medida em que retrata, dentre outras coisas, a trajetória da liderança Yanomami em seu trânsito entre a Floresta e a cidade, até a Academia aonde leva a voz dos seus.

Imagem 9 - *A última floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021, 56' 54'')



Fonte: Arquivo do autor.

Imagem 10– *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021, 57'')



Fonte: Arquivo do autor.

Imagem 11 – *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021, 57' 19")



Fonte: Arquivo do autor.

Imagem 12 - *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021, 58' 47")



Fonte: Arquivo do autor.

A cena se passa em uma dinâmica de falas entre os habitantes mais velhos, uma deliberação coletiva, de conversação sobre medidas de sobrevivência, em que os interlocutores olham para o pátio central aberto da grande casa comum (*xapono*) da aldeia Watoriki, da Serra do Vento, que tem o formato circular, coberta de palhas em sua circunferência. Eles conversam enquanto olham para esse espaço comunal, sentados voltados para o pátio, ao passo que a câmera se movimenta, olhando-os de diferentes ângulos. Notável aqui é como a disposição corporal projeta a especialização da comunidade como *atitude ética* que vela pelo lugar comum.

Desde esse centro descentrado com relação ao universo urbano, no interior da selva amazônica (o filme foi gravado na Terra Indígena Yanomami, aldeia Watoriki, na Serra do Vento, Roraima), as sequências da cena mencionada produzem um efeito de suspensão temporal, instantes em que os sobreviventes respiram e confabulam um planejamento tático em meio à guerra. Essa temporalidade criada com a cenografia grafa o momento memorioso em que as vozes das lideranças e *pajés* organizam a continuidade cotidiana desse cosmos local.

Considerando o modo como a obra audiovisual produz imagens memoriosas, entramam-se a encenação do cotidiano das lutas e a retomada das narrativas/histórias locais.

A forma que adotamos ao redigir nossas percepções de pesquisa foi a de uma dinâmica não linear, que avança e retrocede no tempo histórico. Assim, retomamos também materiais analisados anteriormente no presente texto, a fim de marcar refrões analíticos.

Um acontecimento marcante que sintetiza de algum modo o posicionamento político de resistência indígena no período de sua articulação a nível nacional e internacional foi a produção do filme *Raoni* (Dutilleux; Saldanha, 1978), que, em uma de suas cenas gravadas no Parque do Xingu (criado em 1961), nos apresenta um encontro entre caciques e lideranças dos povos Kayapó (Menbêngokrê) e Yawalapiti, e o general que então chefiava a FUNAI. Na referida cena, as lideranças, usando pinturas de guerra, exercem a palavra no centro de uma meia roda em cuja circunferência se dispunham os participantes, sentados em cadeiras, dentre os quais, o mencionado general.

Na cena capturada da tela na imagem a seguir, o corpo de Raoni está pintado com a tinta do jenipapo; na imagem a seguir vemos um ângulo da performance desse corpo que articula a sobrevivência de sua comunidade:

**Imagem 13** – O cacique Raoni falando ao chefe da FUNAI, cenas do longa-metragem *Raoni* (Dutilleux; Saldanha, 1978) em uma roda de lideranças dos povos que habitam hoje certa região do Parque do Xingu, MT.



Fonte: Arquivo do autor.

O rosto do cacique Raoni é matriz de imagens que se propagam em noticiários, filmes, documentários e fotografias nos jornais do mundo. Nas tradições dos Mêbengôkrê (Kayapó), as perfurações nas orelhas ou no lábio inferior são a marca do orador, que deverá saber ouvir e exercer a fala, que seu poder comunicativo será um meio fundamental da mobilização política desse coletivo.

A cena capturada na imagem acima – que não foi produzida com teor meramente ficcional, pois registra uma reunião entre autoridades governamentais e lideranças indígenas – projeta uma imagem carregada de tensão do acontecimento. A singularidade desse evento, a carga histórica que as cenas condensam, nos leva a pensar a corporalidade indígena (o corpo como materialidade da resistência), que se inscreve no horizonte maior da memória *larga*. A *memória larga*, para Cusicanqui (1986, p. 13), seria “un activo mecanismo cognoscitivo — en sentido amplio — capaz de reformular hechos y procesos”. A *memória larga* se converte em uma tática de operação sobre a linguagem, sobre marcas históricas e seus rastros no corpo.

Há uma fala de Krenak em videodocumentário que constitui para nós um marco conceitual; seu posicionamento tático, conforme o interpretamos, propõe um referencial analítico que pode ser apreendido dessa performance crítica. A concepção de produção de memória que o autor propõe, da qual nos apropriaremos a fim de articulá-la com o marco conceitual proposto por Cusicanqui (2010; 2015; 2018), pode ser sintetizada no enunciado abaixo. O videodocumentário foi produzido pela autodenominada *companhia de produções independentes Memória Viva*<sup>48</sup>; o vídeo é parte de uma série intitulada *Série Vozes da Floresta a aliança dos povos da floresta de Chico Mendes aos nossos dias*, que integra um projeto maior chamado *Não verás país nenhum*:

A distinção entre um cara que quer ficar citando bibliografia, e alguém que toma a decisão de observar o mundo e a história de maneira crítica, tem a ver com aquilo que a gente falou de memória. A memória é isso; a memória te autoriza, entendeu? – a narrar uma história sobre o mundo que você vive. A memória te autoriza a criar uma narrativa sobre o mundo. Se você não tem memória, você vai ficar citando bibliografia. [...] Eu sinto que, nesse sentido, vale a pena pensar em produção; é uma produção de memória, né? – porque, se você vê um povo que foi totalmente segregado, que foi humilhado, como os negros, por exemplo, na escravidão, ou como uma grande parte do povo brasileiro que vive na pobreza mais predatória, e que perdem a memória de si, de quem são, né... produzir memória sobre si, como coletivo, como ser social... Ela é um fenômeno maravilhoso e eu acho que ela é uma ação política [...]. Porque a memória, ela tem a capacidade de te pôr de pé diante das afrontas, de uma maneira crítica; a memória é a consciência crítica. A renúncia a essa consciência crítica é você ficar num lugar assim, tipo, 'patrimônio cultural', você vira patrimônio cultural. A diferença entre memória crítica e alienação é essa produção de *patrimônio cultural*. Tá cheio de programa aí voltado pro patrimônio cultural; na verdade eles tão pensando em produto, em mercadoria, em materialidade; não tão pensando em memória. Porque a memória você não consegue capturar a memória, botar ela num arquivo, botar ela num museu. O patrimônio cultural você põe em museu. A memória não. A memória, acho que ela escapa inclusive à nossa própria observação. Nós nos surpreendemos quando a gente consegue alcançar um sentido de memória ativa, crítica, nós nos surpreendemos com nossa capacidade de ação, de reação. E... a ausência dessa memória, ela deixa a gente refém de qualquer discurso... manipulador. Ao invés de você ouvir uma mensagem, e analisar ela criticamente, você adere à mensagem automaticamente, no sentido afetivo, emocional e tal (Krenak, 2020).

---

<sup>48</sup> <https://www.memoriavivacine.com.br/about>

A crítica do ventriloquismo (“você vai ficar citando bibliografia”) mencionado por Krenak equivale à desconstrução da subserviência intelectual ao que é autorizado pensar e falar, reprodução de saberes calcificados pelo poder e sujeição aos circuitos de significação.

Na ordem colonial, a expropriação abrange todas as práticas de uma sociedade dominada, que vai sendo alienada do próprio, a partir das condições materiais precarizadas. Isso é reproduzido mesmo no plano epistêmico, na produção de saber. Quem controla o saber e o legítimo, o oficial, manipula também a verdade. A resistência a esse processo é justamente o engajamento exemplar dos corpos e sua interferência na ordem dos discursos da monocultura e do latifúndio, como, na história do Brasil, os quilombos e as retomadas de Terras Indígenas, no plano macropolítico, mas também na micropolítica das medicinas e histórias “renascidas”.

“A cultura é nossa maior proteção” – é a fala do Pajé Huni Kuĩ Agostinho Manduca Mateus Ika Muru. A imagem que segue é a capa do livro *Una shubu hiwea* (Bosë, 2017), organizado pelo pajé Huni Kuĩ Dua Bosë. Nela vemos o pajé diante de uma criança. O pajé é considerado uma “biblioteca viva”; não obstante as fórmulas da tradição, os processos próprios de ensinar/aprender são recombinações com outros artefatos de linguagem que visam *projetos de futuro* (Krenak, 2020a), compondo livros próprios em sua “Escola viva”:



**Imagem 14** – Capa do *Una Shubu Hiwea* – Livro Escola Viva do povo Huni Kuĩ do rio Jordão. Organizado pelo Pajé Dua Bosë, da Aldeia Coração da Floresta



Fonte: Arquivo do autor.

Em nossa leitura da imagem, percebemos a perspectiva do velho pajé que mira a jovem criança, a qual, por sua vez, o olha de volta. Nesse diálogo encontramos uma relação com a noção de memória articulado por Cusicanqui a partir da expressão *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* (Cusicanqui, 2010, p. 55), um aforismo aimará que se aproxima de: “olhando atrás e adiante (ao futuro-passado) podemos caminhar no presente-futuro” – o que ela ilustra alternativamente como “sementes de futuro que brotam desde o fundo do passado”. *Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani* é uma construção conceitual complexa, baseada no jogo metafórico entre “*nayra* (‘ojo’ [‘olho’]), también pasado, y *qhipa* (‘espalda’ [‘costas’]), también futuro, que invierten la versión lineal de pasado-presente-futuro”<sup>49</sup> (Cusicanqui, 2015, p.79). Em nossa releitura, o provérbio diz do passado que está por vir – o amanhã: o tempo é visto em perspectiva espelhada, pois o futuro ainda não é. Atravessando o presente caminhamos adiante, para um futuro que não vemos diretamente, senão, conforme

---

<sup>49</sup> “Como idioma aglutinante, el aymara tiene operaciones sintácticas específicas que permiten que un mismo término tenga varios significados, de acuerdo a los contextos de enunciación y a los sufijos que se le adhieran. La existencia de una raíz y el uso de sufijos que modifican sus conceptos ideográficos otorga a las palabras significados fluctuantes y permite la creación de muchas combinaciones y variaciones en la forma de hablar y en los modos retóricos del discurso” (Cusicanqui, 2015, p.79).

espelhamos nele o passado. Em espanhol se diz: *se camina hacia adelante* – e em português dizemos “*adiante*”. Para Cusicanqui se trata de um “espelhismo”: se caminha para frente, mas o futuro, quanto mais se caminha, mais se afasta. Caminhamos mirando o passado como o único referencial que nos pode orientar no presente.

Utilizamos a metáfora como método de construção de conceitos. E, embora Cusicanqui fale desde os universos aimarás, podemos justapor reflexões, por exemplo, que mostrem as analogias entre esta concepção de tempo aimará e a concepção narrada por Daniel Munduruku, que a descreve a seu modo:

A ideia do presente como dádiva que recebemos de nossos ancestrais [...] desejosos de viver o momento [...]. Nessa visão está implícita uma noção de tempo alicerçada no passado memorial, nunca numa vazia ideia de futuro. O ‘futuro’ é, pois, um tempo que não se materializou, não se tornou presente e, por isso, impossível para a lógica que rege nossa existência (Munduruku, 2012, p. 67).

Cusicanqui, por sua vez, estuda a língua aimará também para refletir que a temporalidade de muitos universos indígenas não é linear: “não há ‘pós’ nem ‘pré’ em uma visão da história que não é nem linear nem teleológica, que se move em círculos e espirais, que marca um rumo, sem deixar de retornar ao mesmo ponto” (Cusicanqui, 2010, p. 54).

O mundo indígena não concebe a história de forma linear e o passado-futuro está contido no presente: a regressão ou a progressão, a repetição ou a superação do passado estão em jogo em cada conjuntura e dependem mais das nossas ações do que das nossas palavras. O projeto da modernidade indígena pode emergir do presente, numa espiral cujo movimento é um contínuo retroalimentar-se do passado sobre o futuro, um “princípio de esperança” ou “consciência antecipada” (Bloch) que prevê a descolonização e a executa no mesmo tempo. A experiência da contemporaneidade nos compromete com o presente – *Aka pacha* (Cusicanqui, 2010, p. 54).<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> No original: “El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un “principio esperanza” o “conciencia anticipante” (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente – *Aka pacha*” (Cusicanqui, 2010, p. 54).

Existe um velar memorioso na celebração dos antepassados, como percebemos nas falas de Dennis Banks. No livro *Ojibwa warrior – Dennis Banks and the origins of American Indian Movement* (AIM) (Banks; Erdoes, 2004, p. 182), o cofundador do Movimento Indígena Americano escreve que na reserva indígena:

Em Wounded Knee formamos uma nova sociedade guerreira entre irmãos e irmãs de muitas tribos. Um guerreiro não é o mesmo que um soldado branco, que recebe seu soldo e pensão, e que mata porque é ordenado a fazê-lo. Para nós, ser um guerreiro não diz respeito a matar. Um guerreiro deveria ser o primeiro a passar fome e o último a comer. Ele ou ela deveriam ser os primeiros a abdicar de seus próprios mocassins e o último a tê-los novos. É isso que significa ser um guerreiro (Banks; Erdoes, 2004, p. 182).<sup>51</sup>

O uso da expressão *guerreiro* (*warrior*), no contexto do AIM (*American Indian Movement*), se contrapõe à noção de privilégio individual e pontua sua diferença com relação ao militarismo dos estados-nações, no interior de uma ética do cuidado coletivo. A organização dos guerreiros das nações indígenas em conluio está fundada na predisposição de prover à nação os meios de sua autodeterminação, contrapondo-se à corrupção dos chefes tribais, assediados por interesses exteriores às comunidades-reservas ou nações indígenas. A figura das lideranças indígenas incorpora o arquétipo do guerreiro, e o tônus desta subjetivação pode variar desde a guerra em sentido literal – “pegar em armas”, como no caso do *American Indian Movement*, bombardeado pelo FBI e o exército estadunidense na Terra indígena Wounded Knee, na década de 1970 – até a guerra em sentido metafórico, como ocorre nos planos da palavra/discurso e do direito, da diplomacia e ativismo à artesanaria, à pesquisa, etc. – se considerarmos os movimentos indígenas contemporâneos na Austrália, na Bolívia, Peru e Brasil, dentre outras regiões do planeta. As mobilizações das lideranças agenciam o desejo de conchave político entre povos diferentes.

No contexto do AIM, a união de forças entre os diversos povos passa a ter importância fundamental, como foi expresso por Canassatego, chefe Onondaga, em

---

<sup>51</sup> No original: “At Wounded Knee, we formed a new warrior society with brothers and sisters from many tribes. A warrior is not the same as a white Soldier who gets paid, gets a pension, and who kills because he is ordered to. To us, being a warrior is not about killing. A warrior should be the first to go hungry and the last to eat. He or she should be the first to give away one's own moccasins and the last to get new ones. That is what being a warrior is all about” (Banks; Erdoes, 2004, p. 182).

1775 (Banks; Erdoes, 2004 p. 329): conta que um ancião se levantou e tomou uma flecha e disse aos mais novos: “vejam filhos e filhas, quão fácil é quebrar uma flecha sozinha”. Então ele enfeixou várias flechas com uma corda. “Agora, nem o mais forte dos nossos pode quebrá-las; é isso o que as Seis Nações representam: divididos, vocês serão destruídos por um único homem; unidos vocês se equiparam ao mundo inteiro” (Banks; Erdoes, 2004, p. 329).

As mobilizações de redes dos “oprimidos mas não vencidos”<sup>52</sup> entretece a memória viva dos coletivos em luta. Isto constitui teias de resistência; os corpos e os coletivos se entramam.

Percorrendo as marcas que percebemos na fala de Davi Kopenawa Yanomami, encontramos que quem resiste também o faz pelos que foram supliciados e ainda pelos que poderão herdar melhores perspectivas futuras. “Perdi as minhas crianças, as minhas irmãs, meus irmãos. Perdi metade do meu povo Yanomami naquele tempo. Por isso eu entrei na briga, na luta pra defender o povo Yanomami que sobrou” (Casa Um, 2021).

A *memória larga* se apresenta como horizonte crítico e possibilidade de pôr em movimento novas táticas de produzir comunidade. Para muitos coletivos, sobreviver perpassa a necessidade de resistir no sentido de não sucumbir nem à autonegação (colonialismo interno indutor do esquecimento que corrobora para a sujeição dos corpos) nem à autoafirmação identitária folclorizante. A proposta *ch'ixi*, de Cusicanqui, consiste em reconhecer a condição “manchada” das sociedades coloniais, sua condição *impura*, “contaminada”. No esteio do pensamento dessa autora, as comunidades indígenas têm resistido graças a um poder desejante, chame-se de utopia: um não-lugar que habita o corpo como desejo. Ao desconstruir o essencialismo identitário, a noção de *ch'ixi* indica que, em terras colonizadas, somos todos “manchados”.

É um debate que muitos insistem em chamar de ‘confrontos de mundos’. É, eu não sei se você imagina, mas muitas pessoas me perguntam e falam: ‘e aí Daiara, como é caminhar entre dois mundos? – o mundo indígena e o mundo não indígena’, né, a *cidade e a floresta* – como se fossem dois mundos diferentes, como se fossem histórias diferentes. É, talvez possam ser pontos de vistas diferentes e abordagens diferentes, mas a gente tá no mesmo planeta, na mesma canoa, no mesmo tempo; nós não somos povos do passado. Contemporâneos sempre fomos porque sempre estivemos presentes, né. E é mais uma coisa que tem que se reconstruir, voltar a se avaliar e analisar os

---

<sup>52</sup> Título da obra de Cusicanqui (1986) *Oprimidos pero no vencidos*.

discursos que são passados adiante; é um desafio histórico... e, que a gente possa reavaliar nossas vivências, nossos traumas, nossos paradigmas... de história, de identidade, de cultura (Tukano, 2021b).

A memória das batalhas, das resistências populares, as *sub-versões* e vozes *controversas* (em castelhano, *contro-versiales*) se encontram no cotidiano das lutas e promovem colaboração entre populações despojadas (Cevallos, 2017). Nesse sentido, podemos falar em um trabalho de memória que se realiza entre comunidades e entre gerações.

Michel de Certeau afirmava que “o corpo é memória”. Em *As políticas do silêncio* (De Certeau, 2000, p. 227), ele falou do “corpo torturado” que não esquece o jugo colonial pois sua condição “racializada” o interpela a partir da ordem social burocratizada; o autor fala também de outro corpo: a “terra alterada”, para pôr em relevo o surgimento, entre os povos originários de Abya Yala<sup>53</sup>, de uma vontade de construir uma coletividade política.

Michel de Certeau (2000, p. 227) lembra que a *longa memória* indígena não se esquece o que os ocidentais se esqueceram – as contínuas séries de levantes e retomadas, cujos traços são escassos na historiografia do colonialismo. “A história da resistência marcada por cruel repressão está marcada no corpo indígena assim como está gravada nos relatos transmitidos”. A sujeição de uma identidade imposta pela dor fixa indelévels marcas de tortura. A resposta ao apagamento histórico se engendra na criação de espaços de circulação das demandas e visibilização da opressão violenta, em que vozes resilientes se *entramam*, articulando grupos de pressão. A resistência elabora suas territorializações: os movimentos indígenas se coligam a outros coletivos oprimidos, como as comunidades quilombolas e ribeirinhas, organizações civis, e essa coligação cria redes que atuam nas relações de força macropolítica, que Guattari (2006) chama de “grupos de pressão”.

Os trânsitos do corpo indígena pelas instituições e manifestações públicas é performance, cerimônia memoriosa. Além dos longas-metragens, há uma vasta gama de produções locais feitas por membros das próprias comunidades. Dentre aquelas

---

<sup>53</sup> Nome do nosso continente na língua do povo Kuna, originário da Serra Nevada, Colômbia, que vive atualmente no Panamá; significa “Terra viva, em florescimento, Terra madura”. A expressão se tornou um refrão dos discursos ativistas na América Latina, como forma alternativa de nomear o continente.

produções que analisamos, percebemos como figura recorrente as práticas de espiritualidade.

Os discursos de *espiritualidade* indígenas são potências micropolíticas que fundamentam a força moral das palavras e o vigor de sua “mensagem” quando elevam sua voz nas *tribunas*:

*Música é Arma de Luta* é um documentário de curta-metragem sobre a Luta Pela Vida, a maior mobilização indígena da história do Brasil, ocorrida entre 22 a 28 de agosto de 2021, que enfoca a importância dos cantos, dos rezos e da musicalidade dos povos indígenas em sua resistência contra os ataques e violações de seus direitos originários. Foi filmado e editado em Brasília, entre 22 e 31 de agosto de 2021, durante a Luta Pela Vida, mobilização nacional indígena pelos direitos originários às Terras Indígenas garantidos na Constituição Federal e contra a tese do marco temporal em julgamento no STF (Dantas, 2021).

A manifestação na capital do Brasil, no acampamento que reuniu povos diversos, ocorre de forma ritual: a performance inicial se utilizou do grande pátio em frente ao Palácio do Planalto: “As lideranças indígenas espalharam 1.296 placas de demarcação – para mostrar que o Brasil inteiro, de Norte a Sul, possui terras indígenas que existem e resistem” (Dantas, 2021). O segundo ato ocorreu ao cair da noite:

Pela noite, as lideranças foram para a Praça dos Três Poderes e escreveram, com quase 400 lâmpadas de LED, a mensagem “Brasil Terra Indígena”. Mais de duas mil velas foram distribuídas aos parentes, que realizaram um grande toré ao redor da mensagem, com cantos e danças que chamaram os espíritos e encantados para interceder junto ao Supremo Tribunal Federal. Os indígenas confiam nos ministros do STF para que se atenham ao texto constitucional e que cumpram o que está escrito na lei – e que afastem qualquer possibilidade de restrição ou reversão do que foi garantido pela Constituição Federal de 1988 (Dantas, 2021).

Então, língua portuguesa é a “língua franca” da resistência indígena, à medida que ela permite as trocas entre diversas comunidades de diferentes regiões. Tanto que, no *Acampamento Luta pela Vida* (Kadiwéu, 2021), Daiara Tukano reafirma o mote que ecoa nas manifestações: “o português agora é língua indígena”, e, por extensão, lemos um sintagma que se apresenta com grande carga histórica e semântica: “Brasil Terra Indígena”. Esta última expressão foi “desenhada” em grandes proporções, na performance-rito-manifesto em frente ao Palácio do Planalto:

## Imagem 15 – Acampamento Luta pela Vida 2021



Fonte: UOL Ecoa<sup>54</sup>.

A prática fotografada na imagem é recorrente em manifestações indígenas no século XXI; a impressão de frases curtas tais como “Demarcação já”, “Brasil Terra Indígena”, etc., produz imagens memoriosas que se fazem notar pela proporção, como se quisessem comunicar algo para ser visto *a longa distância* pelo “olhar” público, e assim dar visibilidade ao que é minimizado.

A ocupação desses territórios de memória por efeitos produzidos com os recursos da imagem parece prover reações moleculares, na quebra de longos sintagmas coloniais; um deles é a própria noção de mapa territorial como ícone nacional.

Julie Trudruá Dorrico, em sua performance no palco de uma universidade, registrada em audiovisual, começa sua fala desconstruindo algumas posições da historiografia:

Não existem índios no Brasil. Existem povos, com suas humanidades, espiritualidades, tradições, línguas e nomes próprios. Povos que já estavam aqui quando os invasores europeus chegaram. Povos que já

---

<sup>54</sup> <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/mara-gama/2021/08/25/o-brasil-e-terra-indigena.htm>

habitavam aqui antes de todas essas terras serem chamadas de Brasil. O Brasil é Terra Indígena. [...] Eu não sou mais um número, e eu não sou índia. Eu sou Makuxi (Dorrico, 2019).

Na citação, a performance/enunciação de uma subjetividade Makuxi traz à cena a singularidade dessa voz coletiva. Notamos nessa fala um tipo de operação sobre a língua e uma reflexão implícita a respeito do nome próprio. Esta crítica da linguagem social expõe, evidencia alguns implícitos dos discursos sobre a história.

A respeito dos nomes próprios, a história da colonização é farta de exemplos da expropriação coletiva: em língua portuguesa dizemos que alguém “se chama” fulano ou fulana. O/a “índio/a” é alguém que é chamado: muitas comunidades tiveram nomes impostos pelos colonizadores, que se cristalizaram com o uso. Por exemplo: “kaxinawá” foi o nome dado ao grupo que se chama, na verdade, Huni Kuĩ. Igualmente, o povo chamado “Kayapó” se autodenomina Menbengokrê, os “Tukano” *se chamam* Yepamahsã, e assim por diante. As práticas de anonimização e homogeneização indicam o apagamento das diferenças pela sobreposição de nomes próprios, signos da expropriação do outro. O que a resistência opera na ordem dos discursos é uma contraposição em todos os níveis, inclusive o linguístico.

Quando Julie Trudruá (Dorrico, 2019) diz que “a literatura indígena me ajudou a encontrar o meu caminho de volta pra casa”, percebemos a relevância da produção de novas coordenadas existenciais – termo cunhado por Guattari (1990), para se referir à possibilidade de se criar coletivamente sistemas de sensibilidade, com a reapropriação de territórios simbólicos que, no entanto, não são meros “imaginários”, pois têm lastro na história, no corpo, na existência cotidiana –, por isso chamamos, com Guattari (1990), “territórios existenciais”.

No campo da literatura, da música ou das artes indígenas, percebemos então esses movimentos de reapropriação de territorialidades, em que circulam as marcas de um poder ancestral que teria sido calado pela perseguição, inclusive no plano da educação e do letramento. É o que se pode ouvir nas auto-narrativas de Sallisa Rosa – artista visual –, e a já mencionada Julie Trudruá Dorrico – escritora –, ambas habitantes de cidades, que reencontraram seu vínculo com a memória indígena, seu pertencimento a um corpo de antepassados, por meio das artes, em uma práxis que se constitui em revisão e crítica da história.



A esses sistemas de sensibilidade e de vínculo Dorrico (2019) designa “o mundo dos avôs, o mundo das avós”; ela nos conta de uma relação específica com quem veio antes, uma relação pessoal, que inscreve a existência individual em uma história compartilhada, e pode contrabalançar a atomização das subjetividades imersas em processos de controle e massificação.

Na boca de Sallisa Rosa, a resistência micropolítica é sintetizada do seguinte modo: “a forma como eu me represento é também um tipo de ativismo [...] Assumir uma subjetividade múltipla diante da tentativa de eliminação das diferenças é um ato essencialmente político” (Lavigne, 2021).

Para as análises que seguirão, é preciso ter presente o marco conceitual que, a partir das leituras/escutas de Cusicanqui (2010; 2015), tomamos como *epistemes indígenas*. Entendemos que as produções discursivas indígenas se fundamentam em um corpo de saberes que são também corpos de memórias, ou, ainda, teias, tecidos de experiências, coordenadas “codificadas” em cantos, rezos, práticas, cultivos, festas, rituais, afetividades, artesanias, enfim, todo um conjunto de *modos de habitar*, de existir, de resistir, de conviver com os outros seres e fenômenos da “natureza”, com inúmeras variações locais. Trata-se, portanto de processos fundacionais e de coesão de grupos historicamente constituídos e que, no entanto, não têm sido reconhecidos como saberes próprios pelos sistemas dominantes de produção de saber. Ademais, haja vista que as epistemes indígenas não se reduzem ao que reconhecemos como “saberes”, buscamos, com esse marco teórico, uma forma de aproximação que dialogue com essas “outridades”, sem reduzi-las aos nossos teoremas, fórmulas, categorias. Nesse diálogo, buscamos, em suma, demarcar as diferenças, de modo a tornar perceptível o que essas formas próprias de *habitar* a terra podem nos prover de material para a crítica de nossas próprias limitações epistemológicas.

Em síntese, as *epistemes indígenas* indicam formas plurais de habitar a terra, modos de relação constitutivos de coletividades e, por consequência, produzem o que chamamos “saberes”, que são a forma como as reconhecemos desde nosso lugar de enunciação. Na contemporaneidade, essas formas próprias de existencialização, de produzir o cotidiano e (de)marcar memórias, têm sido entretecidas em resistência à dominação dos territórios ancestrais, pela necessidade de existir. Nesse sentido, apenas mencionamos o seu aspecto de “saberes” como analogia, mas notando que não se

resumem a esse aspecto. Buscaremos desdobrar alguns desses aspectos no decorrer das análises que seguem.

Antes de passar ao próximo tópico, notamos, ainda, que a agência tática das gentes indígenas na contemporaneidade – as quais atravessam o universo capitalista, as cidades, as instituições –, se dá na forma da singularização desses coletivos, por meio das ancestralidades reapropriadas, da *retomada* dos territórios (existenciais, epistêmicos e geográficos) que, na forma da luta jurídica, da arte, da música, da produção acadêmica, fílmica, audiovisual etc., demarcam novos lugares nas sociedades planetárias.

Não basta, contudo, imaginar comunidades indígenas apartadas dos processos capitalísticos contemporâneos, como se estivessem “fora da história”, ou em um reduto de isolamento nas Terras Indígenas; os coletivos indígenas estão entrelaçados às sociedades urbanas nesse século XXI, portanto, as subjetividades que se engendram nas relações de resistência estão justapostas. Os efeitos das epistemes indígenas são de ressingularização, o que não quer dizer fixar identidades arcaizantes – simples repetição do passado, retrato fiel dos antepassados, na forma da reprodução radical do que foi. Diferentemente, tais efeitos de singularização das subjetividades – o *devoir*-indígena – se produzem na forma de coletivos que agenciam as competências necessárias para a travessia das diversas instituições nos universos urbanos, sem, no entanto, deixar cair no esquecimento aquelas formas de habitar que estão marcadas em sua profundidade histórica, memorial.

#### 4.1. Memória e saberes insurgentes

Nesta seção efetuiremos uma leitura/escuta discursiva da noção de *epistemes indígenas*, termo proposto por Silvia Rivera Cusicanqui (2010; 2015; 2018), mobilizando esse marco teórico para realizar análises do *corpus*.

A noção de *epistemes indígenas* é um marco teórico em construção, mas que faz notar a ação de processos de saberes que, de variados modos, busca fazer frente à

homogeneização global da cultura e da subjetividade engenhada nos processos capitalísticos e coloniais.

Procuraremos tornar perceptível o modo de funcionamento discursivo das epistemes indígenas, e como as práticas de saber próprias demarcam novos territórios de sentidos existenciais e geográficos. Assim, assumimos, de antemão, que a luta por território, a mobilização política por reconhecimento e salvaguarda das Terras Indígenas acompanha movimentos de territorialização existencial, de “renascimento cultural” – para usar um termo vago, mas eficaz, para nos referir a produções discursivas marcadas por insurreições que interceptam os processos de subjetivação, aqueles que produzem sujeição. Isso que se tem chamado de “retomada” (das terras, da *cultura*) é simbolizado no documentário *Acampamento Luta Pela Vida* (Kadiwéu, 2021) de outra forma:

Então não tem como a gente separar a nossa arte do momento que a gente tá vivendo político, o tempo e o espaço, né?! O ATL, para mim, que é a primeira vez que estou aqui, como mulher Mapuche migrante, eu consigo sentir que é a energia de um território imenso, que é uma ficção, né, que a gente chama de Brasil, que não nos representa. Nossa capital não nos representa. Nada disso representa os povos originários aqui de Abya Yala. Então a gente estar numa maquete como essa, que é uma cidade feita para ser capital de um lugar que foi invadido, com mais de 6 mil originários, lutando contra o Marco Temporal, mostra o quanto a gente ainda tá lutando por dignidade, pra existir como pessoa, e justamente para não ser um zoológico humano, né, onde as pessoas ainda tratam a cultura e o canto indígena como um momento de diversão, e isso reforça o genocídio (Kadiwéu, 2021).

O que gostaríamos de destacar desta fala é o fato de que as epistemes próprias, materializadas nos cantos, nas danças indígenas, estão colocados, nas representações coloniais, na categoria de “folclore”, enquanto, para aqueles/as que os produzem, essas práticas são valoradas de outra forma, diferente do modo de consumo de uma obra artística. Para a resistência indígena, as vozes unidas e os ritmos corporais coletivos são produções de memória, que estabelecem um campo *comum* de relações, “comum” no sentido de lugar compartilhado. Talvez esse contraste nos faça perceber, o transfundo das categorizações dos sistemas epistêmicos dominantes no *Ocidente*: o campo do *comum* (senso comum, lugar comum) é, geralmente, associado ao que não é elaborado intelectualmente. E essa característica mostra uma diferença epistêmica com relação às performances dos movimentos indígenas: em suas mobilizações, as ritualizações e

cerimônias conferem sentido existencial à experiência, um sentido comunal, de horizontalização entre os “parentes” – que é como os/as indígenas costumam se referir a indígenas de outras comunidades.

Com essa percepção inicial, as epistemes indígenas possuem força de contradizer as sujeições, sobretudo por se reapropriarem de saberes sobre a língua própria, sobre a medicina tradicional, ou mesmo das narrativas, habilidades artesanais, etc., memórias que rebrotam na longa marcha das insurgências. Se as subjetivações conservadoras (reterritorializações coloniais) produzem o sujeito *índio / índia* como objeto de discursos, a *descolonização* se dá em diversas dimensões – intelectual, da subjetividade, epistêmica, etc. –, desconstruindo suas tramas etnocêntricas e antropocêntricas, o que é principalmente uma descolonização da identidade imposta pela dor (De Certeau, 2000).

Diante do fato do aprofundamento da ação de autodenominados indígenas em diversos campos das sociedades brasileiras, bem como sua ocupação de espaços e lugares sociais e discursivos e a apropriação de meios e artefatos, percebemos a ação de coletivos entramados que agenciam direitos, se articulam em diversas instituições, e produzem discursos e marcas, memórias, gestos micropolíticos que desdobram interferências na macropolítica. É nesse sentido que falamos no vigor *espiritual* do protagonismo indígena: quando uma liderança *toma a palavra*, ela é muitas das vezes “tomada” por um discurso que insufla força moral e política às suas falas:

Esse é o momento de a gente agradecer o fortalecimento da força encantada deles, pr’a gente dar continuidade ao nosso trabalho, que corra tudo bem, né... que aí quebre a força dos contrários, dos inimigos que estão aí pra nos atingir [o enunciador fala apontando para o prédio de um dos Ministérios, situado atrás dele, no enquadramento ao fundo da imagem do vídeo, na Esplanada dos Ministérios, em Brasília]. Esse é o momento mais importante, que é a oração religiosa, que é isso aqui que a gente faz. A dança do Toré é uma oração e fortalecimento pra nós, enquanto... materialmente e espiritualmente, pra proteger toda a nação e todos aqueles que acompanha e ajuda a gente a conduzir nosso trabalho, como vocês, que tão aí no processo de informação, levando ao mundo inteiro quem é a nação indígena, cada povo, cada sua cultura (Kadiwéu, 2021, 14’).

A *resistência indígena* é atravessada pelos discursos da ancestralidade, o que implica a incorporação de epistemologias – tecidos de circulação de saberes/memórias

compartidas – que, ao invés de fagocitar ou reprimir as contradições histórico-identitárias, são capazes de nutrir-se delas.

Antes, porém, de desdobrar o marco conceitual proposto acima, vale notar que, a respeito da “descolonização intelectual” –, a expressão, inspirada na obra de Cusicanqui, trata de genealogias; trata-se de uma escuta das vozes de saberes indígenas, uma aproximação a essas potências de existencialização que não se deixam capturar em meras sistematizações. Buscamos, com isso, não reduzir os sistemas próprios de ser/saber/habitar indígenas, nem homogeneizar ou traduzi-los. Nesse sentido podemos questionar o colonialismo *internalizado*. No estudo crítico de Cusicanqui (2010), a pesquisadora fala da “geopolítica do conhecimento”; atentando para os mecanismos materiais que operam detrás dos discursos, Cusicanqui (2010, p. 65) desconstrói o “multiculturalismo teórico, racializado e exotizante das academias” dos impérios intelectuais do hemisfério norte. Assim ela descortina o desconhecimento e mesmo o apagamento das referências produzidas por pesquisadores/as andinos/as por parte das Universidades do norte do planeta:

Esta é uma estrutura típica do “colonialismo interno”, conforme definido por Pablo González Casanovas em 1969. A estrutura em forma de árvore do colonialismo interno está articulada com os centros de poder do hemisfério norte, sejam eles chamados de universidades, fundações ou organizações internacionais. Aludo a esta questão crucial – o papel dos intelectuais na dominação do império – porque acredito que temos uma responsabilidade colectiva de não contribuir para a renovação desta dominação. Ao participar nestes fóruns e nos prestarmos à troca de ideias poderíamos estar, sem querer, a fornecer armas ao inimigo. E este inimigo tem múltiplas facetas, tanto locais como globais, localizadas nos pequenos recantos do “pequeno poder” das nossas muito pobres universidades e bibliotecas, bem como nos cumes de prestígio e privilégio, naqueles “palácios” que segundo Spivak são as universidades do norte, de onde vêm as ideias dominantes, os *think tanks* (tanques de pensamento, uma sugestiva metáfora de guerra) das potências imperiais. A estrutura ramificada do colonialismo interno-externo tem centros e subcentros, nós e subnós, que ligam certas universidades, correntes disciplinares e modas académicas do norte, com os seus equivalentes no sul (Cusicanqui, 2010, p. 63).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> No original: “Se trata de una típica estructura de “colonialismo interno”, tal como la definiera Pablo González Casanovas en 1969. La estructura arborescente del colonialismo interno se articula con los centros de poder del hemisferio norte, llámense universidades, fundaciones u organismos internacionales. Aludo a este crucial tema –el papel de los intelectuales en la dominación del imperio– porque creo que tenemos la responsabilidad colectiva de no contribuir al remozamiento de esta dominación. Al participar de estos foros y prestarnos al intercambio de ideas pudiéramos estar brindado, sin quererlo, armas al

A incorporação do discurso colonial (colonialismo interno ou internalizado) também se imiscui em nossos pensamentos, atitudes e afetos. As ideias-forças que se somam nos discursos coloniais não são redutíveis às noções de “estrutura”, *ethos*, e “cultura”. Elas trespassam a subjetividade, as convicções, as verdades herdadas, os olhares e modos de estar no mundo, até mesmo as emoções podem reproduzir na dimensão corporal a macroestrutura colonial.

A descolonização não implica a negação da modernidade. Pelo contrário, os projetos de futuro indígenas são pautados no uso tático dos dispositivos eletrônicos; embora ninguém seja imune à força alienante da indústria cultural, usa-se as armas do inimigo. A resistência se constitui também como antítese das contradições dos ideogramas desenvolvimentistas.

Ao tecer uma reflexão sobre o avolumamento das produções acadêmicas, ao diminuto tempo de reflexão frente às demandas incessantes de se produzir mais e mais artigos, à perspectiva quantitativa que rege as produções de saber na contemporaneidade, Silvia Rivera Cusicanqui (2022) propõe a defesa do fragmento; sua proposta da descrição como modo de pensar conceitual consiste em fazer dos vazios e pontos de interrogação formas de nexos entre fragmentos. A professora *aymara* discute possíveis metodologias para solver dificuldades advindas da concepção que encara a pesquisa como edifício estruturado de ideias muito “claras”, a partir das quais os elementos conceituais vão sendo deduzidos. Em contraposição a esse estreitamento das vias intelectuais e sua redução a um modelo de pensamento maquinal, o fragmento e os gestos discretos de reflexão têm um potencial descolonizador.

Nossa problematização se constitui em uma forma de organização da memória das resistências indígenas – a palavra “resistências” aqui sugerindo o aspecto de mobilização tática na guerra. A resistência também tem um caráter de “mutação existencial coletiva” (Guattari, 1992, p. 13). Por sua constituição, a forma fragmentária

---

enemigo. Y este enemigo tiene múltiples facetas, tanto locales como globales, situadas en las pequeñas esquinas del “poder chiquito” de nuestras universidades y bibliotecas paupérrimas, tanto como en las cumbres del prestigio y privilegio, en esos “palacios” que según Spivak son las universidades del norte, de donde salen las ideas dominantes, los “think tanks” (tanques de pensamiento, sugerente metáfora bélica) de los poderes imperiales. La estructura ramificada del colonialismo interno-externo tiene centros y subcentros, nodos y subnodos, que conectan a ciertas universidades, corrientes disciplinarias y modas académicas del norte, con sus equivalentes en el sur” (Cusicanqui, 2010, p. 63).

do presente texto encena a própria formação das memórias indígenas nas Américas: enunciações dispersas, textos apagados, rastros soterrados, histórias queimadas, enfim, as várias formas de apagamento dos traços históricos dos povos indígenas levadas a cabo nos discursos hegemônicos são analisadas em contraste com as táticas discursivas de burlar as constrictões do poder: buscar os fragmentos das histórias “subterrâneas” de resistência dos povos indígenas, sem pretender esquadrihá-las em um todo forçadamente coerente (na esterilidade de uma teoria geral). Procuramos, antes, considerar a multiplicidade e dispersão dos processos histórico-discursivos de resistência às ordens (neo)coloniais.

A análise dos litígios históricos nos leva a mapear as sistematizações funcionais que silenciaram as lutas e enfrentamentos que eclodiram no jogo de forças colonial. Para isso, vamos alinhar as relações entre produções de memória e reapropriação da subjetividade, para então ir ao encontro daquilo que Silvia Cusicanqui (2015) chama de *epistemes indígenas*, que seriam formas de “intervir nos próprios processos de subjetivação” (Agamben, 2009, p. 24). A pesquisadora boliviana sustenta que a noção de *epistemes indígenas* se encontra ainda em elaboração, o que para nós se tornou nuclear para desconstruir e analisar discursivamente a resistência à sujeição dos saberes indígenas, pois não constitui um quadro conceitual fechado.

Ademais, recorrendo a operadores analíticos que dialogam com as falas de Michel Foucault, e provocando algumas mutações de conceitos da Análise do discurso, percebemos a resistência alastrada nas práticas de memória, tanto o dito como aquilo que permeia a própria constituição dos espaços sociais, arquitetônicos, imagéticos, e que não está necessariamente no plano da palavra, mas também nos não ditos em que vêm se cruzar formas de corporalidade, formas de ocupação e modificação da paisagem, de habitar a terra, de estar na terra.

#### **4.2. O Olhar dos/as indígenas contra o olhar *sobre* indígenas**

Silvia Rivera Cusicanqui (1987, p. 3) descreve diversas fases da investigação sobre os problemas históricos relativos aos povos indígenas. Em sua escuta, no século XX ocorre um auge e uma crise epistemológica com relação às apropriações do materialismo histórico na América latina, em que as abordagens em termos de *modos*

*de produção* se mostraram redutoras pelo fato de que o apego à categoria “luta de classes” não permitia perceber o problema das relações coloniais.

Existem ainda tendências movidas por certo pessimismo teórico, pelo “luto e o lamento”, pelas marcas sociais do genocídio e o etnocídio; abordagens que se resumem a constatar o “trauma”, a “destruição” e a “desestruturação” das sociedades originárias ou a sua “continuidade”; e há também constructos teóricos que reduzem a legibilidade do problema à ideia do “trânsito do ‘tradicional’ ao ‘moderno’” (Cusicanqui, 1987, p. 3). Acreditamos, de outro modo, ser relevante e possível perceber as singularidades da resistência indígena, nas produções de memória, com um tato específico para os “sistemas de sensibilidade”, conforme propõem Félix Guattari e Suely Rolnik (2006, p. 67): “sistemas que podem se desenvolver à revelia da dominação pelas estruturas de identidade”.

Nessa vertente, os saberes e práticas locais, regionais, os “saberes menores” (Foucault, 1999), as formas de produção e transmissão de saberes e memórias das comunidades quilombolas e indígenas, por exemplo, mobilizam potências criativas e desejantes. Proponho então uma percepção dos entrecruzamentos entre o desejo de coletividade e as micro-resistências cotidianas, fazendo reverberar as vozes que encontramos nos materiais de análise, amplificando-as, sem reduzir sua multiplicidade, cuidando de não anexar os processos próprios de saber das gentes, com suas diferentes histórias, à categorização dos jargões acadêmicos. Assim, consideramos seus universos existenciais e tomamos suas falas como potenciais descolonizadores e de reflexão/teorização sobre a própria condição de sujeição/resistência ao poder.

A crítica descolonizadora intenta fazer com que o gesto de pesquisa escape ao exotismo das análises essencialistas, que tendem para uma visão despolarizada do índio. Os processos a que o/a indígena é submetido/a ao cruzar os espaços urbanos – seja para estudos, para reivindicação de direitos ou mesmo para ter um trabalho e viver na cidade –, representam uma problemática histórica e discursiva mais complexa do que as categorias aceitas de “aculturação”, “miscigenação”, “mestiçagem” que estão carregadas de pressupostos etnocêntricos, conforme discutiremos neste capítulo.

Conforme Moreira Neto (1988, p. 11), “mesmo os grandes pioneiros da antropologia brasileira como Manoel Bomfim, Arthur Ramos ou Darcy Ribeiro armaram esquemas muito gerais ao tentarem articular um discurso que se aplicasse a



todo o Brasil ou mesmo a toda a América Latina”. Muitos aspectos da erudição normativa contribuem, ainda que indiretamente, para essa naturalização da “condição racializada do mundo indígena” (Cusicanqui, 2010), e para cristalizar a visão do indígena exclusivamente silvícola com um padrão de comportamento determinado.

Cusicanqui (2013, p. 20) fala dos índios *ch'ixi* (“manchados” – na língua Aymara), “que eram portadores da marca indelével da colonização”. Na Bolívia é comum o uso dos termos *cholo* e *mestizo*. Por possuir analogias com certos aspectos da realidade histórica dos movimentos indígenas nas terras brasileiras, a observação de Cusicanqui evoca a forma como Fausto Reinaga (1906-1994) problematiza a articulação etnia-povo-cultura-nação, por meio de uma resposta que vai além do essencialismo: para Reinaga, não existiria uma essencialização metafísica do *índio* e do *cholo* ou mestiço; senão uma politização histórica de ambos os termos (Cusicanqui, 2013, p. 20).

Para Cusicanqui, “assim como concebemos, o pensamento *ch'ixi* e sua natureza contraditória”, a questão indígena é uma *dialéctica sin síntesis*. Ali onde o pensador Fausto Reinaga vê a “frustração trágica do choque entre o branco heleno-cristão e o índio inca-sabeísta” (*sabeísmo*, veneração dos astros), Cusicanqui enxerga um potencial emancipador: o vinco, “a dobra (*double bind*, nas palavras de Spivak) que nos permite ser a um só tempo índios e europeus, quer dizer, colonizados e ao mesmo tempo dotados de um potencial de indeterminação, de lucidez política e de descolonização” (Cusicanqui, 2013, p. 26).

Acreditamos, que nessa disjunção entre os discursos de identidade e a possibilidade de expressão de novos modos de subjetivação é que podemos questionar o binarismo sistemático das relações de poder coloniais.

Há diversos vetores de subjetivação atuando na fabricação do sujeito indígena, mas há também produções de autorreferência, de memórias que partem da *outra margem*, dos universos de referência locais e suas redes de mobilizações, performando movimentos conjuntos com entidades da sociedade civil, e conjugando diferentes “corpos” sociais.

Essa escuta da polifonia de vozes que permeia as mobilizações indígenas<sup>56</sup> traz à tona aspectos específicos das práticas que se contrapõem às opressões instituídas e aos

---

<sup>56</sup> Isto se insere na problematização mais ampla a respeito da discursivização dos movimentos indígenas, pontuando a produção de memórias dos que assim se autodenominam, em contraposição à sua objetivação pelos discursos coloniais.

saberes autorizados, bem como à monopolização da agência humana sobre outras agências inumanas, tópicos que retomaremos no decorrer do presente capítulo.

### 4.3. Genealogias: aproximações a uma outra atitude epistêmica

Expressando-nos de modo sucinto, uma genealogia se ocupa, dentre outras coisas, em se aproximar daquilo que foi dito antes, aqueles “saberes menores” – expressão utilizada por Foucault (2010) –, deslegitimados e marginalizados pelos efeitos de poder.

O que chamamos resistência às pressões da ordem hegemônica globalitária ganha força no período pós Segunda Guerra Mundial, balizando práticas que faziam valer a “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas”, na dimensão micro e macropolítica, através de movimentos dispersos, em geral não regidos por uma sistematização de conjunto – ao que Foucault (1993, p. 20), em suas reflexões sobre o processo de “insurreição dos saberes sujeitos” descreve como o “caráter essencialmente local da crítica” (Foucault, 1999, p. 20). A genealogia que Foucault (1999, p. 19) propõe se aproxima à memória das lutas contra os “efeitos de poder” dos discursos hegemônicos, contra a centralização institucional do saber-poder (concentração logocêntrica). Em sua descrição provisória da genealogia, ele propõe o redescobrimento das lutas e da memória dos enfrentamentos, com a condição da desconstrução do absolutismo dos discursos globalizantes.

Esses saberes que eu chamaria saber das gentes, e que não é propriamente um saber comum, um bom sentido, mas um saber particular, local, regional, um saber diferencial incapaz de unanimidade e que só deve sua força à dureza que opõe a tudo o que o circunda (Foucault, 1999, p. 18).

Esses “saberes sujeitados” que Foucault (1999, p. 18) descreve também se referem àqueles saberes desqualificados (não qualificados), reprimidos como hierarquicamente inferiores, “insuficientemente elaborados”, “saberes ingênuos”, não competentes ou abaixo do nível de cientificidade requerido, assim postos à margem pelos processos coloniais e suas formações logocêntricas.

As marcas do fonocentrismo/grafocentrismo atravessam domínios de saber em que poder institucional e conhecimento especializado, disciplinar, se aliam na perpetuação de paradigmas epistemológicos reproduzindo uma ordem de discursos que se legitima na hegemonia sobre saberes aurais, saberes “menores”, na produção colonial do outro. O discurso colonial é uma *disciplina* do corpo e da alma (a “cruz e a espada”), e produz saber a partir da objetificação do outro, do aprisionamento do outro como objeto do discurso colonizador.

Paralelamente aos epistemicídios, *a constituição da subjetividade indígena como objeto de discurso* do Estado (neo)colonial endossou práticas de genocídio acompanhadas pelo apagamento de provas das atrocidades cometidas, conforme a Comissão Nacional da Verdade (BRASIL, 2015, v. 2, p. 204). Isso quer dizer que as representações do indígena construídas ao longo da história colonial fundamentaram a retórica da opressão estatal em discursos e práticas de legitimação da guerra de extermínio direto, indireto, ou mesmo velado desses povos. A esse propósito de dominação serviram todas as sedimentações discursivas que caricaturizaram os indígenas como povos “atrasados”, “culturalmente inferiores”, “selvagens”, nas tramas de políticas de apagamento do outro.

Os conteúdos históricos, escreve Foucault (1993, p. 17), “permitem reencontrar a eclosão dos enfrentamentos e das lutas que as normativas funcionais ou as organizações sistemáticas se propuseram a mascarar”. A persistência das resistências à ordem colonial possui a “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” (Foucault, 1999, p. 16). A formulação de Eliane Potiguara bem expressa uma genealogia da resistência: “Bonito é florir no meio de ensinamentos impostos pelo poder” (Potiguara, 2018).

Com a expressão “insurreições cotidianas”, Cusicanqui (2018) reflexiona a respeito das micro-resistências que se dão, por exemplo, no plano da língua própria: o fato de uma comunidade *ainda* falar uma língua indígena, por si, já é um gesto de resistência. Mas a falta dela não quer dizer que um grupo não resista. Na micropolítica cotidiana é possível um gesto de contraposição à coisificação dos saberes locais e seus rituais de subjetivação próprios. As insurreições cotidianas permeiam pequenas manobras táticas para sair do estreitamento semiótico da condição colonial.

Esta genealogia dos gestos de insurreição cotidiana descreve como as enunciações da resistência criam *testemunhas*. O documentário *Para onde foram as andorinhas* (Corrêa, 2015)<sup>57</sup> registra a fala de o ancião Tuim, do povo Kawaiweté:

- A andorinha é o verdadeiro pássaro que traz a chuva. É por isso que os Kawaiweté diziam: 'olha aí as andorinhas, elas estão chegando!'. É assim que nós dizemos uns aos outros. É ela quem traz a chuva. Quando a chuva está para cair elas se juntam. Muitas mesmo! Mas hoje em dia não tem mais isso. Não sei se vou saber identificar o início das chuvas com antecedência. Por que o pássaro que traz a chuva não vem? Eu fico me perguntando isso<sup>58</sup>.

A leitura dos sinais ambientes, para esses agentes indígenas, constitui uma espécie de diálogo com as forças que participam da vida da comunidade, que nela influem, e indicam os marcos do tempo, da sucessão dos ciclos:

- Já está na época da florada do Ipê. Já passou a época do *iyepenu* florir. Não floriu porque não está se sentindo bem. Por causa do calor as árvores não se sentem bem e por isso não estão florindo. Como vamos saber o tempo da nossa história acontecer? Se já perdemos os sinais que marcam o tempo? (Corrêa, 2015).

---

<sup>57</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T0-INQW3It0>

<sup>58</sup> Trad. Tariaiup Kawaiweté.

**Imagem 16** – Yapatsiama Waura, cena do filme *Para onde foram as andorinhas?* (Corrêa, 2015)



Fonte: Arquivo do autor.

Um raio de sol tange bem o ápice da imagem, na região das penas azuis do cocar, e toca de luz a região dos olhos e dos ombros do Pajé Yapatsiama Waura. É a luz natural da cena, no espaço espontâneo do telhado de palhas com frestas por onde os raios solares entram. Os cestos e peneiras de palha trançada balouçam ao vento que percorre momentaneamente a cena, gerando uma forte impressão do invisível presente, das dinâmicas incorpóreas da natureza regidas pelo vento sonoro.

Segundo a cosmologia Baniwa, o mundo é resultado de um protocolo de comunicação entre todos os seres, criadores e criaturas, cuja linguagem mais proeminente é a de símbolos ou sinais (fenômenos) [...]. A natureza sempre se manifesta por sinais e por eventos, que aos sábios pajés cabe interpretá-los, revelá-los e manejá-los (Baniwa, 2017, p. 296).

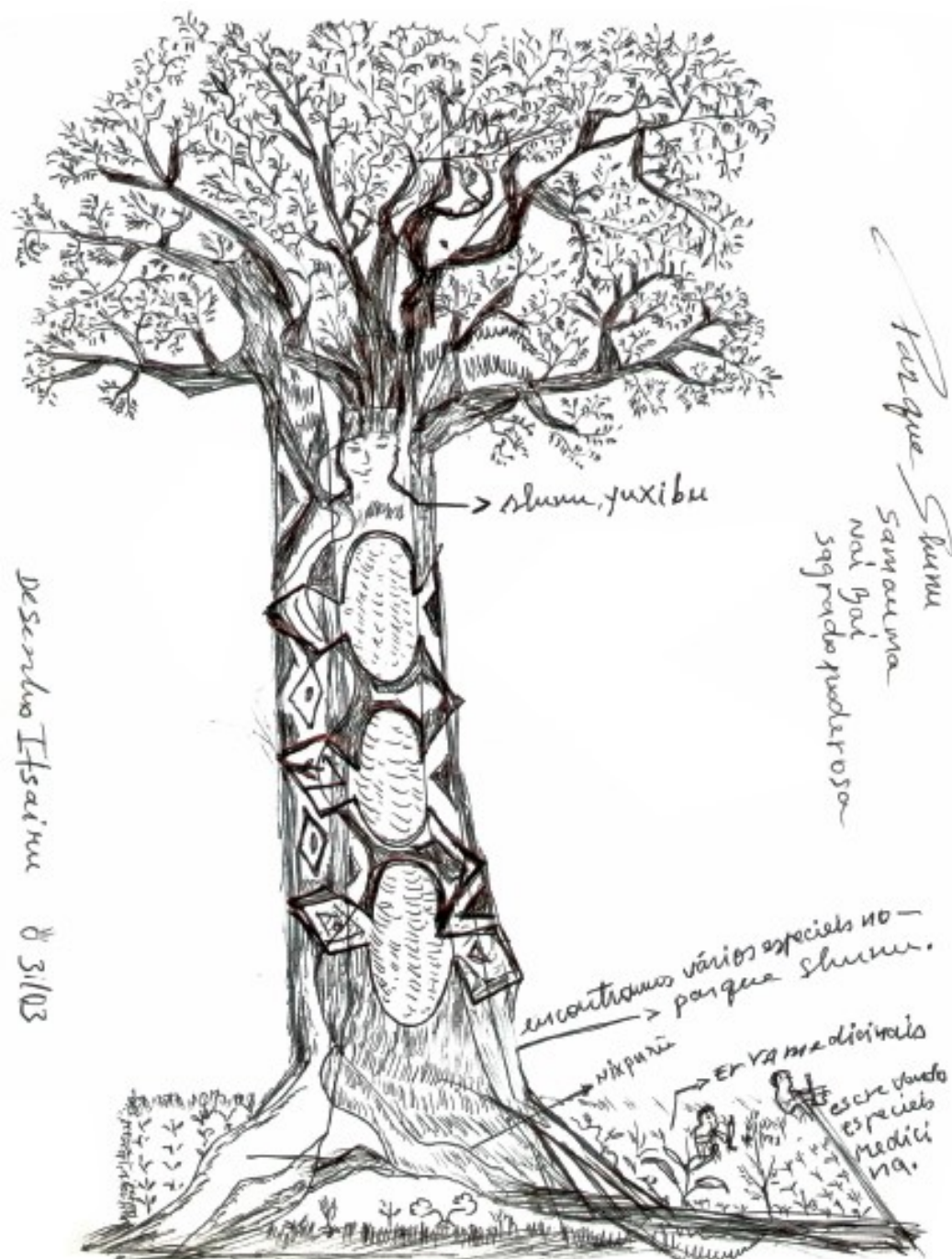
O pajé é esse intérprete dos fenômenos, é quem conversa com as dinâmicas invisíveis: “Então acho que esse é o pensamento do Yuxibu. A gente fala mas não vê. Yuxibu é uma coisa invisível. Sabemos o nome, mas ninguém encontrou. o Yuxibu cria. Ele criou tudo, e até hoje está criando” (Bosë, 2017, p. 13).

Esta fala está grafada na publicação *Una Shubu Hiwea* (Bosë, 2017), livro organizado por pajés e artesãos Huni Kuĩ sobre a “escola viva”:

Dentro da história tem cantoria, tem medicina. Enquanto eu estou vivo, eu sou escola viva. Sou vivo, falo, indico, explico, ensino. Por isso eu chamei meu *kupixawa* de escola viva, porque eu estou lá, dentro do meu *kupixawa*, contando história e escrevendo no quadro. Eu estou dando aula. Por isso eu pensei escola viva. Escola viva não é só um, não. Todo mundo hoje em dia é escola viva porque estamos resgatando nossa cultura que estava escondida. Foi isso que pensei para deixar tudo para sempre para eles (Bosê, 2017, p. 21).

A imagem a seguir foi extraída dessa obra. Nos textos que permeiam a imagem, envolvendo a árvore-princípio-vital (a forma humana no tronco indica a presença de *Yuxibu* – princípio espiritual, energia geradora que circula em todos os seres), podemos ler: “erva medicinais – escrevendo espécie medicina”, com o desenho do pesquisador-pajé sentado ao pé da *Shunu* (Samauma); a imagem “narra” o processo de concepção da pesquisa sobre plantas locais de cura.

Imagem 17 – Desenho feito por pesquisadores Huni Kuĩ no livro vivo *Una shubu hiwea* (Bosë, 2017)



Fonte: Arquivo do autor.

Na imagem acima, num primeiro plano, percebemos a dissimétrica e realista escala de dimensão usada pelo desenhista: o tamanho do ser humano representado sobre as raízes da árvore altaneira também implica a consciência da pequenez humana ante a magnitude da entidade arbórea – um gesto de humildade epistêmica? No canto

inferior direito da imagem supra encontramos as inscrições: “erva[s] medicinais”, e vemos o desenho do pesquisador indígena com lápis e caderno ao pé da árvore de Samaúma “escrevendo espécies medicina”. A imagem não apenas conta o processo de concepção do livro, mas preenche toda uma percepção do ambiente da floresta, um modo de ver e dialogar com esse universo local. Esta imagem nos faz refletir sobre a retomada do próprio; o pesquisador de plantas medicinais que segue as pistas dadas pelos pais, avós, estabelece uma relação com memórias inscritas no próprio corpo, que é também relação com o entorno verde da Floresta Amazônica. É um itinerário longo de retomada dos gestos próprios de saber, em novos contextos: é o “Novo Tempo”, na cronologia Huni Kuĩ, cuja história é contada em Cinco Tempos – Tempo das Malocas, Tempo da Correria, Tempo do Cativo nos seringais, Tempo dos direitos, e o quinto, o Novo Tempo (*Xinã Bena*). Nesse tempo se alia a “transmissão das tradições entre velhos e jovens a intercâmbios com o mundo no século XXI” (Bosë, 2017).

Em outra obra Huni Kuĩ, a pesquisa do pajé Agostinho Manduka Mateus Ika Muru (1944-2011) compõe saberes e memórias de dezenas de pajés de outras comunidades Huni Kuĩ além do rio Jordão (Acre), resulta no *Una Isi Kayawa – Livro da cura do povo Huni Kuĩ* (2014).

No livro, a imagem do corpo de conhecimentos indígenas sobre plantas e processos de cura inscreve memórias próprias que dialogam também com os mundos além da floresta, e estabelecem redes que, ao desenhar seus universos locais para serem visitados também por outras comunidades fora da Terra Indígena, se tecem na reapropriação de uma memória que é constitutiva da subjetividade Huni Kuĩ, de sua singularização subjetiva.

Nas dispersões que percorreremos, as enunciações da resistência desconstroem verbal e performaticamente a imagem folclórica que o/a captura nas grades dos semas coloniais. Uma análise potencialmente descolonizadora – que é, sobretudo, a descolonização da subjetividade do pesquisador – passa por *recordar* e recobrar vozes, corpos e memórias soterrados pelas grandes construções intelectuais, e pelo monopólio do saber científico colonial e seus efeitos de unanimidade coercitiva. Portanto, o apagamento dos saberes das gentes corresponde ao esquecimento histórico na forma do epistemicídio, reproduzido nas sobrecodificações coloniais que condenam as epistemes indígenas a categorias como “superstição”, “crendice”, “mito”.



Dentre outros aspectos, a obra de Cusicanqui desconstrói posições intelectuais conservadoras, que reproduzem violências epistêmicas. Os trabalhos da pesquisadora tecem uma crítica do ventriloquismo intelectual e ao poder simbólico, o “império do Significante” (Guattari, 2006) e a capitalização dos conceitos.

Os ativismos discursivos, por sua vez, se contrapõem à transformação do/a indígena em objeto de discursos<sup>59</sup> recolonizadores.

Não posso deixar de partir da posição bastante desconfortável que, ao longo dos anos, as pesquisas etnográficas têm atribuído a nós indígenas e, sobretudo, à classificação histórica continuamente reproduzida que coloca o não indígena como pesquisador e o indígena como “objeto de pesquisa”, inclusive nos excluindo do papel de interlocutores (Apurinã, 2020, p. 15).

As práticas descolonizadoras podem ser mais do que “intelectuais”, também estéticas, poéticas, existenciais.

O que acontece quando um corpo questiona a identidade, o lugar, as funções que lhe são atribuídas e é exposto a outras experiências e possibilidades de vida? O que está em jogo quando uma coletividade de corpos confronta certos dispositivos regulatórios para exigir que outras formas de vida, e modos de estar com os outros, possam aparecer e ser reconhecidos como igualmente válidos? [...] Até que ponto tais transformações exigem outras? imaginários e formas de percepção como as que podem ser fomentadas em práticas experimentais com a imagem, o gesto, as palavras, os afetos? (Quintana, 2020, p. 20).

---

<sup>59</sup> “A hegemonia dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje incontestável. No entanto, esta hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos. Deve, pois, começar por perguntar-se se os direitos humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos explorados e dos discriminados ou se, pelo contrário, a tornam mais difícil. Por outras palavras, será a hegemonia de que goza hoje o discurso dos direitos humanos o resultado de uma vitória histórica ou, pelo contrário, de uma derrota histórica? Qualquer que seja a resposta dada a estas perguntas, a verdade é que, sendo os direitos humanos a linguagem hegemônica da dignidade humana, eles são incontornáveis, e os grupos sociais oprimidos não podem deixar de perguntar se os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para a subverter? Ou seja, poderão os direitos humanos ser usados de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem a duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo? E, se existem, são ou não compatíveis com a linguagem dos direitos humanos?” (Santos, 2014, p. 14).

Esse confronto com os dispositivos de regulação descrito por Quintana parece integrar o anelo de ver, de ser visto, reconhecer e ser percebido em sua singularidade, o que, em nossas sociedades coloniais marcadas pela segregação racial mais ou menos explícita, toma a forma de um verdadeiro trabalho desejante de criação e recriação de coordenadas, de referenciais apropriados.

#### 4.4. *Devir-Floresta*

Ao *compor e organizar uma memória das mobilizações indígenas*, sublinhamos seu potencial crítico e descolonizador da pesquisa acadêmica, que pode servir de argumentação *contra-hegemônica*, ensejando diálogos entre outros campos e espaços de significação. Assim sendo, percebemos o método como experimentação de um percurso analítico, em que se estabelece relações entre conceitos, considerando que a significação nunca está dada de antemão.

Buscaremos, adiante, apresentar novas análises e percorrer os fios dessas redes que ligam práticas descolonizadoras e produções de memória, introduzindo novo material conceitual.

Deleuze e Guattari (1995) descrevem o padrão molar que configura a ordem do poder majoritário: “homem, branco, ocidental, adulto, racional, heterossexual, habitante de cidades”. Esse é o padrão molar, portanto, em que a dominação masculina se fixa. *Devir* envolve atuar em deslocamentos moleculares: qualquer devir é devir-minoritário; uma dialética sem síntese, enunciações que se enxertam nas relações de força locais, em outra geografia das relações diferente da estratificação hierárquica patrimonial, e diz respeito aos “modos de existência que não se encaixam nas categorias machistas, heteronormativas, homofóbicas, transfóbicas, racistas, classistas e xenofóbicas” (Rolnik, 2019, p. 107). Só às minorias acontece devir, mas não onde a ordem da dominação é exercida. *Devir* é atuar em passagens imperceptíveis do cotidiano e criar vias de acesso para fora do labirinto da sintaxe familiar repetitória,

fazer minar a estabilidade esterilizante da identidade, da etnicidade, do gênero e da espécie.

Essa noção nos conduz o olhar e a escuta para o *devir-indígena*, o *devir-floresta*, o *devir-árvore*, o *devir-imagem*. Então, em nossa genealogia seguimos o fio de produções “anônimas” – no sentido de que seus autores não são legitimados por um circuito de saber normativo; suas falas circulam marginalmente, por vias “alternativas”.

Existe um sistema de hierarquizações em que os saberes indígenas, quilombolas, etc., são inferiorizados diante do predomínio de uma semântica da dominação da “cultura letrada”, sendo relegados à categoria de “folclore”. Uma análise detida, contudo, das epistemes indígenas, nos fará perceber que suas falas articulam modos de *saber-ser-com* profundamente históricos. As enunciações da resistência se organizam, dentre outros aspectos, em torno à crítica das relações (entre humanos e não humanos, entre humanos e os *outros* humanos).

Um aporte reflexivo da resistência indígena nos facultará uma escuta atenta das vozes insurgentes, assumindo que aquilo que a/o autodenominada/o indígena diz constrói saberes sobre si e sobre sua comunidade (González, 2021).

O filme *Kukuho: canto vivo Wauja* (Takumã Kuikuro, 2021) circulou em vários festivais e mostras de cinema, bem como na comunidade onde foi filmado, além das comunidades de outras Terras Indígenas. Akari, 49 anos, líder do povo Wauja (habitantes do Xingu), no curta-metragem *Kukuho: canto vivo Wauja*:

Por isso a música da lagarta é importante pra nós. Porque vejo que nosso rio está secando, o desmatamento da floresta está chegando perto do nosso território. E vai ficando cada vez mais quente, e a nossa plantação de mandioca queima. [...] Recentemente fizemos um projeto e conseguimos uma verba pra gravar os cantos no celular e guardar no pen drive. As gravações estão com o Yahaman e com o presidente da associação. Assim, os jovens ficam ouvindo pra aprender. [...] Através da música eu criei minhas filhas e meus filhos. Eu conto histórias e canto para meus filhos, ensino a música da flauta Jakuí, sou flautista também de flauta sagrada. Quando eu morrer um dia vou levar todo o meu conhecimento. Depois eles vão lembrar do trabalho que você fez nesse documentário, vão falar que eu tinha muito conhecimento. Na verdade, eles não aproveitaram muito esse momento. [...] Vai depender dos meus filhos se eles vão ser músicos tradicionais, historiadores ou não. Ou sempre serei só eu. Assim é nosso jeito [...] Sou uma fonte de conhecimento do povo Wauja. Se um dia eu morrer, o povo Wauja vai perder metade do conhecimento. Não estou mentindo. [...]. Eu falo

sem medo. Tenho conhecimento, sou historiador<sup>60</sup> (Takumã Kuikuro, 2021, 10' 12").

A palavra “história”, de acordo com Jeane Marie Gagnebin (1997, p. 16), se relaciona à voz daquele que “viu”, “testemunhou”. O enunciador cuja fala é citada acima – na tradução do idioma Wauja para o português feita por Pyrathá Wauja – coloca-se como historiador, testemunha do movimento de sua comunidade no tempo, e fala de um possível futuro que virá após seu tempo haver passado. Assim ele conta uma história que está em curso, uma história aberta, em devir. Sua fala sintetiza o passado e o futuro, em uma leitura da intensificação do cerco neoliberal aos territórios indígenas e aos direitos da terra, ao bem-viver do planeta. O cantor da memória problematiza a diminuta convivência dialógica entre as gerações, e a rarefação dessa fluidez da oralidade “corpo a corpo” pela aumentada relação de mediação corpo-máquina. Paradoxalmente, a produção audiovisual, como máquina de expressão, grava a voz e a imagem desse corpo e a leva a milhares de lares por meio das transmissões do filme em festivais de cinema tais como a Mostra Ecofalante de Cinema: Xingu 60 anos (2021). Os testemunhos orais nos permitem perceber o modo como as histórias são vividas e não apenas narradas; isso implica considerar a multiplicidade de perspectivas, sem a ilusão da neutralidade axiológica.

Cusicanqui (2015, p. 73) estabelece uma ancoragem metodológica com a noção de *histórias alternativas*: a simples enunciação da história remete à pluralidade de significados que ela pode ter, conforme quem narra, quem a sofre ou a produz.

No texto “La autohistoria, un camino ético de la investigación”, González (2021) lança uma ponte entre as reflexões de Gloria Anzaldúa e Silvia R. Cusicanqui: a *Autohistória*, segundo esse autor, outorga o estatuto de conhecimento aos testemunhos e à voz escrita de atores sociais cujos saberes não são legitimados pela normatividade acadêmica, e assim atribui importância ao discurso do outro pelo que ele é, na heterogeneidade de sua agência (González, 2021, p. 8).

A autohistória confere status de conhecimento à voz escrita dos participantes, atribuindo assim maior valor ao seu discurso, ao seu ser (González, 2021, p. 8).

---

<sup>60</sup> Tradução: Pyrathá Wauja.

A autohistória, então, respeita e valida cada palavra narrada pelo outro como num encontro face a face com ele, sendo a palavra escrita ou falada pelo outro importante por si e não pela avaliação posterior que o pesquisador faz disso.

A título de exemplo, nas experiências de trabalho de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) sobre a tradição oral andina, foram obtidos diferentes significados e referências culturais de diferentes grupos étnicos da região andina, destacando que o que uma pessoa diz ou escreve transmite conhecimentos e significados de si mesmo e sua própria cultura (González, 2021, p. 9).<sup>61</sup>

Essa proposta viabiliza uma crítica do conhecimento atomizado, catalisando mutações conceituais.

A ênfase que colocamos no modo como se entramam discursivamente os corpos coletivos indígenas visa entender em que condições eles/as produzem teorizações e interpretações sobre as próprias comunidades; e nos precavemos de não supor uma subjetividade indígena “originária”, aquela imagem do “índio” congelada no tempo.

Se o racismo do imaginário folclórico em torno à representação do/a “índio/a” carnavalizado e reproduzido nas mídias ofusca as atrocidades do holocausto indígena, os movimentos indígenas a partir da década de 1970 passam a falar por si mesmos. Logo, a singularização entendida como busca da voz própria e como força propulsora da sobrevivência material de um povo, exerce um poder de existencialização.

Esses atos de recriação das próprias coordenadas, como aqueles expressos pelo *cantor das memórias* Wauja, na docuficção, por exemplo, são incorporações da “memória viva das gentes”, trajetórias mnemônicas que participam do “fazer com as mãos” cotidiano, pois que se traduzem em artesanato, em pintura, em escultura, em dança, performance, filme, livro, tese, canção, manifesto, etc.. A escuta dessas falas nos apresenta interlocutores nada ingênuos – e muito menos “sujeitos ideais” –, sobretudo quando seu uso da linguagem implica posicionamentos éticos de efeitos críticos.

---

<sup>61</sup> No original: “La Autohistoria les otorga el estatuto de conocimiento a la voz escrita de los participantes, con lo cual se le atribuye un mayor valor a su discurso, a su ser (González, 2021, p. 8). La Autohistoria, entonces, respeta y valida cada palabra narrada por el otro como en un encuentro cara a cara con él, siendo la palabra escrita o dicha por parte del otro, importante per se y no por la valoración posterior que el investigador hace de ella. A manera de ejemplo, en las experiencias de trabajo sobre tradición oral andina de Silvia Rivera Cusicanqui (2015), se obtuvieron diferentes significaciones y referentes culturales de distintas etnias de la región andina, poniendo de relieve que lo que una persona dice o escribe transmite saberes y significaciones de sí y de su propia cultura” (González, 2021, p. 9).

Nas falas da artista visual autodenominada indígena Sallisa Rosa fica patente o entrelaçamento entre arte, memória, resistência e território:

Acho que, pensando sobre arte e território, eu penso da materialidade da terra, que a terra tem essa memória que é de tudo que já aconteceu, de tudo que já passou, que tá registrado na terra, pessoas, bichos, plantas, rochas, mas também em termos de luta, a luta ela também é pelo território (Rosa, 2022).

Expandindo a análise da relação corpo-território nos discursos de resistência no campo das artes, a expressão “entrar na terra” constrói enunciativamente o pertencimento legitimado pela relação de ancestralidade na ligação com o lugar de origem.

Assim é que essa ocupação do universo artístico constrói enunciativamente uma relação entre a mandioca enquanto tecnologia indígena, os sistemas alimentares ancestrais como horizontes de escape do cerceamento industrial das subjetividades, e o enraizamento na terra como índice de singularização dos discursos e práticas resistentes. “Entrar na terra”, nas palavras da artista indígena Sallisa Rosa, tem a ver com “desmantelar a supremacia humana”:

As plantas dentro do corpo alteram expressões de gênese, em uma relação de mutualismo de memória... me conectei com muitas plantas... me fundi em planta... a mágica da planta é forjar *conhecêcia* na humanidade... entendi que o ser humano atua consumindo espécies. *Desmantelar a supremacia humana*” (Rosa, 2021).

A performance *Resistência Abya Yala* (Molina, 2021) também incorpora essa dinâmica:

Resistir é uma herança ancestral. A terra não pertence a mim, mas eu pertenco à terra. Antes da América eu sou Abya Yala, nordestina e andina. Um misto de coisas que germinou em terras invadidas. Meu corpo também é lar e território. As fronteiras... são ficções coloniais. Estamos rompendo, estamos transitando, partindo e voltando, porque a memória é um movimento: resiste ao tempo, mas também flui como o vento... Progredir é atrevimento... (Molina, 2021).<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab\\_channel=CasadeCriadores](https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab_channel=CasadeCriadores)

Nos textos supracitados encontramos o circuito casa-corpo-território perfazendo um tecido, uma rede de não hierarquização entre espécies, um tipo de percepção do solo comum a humanos e não humanos.

Nessa onda de percepção, *devoir-indígena* é “desmantelar a supremacia humana”. Nos textos da videoarte *Nálímo – Resistência Abya Yala* (Molina, 2021) transcritos, “desmantelar a supremacia humana” remete às agências inumanas, que são apresentadas em sua forma não domesticada, como potências espontâneas, dinâmicas com vida própria, desconstruindo os paradigmas humanistas e antropocêntricos da modernidade.

A ética socioambiental indígena está intrinsecamente associada às relações não hierárquicas entre espécies. Na obra *Undoing human supremacy*, Springer *et al.* (2021, p. 90) escrevem: “Billy-Ray Belcourt (2014) revela as operações do antropocentrismo como pilares da supremacia branca. [...] Similarmente, Anderson (2004) faz remontar a desapropriação e a colonização à invasão das epistemologias, cosmologias e da agricultura animal europeia sobre as terras indígenas”. Assim os/as autores/as descrevem o surgimento de certa concepção eurocêntrica do animal como sujeito colonial e arma colonizadora nos discursos da invasão.

#### 4.5. As epistemes indígenas e os/as artesão/ãs de si

Nas práticas da resistência, as epistemes indígenas podem ser entendidas como *linguagens* e práticas constituídas na relação dialógica permanente entre humanos, inumanos e o cosmo – o que põe em suspenso as categorias duais ocidentais de natureza versus cultura, sujeito versus objeto, e põe em cena a relação com o mundo dos objetos como sujeitos.

Tudo o que o mundo do racionalismo ocidental considera *objetos*, os mundos Aymara, Yanomami, Huni Kuĩ, Xavante (assim como também o de muitas comunidades indígenas deste continente e de outras regiões do mundo) concebem como *sujeitos* (Cusicanqui, 2022).

Comentando sobre a obra *Bahsamori, o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã*, de Gabriel Sodré Maia, Ana Cláudia Gomes escreve:

O pesquisador defende, ainda, a importância da dupla grafia em sua publicação, em português e em tukano, como forma de inovação da universidade e, sobretudo, pela oportunidade de demonstração da verbalização do conhecimento Yepamahsã (Tukano) enquanto sujeito e não mais como objeto de pesquisa (Souza, 2020).

Em um debate na FLIP – Festa Literária Internacional de Paraty – o antropólogo Yepamahsã João Paulo de Lima Barreto descreve, em uma mesa sobre Plantas e Cura, que, “em uma sociedade cartesiana, alegações baseadas em experiências subjetivas e não em evidências científicas podem ser facilmente desacreditadas”. Escutemos a fala de João:

Falamos muito da importância da floresta e da água, mas muitas vezes fomos incompreendidos, agora a ciência traz essa visão. Para nós, as plantas têm vida própria e nós precisamos entender isso para nos colocarmos como sujeito e não como objeto. Assim, tudo vira sujeito: o barulho da floresta, o balanço das folhas. Tudo isso é linguagem (Freire, 2021).

A noção de epistemes próprias (Cusicanqui, 2015) então nos faculta entender as produções de territórios existenciais (Guattari, 1990) que resistem aos paradigmas de saber cartesianos. A articulação desses processos próprios de saber na resistência indígena nos conduz à reflexão sobre a latência de um corpo de saberes ancestrais no presente das lutas/criações. A potência de resistência é diretamente proporcional à capacidade de atravessar as tramas e os traumas do discurso dominante.

Nas *epistemes indígenas* – com a ressalva das diferenças específicas entre os diversos povos, sua multitudine, bem como suas analogias e convergências –, nas palavras de Cusicanqui, “os seres animados ou inanimados são *gente*, tão gente como os humanos, ainda que gentes de uma outra natureza” (Cusicanqui, 2015a). Os textos de algumas Constituições da América latina, como a do Ecuador, tentam integrar na Lei maior do Estado-nação alguns desses agenciamentos:

Diz o artigo 71: “A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”. É clara a influência da cosmogonia e da ontologia indígenas nesta concepção de natureza como Terra Mãe (Santos, 2014, p. 85).



Em franca oposição às epistemes indígenas está a posição construída pela racionalidade científica moderna. “Una auténtica concepción científica o simplemente racional de la materia no puede ver en ésta, ni en la naturaleza, una Madre [...] sino un proceso indiferente, que se hace y deshace, se inventa y se repite, sin descanso, sin memoria y sin reflexión” (Paz, 2010, p. 106). O materialismo do discurso científico teve de se resguardar historicamente da matéria religiosa e da metafísica, forjando um discurso laico (e nem por isso menos *carismático*).

De um lado, temos um discurso de domínio total da natureza, apoiada na tecnocracia; de outro, discursos que incarnam as vozes das entidades da natureza como forças vivas, em sua organicidade dinâmica e criadora de vida, das quais emerge a noção de comunidade planetária, de interdependência na diversidade. A essa *memória da terra* ocorrem fluxos discursivos de diversas comunidades, coletivos, que esboçam, em conjunto, uma reação à sujeição do planeta e ao esquecimento das referências existenciais materializadas na ecosofia das relações horizontais entre humanos e inumanos. Para as epistemes indígenas, “el intercambio es uno de los modos básicos de relacionamiento con el mundo que nos rodea, un mundo habitado por otras personas y por otras sociedades, e incluso por otras especies y entidades” (Cusicanqui, 2018, p. 43).

Os movimentos indígenas na América do Sul que emergem na década de 1970, nos termos de Cusicanqui (1987, p. 4), “reclamam para si o direito de gerar suas próprias sistematizações ideológicas e políticas [...] as mobilizações e organizações indígenas assumem um crescente controle e crítica frente aos intentos de instrumentalização do investigador”. Já no século XXI, no esteio destas mudanças, percebemos a presença de pesquisadores indígenas nas universidades, tais como, dentre muitos outros, os antropólogos Luciano Gersem Baniwa (2017) – do povo Baniwa – e Florêncio Almeida Vaz Filho (2019a e 2019b) – do povo Maytapu, este último, que publicou, em 2019, um artigo intitulado “O nativo revestido com as armas da antropologia”, em que deixa patente os inconscientes dos estudos étnicos e seus equívocos ao incorrer em categorias que reforçaram os ideogramas coloniais.

Há uma problematização subjacente que advém da impossibilidade de se apreender a multiplicidade dos saberes indígenas em uma teoria geral, pois a pesquisa acadêmica é sempre tentada a recolonizar e esquadrihar experiências coletivas

diferenciadas que resistem em ser categorizadas; portanto, a pesquisa precisa renunciar à tendência à explicação total, resistir à inclinação de anexar esses saberes dispersos sob uma fórmula geral que centralizaria novamente o poder-saber que os processos insurgentes lutam por distribuir. Isso provoca uma revisão da *vocação* da pesquisa.

E, afinal de contas, a partir do momento em que se resgatam assim fragmentos de genealogia, a partir do momento em que se valorizam, em que se põem em circulação essas espécies de elementos de saber que tentamos desencavar, não correrão eles o risco de ser recodificados, recolonizados por esses discursos unitários que, depois de os ter a princípio desqualificado e, posteriormente, ignorado quando eles reapareceram, talvez estejam agora prontos para anexá-los e para retomá-los em seu próprio discurso e em seus próprios efeitos de saber e de poder? (Foucault, 1999, p. 17)

O colonialismo internalizado se oculta/manifesta nas operações da linguagem e pode ser percebido no funcionamento dos discursos. Muito embora as constrictões de nosso lugar de fala sejam inerentes às engrenagens de poder que funcionam na pesquisa acadêmica, paira sempre a possibilidade de uma escuta da alteridade que não reduza a vida a um objeto. Mas para isso é preciso contradizer algumas tendências correntes e percorrer a história dos sistemas de pensamento de maneira crítica.

Com esta ressalva, consideramos as mobilizações da memória do corpo e do território – da perseguição e do cerco (ao corpo-território), mas também da retomada e da “existência como resistência”, da reinvenção das comunidades – como um recurso tático de sobrevivência e coexistência; assim como a noção de *epistemes indígenas* é apenas um marco referencial em direção a algo que é múltiplo, tão somente um comprimento de onda específico de uma multiplicidade discursiva de profundidade histórica.

A enunciação da resistência exerce um posicionamento crítico de revisão da história, e a circulação desses discursos que se entramam coletivamente como atitude política e socioambiental alimentam os processos de saber próprios, tecidos de memórias, de reapropriações do vínculo com a terra e seu parentesco com a vida. Essa atitude retine nos traumas da perseguição e escravização, operando um complexo trabalho sobre a linguagem, sobre a historiografia, um trabalho de questionamento de cercas de fronteira.

Cada produção marginal atesta de maneira específica que há histórias no plural. Ao contrário de recolonizar esses *saberes das gentes*, a noção de *epistemes indígenas* como um marco teórico provisório contém a diversidade das manifestações que o termo *indígena* alberga, a multiplicidade de condições existenciais dos povos, em diferentes momentos de (des)colonização. Essas noções nos ajudam a tornar perceptíveis e descrever processos que se dão na articulação entre diferentes coletivos do ativismo socioambiental indígena.

Em síntese, do que foi dito até aqui, na análise das materialidades, a resistência indígena é múltipla, em variações locais, e está *infiltrada* em diversos terrenos, e se articula como discurso/prática em amplitudes micro e macropolíticas. As práticas/discursos da resistência emergem em condições de sublevar certos aspectos do jugo ou sujeição/dominação, e isso se dá sobretudo em uma dimensão que chamaríamos epistêmica, no plano da produção de saberes ou, ainda, na crítica dos efeitos de saber-poder.

Buscaremos aprofundar a escuta do modo como as vozes indígenas articulam discursivamente as coordenadas existenciais próprias (Cusicanqui, 2010), constelando a insurgência contra o apagamento histórico e as políticas de silenciamento.

As genealogias percorrem aqueles “saberes sujeitos”, conteúdos históricos que foram “sepultados ou mascarados dentro de coerências funcionais ou sistematizações formais” (Foucault, 1999, p. 17). Foi assim com os saberes indígenas, esquadrihados pela antropologia segundo a categoria “mito”, saberes roubados e muitas vezes “colocados no museu” como coisa ou objeto pertencentes ao domínio do “arcaico”. Para Brotherston (2018), o termo “mito” é outra arma de dominação intelectual do Ocidente, “que chama de mito a tudo o que poderia rivalizar com sua própria ortodoxia do momento” (Brotherston, 1998).

Além dos preconceitos dos universais antropológicos, um símbolo como o maracá indígena, que incorpora o ritmo da vida, pode ser desterritorializado e reduzido a remanescente fóssil sem história, o que é exemplificado por Sandra Benites, quando a curadora de arte, indígena Guarani (e também antropóloga), menciona a armadilha do discurso artístico ocidental:

É interessante para mim trazer não só a obra, mas colocar esses artistas para debaterem; não existia isso. Não dá pra gente colocar [em

exposição] um objeto que muitas vezes é sagrado para um determinado grupo, como o maracá, e deixar lá parado. Não se discute para que serve, se é importante mostrar ou não. Muitas das vezes, por não ter esse debate, acaba se reforçando esses estereótipos sobre o próprio indígena, como se aquele objeto estivesse no passado (Benites Guarani, 2021).

#### 4.6. Novos e antigos refrãos

Alargando nosso marco conceitual em construção, um dos aspectos das *epistemes indígenas* também é conhecido como as “fórmulas da tradição”, os refrãos que, segundo Bonfil Batalla (1981, p. 23), são tão efetivos quanto a luta armada ou a organização política, porque são mecanismos que, “em última instância, garantem o que Abdel Malek chamou ‘a continuidade do povo profundo’” (Batalla, 1981, p. 23). A “indianidade profunda” é a forma como Batalla (1981) designa a consciência continental, pan-indígena, que irmana diferentes povos em uma condição de parentesco de lutas, intensificada pelos modernos meios de comunicação e de mobilidade.

O horizonte histórico da *memória larga* ressalta uma profundidade temporal, memoriosa que resiste à atomização da subjetividade e à dissolução dos vínculos coletivos locais. A especificidade da resistência epistêmica são seus efeitos de mitigação da opressão.

Ibã Huni Kuĩ (Isaías Sales) criou, em 2008, o projeto “Espírito da Floresta” (PIPA, 2016) para a pesquisa de processos tradutórios multimídia dos cantos tradicionais do seu povo Huni Kuĩ. Ibã é um *txaná*, mestre dos cantos tradicionais. Ele integra o coletivo MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuĩ, nome que assina coletivamente diversas pinturas murais, desenhos, telas e vídeos.

Imagem 18 – Parte da obra do Coletivo Mahku, movimento de artistas do povo Huni Kuĩ



Fonte: Arquivo do autor.

As pinturas do coletivo Huni Kuĩ MAHKU são compostas de combinações vivazes de variadas gamas de cores, com a presença constante de textos escritos dentro das imagens; alguns são trechos de cantos tradicionais. As imagens têm um caráter narrativo, em que coexistem múltiplos planos, havendo simultaneidade e contiguidade de dimensões corpóreas, copresença de entidades “espirituais”, humanas, animais e vegetais, dispostos em um espaço que encena a relação comunal, sem linhas de quebra. Esta “convivência”/copresença chama a atenção para a percepção da coetaneidade entre a memória viva da ancestralidade e as tônicas modernas, do diálogo e dos vínculos com os universos circundantes à Terra Indígena.

Cusicanqui relembra a necessidade de se refletir sobre os universos indígenas como *epistemes*, projeto que ela sente que ainda é fragmentário, mas já esboça férteis desdobramentos. Diferente do termo “cosmovisão” – conceito já manuseado e convertido em um “emblema exotizante”, e que remete a uma versão paternalista da alteridade, *episteme* é um modo de relação, é um marco conceitual que nos liga à realidade e ao mundo. Um dos aspectos das epistemes indígenas (no plural) seria a relação com os objetos como sujeitos: “tudo o que o racionalismo instrumental considera *objetos*, os mundos Yanomami, Huni Kuĩ, por exemplo – dentre tantos outros – tratam como *subjetividades*.”

Maneiras dissimilares de perambular na diferença aparecem na experiência indígena com a arte contemporânea: nas pinturas do coletivo Mahku (do povo Huni Kuĩ do Acre), os mundos estão *entrelaçados*, as diferentes formas de vida e o habitat compartilham o espaço comum dos planos que se interseccionam sem predominarem uns sobre os outros: multidimensionalidade; seres de diferentes naturezas coabitam o espaço comunal – um *trançado de visão e movimento*:

**Imagem 19** – *Nai Panu*, 2014, giz e caneta sobre papel A3. MAHKU - Movimento dos artistas Huni Kuĩ



Fonte: Arquivo do autor.

Ibã Huni Kuĩ (2015) descreve suas pinturas e desenhos como músicas pintadas. As produções do povo Huni Kuĩ no plano da música, das artesanias visuais, pictóricas, do artesanato, circulando pelas cidades brasileiras e nos meios digitais, mostram perspectivas de um povo que territorializou suas relações com o lugar-pensamento (Watts-Powless, 2017) ancestral, e nessa luta por criar condições de viver seus próprios processos estão comprometidas com o presente, mobilizando o passado e olhando para o futuro, no fazer coletivo de saberes compartilhados entre as gerações como *códigos abertos*.

Vanessa Watts-Powless (2017, p. 252), mulher Haudenosaunee e Anishaabe, sugere uma escuta peculiar da questão. A pesquisadora descreve narrativas Anishaabe cuja imagem do mundo é criada via “incorporação física”, ao que ela chama “Lugar-pensamento”:

Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos (Watts-Powless, 2017, p. 252).

O vínculo corpo-território, na fala do antropólogo Txai Terri Valle de Aquino, nos diz de outra percepção do território, do habitar uma terra-cosmos cultivável, e não em algum espaço abstrato:

Os índios afirmaram para o Estado: “Isso é fundamental, nossa cultura não existe no espaço, ela existe numa terra, num território. Então é a coisa mais importante da nossa luta não é a terra no sentido restrito, mas é a floresta, são os rios, são animais. É de onde a gente tira nossa proteína...”. [...] Uma luta coletiva, não uma coisa individual, não é um lote, é um território, entende (Aquino, 2020, p. 5)

Os discursos de resistência indígena se voltam para “outras modalidades de espacialização e de corporalidade” possíveis (Guattari, 1992, p. 153), dentre elas, a “produção de floresta como subjetividade” (Krenak, 2021), aliada ao horizonte pouco conhecido das *epistemes indígenas* (Cusicanqui, 2010; Timbira, 2020; Watts-Powless, 2017).

Recitamos as palavras de Krenak (2021): como alternativa ao enclausuramento pessimismo niilista é preciso “produzir floresta como subjetividade”, criar e cultivar vínculos afetivos, colaborativos, “produzir florestas como projeto de vida”. E recolocamos a pergunta de Rolnik (2011, p. 22): “Que políticas de subjetivação estão sendo inventadas pelos movimentos de criação individuais e coletivos através das quais a vida se liberta de sua cafetinagem?” – a resposta tem a ver com friccionar os campos do conhecimento e provocar condições de desmonopolizar a leitura dos processos subjetivos do jugo da individuação mercantil (Guattari; Rolnik, 2006).

Seria necessário, conforme essas vozes da resistência, *reflorestar a subjetividade*; esta ideia traduz a percepção de coletivos entramados que agenciam *especializações*, formas outras de habitar o mundo que não as da especialização monocultural. Se o modo de subjetivação capitalístico predominante tem se caracterizado pela produção de subjetividades depredadoras da terra, a noção de *devir-floresta* projeta a utopia possível e o escape necessário para se reabitar memórias compartilhadas – inexistentes em um horizonte nacional, uma vez que o nacional é uma “comunidade imaginada” que não pode ter memórias em comum, senão aquelas fabricadas pelos meios de comunicação em massa (Cusicanqui, 2021b, 19’ 36”). O indivíduo moderno é fabricado como algo apartado da terra, da *natureza*: atomização das subjetividades.

A produção de resistência tem a ver, também, com trazer à tona histórias apagadas, corpos silenciados. Esse processo equivaleria ao que Cusicanqui (2018, p. 126) chamou de “comunidades interpretativas” cujas agências, em nossa leitura, enredam vozes e corpos antes sistematicamente esquecidos, que produzem as condições de escuta de suas demandas, na luta pela reapropriação de territórios (d)e saberes.

A noção de “memórias do corpo” aparece, na obra *Ch’ixinakax utxiwa*, de Cusicanqui (2018), sublinhando que é nesse plano de lutas que a resistência é mais pronunciada, pois é fundamentados na relação corpo-terra-memória que os coletivos e comunidades indígenas e as redes que se tecem entre diferentes povos, e mesmo a resistência reinventada na cidade, criam espaços por fora do Estado, mantendo um modo de vida alternativo em alguma medida. A ideia de *resistência* assim elaborada se aproxima de uma “política de subsistência” (Cusicanqui, 2018, p. 139), que não é apenas uma questão de reconhecimento jurídico de posse da terra, mas é simultaneamente reapropriação de territórios geográficos e existenciais, ou seja, pelo direito de forjar sistemas e coordenadas simbólicas próprias, locais, em íntima relação com o lugar, a terra-corpo habitada.

A análise da resistência epistêmica então nos possibilita extrapolar, sair do círculo fechado das polarizações e hipostasias, e indica uma via de possível humildade epistêmica: os dualismos – tais como humano e não humano – são categorizações superáveis. Nesse sentido, não aplainar, não embandeirizar e não igualar são estratégias descolonizadoras do discurso/pensamento, para fazer que se toquem os corpos de saberes não normativos em seu *devir*.



Na imagem a seguir, o *gesto corporal* encena um movimento no qual está implícita uma compreensão intelectual, existencial, uma atitude política, um tipo de posicionamento ético e afetivo, os quais remontam às “memórias do corpo” (Cusicanqui, 2018, p. 129), inscritas em uma ética comunitária e de coesão histórica resiliente, com lastro na enunciação da ancestralidade entendida como *corpo coletivo*. A performance fotografada na imagem encarna certa “corporalidade memoriosa” (Cusicanqui, 2018, p. 130), cuja tática é a exposição do corpo vivo com seus gestos espacializantes, como resistência ao seu apagamento.

**Imagem 20** – Watatakalu Yawalapiti (centro), Sônia Guajajara (esquerda) e Célia Xakriabá (direita), na Marcha das Mulheres Indígenas (2019)



Fonte: Yawalapiti (2019).

No gesto corporal da fotografia também funciona um aspecto “táctil” da imagem; a tinta das sementes da planta urucum que impregna as mãos espalmadas sugere a atitude de autoafirmação, de tornar sensível a própria presença diante do “olho público”, uma *aparicação* que gera testemunhas, afirmação da não virtualidade do corpo, sua desobjetificação, a desfamiliarização da violência e a provocação do estranhamento/encantamento e da reflexão sensível. A cor vermelha funciona também

como índice: as mãos marcadas pela cor do sangue e da terra são mãos de sobreviventes, e sua distensão espalmada encena um anteparo ao avanço sobre o espaço que habita esse corpo, de contenção da invasão, de territorialização do próprio, do singular. A imagem sugere também um outro sintagma mutante: a *semelhança e o parentesco na diferença* – haja vista a simbólica disposição das mãos e o conjunto dos corpos pintados, que singularizam sua relação com o espaço, compondo uma voz a partir de vários corpos, ou um corpo polifônico, encenação da cooperação em um movimento coordenado, conjunto, que não se confunde com um gesto performático com um mero propósito estético, mas produz a presentificação de lutas históricas marcadas na pele.

Os gestos públicos, como a Marcha das Mulheres Indígenas (2019; 2021; 2023) têm reverberações mais amplas no tecido social: a reapropriação da voz que fermenta em ações coletivas enseja o questionamento das hierarquias de sujeição reproduzidas nos sistemas da educação, da arte, da pesquisa:

Es precisamente ese otro conocimiento y otra experiencia de sí, que se produce en el primer nivel micropolitico de las emancipaciones intelectuales, lo que permite, aunque no necesariamente lo haga, poner en cuestión las jerarquías que están en la base de las relaciones de sujeción y desigualdad que se reproducen en el orden social (Quintana, 2020, p. 63).

Na fala de Davi Kopenawa Yanomami sobre o que é a *escola* Yanomami, em um documentário, ouvimos: “Escola diferenciada mesmo, verdadeira, é da Floresta” (KOPENAWA, 2018a, 6’) – em que a palavra “escola” reverbera outros efeitos de sentido:

O branco da cidade, ele pensa diferente, ele estuda diferente. A escola, a escola público, na cidade, pra conhecer, aprender língua capitalista. Língua capitalista a gente não fez: aprender pilotar, aprender dirigir, aprender escrever, aprender cantar, aprender usar máquina, aprender destruir, aprender poluir rio: esse é o papel do conhecimento do homem da cidade. Nós, homem da floresta, se chama Omam; Omam é ‘rei da floresta’. Omam, rei da floresta, ele escolheu o caminho bom; caminho bom pra povo indígena viver. Por isso que a gente conhece. Não é só hoje não, isso aí é há muitos quinhentos anos atrás, que nossos pai já conhecia, já escutava até a... [pausa] cultura. O branco fala ‘cultura’. Nós Yanomami fala *laruthêma*. *Laruthêma* [quer dizer] ‘quem deixou nós nascer’, ‘quem deixou nós falar’, ensinou nós olhar longe e olhar subsolo, debaixo da terra. Debaixo da terra o que é que tem? É água. Água que tá lá, tudo limpinho, a natureza que deixou tudo bem...

beleza mesmo, bem feito [...]. Se não tiver cultura, a terra, índio... nós, Yanomami, não estaria; ninguém sabe falar, sabe pensar [como seria]. Porque nós, primeiro Yanomami que nasceu, aqui nosso país, do Brasil, que Omam deixou nossa semente pra ter nossas própria, nossa conhecimento, própria nossa pensamento, própria nos[so] olhar, a nossa Grande Alma da Terra, Grande Alma da Floresta; é assim que nós aprendemos, até hoje nós tamos cuidando, cuidando pra não deixar acabar, não deixa destruir. Porque a Terra é fundamental; na terra é cultura, fundamental pra continuar meu povo Yanomami, Ye'kuana (Kopenawa, 2018a).

A sintaxe mutante dessa fala transcrita do vídeo desestabiliza a semântica normativa em um jogo com os efeitos de sentido de “conhecer”, “saber”, “aprender”. “O branco fala ‘cultura’. Nós Yanomami fala *laruthëma*. *Laruthëma* [quer dizer] ‘quem deixou nós nascer’, ‘quem deixou nós falar’”. Esse “quem” manifesta um aspecto da episteme Yanomami, a saber, a ação de uma agência não humana, que na língua Yanomami se chama *Omam*, entidade que denota uma dimensão memorial de parentesco e uma ética do viver *dentro* da floresta.

A noção de epistemes indígenas desestabiliza, assim, as categorias de identidade, cultura, subjetividade, saber, espécie e natureza, com que a tradição da razão instrumental no Ocidente conceitua e hierarquiza a vida das *sociedades* da terra. Ampliando essa problemática, transcrevo a seguir trecho da fala de Ailton Krenak no videodocumentário *Vozes da Floresta* (Mendonça, 2020):

A cultura é uma coisa dinâmica, você não retoma a cultura. Não tem jeito de você largar a cultura feito uma cadeira num lugar, andar, voltar e pegar a cadeira da cultura de novo; cultura é viva. Você não vê esses *slogans* por aí – “cultura viva”?! Se a cultura é viva como é que você vai resgatar ela? Assim como a gente não se resgata, a gente vive, sobrevive, a cultura também ela é criada; toda hora a gente cria cultura. Agora nós tamos aqui criando cultura.

O estudo *O nativo revestido com as armas da antropologia*, do indígena antropólogo Florêncio Almeida Vaz Filho (2021), fala de um lugar em que o pesquisador problematiza a própria condição de herdeiro de povos que foram chamados de “tradicionais”:

O uso desta expressão é criticado atualmente, pois o termo sugere que essas comunidades não são tão avançadas como as sociedades “modernas”. Seriam sociedades “pré-capitalistas”, que estão atrás do

progresso das sociedades capitalistas. E quem decidiu que essas comunidades são “tradicionais”? Certamente, não foram elas mesmas. Então, uma sociedade que se julga avançada tem autoridade para dizer que as outras são “tradicionais”? É a velha ideologia evolucionista que coloca as sociedades “modernas” e capitalistas como o mais avançado grau na escala evolutiva. As populações “selvagens” ou “tradicionais” até convivem em harmonia com o meio ambiente, como o mítico “bom selvagem”, e este seria um dos poucos traços positivos do seu “primitivismo” (Vaz Filho, 2019, p. 60).

O discurso colonial aparece aqui entre aspas, e é desconstruído por meio da ironia. O texto apresenta uma série de formas de nomear que têm em comum serem categorizações do outro enunciadas a partir de estereotipações eugênicas.

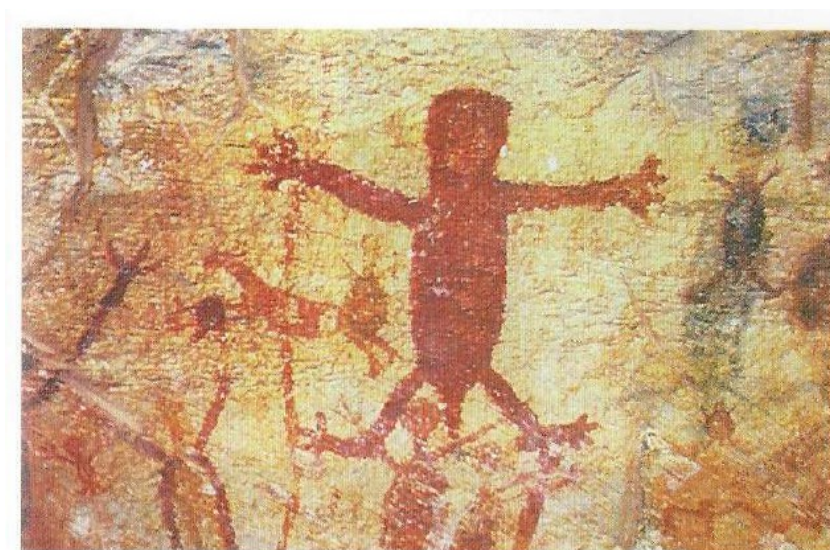
Os discursos da resistência, contudo, vão além de propor a crítica dos inconscientes linguísticos discursivos; em uma leitura criativa, as epistemes indígenas podem ser concebidas desde uma perspectiva de profundidade histórica e de amplitude antrópica, tomadas em uma dimensão temporal mais ampla, e percebidas desde as marcas geofísicas, arqueológicas impressas na terra – a terra, portanto, entendida com *corpo de memórias*.

#### 4.7. Memória e território: a terra como corpo ancestral

Nas análises a seguir, as potências visuais da imagem impelem reflexões em torno à noção de memória. Nos importa aqui não fazer da memória um fetiche conceitual, mas tomar a palavra em sua força operativa. Tomando esse termo em sentido amplo, não apenas como ressonância de já ditos, ou supressão de sentidos (apagamento), mas memória concebida provisoriamente como reverberação discursiva e histórica entre um antes e um depois da enunciação, que de alguma forma inscreve marcas, rastros, sinais, fragmentos.

A memória se inscreve na terra. Em suas duas viagens para a Amazônia entre 1903 e 1913, Theodor Koch-Grünenberg ([1907]; 2010) descreveu 39 sítios com gravuras rupestres ao largo dos rios Piraparaná, Caduairi, Tiquiê, Curicuriari, Aiari, Caiari-Uaupés, Rio Negro e Içana, sendo que algumas inscrições permanecem submersas por certa época do ano. Algumas interpretações, como as de Ermanno Stradelli supunham que os petróglifos representavam uma linguagem iconográfica. Estudos mais recentes abrangem observações que associam os petróglifos ao território, à toponímia (nomes dos igarapés, dos rios, lagos, lajedos, montanhas, associados aos territórios existenciais e saberes/narrativas desses povos).

**Imagem 21** – Antropomorfos e animais estáticos da tradição *Agreste*. Parque Nacional Serra a Capivara, Piauí



Fonte: *A arte rupestre no Brasil* (Gaspar, 2006).

A imagem acima pode ser lida como resultado de um impulso de produzir formas que têm seus efeitos para aquele coletivo que as concebeu. Mas a incorporação dessas imagens arquetípicas na contemporaneidade projeta novas coordenadas a partir das marcas que do passado restaram – nos corpos e nas terras. Estabeleceremos análises das assemblagens entre a imagem acima e as outras mostradas a seguir.

Um primeiro aspecto destacado é que os petróglifos fazem parte de um conjunto de marcas e acidentes geográficos visíveis no território, como cachoeiras, serras, lagos, afloramentos rochosos no leito do rio ou fora dele. Marcas na paisagem atribuídas a acontecimentos na origem do mundo. Para os povos Tukano Orientais que habitam a bacia do Uaupés e Piraparaná, a narrativa de origem da humanidade tem como fio condutor a viagem primordial da Cobra da Transformação, que faz a transformação de peixe em gente. Narrativas que dão sentidos aos contornos e elementos do território, especialmente o curso dos rios – passando pelas casas de transformação, os locais onde esses povos surgiram, emergindo da vida aquática à terrestre, e começaram a ocupar até chegar onde vivem atualmente. [...] Dessa perspectiva, os petróglifos são marcas que informam sobre a construção do mundo, dos corpos e das relações entre os seres, tal qual concebem os índios tukano e arawak. Para os Baniwa e Koripako do rio Içana, Aiary e Guainia, a origem da humanidade está relacionada com os feitos de Ñapirikuli e Kuwai, com a formação do mundo em sua dimensão atual, a partir de seu centro em Hipana (Uapuí no rio Aiary), a primeira iniciação e as viagens e marcas deixadas por eles (CABALZAR *et al.*, 2010, p. 12).

Encontramos petróglifos (figuras gravadas na rocha) e pictoglifos (figuras pintadas) distribuídos em diversos pontos da América do Sul. “Os petróglifos são marcas que informam sobre a construção do mundo, dos corpos e das relações entre os seres, tal qual concebem os Tukano e Arawak” (Koch-Grünberg, 2010, p. 17). Geralmente são encontrados em blocos de rocha em locais como as beiras dos rios e as cachoeiras, conhecidos como pontos de reprodução dos seres que aí habitam, símbolo, portanto da fertilidade e da renovação da vida, bem como sinais de orientação no espaço cosmológico.

A arte autodenominada indígena que peregrina pelos centros urbanos desestabiliza as codificações estéticas e propõe alternativas aos processos de subjetivação hegemônicos, criando um regime de imagens trançado de múltiplos elementos compartilhados porém singularizados na história de diferentes povos. De alguma forma, a

alusão à “antiga humanidade” traz em seu bojo o desejo de criar uma “outra humanidade”.

Imagem 22 – *Petróglifo*. Amazoner Arawak (2020), acrílico, posca



Fonte: Arawak (2020).

Para a *indianidade profunda* (a forma como Batalla designa a *consciência continental* – pan-indígena – que irmana diferentes povos em uma condição de parentesco de lutas, facultada pelos modernos meios de comunicação e de mobilidade), a memória são “sementes de futuro que brotam desde o fundo do passado” (Cusicanqui, 2010, p. 55). A potência criativa se insurge ante o desenraizamento do ser na terra. Uma realização nuclear dessa arte táctica é o repovoamento do antigo no atual contexto, o anseio por reflorestar seu universo de referências. Não se trata de um retorno ao passado originário, mas de contraposição crítica à sujeição que corta violentamente os vínculos com a terra habitada e a relação memoriosa e afetiva com os antepassados que tombaram na luta, demarcando a terra com o próprio sangue. A resistência está inventando cotidianamente maneiras de tornar possível um futuro respirável, haja vista a recorrente emergência de discursos autoritários na história.

As operações poéticas da criação artística de resistência não se resumem a narrar o passado, mas se lançam qual flechas, vetores de singularização da subjetividade, de confabulação para realizações solidárias, trabalhos manuais que obram sobre o corpo,

na tensão entre a individuação capitalista alienante e a vinculação da práxis artevista urbana às lutas das comunidades nas Terras Indígenas. Este caldeirão de memórias cozinha imagens e símbolos que, postos à mesa, alimentam os corpos coletivos com um outro possível modo de se relacionar com a terra e o cosmos.

Imagem 23 – *Parixara*, serigrafia. Isaias Miliano



Fonte: Arquivo do autor.

A imagem acima condensa a festa de *Parixara*, uma dança que celebra a colheita. A relação entre as imagens apresentadas, na nossa percepção, evoca o desejo de comunidade com outras versões de humanidade, como aquela que ecoa como memória da história interrompida pela invasão colonial.

A amnésia provocada sobre a memória do *anteontem* pretende esconder o fato de que outros modos de estar na terra são possíveis para além da disputa de fronteiras; os discursos reacionários e conservadores repetem os mesmos preconceitos de ontem.

Por exemplo, a noção de “pré-história” supõe que uma *história* só possa ser narrada a partir de um texto escrito. Mas essas imagens pintadas na rocha, nos corpos (pintura corporal), nas cerâmicas, e que hoje atravessam as telas de cinema, as galerias de arte contemporânea, contam histórias subterrâneas, de mutações subjetivas que aconteceram nas mentalidades supostamente rudimentares dos primeiros artistas dos



petróglifos, assim como acontecem também aos *inventores* de imagens contemporâneos.

O que aparece como tópico recorrente nas produções da resistência nos permite cruzar as pontes entre a contemporaneidade indígena, o passado colonial apocalíptico e a “pré”-história – isto é, aquela condição à qual foi negado o status de acontecimento, de capacidade de reflexão sobre a própria experiência. As imagens, sinais do *incorpóreo*, inscritas na terra, nas rochas, artefatos, nos muros, nas telas, emergem como memória compartilhada com a humanidade, reverberando uma ética ancestral do saber-ser-com, do viver em equilíbrio com as forças da terra (o *Súmak Kawsay* quíchua, o “*Teko nhe’ porã*: a vida sem mal, dos ensinamentos Kaiowá e Guarani ou a vida do fazer artístico delicado do *Shien Pujut*, dos Awajún”<sup>63</sup>), e atestam que seus mortos ainda vivem e que continuam soprando, mas que as feridas ainda estão abertas.

Os efeitos de resistência das produções de memória não se resumem a mera identidade solipsista com o passado, mas provocam a reflexão sobre o próprio futuro da terra. Além disso, com esta presentificação dos traços da imagem cravada na matéria, evoca-se a permanência/impermanência através das eras; os glifos e grafismos provocam a desestabilização do alfabeto fonético como tem sido representado: marco temporal de uma suposta evolução – e introduzem os universos de imagens como tecidos de memórias.

As imagens glíficas se associam a uma diversidade de grafismos e pinturas produzidos contemporaneamente, que evocam sua força mágica, soprando as brasas de uma *memória longa*.

Por outro viés, as formas imagéticas remontam a matrizes coletivas que ressurgem transformadas. A reinvenção contemporânea dessas figuras “elementares”, tais como os glifos na Arte Indígena do século XXI, recobra a relação entre simbolização e produção de “diagramas de fluxo” que capturam nossa atenção por gerar associações de imagens, e agregam profundidade temporal e ritualística à semiotização da pintura.

O *discurso artevista* é também um levante contra “um passado de repressão aos conhecimentos rituais” (Koch-Grünberg, 2010, p. 13). O prenúncio do fim de uma idade

---

<sup>63</sup> De acordo com Xucuru-Kariri e Costa (2020, p. 11) em *Cartas para o Bem Viver*, “Os Awajún, povo indígena do Peru, consideram o Bem Viver como uma vida social plena, que pode ser expressa nos seus modos de fazer cerâmica”. *Súmak Kawsay*: trata-se da definição de viver em plenitude, na língua Quíchua, que envolve estabelecer o equilíbrio das forças contrastantes da natureza e reforçar as relações comunitárias.

ou era – condensação arquetípica da existência temporal nas narrativas de criação e destruição do mundo – costuma vir sempre de novo acompanhado da celebração do vital, da fertilidade que retoma os vínculos profundos com uma temporalidade geológica. O *ethos* ancestral pode ser palpado como esse grande corpo que ziguezagueia pelas eras, atravessando diferentes tempos, lugares, costurando uma imagem que territorializa a memória de uma luta pan-indígena.

**Imagem 24 – Pameri Yukese, acrílica sobre tela (2020)**

Daiara Hori, indígena Yepá Mahsã (do povo conhecido como Tukano)



Fonte: Prêmio PIPA<sup>64</sup>.

A serpente aparece como imagem desse ente de transformação que atravessa os tempos e inscreve uma *memória larga* da história; o movimento em zigue-zague que transita entre as fronteiras dá uma imagem sugestiva do *artevismo* indígena contemporâneo, além de remontar à história da origem da vida na episteme Yepamahsã, que narra a história segundo a qual a *cobra-canoa de transformação* desembarcou na terra as primeiras gentes. A serpente incorpora as transformações do tempo histórico que deixam rastros de memória, e remete à mudança de pele – assumir aquilo que é próprio e singularizar – como reapropriação de seu universo de referências, entendida como “descolonização do imaginário e das formas de representação” (Cusicanqui, 2010). Uma imagem conduz a outra. Há um trabalho discursivo sobre a memória que, em arte, é semi-inconsciente. A memória é gerida na tensão entre as reverberações do passado multimilenar e um presente em pleno movimento.

Assim como Beatriz Sarlo (2007, p. 39) acredita que a memória e os relatos de memória sejam uma ‘cura’ da alienação e da coisificação, de forma análoga, nos estudos sobre os fazeres-saberes indígenas assume-se que as práticas indígenas de

---

<sup>64</sup> <https://www.premiopipa.com/daiara-tukano/>

autoconhecimento, treinamento espiritual e simpatia inata mitigam a opressão (Anzaldúa, 2015; Keating, 2005, p. 68).

#### 4.8. Sistemas de sensibilidade e o escape *artevista*

As produções de memória no campo da arte/artesania dão asas a múltiplas territorializações. A inscrição das vozes indígenas no *artevismo* engendra posicionamentos que tentam escapar às constrações do discurso colonial por meio da criação de percepções insurgentes frente à normatividade dos regimes de verdade – que são, por hábito, monológicos e suprimem a diferença apagando os rastros do outro – representado, no colonialismo, pelos “povos primitivos”. Isto se dá talvez por se constituir a práxis artística em um terreno paradoxal, aberto a outros possíveis, terreno heterogêneo que, por um viés, como técnica, como saber-fazer, se constitui dialogicamente no fio tenso das práticas estéticas fundadas na história ocidental e na propriedade intelectual; mas, paralelamente, a artesanaria e o *artevismo* indígena que vestem a máscara da arte fomentam a desconstrução da memória oficializada de um tipo de fazer artístico referendado; o *posicionamento estético e cosmopolítico* indígena questiona, pois, a própria concepção ocidental de arte, mantendo com essas práticas/discursos uma atitude ambígua de apropriação tática.

Os *artevistas*, cineastas e videastas indígenas, enunciando de distintas maneiras essa relação paradoxal com o universo capitalístico, engendram formas específicas de produzir saberes e memórias; as obras e performances dos *coletivos indígenas* aparecem não como simples inscrições em um campo determinado – como a “arte”, por exemplo –, mas forjam a contramola que resiste às unanimidades coercitivas:

Léxico para permundos é algo que proponho. Permundos é um não lugar com exigência de um dicionário próprio, ou seria apropriado? É que talvez haja um tipo específico de viventes nos dias atuais identificados por alguns poucos sensíveis rastreadores de criadores de conteúdos não habituais.

Estes seres dispersos estão esparsos sombreados pelas poucas manchas de mata que ainda há e diluídos nas águas grandes das mídias abertas e periféricas sem que a ciência se dê conta de suas magnitudes por mero ângulo de filtros viciados.

Graças a insistências desses seres em teimar contra as artimanhas de uma sociedade geral quando a questão é não deixar sobreviver desvios padrões é que hoje podemos sonhar em elencar seus feitos, conhecer tais sujeitos e perceber estar sob seus feitiços muito bem burilados por tentativas seculares de outras entidades mais comprometidas com outras memórias que a história dita real ou oficial.

São hoje identificados como artistas, ainda que sob pesada negação dos bandeirantes do pensamento que dizem quem pode ser inscrito nas placas e fachadas dos lugares por onde os olhos claros passam e consomem (ESBELL, 2020).

A subjetivação “artista” aplicada ao indígena inscreve esse corpo em outra ordem sociogenética. Repovoar e reabitar as memórias, muitas delas não escritas, é uma das várias estratégias de resistência que começam com movimentos de territorialização, de reapropriação da subjetividade/corporalidade, sobretudo da capacidade de sentir, de ter sensações e percepções não ordinárias.

Ao ser indagada sobre o processo de criação de suas pinturas, Daiara Tukano (2017, 2’) responde:

Não sei se tem assim um processo artístico. Tava até debatendo comigo o Denilson Baniwa, né, o conceito de arte, um conceito que é muito europeu. Pra gente, não sei se tem um povo que entende esse conceito de arte da maneira como nos foi ensinado na escola dos brancos né, não escola de não indígena; então... Essas imagens elas são mirações, elas são códigos, elas são outro tipo de mensagem, outro tipo de discurso. Mas não são necessariamente poética, né; essa coisa da poética, da figura poética, ela é muito usada para mistificar a imagem do indígena. É muito fácil dizer que o conhecimento indígena é poesia ou mitologia, ou folclore, ou qualquer coisa que não tenha uma materialidade, uma dimensão mais profunda na sua identidade.

Compõe com a fala de Daiara Tukano, a de seu contemporâneo Denilson Baniwa:

Na comunidade não há uma distinção do que é arte ou do que é vida, o cotidiano está ligado entre o construir uma pintura com pigmentos naturais nas paredes da casa de rituais (tal qual os afrescos) e fazer uma roça, ambos são conhecimentos que são passados através de gerações. Não necessariamente esses conhecimentos são estagnados, pois tanto a pintura na parede quanto o fazer uma plantação podem ser atualizados ou recriados a partir de cada pessoa ou de cada geração. Os povos indígenas sempre compartilharam estes conhecimentos, seja com cientistas ou pessoas que visitam as aldeias, mas no geral tudo isso fica restrito a um pequeno grupo que é da Academia ou “amigos de índios”. A decisão de ser artista vem da necessidade de compartilhar conhecimentos com um público que às vezes sequer sabe que ainda existem indígenas no Brasil, é alcançar estas pessoas pela via da afetividade ou emoção que não está ligada a uma predisposição de indigenistas (Baniwa, 2021b).

Gostariamos, neste ponto, de fazer uma síntese das urdiduras entre modos de *simbolização cosmopolítica* (produção de memória) e *produção de subjetividade singular*. Sobretudo a assunção de uma forma específica de estar na terra, que está ligada à territorialização indígena nos contextos urbanos.

Um escape possível é a articulação da resistência em um *processo criador*: “O que se passa no plano do desejo está além da reprodução dos espaços” (Guattari, 1996, p. 68). Guattari e Rolnik (2006, p. 92) escrevem: a questão fundamental da problemática das coletividades oprimidas:

Um problema de multiplicidade e pluralidade e não uma questão de identidade cultural, de regresso ao idêntico, de regresso ao arcaico. Caso sejam retomados vestígios arcaicos - como vestígios de religiões africanas que existiram há centenas de anos -, não é como arcaísmos que adquirem alcance subjetivo, mas na medida em que se articulam num processo criativo (Guattari, Rolnik, 2006, p. 92).

Processo criador envolve a invenção e agenciamento de modos contra-hegemônicos de semiotização e subjetivação, de *contra-informação* (Deleuze, [1987], 1999, p. 12). É nos tempos em que se acirram tensões sociais que a memória longa dos conhecimentos mais arcaicos toma a forma de intervenções micropolíticas vitais, por necessidade de respirar, conspirar, divergir do niilismo.

Como antídoto à *zumbificação* (Rolnik, 2021) do corpo, existe a artesanaria: “ser um artesão, não mais um artista, um criador ou um fundador, é a única maneira de devir cósmico, de sair dos meios, de sair da terra” (Deleuze; Guattari, 1997, p. 142). Mas “sair da terra” não quer dizer fugir à luta; “sair da terra” é descondicionar a o olhar, é produzir outras percepções em alternativa ao aprisionamento no Significante capitalístico, nos termos de Guattari e Rolnik (2006), reapropriar-se da subjetividade é forjar escapes ao confinamento dos ciclos emocionais logocêntricos.

Os discursos de resistência criam novos *territórios existenciais* (Guattari, 1990). As produções de memórias indígenas cinzelam o imaginário colonial. Assim podemos pontuar as mutações discursivas em reações a certas condições históricas, que produzem a crítica das relações legitimadas/estigmatizadas pelas categorias identidade, subjetividade, natureza, cultura, arte, conhecimento, etc.

A arte desentranha do inconsciente dinâmicas afetivas que pertencem a toda uma coletividade, a gerações que se alastram na história, sobretudo dinâmicas não verbalizadas pelos impedimentos linguísticos e psicossociais; o *artevismo* insinua novos jeitos de jogar, dialogar e se posicionar na arena da resistência.

Para Cusicanqui, a autodeterminação política e religiosa “significava uma retomada da historicidade própria” (2010, p. 54). Digamos, com Cusicanqui (2022), que a resistência desenvolveu uma *etnicidade táctica*, circunstancial, diplomática.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana (Fanon, 2008, p. 34).

Nem a inexorabilidade de uma língua capitalista nem as “situações de inserção plena nas formas de capitalismo industrial têm demonstrado ser condição suficiente para a anulação histórica das identidades étnicas” (Batalla, 1981).

A persistência e a mutação das formas históricas das epistemes próprias aparece nas produções de memória, como buscamos tornar visível neste trabalho. A nossa percepção é a de que, quando as formas de subjetividade resistentes se territorializaram no cruzamento dos espaços urbanos em diversas regiões do país, inscrevendo variados rastros na paisagem de sua passagem pelos campos da arte, do cinema e da literatura, por exemplo, tais inscrições levam marcas específicas de uma ética discursiva, materializam um antagonismo tático.

## Considerações antes do fim

*O movimento Indígena é lugar de (re)encontros*

Edgar Kanaykō Xakriabá

No último (quarto) capítulo buscamos sintetizar as discussões do texto, articulando novas formulações dos problemas iniciais, e expandindo seus desdobramentos analíticos.

Nossas análises das produções de memórias fazem perceber práticas de escape à opressão e às coerções dos discursos (neo)coloniais, que reproduzem o sujeito *índio/a* como objeto de saber e de poder.

Analisando as recorrências e dispersões enunciativas disponíveis em publicações na internet, este trabalho buscou sublinhar as urdiduras entre uma rede de enunciados/imagens e práticas descolonizadoras por meio da análise do funcionamento discursivo das redes de epistemes insurgentes e as múltiplas vozes que nelas se inscrevem. Percebemos, portanto, significativos diálogos entre o que os indígenas enunciam, sobretudo na forma de críticas aos universais dos discursos antropológico, psicológico e historiográfico.

As marcas de memórias das lutas e enfrentamentos sinalizam que o processo de colonização não logrou submeter a totalidade das coletividades, e que os universos existenciais de diferentes povos indígenas estão pulsantes, respirando e convergindo e divergindo.

A questão se complexifica quando consideramos que lideranças, escritores e intelectuais/oradores indígenas estão produzindo suas obras, não só narrando histórias locais, mas inscrevendo a memória segundo coordenadas que teriam sido apagadas do mapa do presente pelas operações (neo)coloniais sobre os corpos e seus territórios. Os movimentos de resistência indígena celebram vastas alianças em resposta às pressões sobre o corpo-território. O problema da resistência enquanto prática e discurso descolonizador se funda em um aspecto não muito compreendido: as inscrições da ancestralidade como marcas históricas no presente das lutas. Compreendendo a ancestralidade como a vitalidade, o alento dos discursos, o corpo e o território de enfrentamentos articulados nas táticas de resistência/existência, a atualidade da urgência



com que os/as indígenas fazem aparecer publicamente suas demandas, e a diversidade de meios e linguagens que enunciam essa resistência no século XXI, sinalizam um momento culminante para as coletividades, indícios de que a dominação recolonizadora está operando a recodificação dos discursos unitários, totalitários, diante do que a resistência se torna *pronunciada*.

Nosso estudo relacionou produção de memória e resistência considerando o processo de constituição de práticas epistêmicas singularizadas como função de ressurgimento micro e macropolítico das práticas indígenas de autocura e autogoverno. Há, portanto, refrãos epistêmicos próprios que não podem ser traduzidos, e também *refrões existenciais*, memórias alastradas ativando a ancianidade do chão comum - o “nós”, o “nosso”, a *Terra* –, o que através da presente análise das enunciações difusas da resistência buscamos justapor e entretecer. E, com atenção aos trânsitos entre palavra e imagem, buscamos tornar perceptível a costura e o tecido de relações entre corpos, falas e espaços comunitários de existência/sobrevivência.

As insurgências do corpo-território indígena nas ruas e nas telas, em seus manifestos de memória, se potencializam na conjunção de diferentes coletivos entramados, no cerne de táticas que começam com movimentos de territorialização, de reapropriação da subjetividade, mas de subjetividades polifônicas, que, ao gerir a complexidade de vozes que lhes atravessam, enredam narrativas próprias ou apropriadas. O modo de produzir diversidade da resistência indígena é incorporar diferentes povos na luta comum – a da condição panindígena continental –, e assim inscrever os corpos comunitários em corpos maiores, em que a memória larga – a capacidade crítica de  *sintetizar*  saberes (por exemplo, a ancestralidade como algo pertinente ao presente) – é incorporada diante da necessidade premente de fazer dialogar os diferentes. A luta indígena por sobrevivência política articula saberes que brotam da historicidade das comunidades, e podem ser ouvidos em relatos, testemunhos, marcas e marcos de memórias. A mobilização, portanto, de processos de saberes próprios – *epistemes indígenas* – é constitutiva de uma relação com a memória que tem a capacidade de desestabilizar a sintaxe das línguas coloniais e ao mesmo tempo conversar - escutar/falar - com as vozes dos/as *abuelos/as*<sup>65</sup>, na forma de singularizações, de gestos de incorporação dos discursos dos antepassados, ou no alimentar-se das raízes,

---

<sup>65</sup> “Avós”.

e que dialogam com as necessidades socioambientais planetárias presentes. A resistência indígena talha uma arte de se reinventar em meio às crises e transforma os estigmas coloniais em marcas de uma insistência em sobreviver e *projetar*, disseminar suas imagens como movimentos *na* terra e *com* a terra. A resistência crítica se engendra, portanto, nas redes de saberes produzindo memória entendida como gesto de revisão e *escuta* do passado, e leitura antitética do presente.

Do que foi dito há muito ainda por dizer, sobretudo no sentido de fazer circular nos espaços acadêmicos vozes e saberes marginalizados. Resta ainda abrir novos espaços de diálogo entre as formas tradicionais de pesquisa e aquelas abordagens que não gozam de prestígio internacional – a saber, as reflexões e panoramas analíticos formados na África, na Índia, na América do Sul e outros.

Ao propormos aberturas para percursos analíticos futuros, entrevemos a necessidade de se ouvir mais atentamente o que os/as estudiosos/as indígenas estão falando, e de promover diálogos entre eles/as e outros referenciais teóricos, não apenas os que representam campos reconhecidos, mapeados, mas inclusive aqueles territórios de saber que germinam no calor dos trópicos, em nomadismos teóricos e existenciais.

As análises que fizemos, incompletas, fragmentárias, representam uma abertura de caminhos, um esboço que mais aponta direções do que exaure o tema; restam múltiplas possibilidades para outros percursos, sobretudo no que tange à análise discursiva de uma infinidade de imagens produzidas pelos/as agentes indígenas, que merecem atenção mais aprofundada, haja vista a capacidade que essas imagens têm de condensar temporalidades e espacialidades. Assim, as pedras que juntamos nesta singela contribuição indicam possibilidades para que pesquisas futuras venham acrescer à crítica dos discursos etnocêntricos, à desconstrução do narcisismo teórico, noções advindas de outras formas de conceber a pesquisa, a fala, o corpo, a linguagem e o discurso, visto que os paradigmas que vieram a se tornar hegemônicos na história, e que, portanto orientaram por muito tempo as pesquisas acadêmicas, estão embasados em pressupostos sobre a natureza (animal, humana, mineral, geofísica), resultantes de formulações discursivas centradas em algumas categorias típicas.

Nos meandros que percorremos percebemos a necessidade de formação de um terreiro de comunalidades entre a análise do discurso, a crítica epistemológica, histórica e sociológica e as reflexões sensíveis das artes; o terreiro assim formado nos

entrecruzamentos é propício para fazer conversar diferentes campos de saberes e agentes sociais que se movem nos guetos da história.

A reflexão e a análise, mas também a capacidade de síntese e de transitar entre territórios são necessárias para abrir caminhos: a reflexão sobre a produção de saberes nas universidades tem potencialidades vastas, tais como inventar formas não violentas de conhecimento, para assim pensarmos em como direcionar os processos de saberes para que possam, ao invés de disseminar a radioatividade dos discursos totalitários, ao invés de endossar a letalidade que os cânones-canhões e as máquinas de guerra de saber-poder representam para a faculdade reflexiva, fomentar comunidades e práticas inclusivas, coletivos não uniformizados onde haja espaços de di/convergência não autoritária, formas não segregantes de saber e de estar na terra.

Como forma de sintetizar o percurso que traçamos, e de indicar possíveis horizontes reflexivos a serem percorridos, colocamos, por fim, duas imagens bastante significativas com relação à temática a que nos ativemos. São duas fotografias feitas por Edgar Kanaykõ (2022), do povo Xakriabá, que vive entre os municípios Itacarambi e São João da Missões, Minas Gerais. A primeira imagem fotografa uma menina indígena que contempla o próprio rosto com pintura corporal de jenipapo diante do espelho; a segunda imagem presencia o movimento corporal de dança ritual em que um curandeiro se move em uma roda no centro da maloca. Por fim, deixamos essas imagens a ressoar qual reticências que sugerem o ponto de mutação em que a palavra dá lugar à grafia das imagens, que “falam” por si.

Imagem 25 – Fotografia de Edgar Kanaykō Xakriabá (2022)



Fonte: <https://www.ufmg.br/campustiradentes/gmedia-album/exposicao-de-fotos-edgar-correa-kanayko/#!gallery-3-20>

Imagem 26 – Fotografia de Edgar Kanaykō Xakriabá (2022)



Fonte: <https://www.ufmg.br/campustiradentes/gmedia-album/exposicao-de-fotos-edgar-correa-kanayko/#!gallery-3-29>

## Referências

ABREU, Tiago Eric de; HASHIGUTI, Simone Tiemi. “CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores”. Trad. Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021. **Polifonia**, [S. l.], v. 29, n. 53, p. 178–183, 2023. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/14866>.

Acesso em: 10 set. 2023.

ABREU, Tiago Éric de; SÁ, Israel de. Memória, corpo e território. **Domínios de Linguagem**, v. 17, p. 1756-1731, 2023. DOI: <https://orcid.org/0000-0002-6260-1616>.

Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/70473/37181>. Acesso em 22 mai. 2024.

AMADO TERENA, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: O despertar do povo Terena para seus direitos. Movimento indígena e confronto político**. Coleção antropologias, v. 15. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **What is an apparatus**. Trad. David Kishik e Stefan Pedatella. Stanford: University Press, 2009.

ALBERT, Bruce; Senra, Estêvão. **Puu Naki Thëã Oni – O conhecimento Yanomami sobre abelhas**. ISA – Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, 2021.

ALTBERG, Marc. **Ailton Krenak e o sonho da Pedra**. Videodocumentário – (52min.). Rio de Janeiro: 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xm7geCZDxwM&list=PLKhWHg4n31FpgkfBnfKRVJIFwYJKJKN97>. Acesso em: 8 set. 2023.

ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo oscuro**. Light in the dark. Rewriting identity, spirituality, reality. Durham: Duke University, 2015.

APURINÃ, Francisco. Um olhar sobre o cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos. **Emblemas**, v. 17, n. 1, p. 14-35, 2020.

AQUINO, Txai Terri Valle. **Diálogos entre gerações na Floresta**. Semana Chico Mendes, 2020.

ARAWAK, Amazoner. **Revolução Indígena: exposição coletiva**. Artevismo Luta e Resistência. Abril Urucum, Terra Xamânica. Estado de Kanaimé, Solidariedade e novas governanças para a Humanidade. Arawak Consultoria e Assessoria, 2020.

ARINI, Juliana. “O governo não irá nos dividir”, diz liderança Kayapó”. **Amazônia Real**, 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em: 11 mar. 2022.

BANIWA, Denilson. **Carta**. Tucum Brasil, 6 nov. 2021a. Disponível em: <https://site.tucumbrasil.com/carta-por-denilson-baniwa/>. Acesso em: 27 dez. 2021.

BANIWA, Denilson. **Conversa com Denilson Baniwa**. Rio de Janeiro: Prêmio Pipa, 2021b. Disponível em: <https://www.premiopipa.com/wp-content/uploads/2019/03/Conversa-com-Denilson-Baniwa-por-Luiz-Camillo-Osorio-.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2022.

BANIWA, Gersem dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Educação Pública**, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, Cuiabá, 2017.

BANKS, Dennis; ERDOES, Richard. **Ojibwa warrior**. Dennis Banks and the rise of American Indian Movement. University of Oklahoma Press, 2004.

BARCELÓ, Esther López. **Testimonio de la memoria**. Asociación Guerra, Exilio y Memoria Histórica del País Valenciano (AGE-PV), 2011.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Identidade e pluralismo cultural na América latina**. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1992.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo: una civilización negada**. México D.F.: Grijalbo, 1990.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Utopía y revolución**. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Nueva Imagen, 1981.

BAUTISTA, B. Protocolos de los pueblos indígenas para la consulta previa libre e informada. Universidad Carlos III de Madrid, 2020.

BENITES GUARANI, Sandra. “É preciso escutar mais as culturas historicamente silenciadas”. **Conversas**, 1 ago. 2021. <https://gamarevista.uol.com.br/semana/de-quem-e-a-causa-indigena/sandra-benites-curadora-masp-culturas-indigenas/> Acesso em: 21 mar. 2022.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte, UFMG, 1998.

BOSË, Dua. **Una shubu hiwea**. Livro Escola Viva do podó Huni Kuĩ do rio Jordão. 1. ed. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas**. In: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade: volume II, textos temáticos. Brasília, DF: CNV, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br>. Acesso em: 26 mar. 2022.

BRESSANE, Júlio. **Brás Cubas**. Longa-metragem (93min.). Brasil, 1985. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=uJ1tLuE8fNE&ab\\_channel=M%C3%A1rioMario](https://www.youtube.com/watch?v=uJ1tLuE8fNE&ab_channel=M%C3%A1rioMario). Acesso em 7 set. 2023.

BROTHERSTON, Gordon. Entrevista realizada e originalmente publicada por membros do Centro Virtual de Estudos Humanísticos da USP – **Cevéh**, 2018. [www.200.144.182.130/cema/images/stories/entrevista\\_gordon.pdf](http://www.200.144.182.130/cema/images/stories/entrevista_gordon.pdf). Acesso em: 03 abr. 2020.

BROTHERSTON, Gordon. **La América Indígena en su literatura: los Libros del Cuarto Mundo**. México: FCE, 1997.

BROTHERSTON, Gordon. Visual language: A special instance serge Gruzinski's painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance. **Travesia**, v. 2, n. 1, p. 143-152, 1993. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/13569329309361803>. Acesso em: 12 set. 2023.

CABALZAR, Aloísio *et al.*. “Petróglifos do Rio Negro. Visão contemporânea dos povos indígenas”. In: KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Petróglifos sul-americanos**. Trad. João Batista Poça da Silva. 2010.

CANEDO, Gabriela. **La Loma Santa: una utopía cercada: territorio, cultura y estado en la Amazonía boliviana**. Plural, 2011.

CARELLI, Vincent. **Índios no Brasil**. MEC – TV Escola. Brasil, 2000.

CARELLI, Vincent. **Martírio**. Videodocumentário – (2h 41min.). Brasil, 2016. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=4\\_9MPpOi4q0](https://www.youtube.com/watch?v=4_9MPpOi4q0). Acesso em: 10 set. 2023.

CARNEVALE, Marcelo. A palavra como flecha – Brô Mc’s. **Amazônia Real**, 25 ago. 2022. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/especiais/bro-mcs/>. Acesso em: 8 set. 2023.

CASA UM. ‘A Última Floresta’ leva a Berlim a luta de xamã para manter tradições Yanomamis. *Blog*, 2 mar. 2021. Disponível em: <https://www.casaum.org/a-ultima->



[floresta-leva-a-berlim-a-luta-de-xama-para-manter-tradicoes-yanomamis/](#). Acesso em: 08 set. 2022.

CASTILHO, Alceu Luis. **Partido da terra: como os políticos conquistam o território brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2012.

CERNICCHIARO, Ana Carolina. A Terra como corpo: a “economia do cuidado” contra as cinzas do “povo da mercadoria”. **Alea: Estudos Neolatinos** [online]. 2021, v. 23, n. 1, p. 122-138. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/2021231122138>. Acesso em: 13 dez. 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Trad. Anísio Garcez Homem. Livros & livros, 2020.

CEVALLOS, Alejandro. **Los archivos comunitarios en el contexto español**. Archivos populares, 2019. Disponível em: <https://another-roadmap.net/articles/0003/0102/quito-archivos-populares.pdf>. Acesso em: 22 ago, 2023.

CEVALLOS, Alejandro. Mapa Archivo comunitario 3 – Escuela Another Roadmap. **Archivos populares**, 30 out. 2017. Disponível em: <https://another-roadmap.net/another-roadmap/learning-units/unidad-de-aprendizaje-cluster-educacion-popular-provisional/archivos-populares#!>. Acesso em: 21 ago. 2023.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. Trad. Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2013.

COURTINE, Jean Jacques. **Decifrar o corpo. Pensar com Foucault**. Trad.: Francisco Morás. 1. ed. Petrópolis : Vozes, 2013.

COURTINE, Jean Jacques. **História do corpo. 3. As mutações do olhar. O século XX**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2008.

COURTINE, Jean-Jacques. Qual via para a análise do discurso?: uma entrevista com Jean-Jacques Courtine. **Alfa**, v. 59, n. 2, p. 407-417. São Paulo: 2015.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CPT. Comissão Pastoral da Terra. (Org.). **Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazonico**. Goiânia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Temas Sociales**, n. 11, p. 49-64, La Paz, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Voces recobradas – Revista de Historia Oral**, v. 8, n. 21, p. 6-11, Buenos Aires, 2006.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Trad. Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021a.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Los saberes compartidos de Silvia Rivera Cusicanqui**. Vídeo – (27min.). *Youtube*, 2015a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=g3DUsv7udNs>. Acesso em: 29 set. 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **“Oprimidos pero no vencidos”**. Luchas del campesinato Aymara y Qhechwa, 1900-1980. La Paz: La mirada salvaje, 1986.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oralidad, mirada y memorias**. Vídeo – (28min.). *Youtube*, 2021b. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=F9iK\\_Grih1Y](https://www.youtube.com/watch?v=F9iK_Grih1Y). Acesso em: 12 set. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oralidad e insurgencia cotidiana**. Vídeo – (79'), Centro de Estudios interculturales e indígenas, 2022. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=lkWkjk10BWA&ab\\_channel=CentrodeEstudiosInterculturaleselnd%C3%ADgenas](https://www.youtube.com/watch?v=lkWkjk10BWA&ab_channel=CentrodeEstudiosInterculturaleselnd%C3%ADgenas). Acesso em: 11 set. 2022.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**. Ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015b.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón 2018.

DAL'BÓ DA COSTA, André; RIZEK, Cibele. **Os limites da acumulação, Movimentos e resistência nos territórios**. (Orgs.). São Carlos: IAU/USP, 2018.

DANTAS, Jorge Eduardo. **Brasil, Terra Indígena!**. Green Peace, 25 ago. 2021. Disponível em: <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/brasil-terra-indigena/>. Acesso em: 21 ago. 2023.

DE CERTEAU, Michel. **Heterologies**. Discourses on the Other. Trad. Brian Massumi. Mineeapolis: Minnessota University Press, 2000.

DEBRAY, Régis. **Vida y muerte de la imagen**. Historia de la mirada en Occidente. Trad. Ramón Hervás. México: Paidós, 1994.

DEL VALLE, Ivone. Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI). **Revista de Estudios Hispánicos**, v. 50, n. 1, p. 272-274. University of Nebraska, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1353/rvs.2016.0005>. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/615484>. Acesso em 19 set. 2022.

DE VOS, Jan. **No queremos ser cristianos historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas**. Michoacán: Instituto Nacional Indigenista, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Cinema I. A imagem-movimento**. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. **O ato de criação**. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Folha, [1987] 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Trad. Aurelio G. Neto e Celia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: EDUSP, 1973.

DORRICO, Julie Trudruá. **A literatura indígena: conhecendo outros brasis**. Julie Dorrigo. Vídeo – (14min.). *Youtube*, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gKVOXmuEbwU>. Acesso em 13 ago. 2023.

DOSSE, François. **História do Estruturalismo, vol. I: o campo do signo, 1945-1966**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de los Estados Unidos**. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Insurgentes, 2019.

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro. Hacia la origen del ‘mito de la modernidad. La Paz: Plural, 1994.

ECO. “‘Todo lugar é Centro’: pistolagem e colonialismo entre Amazônia e Alemanha.” *Uol*, 18 jun. 2006. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/arte-fora-dos->

[centros/2020/06/18/todo-lugar-e-centro-pistolagem-e-colonialismo-entre-amazonia-e-alemanha.htm?cmpid=copiaecola](http://centros/2020/06/18/todo-lugar-e-centro-pistolagem-e-colonialismo-entre-amazonia-e-alemanha.htm?cmpid=copiaecola). Acesso em: 22 ago, 2023

ESBELL, Jaider. “A arte indígena contemporânea como campo de manifestação de inconscientes e o disparador político para o além (r)evolutivo”. **Galeria Jaider Esbell**, 11 jul. 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/11/a-arte-indigena-contemporanea-como-campo-de-manifestacao-de-inconscientes-e-o-disparador-politico-para-o-alem-revolutivo/>. Acesso em: 22 mar. 2022.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos I: Problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria, psicanálise**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In: *Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118-140.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits 1954-1988**. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. Trad. Alfredo Tzveibel. La Plata: Altamira, 1993.

FRANÇA, Andrea. **A livre afirmação dos corpos como condição do cinema**. Vídeo nas aldeias, 2006. Disponível em: <http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=10>. Acesso em: 26 dez. 2021.

FRANCO, Carolina. ‘Demarcar a tela’ para não perder a memória – o cinema indígena aos olhos de Patrícia, Alberto e Ailton. **Shifter**, 23 nov. 2019. Disponível em: [https://shifter.pt/2019/11/cinema-indigena/?doing\\_wp\\_cron=1662377097.7376699447631835937500](https://shifter.pt/2019/11/cinema-indigena/?doing_wp_cron=1662377097.7376699447631835937500). Acesso em: 10 dez. 2021.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. São Cristóvão: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Doutora Zeneida. As encantarias de uma Pajé.** Taquiprati, 5 de. 2021. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1616-doutora-zeneida-as-encantarias-de-uma-paje>. Acesso em: 12 set 2023.

GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar, escrever, esquecer.** São Paulo: Ed. 34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história.** Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAIA, Lian. **Corpo-território, cabeça de bicho.** Performance. 2021.

GASPAR, Madu. **A arte rupestre no Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Da ‘representação das sobras’ à ‘reantropofagia’: povos indígenas e arte contemporânea no Brasil. **MODOS - Revista de História da Arte**, v. 3, n. 3, 2019.

GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etnogênese na América Portuguesa. (Amazônia Colonial, século XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 31 janvier 2011. Acesso em: 18 abr. 2024. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/60721>. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60721>.

GOMES, Flávio. **Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GOMES, José Maria. (Coord.). **Lugares de memória: ditadura militar e resistências no Estado do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018.

GONZÁLEZ, Marco Antonio. La autohistoria, un camino ético de la investigación: puente entre Anzaldúa y Rivera Cusicanqui. **Analecta**, v. 7, n. 41. Argentina: Arkho, 2021.

GRÜNER, Eduardo. “Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes”. In: BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **¿Quién le canta al estado-nación?** Lenguaje, política, pertenencia. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

GUARANI KAIOWÁ. **Eju Orendive.** Vídeo – (3min.). *Youtube*, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg>. Acesso em: 8 set. 2023.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 1990.

GUATTARI, Félix. **Caosmose.** Um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografías del deseo. Trad. Florencia Gómez. Traficantes de Sueños, 2006.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. Trad. Suely Rolnik. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUATTARI, Félix. **Programa grandes entrevistas (1989-1990)**. Video – (71min.). Clinicand, 2008. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=E9jwK0\\_eDds&ab\\_channel=CLINICAND](https://www.youtube.com/watch?v=E9jwK0_eDds&ab_channel=CLINICAND). Acesso em: 8 mar. 2022.

GUATTARI, Félix. **Schizoanalytic cartographies**. Trad. Andrew Goffey. New Dehli: Bloomsbury, [1989] 2013.

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. **Por los linderos de la lengua**. Ideologías lingüísticas de los Andes. Lima: Institut français d'études andines, 2007.

HUNI KUÍ, Ibã Sales. **O Espírito da Floresta**. MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuí. Videodocumentário – (45min.). Labi – Laboratório de Imagem e Som da UFAC Floresta, 2012. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=4\\_9MPpOi4q0](https://www.youtube.com/watch?v=4_9MPpOi4q0). Acesso em: 10 set. 2023.

HUNI KUÍ, Ibã Sales. **O sonho do Nixi Pae – o Movimento dos Artistas Huni Kuí**. *Youtube*: Labi Floresta, 2015. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=O\\_eEa3FBTec&t=1186s](https://www.youtube.com/watch?v=O_eEa3FBTec&t=1186s). Acesso em: 9 set. 2023.

IHU. Instituto Humanitas Unisinos. "Nós estamos demarcando a terra com nosso sangue", afirma Kaiowá Guarani. **Cimi**, 1 agosto 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/171-noticias-2013/522424-qnos-estamos-demarcando-a-terra-com-nosso-sangueq-afirma-kaiowa-guarani>. Acesso em: 22 ago. 2023.

ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas do Brasil**. Fundação Nacional do Índio. 2021. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o\\_Nacional\\_do\\_%C3%8Dndio\\_\(Funai\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_(Funai)). Acesso em: 11 fev. 2023.

JORDAN-HALADYN, Miriam. **Dialogic materialism. Bakhtin, embodiment and moving image art**. Brussels: Peter Lang, 2014.

JURUÁ EM TEMPO. "Grafite com rosto de Chico Mendes é apagado no Acre e família reage: 'apagam símbolos, não a trajetória'", 6-08-2021. Disponível em:

<https://www.juruaemtempo.com.br/2021/08/grafite-com-rosto-de-chico-mendes-e-apagado-no-acre-e-familia-reage-apagam-simbolos-nao-a-trajetoria/>. Acesso em 10 jan. 2022.

KAIOWÁ, Rodriguarani. **Índio cidadão?**. Longa-metragem – (52min.). Distrito Federal, 2014. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=t-GUcjbEAJA&ab\\_channel=%C3%8DNDIOCIDAD%C3%83O%3F-OFILME](https://www.youtube.com/watch?v=t-GUcjbEAJA&ab_channel=%C3%8DNDIOCIDAD%C3%83O%3F-OFILME). Acesso em: 16 abr. 2022.

KADIWÉU, Idjahure. **Música é arma de luta. Acampamento Luta Pela Vida 2021**. Videodocumentário – (25min.). *Youtube*, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uLB8pSld5Fg>. Acesso em: 16 ago. 2023.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. **Exposição de fotos**. Tiradentes: UFMG, 2016. Disponível em: <https://www.ufmg.br/campustiradentes/index.php/gmedia-album/exposicao-de-fotos-edgar-correa-kanayko/>. Acesso em: 9 mar. 2022.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. **edgarkanayko**. *Instagram*, 2024. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/C6YxU2cuedR/?img\\_index=1](https://www.instagram.com/p/C6YxU2cuedR/?img_index=1). Acesso em: 05 jun. 2024.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. “Uma breve troca de olhares. Parente Huni Kuin durante a II Marcha das Mulheres Indígena. Reflorestando mentes para a cura da terra”. *Facebook*, 2021. Disponível em: <www.facebook.com/kanayko.etnofotografia/photos/a.1054096181446519/1778166822372781>. Acesso em: 16 mar. 2022.

KAYAPÓ, Edson. **Professor Edson Kayapó e a importância da Literatura Indígena**. Vídeo – (4min.). *Youtube*, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=slQ5KFhF2dU>. Acesso em: 16 ago. 2023.

KEATING, AnaLouise. (Org.). **Entre mundos/Among worlds**. New perspectives on Gloria Anzaldúa. Houdmills: Palgrave, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Petróglifos sul-americanos**. Trad. João Batista Poça da Silva. 2010.

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

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. **Debate**. Seminário Arte, Cultura e Educação na América Latina. Vídeo – (25min.) *Youtube*, 2018a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WlZ6JpSbxFg>. Acesso em: 19 out. 2022.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. **Seminário Arte, Cultura e Educação na América Latina**. Vídeo – (12min.) *Youtube*, 2018b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3JeZQBGwvoo>. Acesso em: 08 out. 2022.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. “Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida”. **Amazônia Real**, 2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/comecem-a-produzir-floresta-como-subjetividade-como-uma-poetica-de-vida-diz-ailton-krenak-a-plateia-portuguesa/>. Acesso em: 26 fev. 2022.

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

KRENAK, Ailton. “Não é a primeira vez que profetizaram nosso fim – enterramos todos os profetas”. **Amazônia Real**, 2020c. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizam-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/>. Acesso em: 27 fev. 2020.

KRENAK, Ailton. **O lugar onde a Terra descansa**. Rio de Janeiro: NCI, 2000.

KRENAK, Ailton. **Vozes da Floresta**. Vídeo – (59’ 38”). *Youtube*, 2020b. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=KRTJh1os4w&ab\\_channel=LeMondeDiplomatiqueBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=KRTJh1os4w&ab_channel=LeMondeDiplomatiqueBrasil). Acesso em: 07 fev. 2022.

KUARAY POTY, Ariel (Ortega). “Eu sou Ariel, trabalho com cinema. Ariel Kuaray Poty, em guarani. Raio do sol”. *In*: WITTMAN, Luisa Tombini; TÉO, Marcelo. Entrevista com Ariel Ortega, cineasta Mbyá-Guarani. **Fronteiras**, Revista Catarinense de História, n. 31, p. 159-163, 2018. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2018/12/10569-121-35758-1-10-20181022.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2022.

KUENTZ, Pierre. “Os ‘esquecimentos’ da nova retórica”. *In*: **Materialidades discursivas**. CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jaques; GADET, François; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel. (Orgs.). Campinas: Unicamp, 2016.

LAVIGNE, Nathalia. **Identidades desobedientes: habitando dois universos**. América latina, 2021. Disponível em: <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/habitar-dois-universos-e-incomodar-os-dois-lados-sallisa-rosa/>. Acesso em: 08 fev. 2023.



LEÓN-PORTILLA, Ascención; LEÓN-PORTILLA, Miguel;. **Las primeras gramáticas del nuevo mundo**. México: FCE Centzontle, 2013.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios**. Trad. Augusto Ângelo Zanatta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

LEÓN PORTILLA, Miguel. **El destino de la palabra: de la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética**. México: El Colégio Nacional & Fondo de Cultura Económica, 1997.

LEÓN-PORTILLA, Miguel de. **Visión de los vencidos**. Relaciones indígenas de la conquista. México: UNAM, 2018.

LERER, Rebeca. Quando a pessoa se torna ativista. *Tuíra*, n. 1, jan. p. 96-100, 2019. Disponível em: <https://escoladeativismo.org.br/wp-content/uploads/2020/02/Tuira-01-vers%C3%A3o-web-atualizada-em-23.01.2020.pdf>. Acesso em 08 set. 2022.

LIENHARD, Martín. “El esclavo es un ser muerto ante su señor”. *In: Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Vervuert: Iberoamericana, 2008.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González. (Orgs.). **Yakera, Ka Ubanoko: o dinamismo da etnicidade Warao**. Recife: Ed. UFPE, 2020. Disponível em: <https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/55/58/171>. Acesso em: 13 set. 2021.

LÓPEZ, Augusto Javier Gómez. (Ed.). **Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte**. Bogotá: CNMH, 2014.

MACÁRIO, Josbeth Correia. **Jornalismo e Análise do Discurso: Dialogismo bakhtiniano entre a voz do jornalista e a voz do jornal na era da Multiparcialidade e Mídias Alternativas**. (Dissertação) – Mestrado. Universidade Tiradentes, 2018. Disponível em: [http://sotepp.unit.br/wp-content/uploads/2022/04/2018\\_Jornalismo-e-analise-do-discurso-dialogismo-bakhtiniano-entre-a-voz-do-jornalista-e-a-voz-do-jornal-na-era-da-multiparcialidade-e-midias-alternativas.pdf](http://sotepp.unit.br/wp-content/uploads/2022/04/2018_Jornalismo-e-analise-do-discurso-dialogismo-bakhtiniano-entre-a-voz-do-jornalista-e-a-voz-do-jornal-na-era-da-multiparcialidade-e-midias-alternativas.pdf). Acesso em: 10 ago. 2023.

MANÁ, Josias Pereira; SHANE, Vanderlei Pinheiro. “Nossos velhos vivenciaram muitos massacres”. *In: RAMALHO, A. L. M; PAIVA, V. O. S. (Org.). NŪ HIWEA INŪ, BETSA BETSAPA HIWEABU*. Nossa biodiversidade, nossa vida. Trad. Joaquim Maná Huni Kuĩ. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2017.

MANIFESTO PIARAÇU. **Das lideranças indígenas e caciques do Brasil na Piaracu**. Aldeia Piaracu, 17 de Janeiro de 2020.

MAINGUENEAU, Dominique. Analyse du discours et archive. **Semen**, 8, 2007. DOI: <https://doi.org/10.4000/semem.4069>. Disponível em:

<http://journals.openedition.org/semem/4069>. Acesso em: 4 dez. 2020.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo. **El estado neocolonial. Una mirada al proceso de lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia**. La Paz: Rincón, 2017.

MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. “Os primórdios da imprensa no Brasil (ou: de como o discurso jornalístico constrói memória)”. *In*: ORLANDI, Eni P. (Org.). **Discurso fundador: formação do país e construção da identidade nacional**. 2. ed. São Paulo: Pontes, 2001.

MARTÍNEZ, J. Daniel Oliva. **Diversidad, resistencia y utopía: los pueblos indígenas de nuestro tiempo**. Valencia: Tirant Humanidades, 2022.

MATTOS, Amilton Pelegrino. “A política dos artistas na pedagogia Huni Kuĩ”. *In*: ALBUQUERQUE, Gerson. **Das Margens**. Neplan: Rio Branco, Acre, 2016.

MATUMBI, Lazzo. **14 de maio**. Fonograma - (7' 35"). Ajaguna Gbawa O Orixá Oxagiayanvia, 2018.

MAURI, Mónica Martínez. “Cuando el territorio no es sólo tierra. La territorialidad y el mar kuna (panamá). *In*: Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.). **Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas**. Barcelona: Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica - Universitat de Barcelona - Facultat de Geografia i Història - Montalegre, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. Libby Meintjes e Renata Santini. N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaios sobre África descolonizada**. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Mulemba, 2014.

MCLEAN, Ian. **Rattling spears. A history of Australian indigenous art**. Wharf road: Reaktion, 2016.

MELLO E SOUZA, Laura de. “Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas”. Minas Gerais, 1769. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MENDES, Chico. “Quero ficar vivo para salvar a Amazônia”. **Revista Ecológico**, v. 114, 2008. Disponível em: <http://revistaecologico.com.br/revista/edicoes-anteriores/edicao-114/quero-ficar-vivo-para-salvar-a-amazonia/>. Acesso em: 10 jan. 2022.

MENDONÇA, Thiago B. *et all*. **Vozes da Floresta**. Videodocumentário – (59min.). *Youtube*, Le Monde Diplomatique, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>. Acesso em: 08 set. 2023.

MOSTRA ECOFALANTE DE CINEMA. **Xingu 60 anos**. Brasil, 2021. <https://ecofalante.org.br/debate/abertura-xingu>. Acesso em: 11 set. 2023.

MOLINA, Daiana. **Nálimo. Resistência Abya Yala**. Vídeo-performance – (4’ 40”). Casa de Criadores, 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab\\_channel=CasadeCriadores](https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab_channel=CasadeCriadores) . Acesso em: 9 mar. 2022.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de Livre Docência, Unicamp, 2001.

MORAES, Marcelo. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não declarado de Lévi-Strauss. **Ensaios filosóficos**, v. 7, 2013. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/MORAES\\_Marcelo.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/MORAES_Marcelo.pdf). Acesso em: 20 set. 2022.

MORAGA, Karina Cárdenas. **Nosotras: memorias y experiencias colectivas de mujeres rurales por los derechos de la mujer y en defensa de la naturaleza**. El caso de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI, Chile. Tese – (Doutorado), Universidade de Amsterdã, 2019. Disponível em: <https://dspace.uba.uva.nl/server/api/core/bitstreams/5d88f975-558d-4af0-a706-c6a9f5147b1d/content>. Acesso em: 28 jan. 2023.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do Movimento Indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. A literatura indígena não é subalterna. *Philos*, n. 37, 2022. Disponível em: <https://revistaphilos.com/2018/04/30/a-literatura-indigena-nao-e-subalterna-por-daniel-munduruku/>. Acesso em: 24 fev. 2022.

MURU, Agostinho Manduka Mateus Ika Muru. **Una Isi Kayawa. Livro da cura Huni Kuĩ**. Rio de Janeiro: Dantes, 2014.

NASCIMENTO, A. M. do. “Se o índio for original”: a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 57, n. 3, p. 1413–1442, Campinas, 2018. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8653560>. Acesso em: 3 out. 2021.

NAVARRETE, Frederico. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, p. 231-256. México: UNAM, 2009. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/29869>. Acesso em: 11 set. 2021.

NIMUENDAJU, Curt. *Etnolinguística*. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, 2023. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/>. Acesso em: 12 set. 2023.

NÓBREGA, Maria José; PRADO, Ricardo. **A escravidão no Brasil**. Joel Rufino dos Santos. São Paulo: Melhoramentos, 2013.

ONU. **ONU lança documentário ‘Guarani e Kaiowá: pelo direito de viver no Tekoha’**. Vídeo - (22min.). *Youtube*, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ED5rHUIYEKE>. Acesso em: 21 abr. 2024.

ORLANDI, Eni P. (Org.). **Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade**. Campinas: UNICAMP, 1991.

ORLANDI, Eni P. “Maio de 1968: os silêncios da memória”. *In: ACHARD, Pierre. et al. O papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Terra à vista. discurso do confronto: velho e novo mundo**. Campinas: UNICAMP, 1990.

PACHACÚTEC, Apurímac Ayucho. **Memoria, posconflicto y nuevos conflictos socioambientales**. Aportes y reflexiones del II Congreso Peruano y I Congreso Latinoamericano de Derechos Humanos - 01 al 04 de octubre de 2013. Lima, Perú: Asociación de Derechos Humanos - APRODEH, 2013.

PAVEAU, Marie-Anne. **Linguagem e moral. Uma ética das virtudes discursivas.** Trad.: Ivone Benedetti. Campinas: UNICAMP, 2015.

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad.** México: FCE, 2010.

PAZ, Octavio; CAMPOS, Haroldo. **Transblanco.** São Paulo: Siciliano, 1994.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso, estrutura ou acontecimento.** Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2006.

PEÑA, Alejandra; CODAS, Osvaldo. Estudio de caso: cuándo la minoría habla. Una producción multimedia realizada con las comunidades Ava Guaraní, en la frontera entre el Paraguay y el Brasil. Museo de la Tierra Guaraní, Itaipú, Paraguay. **Voces recobradas – Revista de Historia Oral**, v. 8, n. 21, p. 6-11, Buenos Aires, 2006.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIAGET, Jean. **O estruturalismo.** Trad. Moacir R. de Amorim. Rio de Janeiro Difel, 1979.

PLANÈTE AMAZONE. **Usina Belo Monte. Assine a petição de Raoni.** Vídeo – (5min.). *Youtube*, 2012. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Rdbk4wdsdbk&ab\\_channel=Plan%C3%A8teAmazona](https://www.youtube.com/watch?v=Rdbk4wdsdbk&ab_channel=Plan%C3%A8teAmazona). Acesso em: 11 jan. 2022.

POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao.** Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarbúricos. FLACSO Ecuador. Quito, 2004.

POTIGUARA, Eliane. **Metade mulher, metade máscara.** Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

POTIGUARA, Eliane. **Por uma Cosmologia e uma Política Indígenas nas Expressões Culturais.** Mekukradjá. Círculo 5. *Youtube*, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CggRXmzJ5CY>. Acesso em: 21 out. 2022.

PRÉZIA, Benedito. Sepé Tiaraju e a resistência dos Guaraní missioneiros. **Memórias insurgentes**, v. 3, n. 3, dez. 2023. Rio de Janeiro: UFRJ, 2023. P. 19-47. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/mi>. Acesso em: 26 mar. 2024.

PURI, Raial Orotu. (Andréia Baia Prestes). **Avós além do laço. Raial Orotu Puri (Andréia Baia Prestes) – TEDxUFABC.** Vídeo – (16min.). *Youtube*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XeLu9IXfC8E>. Acesso em: 13 ago. 2023.

PUSSININI, Delviane. **Princípios epistêmicos xapírimuu e povo da mercadoria em Davi Kopenawa**. 102f. (Dissertação) – Mestrado em História, Universidade do Estado de Santa Catarina, 2020.

QUINTANA, Laura. **Política de los cuerpos**. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière. Barcelona: Herder, 2020.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAONI. **Estamos decepcionando o criador**. Vídeo – (9 min.). *Youtube*, 2020b. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNyixc&ab\\_channel=BBCNewsBrasil](https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNyixc&ab_channel=BBCNewsBrasil).

Acesso em: 20-12-2021.

RAONI. “Texto do Cacique Raoni Metyktire publicado no jornal *The Guardian*”. **Mídia Ninja**, 03 set. 2019. Disponível em: <https://midianinja.org/news/nos-povos-da-amazonia-estamos-cheios-de-medo-em-breve-voce-tambem-terao-diz-cacique-raoni/>.

Acesso em: 20 dez. 2021.

RAONI. “Você envenena o planeta e semeia a morte e logo será tarde demais para mudar”. **Eco21**, ano XXIX, n. 273, 2019b. Disponível em: <https://eco21.eco.br/temos-30-anos-para-chegar-ao-ponto-de-inflexao-na-amazonia/>. Acesso em: 11 jan. 2022.

REMHI. **Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala nunca más. Tomo 2: Los mecanismos del horror**. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. Guatemala: ODHAG, 1998. Disponível em: <https://www.odhag.org.gt/publicaciones/remhi-guatemala-nunca-mas/>. Acesso em: 16 abr. 2024.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes**. Petrópolis: Vozes, 1988.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das Línguas Indígenas**. Campinas: Unicamp, 1986.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução Cabana e construção da identidade Amazônida**. Belém: EDUEPA, 2019.

RIBEIRO, Ademario. **Fronteiras indígenas**. Blog, 2021. Disponível em: <http://ademarioar.blogspot.com/p/fronteira-indigena.html>. Acesso em: 01 jan. 2022.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo, devir. **Cadernos de subjetividade**, v. 1, n. 2, p. 241-251. São Paulo: PUC, 1993. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>. Acesso em: 26 fev. 2022.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ROLNIK, Suely. **Colapso do sujeito moderno: Antropofagia Zumbi**. N-1 Edições, 2021. Disponível em: <https://medium.com/n-1-edi%C3%A7%C3%B5es/colapso-do-sujeito-moderno-antropofagia-zumbi-suely-rolnik-20dca681da79>. Acesso em: 09-01-2022.

RONLIK, Suely. **Esferas da insurreição**. Notas para uma vida não cafetinada. Ñandecy: N-1 Edições, 2019.

ROLNIK, Suely. **Resistência e Criação: um triste divórcio**. São Paulo: Núcleo de estudos da subjetividade, 2003. Disponível em: <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf>. Acesso em: 11 set. 2022.

ROSA, Sallisa. **Feita planta**. Vídeo-performance – (4 ‘ 52”), 2021. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=cts4bGPyvEU&ab\\_channel=KinoBeat](https://www.youtube.com/watch?v=cts4bGPyvEU&ab_channel=KinoBeat). Acesso em: 10 jan. 2022.

ROSA, Sallisa. **Supernova**. Rio de Janeiro: MAM, 2022. Disponível em: <https://mam.rio/programacao/supernova-sallisa-rosa/>. Acesso em: 9 mar. 2022.

SÁ, Israel de. **Memória discursiva da ditadura no século XXI: visibilidades e opacidades democráticas**. 215 f. (Tese) – Doutorado, São Carlos: UFSCar, 2015.

SALAZAR, Juan García. (Org.). **Territorios, territorialidad y desterritorialización**. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales. Fundación Altropico, 2010.

SANTILLI, Márcio. **Subvertendo a gramática**. Krenak da cara preta. ISA, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza; MARTINS, Bruno Sena. **El pluriverso de los derechos humanos**. La diversidad de las luchas por la dignidad. Ciudad de México: Akal, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidade en Bolivia**. Quito: Abya-Yala, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Andréia A. S.; REGO, Gilson Fernando de Jesus. “La matanza de pau d’arco y la disputa por posesión de tierras en el sur de Pará”. *In*: CPT. Comissão Pastoral da Terra. (Org.). **Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazónico**. Goiânia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2020.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. **CLIO - Arqueológica**, n. 22. Pernambuco: UFPE, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246846>. Acesso em: 24 mar. 2024.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SANTOS, José Rufino dos. **Zumbi**. São Paulo: Global editores, 2012.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. Cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire D’Aguiar. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, Ayalla Oliveira. **Ordem imperial e aldeamento indígena**. Camacãs, Guerens e Pataxós do sul da Bahia. Ilhéus: UESC, 2018.

SCHAAN, Denise Pahl. **Sacred geographies of ancient Amazonia: historical ecology of social complexity**. Walnut Creek: Left Coast, 2012.

SCHWEITZER, Daniel. **Amazonian Cosmos ou A Queda do Céu**. Documentário – (88min.). Suíça, 2020.

SILVA, Marco Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 70, p. 87–107, jul. 2015.

SERRES, Hlenize Soares. **Estas Terras e Seus Donos: Políticas de espacialidade e territorialidade em La Cruz e no mundo guarani missioneiro (1629 - 1828)**. Pelotas: UFPel, 2017.

SILVA, Martiniano J. “Resistência dos Quilombos no Brasil Central”. *In*: MOURA, Clóvis. (Org.). **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

SOLODKOW, David Mauricio. **Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI)**. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.



Souza, Tania Conceição Clemente de. **Discurso e oralidade. Um estudo em língua indígena.** (Tese) – Doutorado em Linguística. Campinas: 1994.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes. Reflexividades indígenas e o protagonismo de epistemologias e antropologias indígenas. **Movimento – Revista de Educação**, ano 7, v. 13, p. 377-382, Niterói, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistamovimento/article/view/377-382/pdf>. Acesso em 04 fev. 2023.

SPRINGER, Simon et al. (Org.). **Undoing human supremacy.** Anarchist Political Ecology in the face of Anthroparchy. Rowman and Littlefield, 2021.

STECKBAUER, Sonja M. “Versiones escritas de tradiciones orales: el mito del Inkarrí”. In: KÖNIG, Hans-Joachim. (Org.). **El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente.** P. 53 - 67. Madrid: Iberoamericana, 1998.

SURUÍ, Walelasoetxeige. “Discurso na COP26”. **WWF**, 2021. Disponível em: <https://www.wwf.org.br/?80429/Txai-Surui-jovem-indigena-brasileira-acaba-de-discursar-na-abertura-da-COP26>. Acesso em: 5 mar. 2022.

SURUÍ, Walelasoetxeige. “Txai Suruí: juventude indígena e a emergência climática”. **ISA** – Instituto SocioAmbiental, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/txai-surui-juventude-indigena-contra-a-emergencia-climatica>. Acesso em: 05 mar. 2022.

SUSIN, Luiz Carlos. **Sepé Tiaraju e a identidade gaúcha.** Porto Alegre: PUCRS, 2006.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina.** Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: CALAS - Centro María Sibylla Merian Center de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.

TABAJARA, Auritha. Mulher Indígena Escreve com Várias Vozes – entrevista com Auritha Tabajara. **Acrobata**, Literatura, artes visuais e outros desequilíbrios, 2020. Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/cultura/auritha-escritora-do-povo-tabajara-mulher-nordestina-pedra-de-luz/>. Acesso em: 26 fev. 2022.

TAKUMÃ KUIKURO. **Kukuho: canto vivo Wauja.** Curta-metragem – (33min.). Xingu, 2021.

TAPEBA, Weybe. **Diálogo**. Vídeo – (57 min.). *Youtube*, 2022. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=TcKrLznkdOA&ab\\_channel=TV Cear%C3%A1](https://www.youtube.com/watch?v=TcKrLznkdOA&ab_channel=TV Cear%C3%A1).

Acesso em: 25 fev. 2022.

TAVARES, Paulo. “A natureza política da floresta: políticas de remoção e deslocamento forçado de povos indígenas durante o regime militar no Brasil”. *In*: BARROS, Joana; TAVARES, Paulo. **Entrevista com o pesquisador Paulo Tavares realizada para a publicação educativa da 34ª Bienal**. São Paulo: Fundação Bienal, 2019. Disponível em:

<http://imgs.fbsp.org.br/files/00f2a78198d66744188c56368d4eb2eb.pdf>. Acesso em: 13 set 2022.

TAVARES, Paulo. **Memória da Terra. Arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé**. Brasília: MPF - Ministério Público Federal, 2020.

TIMBIRA, Deylane Barros. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. **Emblemas**, v. 17, n. 1, UFG, 2020.

TUCUM. “Cinema como ferramenta de luta e visibilidade”. **Narrativas Ancestrais**, 5 nov. 2021. Plataforma de conteúdo pela re-existência dos povos indígenas do Brasil. Disponível em: <https://site.tucumbrasil.com/cinema-como-ferramenta-de-luta-e-visibilidade/>. Acesso: 20 mar. 2022.

TUHIWAI SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**. Research and indigenous peoples. Dunedin: University of Otago, 2008.

TUKANO, Daiara. **Ayahuasca e os desafios dos conhecimentos indígenas diante da globalização**. *Blog*, 27 mai. 2021a. Disponível em: [www.daiaratukano.blogspot.com](http://www.daiaratukano.blogspot.com). Acesso em: 9 mar. 2022.

TUKANO, Daiara. **#Provoca**. 26/10/2021. Vídeo – (54min.). *Youtube*, 2021b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sjNMYDdPIPI>. Acesso em: 8 ago. 2023.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos olhares sociais**, v. 2, n. 1, 2019a. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/464>. Acesso em 18 dez. 2021.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. “O Nheengatu no rio tapajós: revitalização linguística e resistência política”. In: Ivan Vale de. (Org.). **A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes 3**. Ponta Grossa: Atena, 2019b. DOI: <http://doi.org/10.22533/at.ed.81419240410>. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/wp-content/uploads/2019/04/e-book-A-Producao-do-Conhecimento-nas-Letras-Linguisticas-e-Artes-3.pdf>. Acesso em: 09-01-2022.

VERA, Ana. (Ed.). **Túpac Amaru y Micaela Bastidas: Memoria, símbolos y misterios**. Catálogo de la exposición temporal / 4 de noviembre 2020 - 18 de mayo 2021. Lugar de la memoria, la tolerancia y la inclusión social. Lima: Biblioteca Nacional de Perú: 2021.

VÍDEO NAS ALDEIAS. **Vídeo Popular – 30 anos depois: Vídeo nas aldeias parte 1 1/2**. Vídeo – (11min.). *Youtube*, 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=isYEagQc2bQ>. Acesso em: 13 ago. 2023.

XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima. **Cartas para o bem viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa & praLeLo13, 2020.

YAWALAPITI, Watatakalu. **Marcha das Mulheres Indígenas (2019)**. *Instagram*, 2019. Disponível em: <https://www.instagram.com/watatakalu/>. Acesso em: 12 set. 2023.

YUBE, Zezinho. **Já me transformei em imagem – Ma É Dami Xina**. (32min.). Amazônia: Huni Kuĩ, 2008.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 1, p. 250-272. Porto Alegre, 2017.

WAPIXANA, Eriki Aleixo. Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR). **Horizontes Antropológicos**, 2020, v. 26, n. 58, p. 381-417. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-7183202000030001>. Acesso em: 25 fev. 2022.

WESTIN, Ricardo. “Latifúndios: Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. **EL País**, 16 set. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-16/ha-170-anos-lei-de-terras-oficializou-opcao-do-brasil-pelos-latifundios.html>. Acesso em: 13 mar. 2024.

YEPADI-HO DUARTE, Larissa. **Culturas indígenas**. Vídeo – (7' 12"). *Youtube*, 2017.  
Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=4M20leXz-fc&ab\\_channel=Ita%C3%BACultural](https://www.youtube.com/watch?v=4M20leXz-fc&ab_channel=Ita%C3%BACultural). Acesso em: 7 mar. 2022.