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

LUCIANE MARIA LEGEMAN SALORTE

UM ESTUDO DAS NARRATIVAS ORAIS DOS POVOS INDÍGENAS NA COMUNIDADE DE TARACUÁ/AM SOB A LUZ DO CONCEITO DE PERFORMANCE

RIO GRANDE
2024

LUCIANE MARIA LEGEMAN SALORTE

UM ESTUDO DAS NARRATIVAS ORAIS DOS POVOS INDÍGENAS NA COMUNIDADE DE TARACUÁ/AM SOB A LUZ DO CONCEITO DE PERFORMANCE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande como requisito final para obtenção do título de Doutora em Letras. Área de concentração: História da Literatura. Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Literária.

Orientadora: Profa. Dra. Rubelise da Cunha

RIO GRANDE

2024

Ficha Catalográfica

S175e Salorte, Luciane Maria Legeman.
Um estudo das narrativas orais dos povos indígenas na comunidade de Taracuá/AM sob a luz do conceito de performance / Luciane Maria Legeman Salorte. – 2024.
168 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio Grande – FURG, Programa de Pós-Graduação em Letras, Rio Grande/RS, 2024.
Orientadora: Dra. Rubelise da Cunha.

1. Narrativas orais 2. Povos indígenas 3. Literário 4. Performance 5. Comunidade de Taracuá/AM I. Cunha, Rubelise da II. Título.

CDU 82

Catalogação na Fonte: Bibliotecário José Paulo dos Santos CRB 10/2344

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE - FURG
INSTITUTO DE LETRAS E ARTES – ILA

ILA INSTITUTO DE LETRAS E ARTES

ATA DE DEFESA DE TESE nº 05/2024

No dia vinte de dezembro de dois mil e vinte e quatro, através de videoconferência, realizou-se a defesa de tese da doutoranda **Luciane Maria Legeman Salorte**, intitulada **"UM ESTUDO DAS NARRATIVAS ORAIS DOS POVOS INDÍGENAS NA COMUNIDADE DE TARACUÁ/AM SOB A LUZ DO CONCEITO DE PERFORMANCE"**. A sessão foi aberta às catorze horas pela Profa. Dra. Rubelise da Cunha (FURG), orientadora da tese e presidente da Comissão de Avaliação que também foi composta pela Profa. Dra. Luciana Paiva Coronel (FURG), Profa. Dra. Sylvie Dion (FURG), Prof. Dr. Allison Marcos Leão da Silva (UEA) e Prof. Dr. Pablo de Castro Albernaz (UFRR). Depois da apresentação, arguição e respostas, a Comissão decidiu que APROVA a doutoranda neste requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em Letras, na área de concentração em História da Literatura. Após, a presidente publicou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata.

gov.br Documento assinado digitalmente
RUBELISE DA CUNHA
Data: 20/12/2024 18:13:14-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Rubelise da Cunha (orientadora – FURG)

gov.br Documento assinado digitalmente
LUCIANA PAIVA CORONEL
Data: 21/12/2024 15:51:44-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Luciana Paiva Coronel (FURG)

gov.br Documento assinado digitalmente
SYLVIE DION
Data: 21/12/2024 16:29:30-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Sylvie Dion (FURG)

gov.br Documento assinado digitalmente
ALLISON MARCOS LEAO DA SILVA
Data: 21/12/2024 12:44:05-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Allison Marcos Leão da Silva (UEA)

gov.br Documento assinado digitalmente
PABLO DE CASTRO ALBERNAZ
Data: 23/12/2024 15:25:18-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Pablo de Castro Albernaz (UFRR)

DEDICATÓRIA

Aos povos indígenas do Alto Rio Negro. Todo meu respeito e valorização à memória ancestral.

A minha filha Victória (Meu Amor Maior). O seu companheirismo é descanso e renovação.

Ao meu pai Santiago (*in memoriam*), meu primeiro professor e contador de histórias.

AGRADECIMENTOS

Às pessoas que de modo direto ou indireto contribuíram para a confecção desta tese.

Aos participantes desta pesquisa, às lideranças indígenas e aos moradores da Comunidade de Taracuá. A construção desta tese só foi possível devido ao aceite e à paciência dos entrevistados no que diz respeito à contação de suas histórias; aliada às conversas informais. Suas vozes indígenas ecoam longe.

À Profa. Dra. Rubelise da Cunha, orientadora nesta pesquisa. Os diálogos essenciais, a parceria e o amparo afetivo irretocáveis conduziram-me até aqui. Meu reconhecimento e minha admiração pelo seu profissionalismo e pela sua sensibilidade.

À Profa. Dra. Luciana Paiva Coronel e ao Prof. Dr. Pablo de Castro Albernaz pelas valiosas contribuições acadêmicas no momento da Qualificação de tese.

À companheira de campo de pesquisa e de profissão, minha amiga professora Eneida Alice Gonzaga dos Santos, por ter apresentado o universo indígena chamado Alto Rio Negro (noroeste amazônico) em suas singularidades.

Ao corpo docente e à equipe administrativa do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande.

Ao senhor Isaías da Silva Menezes, gestor da Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus, assim como aos professores, às professoras e aos funcionários da Escola. Minha estada, na Comunidade de Taracuá, foi permeada de disposição e cuidado.

Ao amigo Gabriel Correa Menezes, pela disponibilidade de realizar a tradução do resumo desta tese em língua tukano.

À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro pela intermediação, orientação e logística envolvendo o *locus* de pesquisa.

Às amigas e aos amigos que estiveram presentes durante o percurso desta tese. Tenho forte apreço por vocês.

À minha família, que mesmo distante geograficamente, fez-se presente por meio da solidariedade e do amor. Em especial à Patrícia e ao Eduardo, irmã e cunhado, pelo apoio irrestrito desde o início do processo de doutorado.

Ao Grande Espírito, obrigada!

RESUMO

A problemática desta tese diz respeito a compreender em que medida as narrativas orais dos povos indígenas na Comunidade de Taracuá – baixo rio Uaupés, região Alto Rio Negro/AM – podem ser encaradas como constituintes transformacionais locais no que tange a categorias literárias globais. Com base nas recomendações teóricas dos campos dos estudos literários – envolvendo autores que discutem a literatura indígena brasileira –, dos estudos culturais e dos estudos decoloniais e contracoloniais, procura-se demonstrar que o conceito de literário incorporado à performance permite o entendimento de que narrar uma história funciona como um ato social dinâmico – como linguagem que age e, por conseguinte, produz significações. Aliado a isso, e tendo como guia as possibilidades de leitura acerca do conceito de literatura, como produtora da realidade, evidencia-se que a literatura indígena produzida no Brasil possui referência na oralidade e na performance. A pesquisa possui natureza qualitativa, cujo método empregado é a entrevista não diretiva. Em relação ao *corpus* pesquisado, entrevistaram-se seis indígenas (entre adultos e idosos) moradores na Comunidade de Taracuá. Para fins de análise, configuraram-se categorias analíticas em relação à forma e ao conteúdo das performances orais dos participantes. A relevância deste estudo concentra-se na reflexão do conceito de literário deslocada da classificação ocidental, a fim de contribuir com os estudos contemporâneos voltados para a literatura indígena brasileira que comporte as artes verbais dos povos originários, além das publicações de obras literárias impressas no mercado editorial.

Palavras-chave: Narrativas orais; Povos indígenas; Literário; Performance; Comunidade de Taracuá/AM

ABSTRACT

The present dissertation investigages how the oral narratives of the indigenous people from the Taracuá community – lower Uaupés River, upper Rio Negro/AM – can be faced as local transformational constituents as regards the global literary categories. Having as theoretical background concepts from literary – including authors who discuss Brazilian Indigenous literature – and cultural studies, decolonial and countercolonial theories, it seeks to demonstrate that the concept of literature incorporated into performance allows understanding that narrating a story works as a social dinamic act – as a language that acts and, therefore, produces meanings. Allied to this, and having as background the concept of literature as producer of reality, we defend that Indigenous literature produced in Brazil has its roots in orality and in the performance of traditional storytelling. This is a qualitative research, whose methodology consists in non-directive interview. The corpus of analysis is composed of the interviews of six indigenous members of the Taracua community (adults and elders), and analytical categories have been designed according to the form and content of the participants´ oral performances. The relevance of this study focuses on reflecting about the concept of literature beyond western classifications, in order to contribute to contemporary studies focused on Brazilian Indigenous literatures that include the verbal arts of Indigenous people, in addition to the literary works distributed by the publishing market.

Keywords: Oral narratives; Indigenous people; Literary; Performance; Taracuá Community/AM.

NEOKURÔ

A’te bu’etʉori ta’tiakahse, a’râ Pamuri Mahsa, Mere Weri Wi’i Dia Pahsa kaharã, na ohatimira na ukũ kihtiwerese, de’ro we amesʉo nʉkaehati na ohatimira na kihtiwerese, de’ro amesʉa nʉ’kaehati, a’rã pehkasã na kihti were ohase mera. A’rã kihti were ohari mahsã, a’te kihtiweresere a’tiro nisa nipã-mari mahsa kurari kihti kʉose añuro ehõpeose nisa ni ukupã – arã Pamuri Mahsa na nisetise, na kihti werese, merise, mahsa kurari na nisetise ohari mahsa na ohase mera amesuo nukaeharosa – a’te nʉmʉripure Pamʉri Mahsa niaparã papera turi oharã, ukũ, seritiã, pehe mahsirî mahsa nipã mari Pamuri mahsã kerã ni ohasama. A’te seritiã bu’ese, Mere Weri Wi’i kaharã Pamuri Mahsa bʉhkʉrarê pihi dʉhpo, nare ukũ, seritiã ohake nisa, toho werã dikese na kihti mahsise, me’rise, bahsasere kihtiwerema. Toho wero, Pamuri Mahsã na kihti, mahsise, merise, a’rã pehkasã nisetise, na kihti mera amesʉonʉ’ka earowe. A’te nʉmʉripure a’rã Pamuri Mahsã, pehkasã, a’tiro nisetirã nipã ni oha, a’rã papera turi da’re, dua weri wi’pu oha duhtinorosa. Toho wehkarê a’to be’ro kaharã mahsa kurari mahsirasama, a’tiro nisetirã nipã a’rã Pamuri Mahsa, pehkasã ni bu’e wererãsama.

A’to be’ropʉ na ña bu’eatehz: ukũsehe mera kihti weresehe; Pamuri Mahsa; Kihtiweresehe; Merisehe; Mere Weri Wi’i/AM.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Recorte do texto multimodal de autoria indígena 13
Figura 2 - Mapa da localização da região Alto Rio Negro/AM: recorte baseado em uma imagem de satélite 29
Figura 3 - Recorte de um trecho do Estatuto do Índio (1973) 43
Figura 4 - Mapa da localização da Terra Indígena Alto Rio Negro/AM: recorte baseado em uma imagem de satélite 47
Figura 5 - Comunidade às margens do rio Uaupés ……..... 52
Figura 6 - Vista do leito do rio Uaupés …… 52
Figura 7 - Vista frontal da Comunidade Indígena de Taracuá/AM 52
Figura 8 - Vista da pedra à margem do rio Uaupés …….. 54
Figura 9 - Mapa representativo do triângulo tukano: recorte baseado em uma imagem de satélite …….……..... 55
Figura 10 - Posto de saúde - DSEI 62
Figura 11 - Espaços físicos em Taracuá ……..... 62
Figura 12 - Panelas com grafismo confeccionadas pela Participante 1 68
Figura 13 - Cerâmica com grafismo confeccionada pela Participante 1 70
Figura 14 - Meninos indígenas no internato salesiano em Taracuá/AM …… 91
Figura 15 - Meninas indígenas no internato salesiano em Taracuá/AM ……..... 91
Figura 16 - Vista do *hall* de entrada da EEISCJ …… 119
Figura 17 - Vista da entrada para o refeitório dos estudantes da EEISCJ 119
Figura 18 - Vista do painel informativo escolar da EEISCJ 120
Figura 19 - Vista do quadro de horários e de disciplinas da EEISCJ ……. 120

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Perfil dos participantes da pesquisa 21
Quadro 2 - Orientações para transcrição das nuances performáticas 25

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Aleam	Assembleia Legislativa do Amazonas
AMIRT	Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracuá
AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié
CAAE	Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CLACSO	Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
EEISCJ	Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FURG	Universidade Federal do Rio Grande
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IFCHS	Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IPOL	Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística
ISA	Instituto Socioambiental
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
M/C	Modernidade/Colonialidade
MCP	Matriz Colonial do Poder
ONU	Organização das Nações Unidas
Parfor	Programa Nacional de Formação de Professores da Educação Básica
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro
PIN	Programa de Integração Nacional
PPGL	Programa de Pós-Graduação em Letras
PPPs	Projetos Políticos Pedagógicos
PPPIs	Projetos Políticos Pedagógicos Indígenas
SEDUC	Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar

SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SUS	Sistema Único de Saúde
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra Indígena
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UNESCO	Organização das Ações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 12
1 TERRA INDÍGENA: "UMA CONSTELAÇAO DE GENTE" 26
1.1 Amazonas território indígena 26
1.2 Região Alto Rio Negro e Terra Indígena Alto Rio Negro 27
1.3 Comunidade de Taracuá/AM 51
2 VOZES INDÍGENAS 64
2.1 Caracterização dos participantes da pesquisa 64
2.2 Encontros coloniais: memórias do internato 89
3 "O FUTURO É ANCESTRAL" 109
3.1 O campo dos estudos literários: notas preliminares 109
3.2 Domínios da literatura indígena brasileira 114
3.3 A literatura indígena produzida no Brasil 121
CONSIDERAÇÕES FINAIS 142
REFERÊNCIAS 148
APÊNDICE 1 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) 160
APÊNDICE 2 - Quadros descritivos dos conteúdos dominantes nas narrativas orais performáticas 163

INTRODUÇÃO

As pesquisas acadêmicas são orientadas por diversos estímulos – pessoal, profissional, epistemológico e metodológico –, e cabe ao pesquisador selecionar qual itinerário seguir para construção do conhecimento. Assim, esta tese tem interesse sobre as narrativas orais indígenas na Comunidade de Taracuá – baixo rio Uaupés/AM.

Desde 2017, atuo como docente[1] colaboradora no curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável[2]. O Curso é ofertado pelo Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais (IFCHS) e executado pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) desde 2009, com o seguinte perfil: bilíngue, intercultural, caráter regular (com ingresso bienal), duração de quatro anos e área de abrangência a região Alto Rio Negro, noroeste amazônico, englobando quatro polos distribuídos segundo a territoriedade linguística dos falantes, a saber: polo Nheengatu, polo Baniwa, polo Yanomami e polo Tukano. O polo que se faz o recorte para esta pesquisa é o Tukano, cujos povos indígenas[3] pertencem à família linguística Tukano Oriental e empregam o tukano como língua franca, tais como: Tukano, Desana, Piratapuia, Kotiria (Wanano), Kubeo, dentre outros[4].

As aulas do Curso relativas ao polo Tukano comumente acontecem na Comunidade de Taracuá – baixo rio Uaupés/AM que, por sua vez, recebe acadêmicos indígenas residentes nessa comunidade e em outras comunidades relativamente próximas. O Polo, além de abarcar acadêmicos indígenas pertencentes à família linguística Tukano Oriental, recebe acadêmicos de etnias pertencentes a outras famílias linguísticas – é o caso dos Tariano (ou Taliaseri), povo pertencente à família linguística Arawak e que também fala tukano.

---

[1] Lotada na Faculdade de Letras, curso de Língua e Literatura Portuguesa, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

[2] O Curso sustenta-se em três eixos construídos em comum acordo entre a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), o Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística (IPOL) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Objetiva formar professores pesquisadores capazes de gerenciar e elaborar projetos para a sustentabilidade de suas aldeias. Os critérios para a seleção dos candidatos ao Curso foram elaborados pela UFAM com as comunidades indígenas, em seminários realizados em 2005. Dentre os critérios estão: i) ter concluído o ensino médio; e ii) falar e escrever uma das línguas das aldeias do polo (Ministério da Educação, 2006).

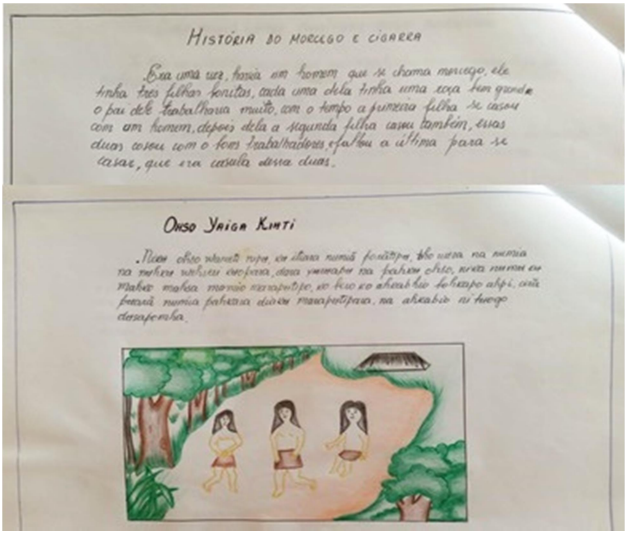
[3] O movimento indígena aceitou a denominação povos indígenas a fim de unificar a luta em defesa de seus direitos, ou seja, afora uma terminologia, representa uma categoria.

[4] Nesta pesquisa, optou-se por adotar a ortografia descrita no *Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro* (PGTA, 2019) no que se refere à escrita das etnias da região Alto Rio Negro. O PGTA é uma iniciativa liderada e realizada pela FOIRN que envolveu uma rede amplificada de colaboradores: lideranças indígenas, comunidades indígenas, associações indígenas de base, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) – Coordenadorias Regionais –, Instituto Socioambiental (ISA) e Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). A ação ocorreu entre os anos de 2015 e 2018. É um importante documento que vislumbra perspectivas futuras e apresenta recomendações para implementação de políticas governamentais adequadas à realidade da região Alto Rio Negro.

Em fevereiro de 2019, ministrei a oficina *Produção de material didático em L1*[5] *e L2*[6] no curso supracitado. Essa ação curricular foi desenvolvida por mim em parceria com uma docente colaboradora, envolvendo os acadêmicos indígenas do polo Tukano. Um dos pontos fortes da Oficina foi ratificar, junto aos acadêmicos, que quem define as necessidades de aprendizado de L2 são os próprios indígenas e não outrem. Durante as aulas, houve o momento de apresentação de narrativas à turma, em que os acadêmicos indígenas produziram textos escritos e falados em língua tukano e em língua portuguesa.

No decorrer das apresentações, verifiquei que os textos apresentados detinham natureza multimodal, ou seja, exibiam códigos semióticos: na superfície do papel, havia registrados trechos alfabéticos manuscritos e desenho figurativo[7], conforme Figura 1.

Figura 1 - Recorte do texto multimodal de autoria indígena



Fonte - Produzido por acadêmico da etnia Tukano (Taracuá/AM, 2019).

Consubstanciados aos códigos semióticos, havia outros componentes – gestos, movimentos corpóreos, sons, inflexões de voz – que acompanhavam a narração, ou seja, uma estrutura performática.

As narrativas provenientes da oralidade dos povos indígenas na Comunidade de Taracuá/AM são numerosas e estão ligadas umbilicalmente a tempos imemoriais, isto é, sempre existiram. Sua continuidade primeira condiciona-se à oralidade, pois é nela que se

[5] Primeira língua.
[6] O uso da língua portuguesa como segunda língua.
[7] Segundo o professor, escritor e antropólogo da etnia Desana Jaime M. Fernandes (Diakara) (2018), o desenho figurativo (sobretudo colorido) que acompanha e complementa o texto alfabético funciona como ferramenta metodológica, auxiliando na compreensão do conteúdo das narrativas.

organizam e se perpetuam, bem como se relacionam intrinsecamente à performance, que comunica em sua forma e em seu conteúdo. Tais narrativas apresentam aspecto literário em razão de revelarem uma cosmovisão singular circunscrita no âmbito simbólico em que sentimentos, impressões, valores, concepções e crenças transmitem saberes acerca do mundo em que se vive – as cosmologias indígenas executam papeis no cotidiano dos povos da região do Uaupés e, por extensão, da região do Alto Rio Negro.

Compreendendo o conceito de literário como categoria movente (modificada por cada texto literário), tal conceito incorporado à performance anuncia que narrar uma história constitui a identidade de um povo. Desse modo, o literário funciona como produção verbal de pretensões políticas; um mecanismo de manutenção da cultura indígena. Enquanto prática discursiva, a literatura representa a realidade, isto é, a literatura expressa as múltiplas vozes inscritas nos movimentos que uma sociedade faz. Logo, é viável conceber a literatura por seu caráter multimodal, elaborada por meio de seus traços multimodais de produção de sentido: expressão oral, expressão visual, expressão escrita.

A trajetória desta tese organiza-se também em outros pontos de partida relacionados a abordagens teóricas multifacetadas, as quais contribuíram para a maturação deste trabalho, como: rotina profissional-acadêmica; determinadas disciplinas cursadas no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande (PPGL-FURG); e discussões promovidas pelo Grupo de Trabalho Decolonialidades – vinculado ao Projeto de Pesquisa intitulado *O início do fim: a literatura indígena e a reescrita da história literária nas Américas*.

Por meio da rotina profissional-acadêmica permeada pelas conversas com docentes e discentes (indígenas e não indígenas) que atuam no noroeste amazônico, foi possível tocar o campo da pluriversalidade e perceber o princípio da existência de formas de pensamento e cosmologias outras que também estão presentes nas práticas de ensinar e de aprender. Criei sentidos e alianças afetivas acreditando que no processo da percepção está presente a noção do olhar decolonial. A tônica do processo, então, volta-se a um posicionamento reflexivo diante de uma distribuição assimétrica de poder dos sujeitos e dos lugares (amparada por um manancial hegemonicamente estabelecido), com o propósito de dar voz à diferença colonial e trazer à baila saberes invisibilizados pelas estruturas colonizadoras.

Em se tratando das disciplinas cursadas no PPGL-FURG, destaco Leituras Orientadas e Literatura e Oralidade. A primeira disciplina encontra-se intimamente ligada ao Grupo de Trabalho Decolonialidades. No decorrer dos encontros, fomentaram-se discussões abarcando as temáticas literaturas indígenas e pós-colonialismo as quais influenciaram, sobretudo, na

construção do meu olhar (como pesquisadora) diante do objeto de pesquisa. Como complemento, a disciplina Literatura e Oralidade inseriu-se em uma dimensão epistemológica em que favoreceu a conexão entre narrativas orais, formas literárias e práticas culturais.

Tem-se, então, como objetivo geral desta pesquisa investigar as narrativas orais dos povos indígenas na Comunidade de Taracuá/AM, considerando o conceito de literário como performance. Os seus objetivos específicos são: i) analisar de que modo as narrativas orais dos povos indígenas desta pesquisa podem transformar categorias literárias globais; ii) problematizar o estatuto da literatura indígena brasileira abordando sua relação intrínseca com a oralidade; e iii) registrar as performances e as nuances performáticas das narrativas orais pertencentes aos povos indígenas supracitados neste estudo.

Diante do apresentado, escrevo tomando como lastro um espaço pavimentado pelo ideário da descolonização do olhar e, para tanto, venho dialogando com saberes (indígenas e não indígenas) preocupados na construção de narrativas decoloniais e contracoloniais.

Aspectos teóricos

A pesquisa traz ao debate e à reflexão a questão do conceito de literário como performance unida aos campos dos estudos literários – por meio de autores que discutem a literatura indígena brasileira –, dos estudos culturais e dos estudos decoloniais e contracoloniais. Para a fundamentação das diretrizes teóricas desta pesquisa foram chamados teóricos não indígenas e indígenas; alguns dispostos na continuidade deste texto.

Janice Cristine Thiél, em seu trabalho intitulado *O saber indígena de narrar histórias* (2007), contribui com sua releitura acerca dos conceitos de escritura e de multimodalidade da textualidade indígena contemporânea e seus engendramentos. Em relação ao primeiro conceito, a autora explica que: "[...] a noção de *escritura* pode ser revista e, assim, praticamente tudo pode constituir tessitura narrativa desde que significados possam ser construídos" (Thiél, 2007, p. 4542, grifo da autora). O segundo conceito relaciona-se intrinsecamente ao primeiro, pois as textualidades indígenas contemporâneas possuem caráter complexo e híbrido, já que se configuram em sistemas de escritura diferenciados, além de aliarem elementos relacionados à performance. Posto assim, a autora passa a tratar a noção de literariedade condicionada à cultura e, nessa organização, tal noção assume traços próprios na produção indígena.

O raciocínio de Thiél (2007) dialoga com o pensamento vanguardista de Maria Inês de Almeida, em seu livro *Desocidentada: experiência literária em terra indígena* (2009). Esse

trabalho aponta a noção de literaterra como conceito de literário, evidenciando a conexão da produção indígena brasileira as suas raízes ancestrais – oralidade e território. Do mesmo modo que esta tese, a pesquisa de Almeida envolve professores indígenas como participantes e, nesse sentido, impulsiona outros percursos epistemológicos e metodológicos. As escolhas se delineiam com base numa estética que revela uma postura crítica em relação à razão ocidental.

Colaborando com os estudos acerca de performatividade, o semioticista Lynn Mario T. Menezes de Souza, em seu ensaio *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil* (2006), afirma que uma narrativa de tradição oral é uma performance. A presença da plateia é fator condicionante para o processo performático, pois a interconectividade humana entre o narrador-contador e a plateia é a responsável pelo conhecimento alterado/gerado, não obstante as especificidades de cada parte. Nessa perspectiva, a performance é vista como determinante do conhecimento e, dessa maneira, uma das manifestações do literário.

Apoiando-se no pensamento crítico da escritora indígena canadense Lee Maracle (2007)[8], da etnia Salish, e da antropóloga canadense Julie Cruikshank (2006)[9], Rubelise da Cunha (2014a) afirma que as narrativas orais são fundantes para a cura e a sobrevivência dos povos originários, e que a performance das histórias indica bem mais do que uma história contada, em razão de deter um papel prático e relevante nas vidas das pessoas.

Evidenciar investigações abarcando a questão do conceito de literário como performance estimula o chamamento de outras categorias, elementos e paradigmas para o interior do campo dos estudos literários. Os estudos culturais, os quais comportam natureza interdisciplinar e transitória, disponibilizam um espaço alternativo de discussão a áreas do conhecimento acadêmico – comunicação, semiótica, sociologia, antropologia, crítica literária – organizando uma defesa para a investigação de bens simbólicos das variadas áreas culturais no mundo contemporâneo.

Em posse do entendimento de que a mutabilidade é apanágio das cosmologias ameríndias, neste estudo a cultura é habilitada enquanto seu caráter transformacional – ligado à noção de corporalidade (melhor abordada no Capítulo 2 e no Capítulo 3 deste trabalho). Por seu turno, Viveiros de Castro (2012) expõe que:

---

[8] Em seu ensaio *Oratory on oratory* (2007), referindo-se à contação de estórias e à oratória Salish, Lee Maracle "[...] contribui para um questionamento de abordagens literárias ocidentais preconcebidas, apontando o significado e a função das estórias" (Cunha, 2014a, p. 173).

[9] A autora, em *Tradição oral e história oral: revendo algumas questões* (2006), comenta que, a partir da segunda metade do século XX, a tradição oral, em linhas gerais, passa a ser formulada como "[...] um sistema coerente e aberto para construir e transmitir conhecimentos" (Cruikshank, 2006 [1996], p. 155).

> [...] as culturas ameríndias concedem elas próprias à ideia de transformação – à noção de que todo existente se define *exaustivamente* como variante de um outro, de que toda forma é o resultado de uma metamorfose [...], transformação é signo da condição transitória do existente (Viveiros de Castro, 2012, p. 159, grifo do autor).

Aspirando romper com determinados condicionamentos de base ocidental e eurocêntrica, trago à luz os pensamentos decolonial e contracolonial. O primeiro questiona a Matriz Colonial do Poder (MCP) – constituinte do processo histórico da América Latina e do capitalismo global. O pensamento decolonial vincula-se a argumentos e lutas por dignidade e visibilidade de povos subalternizados pela ótica da colonialidade do poder, categoria concebida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano em 1989, cujo lastro é a noção de raça enquanto instrumento de dominação. O segundo pensamento tem como referência Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (2023). O pensamento contracolonial do "lavrador de palavras" e ativista quilombola aplica-se aos povos e às comunidades (como aqueles que integram esta pesquisa) os quais, em seus processos de pugna e de resistência ao colonialismo, fortalecem-se na cosmovisão politeísta (transitando por muitos mundos) e na vivência da lógica da biointeração (agregado ao saber orgânico).

O principal critério da proposta desta pesquisa relaciona-se, sobretudo, aos seguintes circuitos: i) proposição de outros contornos referentes à investigação das narrativas orais indígenas, no sentido de se refletir sobre a noção de literário deslocada da classificação ocidental; aparelhada em uma estrutura performática (gestos, movimentos corpóreos, inflexões de voz) capaz de gerar aspectos culturais e sociais[10] e; ii) promoção do conhecimento, no que tange às epistemologias indígenas amazônicas, por meio da performance oral.

Os estudos decoloniais afastam-se da lógica em que há um único mundo possível (lógica da modernidade capitalista) ao passo que se aproximam de uma lógica da pluralidade de vozes e de percursos. Tal acepção também está presente nas afirmações do pensador e ativista indígena Ailton Krenak, em *Futuro ancestral (2022)*, quando fala da possibilidade de experimentar(mos) outros movimentos de existência, como o de alianças afetivas; um movimento que preza pela prática da alteridade:

[10] No campo da etnografia musical, como expoentes ilustrativos, cito dois trabalhos cujo entendimento recai no conceito de performance como formadora de cultura: *Por que cantam os Kĩsêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico* (2015), de Anhony Seeger; e *Através do MBARAKA: música e xamanismo guarani* (2002), de Deise Lucy Oliveira Montardo.

> [...] e fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o *mundizar*, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar *pluriversos* (Krenak, 2022, pp. 82-83, grifo do autor).

O pensamento decolonial assim posto encerra a procura pelo direito à diferença e abre uma fenda para um pensamento-outro, buscando estabelecer "[...] alianças afetivas – que pressupõe afetos entre mundos não iguais" (Krenak, 2022, p. 82) e, dessa forma, contrapõe-se à colonialidade, intuindo libertar a produção de conhecimento da *episteme* eurocêntrica. Decolonialidade refere-se ao processo que busca transcender historicamente a tradição colonial supondo um projeto mais profundo e uma tarefa urgente para o nosso presente: subversão de um universalismo eurocêntrico excludente.

Trajetória metodológica

Procedimentos metodológicos são compreendidos aqui como aqueles oriundos de certas concepções filosóficas e sociológicas aplicados na abordagem dos materiais e recursos para o entendimento da realidade. Agregados a isso, têm-se as escolhas da pesquisadora decorrentes do seu potencial criativo. Nesse sentido, considerando o objetivo geral, a pesquisa desenvolveu-se com base no método de entrevista não diretiva e classifica-se como: qualitativa, descritiva e do tipo exploratória.

O método de entrevista não diretiva é ancilar para se obter informações acerca do que os participantes sentem e pensam, baseado no que dizem e como se comportam. Guy Michelat (1987) explica as vantagens do método escolhido:

> [...] a informação conseguida pela entrevista não-diretiva é considerada como correspondendo a níveis mais profundos, isto porque parece existir uma relação entre o grau de liberdade deixado ao entrevistado e o nível de profundidade das informações que ele pode fornecer. A *liberdade* deixada ao entrevistado (sendo a não-diretividade todavia relativa) facilita a produção de informações sintomáticas que correriam o risco de serem censuradas num outro tipo de entrevista (Michelat, 1987, p. 193, grifo do autor).

A pesquisa qualitativa dialoga com a análise proposta aqui, ou seja, deslocando-se de critérios de medição, a abordagem qualitativa permite expor as características do literário relativo às performances tradicionais de contação de histórias dos povos indígenas na Comunidade de Taracuá/AM, em razão da entrevista não diretiva permitir à pesquisadora o acesso ao universo relativo aos participantes. A pesquisa descritiva busca apresentar as

singularidades dos participantes, as nuances performáticas e os conteúdos dominantes nas performances orais por meio de coleta de dados. Já o estudo exploratório procura especificar e familiarizar um problema, visando uma amostra do universo sobre o qual se quer falar num contexto relativamente desconhecido. Esta pesquisa conjuga fontes primárias e revisão de literatura – seguindo as orientações teóricas dos campos dos estudos literários, dos estudos culturais e dos estudos decoloniais e contracoloniais –, bem como a abordagem qualitativa.

A obtenção de anuência para a realização da pesquisa na Comunidade de Taracuá, *locus* desta pesquisa, ocorreu por meio do contato formal, por parte da pesquisadora, com os membros da Comunidade e com a FOIRN[11]. Posterior à anuência dessas duas representações, a FOIRN encaminhou a documentação envolvida à Coordenadoria Regional da Funai. Após cumprir os protocolos burocráticos e sanitários que versam sobre a entrada em terra indígena, foi possível realizar a pesquisa. O início da coleta de dados condicionou-se à aprovação do Projeto de Pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande (CEP-FURG) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)[12].

A metodologia empregada durante o processo de coleta de dados articulou determinadas técnicas de trabalho: i) levantamento bibliográfico e documental; ii) entrevista; iii) conversa informal; e iv) registro audiovisual. Aliado a isso, utilizou-se os seguintes instrumentais: aparelho celular e caderno de campo.

A entrevista teve início somente após a leitura e a assinatura, pelo entrevistador e pelo entrevistado, do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (APÊNDICE 1). O TCLE foi entregue aos participantes pela pesquisadora em duas vias (uma ficou com a pesquisadora, e outra ficou com o participante).

O caderno de campo[13] serviu para as anotações consideradas relevantes, bem como o aparelho celular serviu para a gravação das performances e das nuances performáticas das narrativas orais dos participantes da pesquisa. Acredito que a escolha do método de pesquisa aliada às técnicas de trabalho possibilitaram a validade e a fidedignidade dos resultados obtidos.

---

[11] Corresponde a uma associação civil, fundada em 1987. Objetiva conseguir a demarcação das terras indígenas na região do rio Negro, estado do Amazonas. Promove ações na área da saúde, educação e autossustentação. Considera essencial a manutenção da autonomia dos povos indígenas, valorização às culturas, desenvolvimento da medicina tradicional, e o desenvolvimento de outras atividades culturais visando à melhoria das condições de vida dos povos indígenas da bacia do rio Negro. Sua sede fica no município de São Gabriel da Cachoeira/AM. É referência mundial acerca da defesa dos povos indígenas na América Latina (FOIRN, 2021).

[12] Esta pesquisa refere-se ao Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) n.º 63850922.2.0000.5324 e foi aprovada em última instância pela CONEP, conforme Parecer Consubstanciado n.º 5.927.528, de 7 de março de 2023, disponível na Plataforma Brasil.

[13] Por meio do caderno de campo, diariamente registrei com maiores detalhes os acontecimentos e as conversas, no sentido de descrever e de refletir sobre.

Em relação à configuração do *corpus* da pesquisa, o estudo qualitativo relacionado às entrevistas não diretivas foi realizado com residentes indígenas na Comunidade de Taracuá, selecionados de acordo com critérios de inclusão e critérios de exclusão. Em relação ao primeiro critério, o participante deve: i) ser indígena e residir na Comunidade; ii) ser falante de língua portuguesa como segunda língua; e iii) inserir-se na seguinte configuração etária – mulher adulta e homem adulto (em idade entre 30 a 59 anos), e mulher idosa e homem idoso (em idade a partir dos 60 anos). Já no que diz respeito ao segundo critério, têm-se: i) participante não indígena; e ii) participante em desacordo com a faixa etária estabelecida no item iii do critério de inclusão.

Antes do mais, faz-se relevante informar acerca da necessidade de reconfiguração, em parte, do *corpus* da pesquisa durante a coleta de dados. Inicialmente a pesquisa almejou envolver somente participantes indígenas pertencentes aos povos Tukano Orientais[14], com previsão de oito entrevistados. Contudo, durante o desenvolvimento da pesquisa, foi possível notar três situações as quais impulsionaram tal reconfiguração. São elas: i) encontrar pessoas as quais se encaixassem no perfil desejado e que estivessem dispostas a participar da pesquisa foi um desafio, pois houve recusas; ii) atualmente, na Comunidade de Taracuá, os indígenas da etnia Tariano representam um número expressivo de fixação populacional; e iii) nos sistemas social e mitológico uaupesino, o povo Tariano (da família linguística Arawak) e o povo Tukano (da família linguística Tukano Oriental) conectam-se. Por conseguinte, considerando a complexidade da pesquisa empírica, sobretudo em área indígena, fizeram parte desta pesquisa seis participantes: quatro pertencentes à família linguística Tukano Oriental e dois pertencentes à família linguística Arawak. A reconfiguração consiste na busca de um estudo mais fiel à realidade local, no âmbito das performances da oralidade. Já a configuração etária do *corpus* da pesquisa foi esta: duas mulheres adultas e dois homens adultos; uma mulher idosa e um homem idoso.

O sujeito de fala é elemento imprescindível nesta pesquisa e, nesse sentido, aparece marcado no corpo do texto. No entanto, a fim de assegurar a privacidade dos participantes, nomenclaturas identificatórias foram empregadas quanto à referência, a saber: Participante 1, Participante 2, Participante 3, Participante 4, Participante 5 e Participante 6. A escolha desse procedimento se alinha às Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, conforme Resolução n.º 510, de 7 de abril de 2016, e obedece às disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, art. 5º, incisos X e XIV e na Lei n.º 10.406,

[14] Em razão de constituírem atualmente o maior contingente de povos indígenas vivendo, do lado brasileiro, na bacia do rio Uaupés.

de 10 de janeiro de 2002, art. 20.

Agregado às informações precedentes, os participantes desta pesquisa apresentam o perfil detalhado no Quadro 1.

Quadro 1 - Perfil dos participantes da pesquisa

Participante	Gênero	Idade	Etnia/Família linguística	Línguas faladas
Participante 1	Feminino	48	Piratapuia/ Tukano Oriental	Tukano Português
Participante 2	Feminino	51	Tariana, Tariano ou Taliaseri/ Arawak	Tariano Tukano Português
Participante 3	Masculino	33	Tariana, Tariano ou Taliaseri/ Arawak	Tukano Português
Participante 4	Masculino	58	Tukano/ Tukano Oriental	Tukano Português
Participante 5	Feminino	61	Tariana, Tariano ou Taliaseri/ Arawak	Tariano Tukano Português
Participante 6	Masculino	61	Tukano/ Tukano Oriental	Tukano Português

Fonte - Produzido pela autora (2023).

Após a coleta de dados, como contribuição pedagógica, participei como uma das ministrantes da oficina *O ensino de língua portuguesa como L2 (produção textual)*, cujo público-alvo envolveu os docentes da Escola Estadual Indígena Sagrado Coração de Jesus (EEISCJ), localizada na Comunidade de Taracuá. Tal ação tomou como base o interesse e os desafios apresentados pelos docentes no que se refere ao ensino de língua portuguesa no contexto escolar indígena. Durante a ação pedagógica no cotidiano escolar, circunscrita numa perspectiva intercultural, procuramos traçar estratégias de ensino de L2[15] que fossem significativas para a cultura local tendo como direção e colaboração o conhecimento e a experiência profissional dos docentes indígenas. Para tanto, alguns conteúdos das áreas de língua portuguesa e linguística foram explorados (a pedido dos docentes), como: tipos de sujeito; gênero e tipos textuais.

[15] As estratégias de ensino de L2, no contexto escolar indígena, é tema de valor que poderia ser investigado *a posteriori* em campo de estudo específico.

Os dados coletados[16] foram analisados qualitativamente, evitando-se assim procedimentos estatísticos. Nessa etapa, os objetivos da pesquisa são verificados. Tomando por base as performances orais dos participantes da pesquisa, estabeleceram-se categorias analíticas relativas à forma e ao conteúdo. A categoria analítica forma compreende dois circuitos: i) a forma do espaço performático; e ii) a forma de apresentação da performance. Já a categoria analítica conteúdo relaciona-se aos conteúdos dominantes nas narrativas orais performáticas.

As performances orais ocorreram em três ambientes: nas dependências da EEISCJ[17] (biblioteca e sala de aula); às margens do rio Uaupés; na casa de uma participante; e no espaço onde se situa a casa do padre. Tais ambientes constituem a forma do espaço performático. Majoritariamente as performances orais ocorreram em ambientação escolar[18] – os espaços biblioteca e sala de aula estão descritos na continuidade deste texto. Já os ambientes rio (ambientação natural) e casa (ambientação doméstica e ambientação social) estão descritos no Capítulo 1 e no Capítulo 2, respectivamente, desta tese.

A biblioteca, que fica no térreo da Escola, possui um espaço amplo, com várias janelas grandes de abrir em madeira, o que proporciona melhor ventilação, já que não há no prédio aparelho de ar-condicionado devido à precariedade relativa à geração de energia elétrica. Em conversa informal, um dos participantes explicou que na biblioteca existe um acerco bibliográfico diversificado à disposição dos discentes e docentes indígenas os quais estudam e trabalham na Escola, bem como dos comunitários. Esse acervo está organizado em estantes de ferro e envolve exemplares desde os clássicos da literatura brasileira a exemplares compreendendo a cultura indígena, como o paradidático correspondente à etnia Tuyuka, e alguns volumes da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*[19]. Durante a performance oral, o narrador ou contador (indígena participante da pesquisa) e a plateia (pesquisadora) ficaram acomodados em bancos compridos de madeira pesada, um em frente ao outro,

[16] O processo de coleta de dados desenvolveu-se no período de junho-julho de 2022. Nesse período, cumpri o tempo de permanência de 28 dias na Comunidade de Taracuá/AM.

[17] Com características arquitetônicas e estruturais nos moldes ocidentais, a estrutura atual do prédio da EEISCJ configura um sobrado e referencia o período do programa de civilização da catequese – o prédio, antes de passar por reforma, serviu de internato para as meninas indígenas nos anos de 1900 do século XX.

[18] Quatro performances ocorreram na biblioteca (durante o turno vespertino), e duas performances ocorreram na sala de aula (durante o turno matutino).

[19] Um amplo registro das narrativas orais rionegrinas pode ser encontrado nos oito volumes da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*; organizados entre os anos 1995 e 2007 pela FOIRN e pelo ISA. Os volumes estão assim dispostos: quatro da mitologia desana (volumes 1, 2, 7 e 8); dois de mitos tukano (volumes 5 e 6); um da mitologia tariana (volume 4); e um de mitos baniwa (volume 3) (Barreto *et al.*, 2018).

separados por uma mesa também comprida e de madeira. Sobre as mesas constavam o aparelho celular, o caderno de anotações, uma garrafa de água e dois copos.

Na sala de aula, localizada no piso superior, também há janelas grandes de abrir em madeira, três por sala, proporcionando também melhor circulação de ar. Há em torno de quinze cadeiras escolares de madeira, estilo universitário, no espaço, e um quadro branco. Os membros constituintes da performance oral (participante e pesquisadora) ficaram separados por uma mesa de maneira pequena, um em frente ao outro, sentados nas cadeiras escolares. Sobre a mesa estavam os mesmos aparatos descritos na biblioteca.

A disposição das mesas e das cadeiras, no correr das entrevistas, permitiu considerável proximidade e conexão entre os participantes da performance oral e a pesquisadora. Tanto na biblioteca quanto na sala de aula não ocorreram interferências significativas. Durante as entrevistas, havia a presença de alguns discentes na biblioteca, porém, eles conversavam entre si mantendo um tom de voz baixo. A sala de aula foi utilizada nos momentos de disponibilidade, ou seja, quando estava sem uso para ministração de aula.

Em relação à forma de apresentação da performance, como já foi mencionado, a entrevista foi não diretiva, e a conversa informal também foi integrante de modo eventual, porém, não menos importante. A conversa informal serviu como fio condutor para as entrevistas, favorecendo a interlocução entre os integrantes da performance. A oitiva das vozes indígenas durante as entrevistas delimitou-se em uma perspectiva contra-hegemônica no que se refere às subjetividades dos participantes. Repousou um olhar de aliança sobre o contexto situacional da entrevista, ou seja, no momento de face a face, foi despendido um tratamento colaborativo entre os constituintes da performance a fim de gerar discursos e sentidos variados em relação ao objeto de estudo. Cada entrevista possuiu seu ritmo próprio e desse modo não houve restrição quanto ao tempo de duração.

A categoria analítica conteúdo relaciona-se aos conteúdos dominantes nas narrativas orais performáticas, refletidos em três áreas temáticas: i) narrativas de encontros coloniais; ii) narrativas de saberes coletivos; e iii) narrativas de vida.

Também é esclarecedor informar que, para compor o *corpus* de análise, foram considerados *a priori* somente as narrativas cosmogônicas (criação do mundo e/ou da humanidade) e as narrativas escatológicas (fim do mundo e/ou da humanidade). No entanto, no processo da coleta de dados, percebi, na condição de pesquisadora, que os participantes demonstraram maior interesse pelas narrativas de encontros coloniais, pelas narrativas de saberes coletivos e pelas narrativas de vida. Sendo assim, acolhendo esse interesse, esta pesquisa apresenta as áreas temáticas selecionadas pelos participantes.

O interesse dos participantes pelas narrativas de encontros coloniais liga-se ao fato de que, do total dos seis participantes desta pesquisa, quatro experienciaram o convívio no internato salesiano, nos anos de 1970. Sobre isso, o autor Mauro Gomes da Costa, no artigo *A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas/Brasil (1923-1965)* (2021), afirma que, com o propósito de converter e civilizar os adultos indígenas, a congregação salesiana abriu nove postos missionários na região do Alto Rio Negro, dos quais sete com internatos para crianças indígenas; dentre eles, um em Taracuá (1923). Em se tratando das narrativas de saberes coletivos, os participantes desejaram compartilhar cosmovisões e narrativas de origem, inerentes aos povos pesquisados, cujo aprendizado circunscreve-se na memória ancestral. Já as narrativas de vida basearam-se em uma postura política manifestada por meio de ativismo social, como fazem os líderes indígenas – ao desempenharem um papel fundamental na defesa dos direitos e da cultura dos povos indígenas rionegrinos –, assim como os docentes indígenas em suas salas de aula (do total de participantes, quatro são docentes ativos, na EEISCJ, e um é aposentado).

Os dados coletados foram confrontados com o aporte teórico que discute a problemática aventada. No esforço útil em direção à abordagem êmica, no que tange à compreensão das cosmologias ameríndias, destacou-se os conteúdos dominantes nas narrativas orais performáticas considerando a perspectiva interna dos indígenas participantes da pesquisa. Para melhor organização, criou-se um quadro descritivo (APÊNDICE 2) contendo os conteúdos dominantes e suas respectivas áreas temáticas e participantes, analisados em cada capítulo desta tese. A benesse desse tipo de abordagem é a investigação de como as pessoas pensam, como elas percebem e categorizam o mundo, suas regras de comportamento, o que tem significado para elas e como imaginam e explicam as coisas e os seres.

A transcrição das nuances performáticas seguiu as orientações descritas no Quadro 2.

Quadro 2 - Orientações para transcrição das nuances performáticas

Ocorrências	Sinais
Qualquer tipo de pausa	...
Uso inesperado do silêncio	_
Hipótese do que se ouviu	( )
Trechos ininteligíveis	(xxx)
Discurso direto	“ ”
Comentários descritivos do transcritor	[ ]
Supressão de fala	(...)
Prolongamento de vogal e de consoante	:::
Desvio temático	-- --
Variações de entoação	? interrogação ! exclamação
Marcador fático	tá
Marcadores conversacionais	uhum, né, ahã, aí
Indicação de resposta ao interlocutor	né?

Fonte - Adaptado de Dino Preti (1999).

A opção de se construir um quadro orientativo diz respeito ao afastamento, em certa medida, de estratégias discursivas ocidentais de transcrição. Tal opção tem como lastro o pensamento de Menezes de Souza (2006), cuja explicação recai sobre o processo performativo, no que tange a sua complexidade e a sua dinâmica. O autor afirma que algumas técnicas da performatividade oral (impostação de voz, variações de entoação, uso inesperado do silêncio e uso da repetição) não podem ser desconsideradas nas formas escritas das narrativas orais. Portanto, as nuances performáticas dessas narrativas precisam ser registradas por meio da transcrição, ou seja, transpor para a escrita o máximo possível das complexidades, sofisticações e funcionamento das performances para não correr o risco do material oral se tornar um mero produto escrito. Com o objetivo de tornar o texto mais claro, durante o processo de transcrição, optou-se por uma redação próxima à gramática normativa. Concomitantemente, sem deixar de ser fiel às narrativas orais, manteve-se a sociolinguística da oralidade no texto.

1 TERRA INDÍGENA: "UMA CONSTELAÇÃO DE GENTE"

No decorrer deste capítulo, intenciono mostrar a configuração geral da ambientação relativa à coleta de dados. No primeiro momento, realizo uma compilação de algumas informações considerando o estado do Amazonas, a região Alto Rio Negro e a Terra Indígena Alto Rio Negro, tais como: demografia, inventário étnico e linguístico, território, história do contato na região Alto Rio Negro e seus engendramentos. Na continuidade, apresento a caracterização do *locus* da pesquisa, a Comunidade de Taracuá/AM, organizada em determinados dados relativos ao espaço físico, aos habitantes e às atividades econômicas. Aliadas às referências precedentes, têm-se as minhas impressões inaugurais, como pesquisadora, *vis-à-vis* ao campo de pesquisa.

Compondo o texto, expus análises das narrativas orais performáticas dos participantes desta pesquisa as quais se inserem na área temática narrativas de saberes coletivos.

1.1 Amazonas território indígena

Os povos indígenas figuram nas cinco regiões brasileiras, sendo a região Norte aquela de maior concentração – são quase 44,48% de toda população indígena do Brasil. Os primeiros dados do Censo 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontam um contingente de 490.854 pessoas que se autodeclaram indígenas, no estado do Amazonas[20]; um acréscimo expressivo em relação ao Censo 2010 que apontou 183.514. Manaus (capital do Amazonas) é o município brasileiro com maior número de pessoas indígenas, atingindo 71,713 mil; na sequência estão São Gabriel da Cachoeira/AM, com 48,3 mil habitantes indígenas; e Tabatinga/AM, com 34,5 mil (Funai, 2023).

A língua é um constituinte da identidade de um povo; uma entidade étnica que baliza uma comunidade linguística. É na complexitude de suas formas de expressão, nos encontros e nos desencontros dessas formas, que uma determinada sociedade tem a oportunidade de se reconhecer. No tocante à política de proteção das línguas indígenas do estado do Amazonas, a Assembleia Legislativa do Amazonas (Aleam) aprovou a Lei n.º 6.303, de 19 de julho de 2023, a qual estabelece como línguas oficiais do Amazonas, além do português, 16 línguas indígenas, a saber: Apurinã, Baniwa, Desana, Kanamari, Marubo, Matis, Matses, Mawe, Mura, Nheengatu (Língua Geral Amazônica), Tariana, Tikuna, Tukano, Waiwai, Waimiri e

[20] O Amazonas, situado no extremo noroeste do Brasil, é o estado de maior dimensão territorial, correspondendo cerca de 18,30% do território brasileiro.

Yanomami. Tal Lei assegura o reconhecimento e garante o direito de pessoas e de comunidades indígenas ao pleno uso público da própria língua, dentro ou fora de território indígena (LegislaAM, 2023). Desse modo, podemos compreender que tal ação oficial fomenta a valorização da diversidade linguística no cenário brasileiro e mundial, no que diz respeito às políticas linguísticas.

Durante o processo de registro audiovisual das narrativas orais performáticas, os participantes da pesquisa empregaram a língua portuguesa, ao passo que a língua indígena majoritariamente falada entre os participantes, na Comunidade de Taracuá, é a língua tukano. Esse último apontamento encontra abrigo argumentativo em Aloísio Cabalzar e Carlos Alberto Ricardo, no título *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira* (2006). Os autores comentam que o povo Tukano, dentre os povos Tukano Orientais, atualmente é o mais numeroso e o mais disperso no Alto Rio Negro e na bacia do rio Uaupés, cuja língua é amplamente usada na região, funcionando como língua franca. Desse modo, a língua tukano não é só usada pelos Tukano, propriamente ditos, também por outros grupos do Uaupés brasileiro. Uma das explicações do largo alcance dessa língua tem a ver com a existência de várias línguas distintas na região e, em muitos casos, ininteligíveis entre si. Destarte, a língua tukano permite a comunicação entre os povos com línguas paternas[21] com expressiva distinção. Em alguns contextos linguísticos, o tukano passou a ser mais usado do que as próprias línguas locais[22].

1.2 Região Alto Rio Negro e Terra Indígena Alto Rio Negro

Alto Rio Negro é uma região circunscrita na bacia do rio Negro[23], noroeste amazônico, e faz fronteira com a Colômbia e a Venezuela, caracterizando-se, assim, como território de segurança nacional. A região é conhecida como cabeça do cachorro, pois a linha fronteiriça entre o Brasil e a Colômbia traça um desenho que se assemelha à cabeça desse animal. Possui concentração pujante em termos de territórios e de povos indígenas (90% da população da região é indígena). De acordo com dados do ISA (2023), em território brasileiro, essa região abriga uma população multiétnica originária, formada por cerca de 23 povos

[21] No contexto uaupesino, relaciona-se à língua falada pelo grupo étnico do pai. Tal questão será melhor abordada na secção 1.2 deste trabalho.
[22] No Uaupés brasileiro, há línguas enfraquecidas devido à substituição pela língua tukano, sobretudo pelos mais jovens, como as línguas desana e piratapuia (PGTA, 2019).
[23] Considerada a maior bacia de águas pretas do mundo, a bacia do rio Negro é a terceira maior sub-bacia da Amazônia. Majoritariamente sua cobertura se localiza no Brasil, entre os estados do Amazonas e de Roraima, e o restante se encontra na Venezuela, Colômbia e Guiana (Aguas Amazónicas, [s.d.]).

indígenas que falam idiomas pertencentes a quatro famílias linguísticas distintas: Tukano Oriental[24], Arawak, Nadahupy[25] e Yanomami[26]. No Brasil, as etnias do Alto Rio Negro encontram-se em oito Terras Indígenas (TIs)[27] que, juntas, totalizam uma população de 32.266 pessoas, bem como somam aproximadamente 13 milhões de hectares de extensão territorial, abrangendo os municípios amazonenses São Gabriel da Cachoeira[28], Japurá, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos (ISA, 2023). As demarcações das TIs são compreendidas como fruto de dois segmentos contínuos: a luta do movimento indígena ao longo das décadas de 70 e 80, em que a atuação da FOIRN foi fundamental; e as normativas estabelecidas na Constituição Federal de 1988 que, em seu art. 231, dispõe sobre o reconhecimento, aos indígenas brasileiros, do direito à diferença, bem como do direito originário sobre suas terras. Segue a Figura 2 representando a localização da região Alto Rio Negro no estado do Amazonas.

[24] De acordo com o indígena Tukano e antropólogo Francisco Sarmento (2019), são chamados de Tukano Orientais por pesquisadores para os distinguir dos Tukano Ocidentais. Os primeiros habitam desde a Colômbia até o Brasil, ao passo que os segundos habitam o Peru, Bolívia e o Equador. Ambos os grupos, separados regionalmente, seriam um só no passado distante.

[25] Nadahupy atualmente designa um grupo de quatro povos diferentes (Hupd'ah, Yuhupdeh, Nadeb e Daw) mas com línguas consideradas aparentadas, correspondendo a uma família linguística. Esse termo foi cunhado por antropólogos e linguistas a fim de se contrapor ao termo Maku – termo pejorativo empregado por grupos de outras famílias linguísticas para se referirem a esses povos. No entanto, esses quatro povos não se veem enquanto grupos aparentados e, por conseguinte, questionam o termo coletivizador forjado pelos não indígenas (PGTA, 2019).

[26] A Terra Indígena (TI) Yanomami tem uma área abrangendo mais de nove milhões de hectares da bacia do rio Negro. Localiza-se entre os estados brasileiros do Amazonas (a noroeste) e Roraima (a oeste). Foi delimitada por meio de decreto presidencial em 1992 (ISA, 2021).

[27] TIs homologadas em 1998 e contíguas (TI Alto Rio Negro, TI Médio Rio Negro I e II, TI Rio Téa, TI Rio Apapóris). TI homologada em 2009 (TI Balaio). TI declarada em 2013 (Cué-Cué Marabitanas). TI declarada em 2017 (TI Jurubaxi-Téa). TI homologada em 2023 (TI Uneiuxi) (*Ibidem*, 2023).

[28] Segundo as autoras Cristiane Lasmar e Ludivine Eloy (2011), São Gabriel da Cachoeira atualmente é considerado o maior aglomerado populacional do Alto Rio Negro. Desde a década de 60, enquanto ponto de apoio do governo para a implementação de programas oficiais de desenvolvimento, São Gabriel da Cachoeira passou por uma reestruturação demográfica de consequências sociais notáveis.

Figura 2 - Mapa da localização da região Alto Rio Negro/AM: recorte baseado em uma imagem de satélite



Fonte - Google maps – Brasil (2023).

Para tratar acerca da noção de território, busquei a voz de Davi Kopenawa, xamã e escritor indígena da etnia Yanomami, expressa no manifesto autobiográfico *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (2015) – obra em coautoria com o etnólogo francês Bruce Albert. Kopenawa traz à tona a questão de o não indígena ser convertido em objeto de outras antropologias quando expõe a acepção unívoca dos não indígenas sobre território, ou seja, território concebido como "[...] espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 36). Ao contrário do costume indígena, a noção da demarcação (divisão de terra, delimitação de fronteiras) pertence ao universo do não indígena e, não, do indígena: "[...] Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 36). Para o xamã Yanomami, é necessário garantir o território a fim de cultivar a terra.

As populações indígenas deslocam-se de pressupostos ocidentais por terem como lastro os limites territoriais calcados nas suas sociocosmologias. Não sendo o caso aqui de adentrar nessa discussão com profundidade, cabe ressaltar que os povos indígenas rionegrinos entendem que os limites territoriais já foram realizados pelos seus demiurgos. A narrativa oral performática do Participante 6, da etnia Tukano, mostra o explicitado:

> Esse território aqui pela limitação... aqui pra cima tem um limite [aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da biblioteca], aqui pra baixo [novamente aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da biblioteca] tem um limite com a minha comunidade, né. Área de pesca, área de caça, de pesca, de fazer roçados têm que ter um limite. Naquela época, a gente nunca ultrapassava o limite do outro... a não ser que se eu não tenho no meu limite, aqui, palha, por exemplo [...], se não tivesse. E se tivesse só nesse outro território aqui, eu teria que conversar com liderança daqui pra poder tirar as palhas daqui, ou eles também, né? São acordos, né? São acordos não escritos, mas sempre foram muito bem respeitados (informação verbal)[29].

A narrativa do Participante 6 funciona como adensamento para a compreensão de que a oralidade é intrínseca aos povos originários: "São acordos, né? São acordos não escritos, mas sempre foram muito bem respeitados". Desse modo, a voz do Participante 6 encontra ressonância com a voz de Kopenawa:

> Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Albert; Kopenawa, 2015, p. 75).

O participante indígena, ao contar a história do surgimento do seu povo, os Tukano (*Yepá Mahsã*; Gente Terra), consubstanciada a sua história, visibiliza o seu entendimento sobre o que conhecemos das narrativas de origem[30] dos povos tukano[31], contrapondo-se à argumentação de que a viagem dos seus primeiros ancestrais partiu do lugar atualmente conhecido como Rio de Janeiro[32].

---

[29] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

[30] A expressão narrativas de origem tem a ver com as formas de explicação do mundo e das coisas, do ponto de vista indígena. Em determinados contextos, tal expressão pode equivaler a mitos de origem. No entanto, Ailton Krenak (2018) chama atenção para o uso inadequado da expressão mito quando estiver relacionado à tentativa de esvaziamento histórico: "Acontece que todas as narrativas míticas anunciam coisas que nós vivemos, reconhecidas como história" (Krenak, 2018, p. 4).

[31] Segundo os grupos Tukano Orientais, antes de tudo existir, havia o avô do universo, sozinho na maloca do céu, em meio à escuridão. Um dia, ele resolveu fazer o mundo, com suas águas, terras, matas, dias e ar, nuvens e ventos, e também os seres humanos. Assim, fez surgir o mundo e, por último, fez surgir a gente de transformação, que são os primeiros ancestrais dos povos tukano. No extremo leste, onde o sol nasce, ele fez surgir o Lago de Leite. Transformando uma grande cobra em uma canoa, mandou que todos embarcassem nela para iniciar uma longa viagem rumo ao centro da terra. A cobra-canoa, então, iniciou sua jornada pelo Rio de Leite, onde hoje ficam os rios Negro, Uaupés e seus afluentes. A canoa foi parando pelo caminho e, a cada parada, os ancestrais tukano adquiriam poderes e conhecimentos que até hoje fazem parte da herança cultural das etnias dessa família linguística (ISA, 2018).

[32] A versão envolvendo o local Rio de Janeiro também é aceita por vários povos rionegrinos.

> Então, voltando um pouco da minha história, né. A minha história, digamos do meu povo... nós, não sei há quantos mil anos, a gente surgimos dessa terra aqui. Dizem que a gente veio de um lago. Na verdade, uns dizem: "Esse Lago de Leite é no Rio de Janeiro"... eu já discordo isso. Outros dizem: "Esse Lago de Leite não é no Rio de Janeiro, é uma coisa imaginária". Outros dizem que esse Lago começa a partir do foz desse rio Negro, dessa baía do rio Negro aqui em Manaus. Aí que começa. Eu também quase acredito que seja, se for essa, né... Manaus. Porque aqui a gente considera como trecho desse território aqui como nosso [faz um círculo com o dedo sobre a mesa, como se conectasse aos seus primeiros ancestrais]; não tem nada do Rio de Janeiro. Simplesmente alguém foi lá na época dos descimento, e alguém foi levado pro Rio de Janeiro, olhou... "Aqui que deve ser o Lago de Leite". Porque a expressão que diz assim: "Lá pra baixo, lá na foz"... essas expressões "Lá pra baixo" – por exemplo, quem é lá do Tiquié, quando vem aqui, aqui pra eles é como se fosse lá no Rio de Janeiro, é aqui. Pra nós, meu tio já dizia: "Lá pra foz, lá longe, lá pra baixo, Ilha das Flores" (informação verbal)[33].

O pensador e ativista indígena Ailton Krenak (1992) comenta que nas culturas ameríndias as narrativas orais não são datadas (ao contrário das narrativas que seguem o modelo ocidental); elas seguem uma memória primordial (um plano temporal primordial) que puxa o sentido da fundação do mundo com a vida. Nas primeiras linhas da narrativa do Participante 6, a memória primordial é evocada: "A minha história, digamos do meu povo... nós, não sei há quantos mil anos, a gente surgimos dessa terra aqui. Dizem que a gente veio de um lago". Tal memória, denominada de presente anterior por Roberto DaMatta (1987 *apud* Menezes de Souza, 2006), afeta e informa sobre o jeito de viver do indígena hodiernamente, ou seja, em um presente atual. É admissível considerar, então, que as narrativas de origem não são determinadas em termos de tempo (razão ocidental) e, sim, em termos de espaço. Isso se dá em razão dos acontecimentos ocorrerem em lugares nomeados: "[...] a gente surgimos dessa terra aqui. Dizem que a gente veio de um lago". Trata-se de uma memória primordial que não se submete à noção de tempo, dizendo respeito a um determinado lugar-região.

O posicionamento do Participante 6 nos leva à reflexão sobre a noção de território e os processos de territorialidades os quais os povos indígenas da região em estudo experienciaram e experienciam, bem como sobre a função das narrativas orais performáticas indígenas quanto à exibição desses temas. Não obstante as narrativas orais dos povos rionegrinos serem constituintes de repertórios particulares[34], ou seja, "[...] percebe-se que cada grupo reelabora suas versões, produzindo eixos particulares e interpretando de acordo com suas respectivas posições específicas no contexto rionegrino" (Souza Nascimento, 2018, p. 211), tais narrativas apresentam majoritariamente uma estrutura concêntrica, no sentido da conservação

[33] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

[34] A ausência de consenso em relação às interpretações ou às narrativas praticadas e herdadas de seus parentes antecessores constitui-se pela diferença, não pela identidade: "O toque da diferença numa narrativa ou numa verdade filosófica é o tempero das teorias tukano" (Barreto *et al.*, 2018, p. 25).

em outros eixos narrativos. A versão do povo Desana (*Umukomahsã*; Gente do Universo) em relação à criação da humanidade, ecoada nas vozes dos narradores Firmiano Arantes Lana (*Umusĩ PãrõKumu*) e Luiz Gomes Lana (*Tõrãmu Këhíri*), registradas no livro *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana- Këhíripõrã* (1995)[35], exemplifica:

> Depois ele subiu à superfície da terra para formar a humanidade. Levantou-se num grande lago chamado Diáahpikõ dihtaru, isto é, "Lago de Leite", que deve ser o Oceano. Enquanto ele vinha subindo, o terceiro Trovão desceu neste grande lago na forma de uma jibóia *(sic)* gigantesca. A cabeça da cobra se parecia com a proa de uma lancha. Para eles, parecia um grande navio a vapor que se chama Pamũrigahsiru, isto é, "Canoa da Futura Humanidade" ou "Canoa de Transformação" (Arantes Lana; Gomes Lana, 1995, p. 29, grifo do autor).

As distintas organizações de transmissão predispõem distintos modos de interação no mundo. Visto assim, Diana Taylor (2013, p. 48) afirma que o repertório "[...] encena a memória incorporada – performances, gestos, oralidade – [...]", aliado ao saber localizado e ao comunitário. Nesse contexto, o termo performance carrega o traço multifuncional, já que possui perspectiva articulatória e agregadora. A dimensão plurissensorial associada às idiossincrasias do corpóreo (potencializador da força do verbo experimentado) é inerente às performances orais e, sendo assim, essas são da ordem do sensitivo e do perceptivo. Evidenciar o pensamento oral de uma determinada cultura (no caso, indígena), cujo pensamento mantém proximidade orgânica com o mundo primário, é advogar que o conhecimento é conceitualizado e verbalizado (tendo um tom dominantemente emocional) com base na experiência humana. Dessa maneira, concordo que as narrativas orais performáticas dos povos indígenas aqui tratados podem ser entendidas como práticas literárias em razão de serem essenciais quanto ao reforço da ideia de que as cosmologias indígenas executam papeis no cotidiano dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

Apresentar a região Alto Rio Negro é tratar de memória ancestral, mas também tratar de uma memória encoberta de espoliação física, territorial e espiritual subsumida ao que se pode entender como esquema interpretativo acerca da formação do pensamento social da Amazônia. Em seu empenho, o autor do campo das ciências sociais Renan Freitas Pinto (2008) explica que, ao se tratar da história das ideias acerca do Novo Mundo, podem-se agitar determinadas ponderações envolvendo a escravização a que populações indígenas foram submetidas pelos colonizadores. O sociólogo afirma que a problemática da legitimidade da escravidão tem como fundamento o pensamento aristotélico. O filósofo grego antigo, em sua

[35] Refere-se ao Volume 1 no qual consta as narrativas mitológicas Desana.

obra *Política*, Livro I (1252a-1260b), aborda a legitimidade da escravidão em dois circuitos: natureza de escravo e escravidão. O primeiro se refere à existência de povos considerados inferiores em relação a outros etnicamente. E o segundo diz respeito aos povos derrotados em uma guerra, isto é, aqueles povos vencidos seriam propriedade dos vencedores.

Antes do mais, é *mister* informar que este texto coaduna-se com a ideia de que a expansão da fé e a colonização, apesar de possuírem objetivos conflituosos, porém simultaneamente coexistentes, caminharam juntas no que diz respeito à consolidação do amplo projeto colonial da conquista da América e do controle do Atlântico pela Europa, entre o final do século XV e início do XVI. Dessa feita, abro espaço aqui a fim de comentar sucintamente sobre alguns aspectos referentes à história do contato na região Alto Rio Negro durante os séculos XVII, XVIII, XIX e na virada do século XIX para o XX. A história da colonização da região é marcada por um processo que perdurou muito tempo, iniciado no século XVII, com as primeiras explorações no rio Negro catalisadas pela Coroa portuguesa, até as primeiras décadas do século XX.

As tropas de resgate e as guerras justas marcaram os cursos mais baixos no rio Negro no século XVII. A busca pela mão-de-obra escrava para as fazendas em Belém e para a coleta das drogas do sertão[36] impulsionou colonos e missionários a capturarem indígenas e a dizimarem os que resistiam. A tese de doutorado *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)* (2004), de Geraldo L. Andrello, é uma das fontes de apuração sobre o tema, haja vista o emprego de um robusto manancial historiográfico relativo ao campo de estudo da etnologia[37] em suas reflexões. O antropólogo aponta a relação entre tropas de resgate e guerras justas:

> A alternativa para prover a capital da colônia com braços indígenas foram as chamadas tropas de resgate, expedições de apresamento de escravos indígenas que passariam a devassar as distantes regiões dos rios Negro e Amazonas, financiadas pelo governo colonial e por proprietários de fazendas e engenhos. Oficialmente, tais expedições subiam o rio com a finalidade de "resgatar" os cativos de guerras entre "gentios", e daí sua designação como "tropas de resgate". Alegava-se então que o destino desses cativos seria a devoração por seus captores, contra os quais caberia, assim, mover "guerras justas". Aos resgatados, caberia pagar sua dívida com a servidão (Andrello, 2004, p. 57, grifo do autor).

[36] De acordo com Márcio Augusto F. de Meira (2018), na primeira metade do século XVII, a economia amazônica dependia substancialmente do trabalho indígena e baseava-se no extrativismo relativo às drogas do sertão. Por razão de ser uma atividade econômica sazonal, a compra de escravos africanos era coibida.

[37] Um dos capítulos de sua tese aborda sobre a história da colonização do Rio Negro. Para tanto, Andrello compõe o texto com base na historiografia existente: "[...] Sweet, 1974; Wright, 1981, 1992; Farage, 1991; Hugh-Jones, 1981; Meira, 1997; Meira & Pozzobon, 1999 e Cabalzar & Ricardo, 1998" (Andrello, 2004, p. 56), aliada a sua experiência de campo.

Os contornos da dinâmica colonial do século XVII estendem-se gradualmente à região e aos povos do rio Uaupés[38] a partir do século XVIII[39]. Em razão da intensidade do comércio de escravos, na primeira metade do século XVIII, os portugueses avançaram sobre o Alto Rio Negro, atingindo povoados localizados nos rios Uaupés, Içana e Xié; uma prática conhecida como descimentos[40]. Conforme PGTA (2019), entre os anos 1749 e 1763, epidemias recorrentes de varíola e de sarampo (devido ao contato direto de indígenas com os invasores) assolaram o Alto Rio Negro, ocasionando uma mortandade dos indígenas.

Na primeira metade do século XVIII, os carmelitas implantaram aldeamentos até o Alto Rio Negro, próximo ao atual município de São Gabriel da Cachoeira no intuito de atrair grupos indígenas. Os carmelitas fundaram em 1728 a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá: "[...] entre os anos de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como 'Arraial de Mariuá', a principal base das tropas de resgate [...]; nessas duas décadas cerca de 20.000 escravos indígenas tenham saído *(sic)* do rio Negro" (Andrello, 2004, p. 58). Nesse mesmo período, os rios Amazonas, Solimões, Madeira e Negro passaram a ser abrigo seguro para muitos soldados desertores os quais ajustaram acordo com os indígenas Manaós que, por sua vez "[...] munidos de armas de fogo, atacavam missões carmelitas para prender índios 'domesticados' e fazê-los escravos" (Andrello, p. 2004, p. 59). Esse período da colonização é um tanto longo, e as viagens de reconhecimento envolveram uma vasta região, cobrindo majoritariamente o curso do rio Negro, no que se tornou o território brasileiro. No período do avanço dos invasores em território indígena, os perfis dos sistemas regionais ameríndios chancelaram tanto a resistência indígena quanto a dominação colonial. Essa última aguçou as guerras interétnicas e a captura de escravos indígenas.

Já na segunda metade do século XVIII, observa-se a invasão, quase por completa, do território originário pelos militares portugueses, bem como uma depopulação das aldeias indígenas em virtude dos descimentos. O ideário da superioridade branca e europeia em relação à vulnerabilidade dos povos ameríndios consistia o dínamo colonial:

---

[38] Consoante Cabalzar e Ricardo (2006), o rio Uaupés é um dos principais afluentes do rio Negro, servindo de fronteira Colômbia/Brasil. O nome Uaupés é empregado no Brasil; na Colômbia, o nome é Vaupés. Em seu curso, o Uaupés recebe as águas de outros rios importantes: Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari. A foz do rio Uaupés está perto do município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

[39] "Nas décadas seguintes, as tropas de resgate haveriam de percorrer todo o curso do rio Negro, identificando os principais afluentes e fazendo alianças com grupos indígenas que os auxiliassem na escravização de outros" (Andrello, 2004, p. 57).

[40] Liga-se a uma forma de escravidão indígena velada. Os indígenas eram capturados e levados para trabalharem nas embarcações e na agricultura. Com isso, além de agregar mão-de-obra, suprimia-se muitas formas de saber próprias dos colonizados, relegando tais formas a um plano de subalternidade. Os Tukano estão entre os povos descidos.

> Quanto mais mortes a empreita colonial perpetrava, seja pelos massacres e atrocidades cometidas, seja pelas doenças que trazia, mais os portugueses viam a necessidade de adentrar regiões não contactadas (PGTA, 2019, p. 52).

A situação apresentada acima, acrescida da assinatura de um tratado de limites com a Espanha em 1750, impulsionou a Coroa portuguesa, por volta do ano de 1755, à criação da Capitania de São José do Rio Negro, cujos limites há época abrangiam o que atualmente corresponde aos estados do Amazonas e de Roraima. A questão dos limites condicionou a fixação de fortificações em pontos estratégicos e isso incorreu em uma demanda vultosa de mão-de-obra indígena: "Pelo início dos anos de 1760, foram construídos os fortes de Marabitanas e São Gabriel da Cachoeira, obras que vieram a pesar ainda mais sobre a mão-de obra indígena" (Andrello, 2004, p. 67).

Os comerciantes chegaram ao Alto Rio Negro na primeira metade do século XIX; os chamados regatões. Nas incursões pelo território, eles permutavam, com os indígenas aldeados, mercadorias e bugigangas com produtos do extrativismo e com a mão-de-obra. Esse tipo de troca tinha como base a violência, a coerção e o cambalacho, por parte dos comerciantes. No correr do século XIX, o quadro de exploração do trabalho indígena por meio da violência prosseguiu e se intensificou na virada do século XIX para o século XX, com a exploração da borracha.

Os estudos desenvolvidos por Márcio Augusto F. de Meira (2021), baseados em sua obra *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico* (2018), levam-nos a compreender acerca da caracterização do contexto histórico amplo denominado Era dos Impérios (Hobsbawn, 1998 *apud* Meira, 2021), no qual se insere a economia política da borracha no Amazonas (1870-1920). Esse período é caracterizado por profundas transformações nas esferas econômica[41] e social[42] ocidentais as quais se ligam intrinsicamente ao levante de uma nova ordem capitalista global: "O planeta tornava-se cada vez mais conhecido, mapeado e controlado, tendo suas regiões mais distantes e inóspitas, divididas e dominadas pelos impérios" (Meira, 2021, p. 3). Incompatíveis à ordem do "progresso", as populações dos territórios considerados atrasados passaram por sucedidas ocorrências de extrema violência, miséria e fome, sobretudo nas zonas tropicais.

O autor vê que a anexação da Amazônia ao sistema econômico internacional, de forma contraditória, revigorou o sistema de aviamento. Isso se deve ao fato de que as bases das

[41] Novos equipamentos de transporte se tornaram um dos grandes símbolos de modernidade, e a borracha natural amazônica – essencial na produção dos pneus automotivos – tornou-se uma das matérias-primas-chave na revolução tecnológica em curso (Meira, 2021).

[42] "Um 'mundo novo' nascia abalizado por uma visão eurocentrista e apologética das ideias de 'evolução' e 'progresso' em que a humanidade foi racialmente hierarquizada" (*Ibidem,* p. 3).

relações locais de comércio, da passagem do século XIX para o XX, centravam-se no escambo e na dívida – dois segmentos âncoras pertencentes às relações locais comerciais da região do Alto Rio Negro na primeira metade do século XIX. O conhecimento sistematizado que segue ilumina os aspectos do sistema de aviamento no território amazônico.

> Um dado importante a se ressaltar é que as relações comerciais internacionais nos séculos XVII e XVIII já se davam majoritariamente pelo uso da moeda, e a partir de meados do século XIX as relações de trabalho na Europa foram paulatinamente se estabelecendo pelo contrato de trabalho "livre". Ou seja, na passagem do século XIX para o XX, a introdução de relações contratuais de trabalho e comércio, em moldes liberais clássicos, poderia, em tese, ter vigorado na Amazônia. Entretanto, no limiar do século XX, continuou sendo por meio do escambo que as mercadorias europeias chegaram a regiões e povos cuja "descoberta" foi provocada, em certa medida, pela própria busca dos produtos da natureza indispensáveis à indústria, como a borracha. Nesse sentido, a história do extrativismo e do escambo, e, portanto, do sistema de aviamento, se confunde com a do colonialismo e da escravidão moderna (Meira, 2018, p. 99, grifo do autor).

A linha de raciocínio estabelecida por Meira (2021), de modo amplo, encontra eco nos estudos pós-coloniais, os quais trouxeram à arena científica os estudos decoloniais. Desse modo, chamamos à contenda o pensamento do sociólogo Aníbal Quijano (2005) como referência dos estudos decoloniais, envolvendo a América Latina. No início dos anos 1990, Aníbal Quijano lança sua obra *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, assumindo um compromisso ideológico com os periféricos, e enquadra a América Latina no debate pós-colonial. Essa obra é considerada fundante no que diz respeito ao giro decolonial[43].

Aníbal Quijano (2005) explica que as Américas não foram incorporadas por uma economia mundial capitalista já existente e, sim, o oposto; a presença das Américas constituiu o fator condicionante à existência de uma economia capitalista mundial. O autor sublinha que tal processo iniciou com a colonização interna dos povos com identidades diversas, porém que compartilhavam dos mesmos territórios, sendo reduzidos a espaços de dominação interna. Esse processo terminou por reservar desdobramentos em razão da colonização externa (imperial) de povos que não só eram portadores de identidades diversas, como compartilhavam territórios para além do espaço de jugo interno dos colonizadores.

Uma das faces dos estudos decoloniais é o aparelhamento de um manancial teórico heterogêneo e investigativo acerca da colonialidade. O largo espectro desses estudos envolve a recuperação do pensamento crítico latino-americano bem como as revisões das indagações teóricas no sentido de (re)conceitualização.

[43] Termo forjado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005. Diz respeito à nomenclatura do movimento decolonial posterior ao conceito de pensamento fronteiriço, elaborado por Walter Mignolo (Mignolo, 2008).

O conceito colonialidade opera desdobramentos sociopolíticos. Capturar conceitualmente colonialidade é compreender como algo além das idiossincrasias do colonialismo histórico e que não é apagado com a independência ou a descolonização. Essa é uma das leituras possíveis para explicar que o processo da modernidade não pode ser compreendido desvinculado da experiência colonial.

A distinção entre colonialismo e colonialidade explica a perpetuação dos domínios coloniais, mesmo após a extinção das administrações coloniais, bem como mostra que tais estruturas de poder passaram a ser replicadas por meio dos mecanismos do sistema-mundo[44] capitalista colonial-moderno. Nessa direção, Luciana Ballestrin (2013, p. 100) argumenta que a conservação e a atualização das relações de colonialidade, nos domínios econômico e político, têm a ver com "[...] uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade".

Sob a clave das transformações políticas em curso no Brasil, o anacronismo econômico que se projetou na região amazônica foi proeminente. As elites políticas e econômicas estaduais dispunham de amplos poderes de atuação no que se refere a assuntos locais e, em troca, obtinham apoio no âmbito federal. No contexto amazônico, "[...] as estruturas de poder político e econômico continuavam nas mãos de oligarquias locais [...] e 'elegiam' os atores políticos que governavam o estado e os municípios" (Meira, 2021, p. 4); um desses atores é Manoel Antônio de Albuquerque. Manduca (como era chamado na região do Negro) foi comerciante e Diretor dos Índios bem como ficou conhecido pelas suas práticas de crueldade contra indígenas. De acordo com Meira (2021, p. 4), "[...] Os Albuquerque formavam um grupo de irmãos que dominavam o extrativismo e o comércio de borracha e balata na bacia do rio Uaupés no início do século XX".

Manduca é citado pelo Participante 4, da etnia Tukano, durante entrevista. O personagem não indígena de aspectos complexos e conduta tanatocrata é subordinado à memória oral do participante em relação aos propósitos e às ações desse "comerciante branco" circunscritos no sistema de aviamento. José Exequiel B. Rodrigues e Daniel Tavares dos Santos (2014) comentam que, por ter predicados próximos ao domínio da nobreza, Manduca lançou mão dessa condição, de modo pérfido, "[...] como forma de biopoder; [...]

[44] A noção de sistema-mundo pode ser definida como a interdependência econômica entre regiões que são politicamente e culturalmente distintas, na fase da globalização (Quijano, 2005).

exercendo o controle dos corpos; controle tanatocrático; desafiando qualquer tipo de restrição e limite sobre a vida de seus capangas e vassalos" (Rodrigues; Santos, 2014, p. 20).

> Foi nessa época que chega o tal de explorador português chamado Manduca, né, Manduca era um comerciante português... muitos afirmam que ele era enviado do SPI[45]. Os livros quando a gente pesquisou, ele era enviado do Governo Federal, SPI. Mas quando ele chegou aqui, ele acabou invertendo a função dele, né, ele virou comerciante, patrão, uhum, cabô fazendo toda maldade que ele entendia. Era um comerciante branco, tinha muito dinheiro, começava a fazer exploração de extrativismo, produto extrativista, borracha, castanha e outros produtos, né? Ele tinha bastante amizade com os colombianos daqui, os vizinhos, e era patrão, dominava toda essa área do Tiquié, do Papuri, né, trazia mercadoria de Manaus, remando, na época não tinha nem motor. Meu pai me contava, ele não era... na época ele era pequenininho meu pai. Mas meu avó que de vez em quando ele ía lá falar com o Manduca pra sê remadô... tinha uns vinte, trinta remador pro batelão, uma canoa enorme de tora [abre os braços demonstrando o tamanho da tora de madeira]. Eles ía pra Santa Izabel do Rio Negro, né, de lá vinha outro barco pra trazer a mercadoria. Ele recebia essa mercadoria e vinha subindo o rio Uaupés, enfrentando todas essas cachoeiras, essas cachoeiras não são fáceis pra passá a remo, tinha que dá o jeito pra podê trazê a mercadoria. E isso foi levando um tempo também, né, e foi nessa época... passou vários anos o::: comando do Manduca, explorava, fazia prostituição, fazia de tudo né, [...]. As práticas que ele fazia aqui, nessa região aqui, além de maltratar as pessoas, também tinha esse, onde se prostitui as mulheres da região, né, isso era mais terrível, vamos dizer assim, que ele praticava crimes. Aí pra terminar a história do Manduca... ela é maior, ela é bem mais::: seria o dia inteiro contando a história dele, né, é por cima que eu tô contando, né. É nesse período que chega os padres salesianos, né, eles chegam e começa a expulsar o Manduca. Depois de tanto eles [os indígenas] se sentirem maltratados, eles começaram a jogar praga nele, né... Manduca começou a adquirir doença incurável. Sei que ele foi embora pra Manaus e morreu lá pela banda de Manaus mesmo, acabou falecendo. Os irmãos dele ficaram ainda, mas os padres começaram a ficar do lado dos indígenas, que vocês não tinham que ficar aqui, e acabaram se retirando, né, a família do Manduca. Até hoje nós temos esses sinais da casa dele, um prédio velho antigo em ruínas [demonstra com os braços em arco por cima da cabeça] ali, aqui no rio Uaupés mesmo [mexe com o queixo para frente, simulando a identificação do lugar] ahã, onde ele morava tinha comércio, barco e tudo mais (informação verbal)[46].

O termo "confluência", empregado por Antônio Bispo, em *A terra dá, a terra quer* (2023), aplica-se ao exposto, já que:

[45] As teorias raciais tiveram papel preponderante no aparelhamento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) (1910-1967). Esse ideário chegou ao Brasil por meio do pensamento social positivista de Auguste Comte, cuja forte influência recaiu sobre os republicanos brasileiros, principalmente militares. Nessa perspectiva, os indígenas seriam uma raça primitiva, porém, poderiam ser conduzidos de forma pacífica diretamente ao estado positivo ou à civilização. Diante desse contexto, civilização é entendida como os padrões europeus que o Brasil buscava copiar e implementar nos trópicos (Schwarcz, 1993 *apud* Meira, 2021).

[46] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

> [...] a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta que amplia (Santos, A., 2023, pp. 4-5).

A voz do Participante 4, ao confluir com as vozes indígenas atingidas pelo sistema de aviamento, descortina a sua cosmovisão e, simultaneamente, mostra como a memória guarda a cartografia de conhecimentos, cuja atualização e manifestação ocorrem por meio da performance oral da narrativa – que articula eventos remotos às transformações dos tempos atuais, propiciando uma memória continuada direcionada à identidade indígena. A convergência dessas vozes ocorre em um espaço orgânico (atravessado pela capacidade de empatia e pelo sentimento de comiseração) e social em que a coletividade está sempre presente, mesmo em tempos históricos distintos.

A memória ajustada como fato social é discutida por Maurice Halbwachs em *A memória coletiva* (2006). O autor, ao convocar a noção durkheimiana de organicidade social, investiga como a memória individual não existe isoladamente; ela se conecta à memória coletiva de um grupo social específico. Assim sendo, no que tange às lembranças, Halbwachs estuda os quadros sociais da memória por considerá-los meios, a fim de determinar os liames inerentes entre o mundo das pessoas e as instituições sociais de que fazem parte. Nesse contexto, o testemunho evoca a lembrança: "A rememoração pessoal está situada na encruzilhada das redes de solidariedade múltiplas em que estamos envolvidos" (Halbwachs, 2006 [1950], p. 12).

As lembranças individuais presentes na voz do Participante 4 deslindam uma cadeia tradicional de contação de história – abarcando a conduta tanatocrata do Manduca, no Alto Rio Negro – organizada em ambiente familiar em que o pai conta a história para seu filho: "Meu pai me contava, ele não era... na época ele era pequenininho meu pai. Mas meu avó que de vez em quando ele ía lá falar com o Manduca pra sê remadô [...]". O participante Tukano reconstrói o mundo e insere-se nele por meio da performance oral, afirmando sua identidade atravessada por elementos simbólicos: memória coletiva de um determinado grupo (relativo às vozes atingidas pelo sistema de aviamento) e afetividade (relativa ao ambiente familiar).

A história do contato do Alto Rio Negro é um desdobramento do que aconteceu no território amazônico – a articulação entre Missões e Fortes garantiu a expansão do sistema colonial conquistador centralizado na dominação das fronteiras e na exploração dos recursos naturais. Luiz Augusto Souza Nascimento (2018) aponta três situações históricas que

caracterizam a interiorização colonial no rio Negro, levando em conta a perspectiva socioeconômica:

> 1) período da expansão colonial portuguesa, cujo motor foi impulsionado pelo Regimento das Missões que utilizavam vários instrumentos para captura de índios tais como o "descimento indígena"; os "Resgates"; as "Guerras Justas"; 2) o período do ciclo da borracha que promoveu uma intensa migração interna para a região e; 3) o processo de reordenamento territorial promovido pelo Estado brasileiro a partir de 1988, quando a Constituição brasileira garantiu aos povos indígenas as terras originariamente ocupadas por eles (Souza Nascimento, 2018, p. 210, grifo do autor).

Com o término do ciclo econômico da borracha no Amazonas, as missões salesianas ganham outro perfil:

> O fim do ciclo da borracha (1870-1920) e, de modo geral, a decadência da economia extrativista do Amazonas irá acarretar uma sensível mudança de rumos nesse processo. A partir de então, as missões salesianas irão assumir papel preponderante, valendo-se de vultuosas subvenções do Governo Federal e concentrando suas ações em um amplo projeto de catequese dos povos indígenas da região (Andrello, 2004, p. 72).

Em 1914, os salesianos instalaram-se na região Alto Rio Negro com a missão de "[...] integrar os índios à sociedade nacional através de um 'programa de civilização e catequese'[47] que contava com o apoio do governo" (PGTA, 2019, p. 55). Fixaram três sedes de missão em pontos estratégicos da região, ao longo das duas primeiras décadas de atuação, a saber: São Gabriel da Cachoeira (1914); Taracuá (1923); e Iauaretê[48] (1929) na confluência entre os rios Uaupés e Papuri. Essas localidades já eram consideradas pontos estratégicos na geopolítica indígena por serem consideradas a porta de entrada do Alto Rio Negro.

Os povos rionegrinos possuem uma conexão peculiar com as paisagens. Suas narrativas míticas e benzimentos estão repletas de lugares sagrados relacionados à origem do mundo e a de seus primeiros antepassados que chegaram ao Alto Rio Negro em uma cobra-canoa. Nesse sentido, a Participante 2, da etnia Tariana, explica a intrínseca relação entre os lugares sagrados (moradas de seres encantados) e o benzimento (para a proteção das pessoas).

---

[47] Tema que será melhor explorado no Capítulo 2 desta tese.

[48] Distrito do município de São Gabriel da Cachoeira, Iauaretê fica no médio curso do rio Uaupés. É hoje o maior núcleo populacional da TI Alto Rio Negro, com quase cinco mil habitantes, de acordo com a informação do Participante 4. Iauaretê é uma palavra de origem tupi e significa Cachoeira da Onça. O nome faz alusão aos primeiros moradores do local, os *Yaí-Masa* (palavra tukano traduzida por gente-onça), que habitavam a região no tempo em que os primeiros ancestrais dos povos indígenas chegaram, conforme o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2014).

> Então, quando a gente vai assim nas nossas casas, dos nossos pais, avô ou tio, a gente volta, eles fazem isso pra nós... proteção. Proteção pra seres reconhecer. Então esse ano eu vim aqui, né? Então, para eles, para nossa história, tudo isso aqui [aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da sala de aula, referindo-se a Taracuá] é casa, né? Como é que diz aqui aqueles seres, seres encantados, né. Então pra eles tudo isso é casa, é a cidade deles. Então eu que estou chegando de outro lugar, eles podem desconhecer a minha pessoa, então tenho que me proteger. Dizem que bem aqui [aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da sala de aula, novamente] é a casa do boto. São lugares sagrados. São lugares sagrados porque são moradas desses seres. Eu venho de outro lugar. Eu sou reconhecida pelos seres de lá de Iauaretê. Quando eu venho pra cá, pra Taracuá, eu tenho que fazer minha proteção. Quando eu morar pro rio Içana, onde nós irmãs moramos... aí a história que conta é de uma cobra grande que morava ali. É a casa do cobra grande. Lá eu também tenho que fazer proteção pra ele não estranhar minha presença lá como pessoa. Então é assim (informação verbal)[49].

A dissertação de mestrado intitulada *Wai-Mahsã: peixes e humanos – um ensaio de antropologia indígena* (2013), do antropólogo Tukano João Paulo Lima Barreto, é um expoente ilustrativo para a compreensão da ideia de que, para os povos originários da região do rio Negro, todos os lugares são habitados por seres encantados, os quais "[...] são donos dos lugares e responsáveis pelos animais, vegetais, minerais e temperatura do mundo terrestre" (Barreto, 2013, p. 68). Tal organização aponta para a manutenção do equilíbrio social e ambiental. Nesse sentido, a relação cosmopolítica[50] rionegrina é um conceito-chave para se entender como as pessoas assumem certas regras comportamentais, como a proteção por meio do benzimento, no intuito de bem viver. É função dos especialistas indígenas[51] mediar essa cosmopolítica. A assertiva final da Participante 2 "Então é assim", direcionada à plateia (pesquisadora), chancela a cosmovisão ameríndia. Por meio da narrativa da participante, depreendi que os lugares sagrados encerram as memórias e os poderes criativos dos primeiros antepassados bem como respaldam um complexo sistema de manejo da vida e do território na região Alto Rio Negro.

O Participante 6 retoma a questão do seu entendimento de que a viagem dos seus primeiros ancestrais Tukano partiu de Manaus, não do Rio de Janeiro, tendo em vista que Manaus é uma casa sagrada. Valendo-se do esclarecimento de que na circunvizinhança da cidade há banzeiro – termo regionalizado empregado para destacar ou descrever quando o rio se movimenta e causa ondulações na água –, o participante destaca a primordialidade do elemento água, ou seja, a centralidade desse elemento no que diz respeito à reprodução

[49] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.
[50] Termo cunhado por Isabelle Stengers, filósofa e historiadora belga, com base em estudos acerca da história da ciência. O antropólogo Renato Sztutman (2019) afirma que a noção de cosmopolítica liga-se à compreensão de que fazer ciência é construir mundos.
[51] Têm-se os especialistas *Yepá Mahsã – yai*, *kumu*, *baya* – como exemplares de especialistas indígenas rionegrinos (Barreto *et al*., 2018, grifo nosso).

material e simbólica dos povos indígenas da região Alto Rio Negro, em razão de estar presente nas narrativas de origem. A água em movimento sinaliza vida e transformação.

> Porque ali é uma casa... casa sagrada... uma das casas sagradas, né? A baía, Manaus. Casa de abiu, essa fruta amarela que tem leite, essa que gruda quando morde. Seria essa casa, né. Aí começa a nossa história. Tem esse nome... tem outro nome, porque ali é uma casa – Quando diz pamu, é fermentar, né, na linguagem mais literal. Mas pamu também é evoluir. Então essa água tem que tá em movimento [com o dedo indicador, faz círculos sobre o tampo da mesa] porque água que... digamos assim... essa casa tem que está em movimento, ele não pode tá morta, né? Pra gerar vida, ela tem que tá sempre se movimentando [novamente, com o dedo indicador, faz círculos sobre o tampo da mesa]. Essa casa é uma casa bem principal da nossa história porque daí surge a nossa saída, né? É::: por isso que eu digo... não é do Rio de Janeiro, é ali. Não tem nada a ver com o Rio de Janeiro (informação verbal)[52].

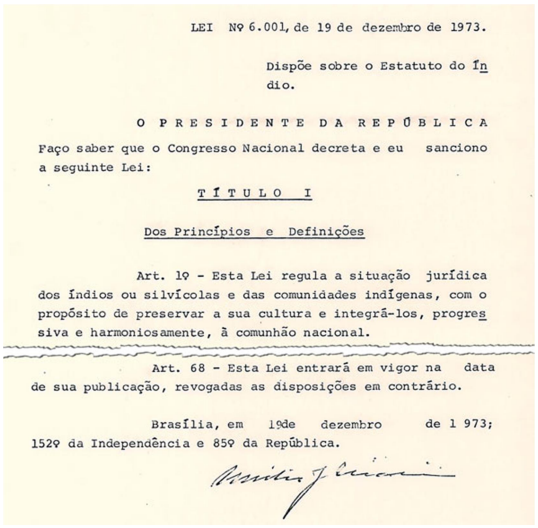
A análise trazida à cena pelo Participante 6 mostra-se congênere ao pensamento do indígena João Paulo Lima Barreto, em sua tese de doutorado *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* (2021). Em sua pesquisa, o autor explora a noção de corpo com base na visão dos especialistas indígenas rionegrinos. Ao abordar sobre o elemento "água/vida" (*ahko kahtiro*), no contexto do *bahsese*[53], afirma que:

> O elemento "água/vida" é um termo usado para falar da importância da água que constitui o corpo e sua potência transformacional. A água não é concebida somente como recurso natural, mas também como componente essencial que constitui o *mahsã kahtiro*, *yuku kahtiro*, *waikurã kahtiro*, *dita kahtiro*[54], ou seja, a água como elemento essencial para a existência de todos os demais "tipos de vida". Ao fazer *bahsese* de água, o *kumu* evoca as qualidades de todos os tipos de água contidas nos animais, na terra, no ar e nos vegetais (Barreto, 2021, p. 55, grifo do autor).

A década de 70 insere-se no período do regime militar no Brasil (1964-1985) cujos governos imprimiram um regime autoritário no País. Nesse período, foi criada a Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, o Estatuto do Índio, que versa sobre a integração do indígena à sociedade brasileira (Figura 3).

[52] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[53] Diz respeito aos conhecimentos acerca de benzimentos proferidos pelos especialistas indígenas. É um vasto repertório de palavras com poderes (*omerõ*) de proteção, cura e destruição, bem como de comunicação extra-humana, retiradas das narrativas míticas (Barreto *et al.*, 2018).
[54] Respectivamente: humano/ vida; floresta/ vida; animais/vida; terra/vida (Barreto, 2021).

Figura 3 - Recorte de um trecho do Estatuto do Índio (1973)



LEI Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973.

Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

TÍTULO I

Dos Princípios e Definições

Art. 1º - Esta Lei regula a situação jurídica dos Índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Art. 68 - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, em 19de dezembro de 1 973; 152º da Independência e 85º da República.

Fonte - Agência Senado (2023).

O Estatuto adotou como direção a integração dos indígenas circunscrita em um processo de assimilação cultural ou aculturação, isto é, um processo regressivo de perda cultural a que os povos originários do Brasil estariam sujeitos. A noção de cultura é encarada como "[...] um conjunto de traços que podem ser perdidos ou tomados de empréstimo de populações vizinhas [...]", conforme Clarice Cohn (2001, p. 37). Posto assim, a política integracionista do Estado brasileiro deve ser compreendida como um bloco de decisões e diretrizes governamentais especificamente voltado à desconstituição da identidade dos povos indígenas brasileiros como povos distintos e com direitos específicos. O processo histórico integracionista coagiu os povos originários a se afastarem de seus modos de vida, suas tradições e suas línguas, para que assim sucumbissem aos valores e padrões da sociedade brasileira dominante[55]. A vivência do Participante 6 durante sua passagem pelo exército compõe a discussão.

[55] Assentimos que tal processo possui como ancilar a colonialidade, que "[...] está não apenas nos grandes centros – europeu, norte-americano –, mas também na epistemologia produzida neles e exportada para os demais países à margem desses centros" (Dorrico, 2017, p. 60).

> Bom, quando eu saí da escola, eu fui pro exército. O exército só complementou ainda essa ideia de integrar o índio pra sociedade nacional. "Vocês são militares, vocês vivem o exército brasileiro, vocês são militares do exército brasileiro. Vocês não são mais indígenas". [Referindo-se ao que ele ouvia de militares não indígenas há época em que estava servindo no Exército]. Eu servi em mil novecentos e oitenta e dois. Isso fortalece aquilo que o salesianos já haviam falando. Mas ao mesmo tempo a gente ouvia o próprio militar falando: "Eles são indígenas, eles são indígenas". E por que ele diz ao mesmo tempo indígena, se ele tá dizendo que nós não somos mais indígenas? Assim, falando ao público: "Vocês não são mais indígenas; vocês são cidadãos brasileiros". Mas lá, entre o grupo lá, falando: "Eles são indígenas". Então fala a verdade [com a voz grave e a expressão facial demonstrando irritação] que nós somos indígenas! Não sei se era preconceito... mas acho que eles tinham até medo de falar que nós éramos indígenas na frente de outros oficiais, não sei... porque podia ser punido. Porque se é preconceito dentro do quartel também é muito rígido, né? Se você for preconceituoso, você pode ser punido, ser expulso... talvez era um pouco disso. Mas lá fora da instituição, chamava de índio, atrasado, não sei o quê. É isso que me faz refletir – Mas como é que se prega que nós somos cidadãos brasileiros, como qualquer outro cidadão brasileiro? Mas no fundo, no fundo, estão dizendo que nós somos indígenas, aliás, chamam índios, que era o que se usava naquela época (informação verbal)[56].

Por meio da narrativa oral apresentada, inferimos que a política integracionista em questão, tomando a visão pragmática de raça como retórica[57], demonstra uma tendência autoritária a homogeneizar as diferenças. Essa perspectiva pode servir para colocarmos em cena o termo diferença, já que lhe atribui carga semântica totalizadora e unidimensional; divergente àquela circunscrita na cosmovisão rionegrina que, ao tratar das narrativas míticas, carrega em si sentido positivo ligado à legitimação da diversidade. Acrescente-se que a política integracionista pode ser encarada como um modo liberal-democrático de garantir o equilíbrio social no interior de uma sociedade desigual, tendo como norte uma alteridade advinda do processo de colonização da América Latina a qual privilegia o etnocentrismo.

Os anos 1970 caracterizaram-se pelo incentivo do regime ditatorial brasileiro à ocupação da Amazônia. O governo militar advogou que essa era uma região despovoada e, como tal, vulnerável a invasões estrangeiras. No sentido de garantir a segurança nacional, o governo concedeu a execução de empreendimentos de ordens variadas – extração de madeiras e de minérios; e construção de rodovias[58] e hidrelétricas – que custaram caro (e ainda custam) aos povos originários. Como estratégia para promover suas ações e engajar apoio da população civil do País, o governo militar lançou mão do *slogan* "Terra sem homens para homens sem terra", do Programa de Integração Nacional (PIN).

---

[56] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

[57] Essa noção se apresenta, nesta pesquisa, como instrumento de análise pautado por leis de nacionalidade e cidadania.

[58] A Rodovia Transamazônica (BR-230) foi construída no decorrer do governo militar, entre os anos de 1969 e 1974. Uma obra de grande proporção e inacabada (a maior parte dos quatro mil quilômetros de extensão não é pavimentada), cortando o Brasil no sentido leste-oeste – de Cabedelo, no estado da Paraíba (início); até Lábrea, no estado do Amazonas (final).

Os trabalhos investigativos arqueológicos brasileiros enriquecem a pauta referente à ocupação humana na região amazônica no passado. Para o arqueólogo Eduardo G. Neves, em seu trabalho *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC)* (2012), há evidências de ocupações humanas remotas em território amazônico em locais atualmente abrigados por floresta supostamente virgem. Esse quadro demonstra que a região amazônica foi densamente povoada no passado, e a ação humana modelou a floresta existente hoje.

> Hoje sabemos que a Amazônia tem sido ocupada há cerca de 14.000 anos, tão cedo como em outras partes das Américas, por diferentes povos, com distintas formas de organização social e política, desde bandos nômades de caçadores-coletores até sociedades sedentárias hierarquizadas que produziram objetos de pedra e cerâmica extremamente refinados, hoje guardados em museus nas Américas e Europa (Neves, 2012, p. 272).

Aliado a isso, é consciencioso entre os arqueólogos que pesquisam na Amazônia que os povos indígenas dessa região foram forçados a uma organização de vida nômade majoritariamente em virtude de adaptação às condições históricas[59], e não de adaptação às condições ecológicas (Neves, 2012). Destarte, os indicadores provindos dos estudos arqueológicos nacionais revelam uma perspectiva diferenciada daquela que o discurso integracionista do regime militar pregou acerca da despovoação da Amazônia.

A TI Alto Rio Negro é morada tradicional de um conjunto diversificado de povos indígenas interagindo, há milênios, em um sistema social regional aberto. Nos dias de hoje, na TI vivem 20 povos indígenas pertencentes às famílias linguísticas já citadas: Tukano Oriental, Arawak e Nadahupy. Não obstante as diferenças de costumes e línguas, esses povos comungam um horizonte cultural milenar "[...] em uma grande rede de trocas por onde circulam pessoas, objetos, cultivos agrícolas, narrativas, línguas, saberes, fazeres e elementos cosmológicos" (PGTA, 2019, p. 18).

Geraldo L. Andrello (2010) comenta a hipótese mais recente abarcando os processos históricos e políticos os quais culminaram na formação do sistema social regional no Alto Rio Negro. Tomando por base informação arqueológica, um amplo espectro de estudiosos advoga a precedência dos grupos indígenas da família Arawak nessa região, para os quais são conferidos a origem dos aspectos mais significativos dessas sociedades, a saber: "[...] sistemas regionais de integração política, hierarquia social, redes comerciais de longa distância, atribuição de significados religiosos às paisagens" (Andrello, 2010, p. 8). Esse aparelhamento

[59] Diz respeito à depopulação originária ocorrida em razão dos efeitos da colonização (final do século XVII e início do século XVIII).

avesso ao domínio predatório, segundo o antropólogo, trata de relações pacíficas e de troca entre grupos locais espraiados em escala regional; o que não pode se traduzir como a convivência gerada por meio da partilha diária com o circuito dos parentes consanguíneos que molda o grupo local.

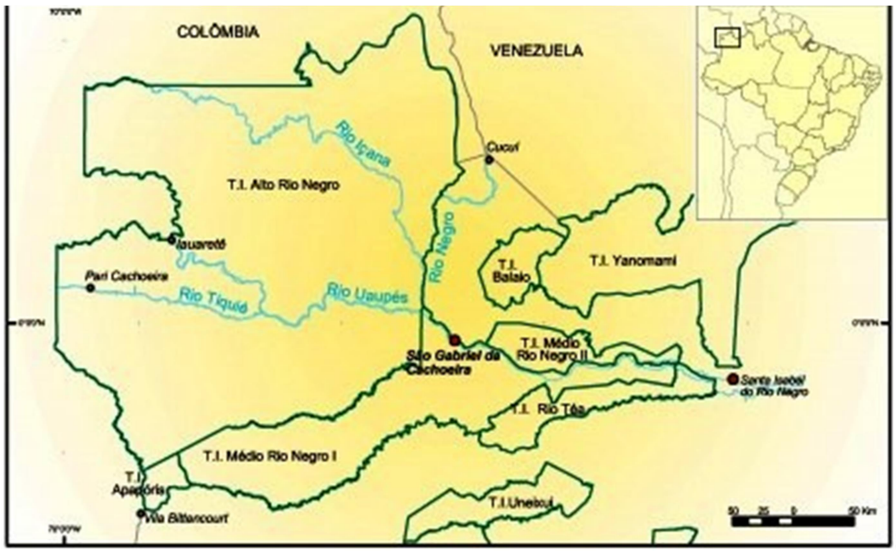
A TI Alto Rio Negro é o quarto maior território indígena reconhecido do Brasil, abrangendo 8 milhões de hectares de rios e florestas. Desses hectares, cerca de 92% estão sob jurisdição do município São Gabriel da Cachoeira/AM e os 8% restantes estão nos limites territoriais do município Japurá/AM. A população que habita esse imenso território é de aproximadamente 26 mil pessoas distribuídas em 280 comunidades[60] e mais de 200 sítios[61], concentrando a maior parte da população indígena na região Alto Rio Negro (PGTA, 2019).

Em relação à geografia da TI Alto Rio Negro, suas porções de território ao sul e a leste são contíguas a três TIs: TI Rio Apapóris, TI Médio Rio Negro I e TI Cué-Cué Marabitanas. Suas porções a oeste e ao norte fazem fronteira com a Colômbia e com o Amazonas. As fronteiras apuseram-se às territorialidades tradicionais e, com isso, os povos indígenas dividiram-se em dois países (Colômbia e Brasil). No entanto, a identidade cultural e a gestão desse macroterritório se organiza de modo transfronteiriço, isto é, "[...] são parentes e cunhados aqueles que estão do outro lado da fronteira" (PGTA, 2019, p. 13). Abaixo a Figura 4 representa a localização da Terra Indígena Alto Rio Negro/AM.

[60] Considero o termo comunidade como analítico para a compreensão das relações sociais. Sendo assim, nesta pesquisa, opto pelo entendimento de que comunidade indígena é aquela constituída por meio de parentesco ou vizinhança entre seus membros e que mantém conexões histórico-culturais com organizações sociais originárias.

[61] Locais de origem ancestral. Muitos sítios "[...] estão identificados pela presença de petróglifos, inscrições e desenhos nas pedras deixados pelos seres de origem como registro dos acontecimentos ocorridos nos primeiros tempos e como código de ética a ser observado pelos atuais descendentes" (PGTA, 2019, pp. 48-49).

Figura 4 - Mapa da localização da Terra Indígena Alto Rio Negro/AM: recorte baseado em uma imagem de satélite



Fonte - Por la Tierra (2020).

Conforme informações do ISA (2019), constituem a TI Alto Rio Negro três grandes áreas socioculturais: bacia do rio Içana[62]; curso alto do rio Negro e rio Xié; e bacia do rio Uaupés[63]. Nessa última, do lado brasileiro, vivem 12 grupos da família linguística Tukano Oriental[64]. Tais grupos partilham elementos referentes à narrativa de origem, aos conhecimentos ancestrais, à cultura material e cerimonial; sendo assim, se veem como grupos aparentados. Esses elementos podem ser concebidos como ancoradouros de memória visto que delimitam uma área de circulação das lembranças. Isso pode ser observado na narrativa performática do Participante 6 que, ao narrar como se deu a formação da Comunidade de Matapi, no baixo rio Uaupés, reafirma os laços ancestrais com o povo Desana.

[62] O rio Içana tem suas nascentes na Colômbia, mas logo em seguida passa a delimitar a fronteira com o Brasil, adentrando o território brasileiro na direção sudoeste depois de um pequeno trecho. O Içana é tributário do rio Negro (ISA, 2021).

[63] A bacia do rio Uaupés acolhe os grupos da família linguística Tukano Oriental; os povos Hupd'äh e Yuhupdëh, da família linguística Nadahupy; e os Tariano, de filiação linguística Arawak (PGTA, 2019).

[64] São eles: Tukano, Desana, Piratapuia, Kotiria (Wanano), Kubeo, Tuyuka, Bará, Miritapuia, Arapaso, Karapanã, Siriano e Yebamahsã (Makuna) (PGTA, 2019).

> Esse nosso território que eu falo, né, alguns anos atrás, por exemplo, até nos anos setenta, finalzinho dos anos sessenta, Comunidade de Matapi, por exemplo, não tinha ninguém. Hoje, Matapi é uma comunidade grande, né? Mas não tinha. Só morava meu tio... Matapi do Uaupés... meu pai tinha uma roça de banana pra lá, assim ele fazia roça pra lá, plantar banana no pé da serra. E tinha outro pra outro parente. Era só três que mora ali, aliás, era só duas pessoas que moravam. Aí depois de algum tem:::po, vieram daqui do Papuri, outros que tavam circulando por ali, se juntaram [...] "Olha, você estão muito espalhadas aqui, né? Faça uma comunidade, tem que ser uma comunidade, tem que ficar num lugar só". E foram aglomerando, e hoje virou uma comunidade, né? Mas antes era morador. Ou seja, aquele espaço ali era nosso território. E hoje o território de Matapi... porque o meu primo trouxe também os Desano... os Desano tradicionalmente sempre foram nossos cunhados, não é? Teve troca de mulheres, né? Então eles disseram assim: "Olha, vocês são nossos cunhados, vocês vão ficar aqui nesse território aqui, que será a área de pesca de vocês. Só que aqui vocês não vão ultrapassar nem a gente; vai ser o limite de vocês" (informação verbal)[65].

Luis Cayón e Thiago Chacon, em *Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico* (2013), recuperam o pensamento clássico de Arthur Sorensen (1967) sobre a relação entre língua e identidade envolvendo os povos Tukano Orientais, no noroeste amazônico. Nessa região, tais povos são patrilineares e exogâmicos: os indivíduos pertencem ao grupo étnico de seu pai e falam a sua língua e não casam entre si, isto é, cada grupo étnico é uma unidade exogâmica. Os indivíduos devem se casar com membros de outros grupos étnicos idealmente falantes de outras línguas, e isso se enquadra "[...] em uma visão mítica nativa em que os diferentes clãs do grupo possuem um ancestral comum, fato que os coloca como 'irmãos'" (Cayón; Chacon, 2013, p. 9). Como complemento, relativo à regra matrimonial uaupesina, a residência é virilocal, ou seja, é a mulher quem se muda para a comunidade do esposo. Alinhando essa argumentação à fala do Participante 6, há preferência de casamentos entre Tukano e Desana – estratégia de replicação de alianças ao longo do tempo.

O Participante 6, que é casado com uma mulher Desana, na sequência de seu depoimento revela a sua compreensão atualizada acerca do exposto acima. Remetendo-se à região do Uaupés, coloca em suspenso o entendimento clássico acerca das relações matrimoniais entre indivíduos de um mesmo grupo étnico.

[65] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

> Hoje a gente procura namorar com quem a gente gosta, né? Antigamente não, era uma coisa mais predestinada. Nasceu criança, sexo feminino e masculino para cá, tá [movimenta os braços simulando uma separação]. Quando crescesse aqui, você é mulher dele... então já era uma coisa predestinada. Não tem como escolher, obrigatoriamente. Olhou, não gostou, vai ficar. Às vezes a mulher fugia porque não gostava do cara. Esse cara ía lá, trazia de volta... de novo fugia... voltava de novo... até que um dia acabava se familiarizando, né. Ou o homem que não gostava, né. E aí ele fazia de tudo para agradar, né. E via que não ía dar certo, ele também ía embora, mas os pais ía lá buscar. Trazia de volta. Era assim, mas hoje já não é mais. Por isso que a gente hoje... esse sistema de casamento que era muito próxima, de primos cruzados com vocês falaram, né? Então é... é certo que você tinha que casar com a sua prima cruzada, né? Hoje não é mais. Hoje se escolhe, namora, é de outro povo, né? Quando eu casei, por exemplo, meus cunhado falaram: "Você não errou não, você sempre foram nossos cunhados... então não tem nada errado[66]" [risos]. Olha... tá tendo alguns casos de Tukano com Tukano, mas ainda não é permitido, mas tem caso. É::: esses casos, assim, ou porque não conhece essa história, né? Porque é proibido... porque, culturalmente a gente acredita que somos irmãos, né, desde de nossos ancestral que nós somos únicos filho, então somos irmãos. E não conhece, acaba se casando Tukano com Tukano, né? Ainda não é permitido, mas têm esses casos. Mas você olhando um pouco para a realidade de hoje, são muito distantes essas famílias, né? Não são parente próximos. Parente próximo é meu irmão com seus filhos, né? Primos, aí é outra história, né? Parente, lá do Papuri, a gente considera como irmão, não sei de quantos mil anos. Então, já não é bem um parente. Entendeu? Nesse... nesse pensamento que às vezes alguém acaba casando Tukano com Tukano, embora ainda não é permitido, né? Não é aconselhável, né? (informação verbal)[67].

Ao trazer para a apreciação da pesquisadora a questão acerca de casamentos entre indivíduos do mesmo grupo étnico, no caso entre os Tukano, o participante concomitantemente convida a plateia (a pesquisadora) à reflexão do *status* dos vínculos de parentesco na região uaupesina e esclarece uma contenda que se formou em torno do assunto. Em que pese o fato de não tornar a argumentação minuciosa, faz-se prudente vislumbrar os vínculos de parentesco pelos eixos aproximação e distanciamento de parentes. Para esse fim, é acertado evocar ligeiramente a organização do átomo de parentesco, conforme Claude Lévi-Strauss (1989 [1973]), para sucessivamente trazer a noção de dravianato amazônico, aventada por Eduardo Viveiros de Castro na obra *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (2020).

Tendo como ponto de partida o pensamento de Claude Lévi-Strauss (1989 [1973]), a relação entre cunhados é formadora da família e fundante ao átomo de parentesco. Diferentes grupos humanos necessitam constituir vínculos entre si – homens de classes distintas devem permutar mulheres de seus grupos por meio do matrimônio. A concepção alicerça-se nos

[66] Sobre o casamento de indivíduos da mesma etnia; no caso, Tukano com Tukano.
[67] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

componentes os quais condicionam a origem da sociedade: proibição do incesto[68] e concepção da exogamia.

Eduardo Viveiros de Castro (2020 [2013]) explica que o modelo conceitual da exogamia, com suas variações, prevaleceria no sistema de parentesco das sociedades das terras baixas da América do Sul (equivalente à região amazônica e ao Planalto Central brasileiro). Na região amazônica, vigoraria uma estrutura classificada como dravidiana. O termo dravidianato é nominado por Louis Dumont, em 1953, ao investigar o sistema de parentesco da Índia do Sul, "[...] onde se achariam exemplificadas de modo eminente as 'estruturas elementares' da doutrina estruturalista" (Viveiros de Castro, 2020 [2013], p. 79). Tal sistema contrasta consanguinidade e afinidade, levando em conta a linhagem paterna para o primeiro termo, e as relações matrilineares para o segundo termo. Viveiros de Castro (2020 [2013], p. 79) adverte que Dumont "[...] não fala exatamente em estrutura elementar, mas em 'regra positiva de casamento'".

No intuito de escrutinar acerca da afinidade na Amazônia, recorro a Viveiros de Castro (2020 [2013]) que, de modo acurado sobre o tema, aproxima-se do esquema dravidiano envolvendo o tipo de sistema de parentesco, considerando a especificação de consanguíneos e afins. O autor, apesar de admitir a complexidade da questão, sugere a existência de um dravianato amazônico (sistemas de parentesco relativos ao noroeste amazônico) em que o equilíbrio entre consanguinidade e afinidade é posto em questão.

Viveiros de Castro (2020 [2013]) entende que a afinidade na Amazônia é problemática. No contexto amazônico, existe uma distinção primária entre consanguíneos e afins. Os consanguíneos (parentes pela linha de um homem) são os parentes próximos; em consonância com a narrativa do Participante 6: "Parente próximo é meu irmão com seus filhos, né?" e, desse modo, aplica-se a proibição do incesto. Já os afins são os parentes distantes e classificatórios e, assim, aqueles com quem se pode casar. Em razão da distância de vínculo na malha de parentesco, um parente consanguíneo muito afastado pode se tornar um afim potencial; entendimento expresso na narrativa do participante: "Mas você olhando um pouco para a realidade de hoje, são muito distantes essas famílias, né? Não são parente próximos". Por fim, a variabilidade entre consanguinidade e afinidade, colocadas no contexto

[68] "A proibição do incesto teria sido motivada por uma necessidade pragmática de interação entre grupos sanguíneos diferentes, que possuindo interesses complementares definiriam o 'casamento' como estratégia de sobrevivência", segundo Rodrigo Perez (2023, p. 152). Tal afirmação liga-se ao principal signo teórico da antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss (1976): automatização da conduta e do pensamento individual por estruturas estruturantes.

do dravidianato amazônico, pode servir para se examinar as relações matrimoniais entre indivíduos de um mesmo grupo étnico na região uaupesina.

Perfilados à argumentação antecedente, têm-se os conceitos cultura e modos de viver como lastros possíveis para o amplo entendimento da questão. A perspectiva recorrida aqui se liga à reflexão de Antônio Bispo. Ao falar do seu povo, ele rechaça o conceito de cultura como padronização: "Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados" (Santos, A., 2023, p. 11). Sendo assim, a compreensão atualizada do Participante 6 relativa a vínculos de parentesco adequa-se à perspectiva do pensador quilombola, visto que o aspecto flexibilidade é presente no modo de viver na região uaupesina e produz novos agenciamentos.

A seguir apresentaremos a caracterização do *locus* da pesquisa bem como as impressões inaugurais da pesquisadora *vis-à-vis* ao campo de pesquisa.

1.3 Comunidade de Taracuá/AM

A Comunidade de Taracuá situa-se no baixo rio Uaupés, Alto Rio Negro, noroeste amazônico, TI Alto Rio Negro. Taracuá é um distrito do município de São Gabriel da Cachoeira; a Figura 2 indica a localização do distrito e do município[69].

Singrei os rios Negro e Uaupés na época da cheia – que normalmente ocorre no início do segundo semestre de cada ano –, após o período crítico da crise sanitária[70] relacionada à sindemia[71] de Sars-CoV-2 (*xawara*, para os Yanomami). Partimos de voadeira[72], por volta das 9 horas, do município de São Gabriel da Cachoeira (do Porto Queiroz) em direção a Taracuá, eu, uma docente da UFAM e o piloto. O experiente piloto responsável pela navegação, pertencente ao povo Tukano e potencial participante da pesquisa, informou que o rio e a voadeira estavam cheios. Nesse período do ano, o rio encontra-se mais volumoso, porém há

[69] Na circunvizinhança de São Gabriel da Cachoeira, ao norte, encontra-se a fronteira trinacional entre o Brasil, a Colômbia e a Venezuela e, por essa razão, há presença militar significativa. São Gabriel da Cachoeira dista 852 km, em linha reta, de Manaus (capital do Amazonas). O acesso se dá por via fluvial, navegando pelo rio Negro (podendo durar até quatro dias de barco) ou por via aérea (a duração do voo é 1h40).

[70] A crise sanitária revelou a face mais sombria da desigualdade social bem como a fragilidade de gerir políticas governamentais relacionadas aos serviços públicos básicos. Aliado a isso, no contexto da modernização ocidental, trouxe à tona desavergonhadamente raciocínios funéreos a fim de validar o ecocídio, o racismo ambiental e a necropolítica; sobretudo direcionada aos povos originários – um dos alvos do necropoder.

[71] Conforme a Fundação Oswaldo Cruz (2020), a interação do Sars-CoV-2 (vírus que causa a Covid-19) com uma série de doenças não transmissíveis em um contexto social e ambiental caracterizado por profunda desigualdade social, exacerba o impacto dessas doenças. Diante disso, a Covid-19 é considerada uma sindemia, não uma pandemia.

[72] Embarcação movida a motor com estrutura e casco de metal, geralmente de alumínio, a maioria composta com motor de popa, podendo ter ou não, cobertura. É largamente utilizada no transporte fluvial na Amazônia.

riscos em relação à navegação, pois há pedaços de árvores flutuando, rochas submersas, locais com redemoinho; especificidades geológicas do Alto Rio Negro. Levávamos naquela embarcação gás de cozinha, roupas, víveres, combustível e alguns aparatos tecnológicos para coleta de dados. Junto levava minhas inquietações e expectativas acerca do desenvolvimento da pesquisa. Depois de cinco horas e meia de viagem (com poucas paradas, com chuvas esparsas e passando por algumas comunidades às margens do rio), chegamos à Comunidade Indígena de Taracuá[73]. As Figuras 5 e 6 representam o percurso da viagem, e a Figura 7 mostra a chegada à Comunidade.

Figura 5 - Comunidade às margens do rio Uaupés



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Figura 6 - Vista do leito do rio Uaupés



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Figura 7 - Vista frontal da Comunidade Indígena de Taracuá/AM



Fonte - Produzida pela autora (2022).

[73] Para se chegar a Taracuá, por via fluvial, a duração da viagem pode variar entre cinco a sete horas, dependendo da época do ano, em razão do regime das águas (cheia e vazante).

Roberto Cardoso de Oliveira (1996) entende que a primeira experiência do pesquisador no campo está na domesticação de seu olhar. Diante do processo de investigação empírica, o objeto sobre o qual lançamos o olhar já foi alterado, já que a apreensão desse objeto é perpassada pelo esquema conceitual apreendido de forma reguladora durante o nosso itinerário acadêmico. Tal esquema conceitual age "[...] como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração [...]" (Oliveira, 1996, p. 15). Desse modo, percebi o entorno por meio de um olhar etnográfico intercultural, sensibilizado pela teoria disponível. Era minha segunda visita a Taracuá, e meu olhar estava alterado pela situação nova. Como se diz por aqui no vale amazônico (parafraseando o pensador grego Heráclito): "Não se entra no Uaupés duas vezes, pois não encontramos as mesmas águas".

Na sequência, descemos nossas bagagens e seguimos em direção à EEISCJ; o dia estava quente com pouco vento. O gestor da escola (da etnia Tukano) já nos aguardava e nos recebeu com simpatia, bem como nos orientou acerca de nossas instalações – havia dois dormitórios disponíveis na Escola, na parte superior do prédio. A cozinha da escola também foi disponibilizada para prepararmos nossas refeições. A ideia aventada por Ailton Krenak (2022) acerca da rotina "enclausurados na metrópole", típica da capital, descolou-se radicalmente daquele lugar. Atei minha rede e minha estada no Uaupés se iniciou.

No período da minha permanência em Taracuá, tive a oportunidade de me banhar algumas vezes à beira do rio Uaupés. Em um final de tarde de um dia ameno, estávamos eu, a docente da UFAM que me acompanhava na viagem e a Participante 2 nos refrescando nas águas ancestrais do Uaupés. Em conversa informal com a participante, em um momento de descontração e de fricção com a natureza, aprendi que Taracuá é considerado um território sagrado e, por conseguinte, morada de seres encantados. Essa lição que me foi passada aconteceu à margem do Uaupés; um dos ambientes constituintes do espaço performático nesta pesquisa. No local, há uma grande pedra (Figura 8), que serviu de rampa para descermos até o rio, na qual, como narrado pela participante indígena, os seres encantados, durante a viagem na Canoa de Transformação[74], pararam para descansar e deixar seus ornamentos e cocares secando para depois seguirem.

[74] O assentamento do rio Uaupés está expresso nas narrativas cosmogônicas dos povos Tukano Orientais. As narrativas relatam o percurso realizado pela cobra-canoa que em seu ventre trouxe os ancestrais indígenas desde o Lago de Leite até a Cachoeira de Ipanoré – localizada no meio curso do Uaupés –, de onde partiram para a terra através de um buraco existente em uma de suas lajes. De lá, os ancestrais se dividiram e foram, cada um, encontrar seu próprio lugar (IPHAN, 2006).

Figura 8 - Vista da pedra à margem do rio Uaupés



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Tanto o rio Negro[75] quanto o rio Uaupés são entidades sagradas para os povos indígenas do Alto Rio Negro; suas águas escuras[76] preservam a ancestralidade ameríndia. De acordo com Krenak (2022), os rios são seres que sempre existiram nos mundos em formatos diversos, bem como sinalizam um futuro ancestral em razão de sua existência imemorial.

Observando os moradores locais, percebi que, atualmente, é comum no final do dia, a partir das 17 horas, as famílias tomarem banho e lavarem roupa às margens do Uaupés. Na continuidade da conversa informal com a Participante 2, ela alerta que em tempos imemoriais a prática de se banhar no rio acontecia durante a madrugada e, assim, a mãe da água agradecia. Com a mudança de horário, a mãe da água não agradece mais e, como consequência, crescem cabelos brancos nos indígenas. Diante disso, torna-se perceptível que a anexação da temporalidade eurocêntrica (tempo cronológico) ao *modus vivendi* ameríndio remata desafios latentes forjados por culturas distintas justapostas.

Na busca da amplificação do entendimento relativo ao processo performático, comungo com a linha de pensamento de Menezes de Souza (2006) que argumenta que a performance altera o conhecimento, não se constituindo assim como mero meio de comunicação. Isso se deve à compreensão de que as normas da performance regem concomitantemente determinados segmentos (o tempo; o lugar; o propósito da transmissão; e os efeitos da interação narrador-plateia) os quais consubstanciados delineiam o contexto real

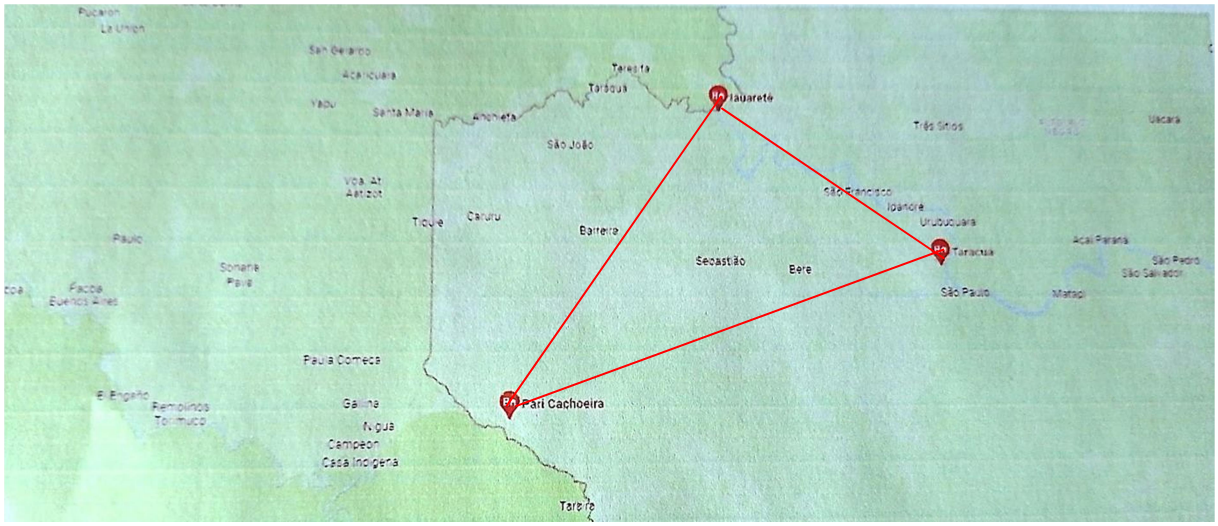
[75] O rio Negro é o maior afluente da margem esquerda do rio Amazonas, na Amazônia, banhando três países da América do Sul: Colômbia (onde tem suas nascentes), Venezuela e Brasil. Seus principais afluentes são o rio Branco e o rio Vaupés. O rio Negro ao encontrar o rio Solimões, em Manaus, forma o rio Amazonas.

[76] As águas escuras dizem respeito à acidez, consequência de decomposição de sedimentos orgânicos recebidos da floresta (ISA, 2022).

bem como apontam o alcance. A ordem (normas da performance) é experimentada tanto pelo propositor do objeto quanto pelo participante do acontecimento/evento, os quais juntos modificam a experiência. Portanto, aceito que o processo performático, envolvendo a Participante 2 e a mim (pesquisadora), deu-se no contexto de universos diferentes apresentados pela alteridade calcada no esforço mútuo de se compreender as respectivas experiências e visões de mundo de cada integrante da performance.

Taracuá, Iauretê e Pari-Cachoeira são três distritos do Uaupés os quais integram o que ficou conhecido como triângulo tukano (Figura 9), cuja língua de identificação é o tukano. Os grupos situados nesses três distritos pertencem majoritariamente aos seguintes clãs[77]: Tukano (Taracuá), Tariano (Iauretê) e Tukano (Pari-Cachoeira). Em relação à organização social nos dias de hoje, o triângulo tukano prioriza a participação de indígenas no contexto político e, para tanto, elege por meio do voto democrático seus representantes para a Câmara Municipal e para a Prefeitura Municipal de São Gabriel da Cachoeira.

Figura 9 - Mapa representativo do triângulo tukano: recorte baseado em uma imagem de satélite



Fonte - Google maps – Brasil (2023).

[77] O clã constitui-se em um grupo de pessoas unidas por parentesco e linhagem e que é determinado pela descendência de um ancestral comum.

O trabalho de Cayón e Chacon (2013) aborda o conceito clã na região em estudo:

> Todo indivíduo, nessa Região, pertence a uma unidade de filiação patrilinear que está estruturada desde as famílias nucleares até um clã nomeado. Um conjunto de clãs formam uma unidade social mais ampla, a qual chamamos de *grupo étnico*. Os grupos étnicos também são nomeados, por exemplo, os Desáno, Tukáno, Pira-Tapuya, etc., os quais foram chamados de *tribos* por Sorensen. Cada grupo étnico possui um ancestral mítico em comum, um território, uma língua, bens rituais, uma maloca particular de nascimento mítico, cultivares e conhecimentos xamânicos próprios, entre outros, assim como um conjunto de mitos e etnohistórias que são compartilhados entre os diferentes clãs (Cayón; Chacon , 2013, p. 9, grifo do autor).

Tomando por base a acepção de clã dos autores mencionados, apresento a narrativa performática da Participante 5, da etnia Tariana. Ao abordar sobre o seu clã, a indígena organiza seu pensamento tendo como lastro a memória primordial.

> Meu pai contava histórias, histórias assim pra crianças, histórias.... aí do nosso povo. Meu pai dizia assim: "O nosso clã, o clã do meio, ela desce com trovejadas, né [faz movimentos circulares com as mãos sobre a sua cabeça], porque deus, o criador, viu que faltava alegria no nosso povo Tariano". Aí ele contava assim: "E o deus pai, ele pegou uma cuia de ipadu [ergue o braço como se estivesse segurando a cuia], preparou o cigarro, acendeu e pensou... a gente quer um mestre de música nessa etnia porque está muito triste". Então quando ele pensou, surge o nosso ancestral, com trovejadas, chuva, tempestade e relâmpagos ele desce aqui na terra [faz novamente movimentos circulares com as mãos sobre a sua cabeça e, na sequência, aponta com o dedo indicador para o tampo da mesa]. Então meus avôs eram mestres na dança indígena da nossa::: Tariano. Entendeu? (informação verbal)[78].

Os povos originários aqui tratados possuem uma aparelhagem singular em que o ritual é encarado como formador da realidade indígena, ou seja, "[...] todo ritual passa a ser a celebração do mito. É o mito que o funda, que o estrutura e que o explica" (Bastide, 1975, p. 146). Por seu turno, Roger Bastide, em seu estudo *O sagrado selvagem* (1975) que dispõe sobre o sagrado selvagem das sociedades tradicionais, sinaliza que proceder de modo primitivo, corresponde a performar o ato original; o que pode ser relacionado à narrativa oral performática da Participante 5. Assim, a participante indígena constrói no seu corpo gestos estereotipados que são conduzidos pelas narrativas míticas e que se manifestarão a cada momento em que a memória primordial dessa participante for acionada. Alargando o entendimento, a performance em questão pode ser vista como criadora da realidade, já que encerra a domesticação do sagrado. A performance preenche uma função social, ou seja, estabelece uma comunicação entre o presente anterior (deus, o criador) e o presente atual,

[78] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.

realidade indígena, permitindo o aparecimento do sagrado. O sagrado é reinserido na sociedade a fim de ser utilizado por essa em seu interesse.

Os objetos colocados em cena na narrativa da Participante 5, como a cuia de ipadu[79] e o cigarro, segundo Jaime Diakara (2018), tratam da origem das coisas. Acerca dos sentidos de cada elemento utilizado, o autor indígena explica que o cigarro diz respeito à "corrente de fumaça vida"; e a cuia de ipadu, à "cuia da vida" (Diakara, 2018, p. 20). No contexto uaupesino, os objetos rituais são tomados como objetos de vida e transformação, quando inseridos em ambientes cerimoniais, já que encapsulam força vital (de intencionalidade) – força intrinsecamente relacionada a agentes primários, como: demiurgos, avô ou avó do mundo, ancestrais (Andrello, 2010). De modo congênere, durante o processo performático da Participante 5, é revivido o valor dado aos objetos rituais no interior da sociedade uaupesina, bem como é instaurado o poder de agência que tais objetos possuem. Assim, inferi que, no contexto regional explicitado, ao se exibir os objetos rituais performaticamente, a atribuição de agência pode ser considerada compatível entre objetos e pessoas.

O entendimento exposto tem como inspiração o pensamento do antropólogo Alfred Gell, apresentado no seu livro *Arte e agência* (2018): a reflexão acerca de como os artefatos de inúmeras sociedades estabelecem relações com seus produtores. No que tange ao poder de agência que objetos de arte e pessoas podem investir, Gell afirma que:

> A agência pode ser atribuída a pessoas (e coisas, conforme discutirei a seguir) que são vistas como iniciadoras de sequências causais de um determinado tipo, ou seja, de eventos causados por atos da mente, da vontade ou da intenção, e não de uma mera concatenação de eventos físicos. Um agente é aquele que "faz com que os eventos aconteçam" em torno de si (Gell, 2018 [1998], p.45, grifo do autor).

Outro ponto a destacar é a interconectividade dos integrantes da performance, cujo auge dá-se por meio da interrogação final: "Entendeu?". Tal interpelação também está presente em outras narrativas orais neste trabalho. Nesse sentido, sustento que o discurso é o espaço entre as forças sociais e as forças linguísticas, as quais estão na base da organização da performance referente à Participante 5 e de outras apresentadas aqui.

Ailton Krenak (2018) comenta que, para os povos indígenas brasileiros, a memória continuada se conecta a experiências vividas no coletivo e essencialmente certificadas como histórias. Chamadas de narrativas míticas, essas experiências se organizam em um tempo que é mágico, isto é, não há uma garantia de duração; é uma possibilidade. Provido de conteúdo

[79] Arbusto da família das Eritroxiláceas (*Erythroxylum cataractarum*), da Amazônia, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca (*Erythroxylum coca*) (Dicionário Online de Português, [s.d.]).

hipotético, o tempo do mito funciona como "[...] uma porta para você atravessar e sair no mundo, interagir e se realizar no mundo. Sempre, obrigatoriamente, é uma experiência coletiva" (Krenak, 2018, p. 4). Nessa esteira, o escritor indígena afirma que as histórias individuais estão condicionadas à experiência coletiva em razão dos indivíduos pertencerem a coletivos; "uma constelação de gente", cujo lastro é uma herança cultural ancestral: "Independente de qual culto eles sigam, na base das mentalidades, do modo de se colocar no mundo estão as memórias mais antigas e ancestrais" (Krenak, 2018, p. 4).

O mesmo autor concorda que a presentificação da experiência indígena se liga ao sentimento de pertencimento, cuja subjetividade é calcada em uma origem comum – narrativas míticas – a qual interliga indivíduos distintos. Tal perspectiva provê a memória coletiva dos povos indígenas rionegrinos.

Em conversa informal com o Participante 6, ele afirmou que, na Comunidade de Taracuá, residem em sua maioria povos indígenas pertencentes às etnias Desana, Tariana, Kotiria, Hupd'ah, Piratapuia, Tukano, os quais, além de falarem a língua tukano, falam a língua portuguesa (herança dos missionários). Os indígenas possuem moradias fixas; moram com suas famílias em casas de alvenaria ou madeira nos moldes ocidentais (também herança dos missionários), porém, procuram seguir os costumes ancestrais dos povos da região[80]. Relativo à moradia, o descrito por Cristiane Lasmar e Ludivine Eloy (2011) comunga com o cenário apresentado:

> Nas comunidades atuais das Terras Indígenas, o padrão tradicional de moradia, em que todo o grupo local ocupava uma grande maloca, foi substituído por outro em que uma família nuclear (um casal e seus filhos solteiros ou recém-casados) ocupa uma casa relativamente menor (Eloy; Lasmar, 2011, p. 94).

Ecléa Bosi, em *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (1994), afirma que o ato de lembrar prende-se à reconstituição com as experiências do passado. Nesse sentido, a memória diz respeito ao reestabelecimento da conexão com as experiências do passado por meio das lembranças vigentes. Essa é uma das possibilidades de entendimento no que se refere à organização memorial da Participante 5 ao narrar sobre a destruição da última maloca[81] – localizada em sua comunidade de origem – e sua substituição pelo modelo ocidental.

---

[80] Voltados às danças tradicionais, aos rituais, à medicina indígena e à alimentação.

[81] Cristiane Lasmar registra que a maloca foi alvo de censura dos missionários salesianos por considerarem a residência comunal tradicional indígena "insalubre do ponto de vista higiênico e moral" (Lasmar, 2009, p. 14). Dessa forma, os salesianos estimularam os indígenas a organizar povoados compostos por casas enfileiradas a serem ocupadas por famílias nucleares.

> É::: meu avó ficou até... meus avôs -- -- a última maloca destruída é na nossa comunidade de Urubuquara. Eu tenho ainda... lá que eu tenho a minha roça, onde ninguém podia, naquela época, ninguém podia plantar, pisar, morar não. Ela está... ela tem as minhas plantações... E a gente lê nos livros, foi em mil novecentos e vinte e oito essa destruição... acabaram, né? Porque também não sei. E::: os antigos missionários achava melhor que a gente tivesse uma residência cada... cada família tivesse a sua residência, pra sua organização... Então isso meu pai contou (informação verbal)[82].

O conhecimento que temos das lembranças tem a ver com a representação que fazemos delas. O repertório da participante trata de um saber envolvendo uma parte da história do seu território aparelhado em uma memória, cuja base liga-se a potentes vozes ancestrais, no caso a voz do pai da participante. Posto assim, a memória volta-se para a ação, cumprindo sua função social. Tal compreensão encontra ressonância com o pensamento de Ecléa Bosi ao falar da lembrança:

> Uma lembrança é diamante bruto que precisa ser lapidado pelo espírito. Sem o trabalho da reflexão e da localização, seria uma imagem fugidia. O sentimento também precisa acompanhá-la para que ela não seja uma repetição do estágio antigo, mas uma reaparição (Bosi, 1994, p. 81).

Conforme dados do PGTA (2019), atualmente residem, em Taracuá, por volta de 80 famílias e cerca de 360 pessoas. Entretanto, esse número pode variar em razão de algumas famílias deslocarem-se de seus povoados de origem para permanecerem em Taracuá durante o período escolar, já que, em seus povoados, o sistema básico de ensino ofertado não abarca majoritariamente as seguintes fases: Ensino Fundamental (Anos Iniciais e Anos Finais) e Ensino Médio.

Na Comunidade, há uma praça, que se torna espaço de lazer nos finais de semana, como local para jogo de futebol, bem como é uma opção de local para festividades[83]. Também há o centro comunitário onde acontecem normalmente encontros relativos a demandas administrativas. Os encontros normalmente são presididos pelo líder eleito pela própria Comunidade. Atrelado à lógica do convencimento, o líder comunitário indígena possui atributo apaziguador, recorrendo ao uso da palavra – em torno da esfera emocional – diante de situações que se apresentam no cotidiano.

O contexto abarcando a conduta do líder indígena na Comunidade de Taracuá avizinha-se do pensamento de Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado: pesquisas de*

[82] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.

[83] Em agosto de 2022, na Comunidade de Taracuá, a UFAM realizou a primeira outorga de grau em Terra Indígena da história da Instituição. A solenidade envolveu 28 novos profissionais do polo Tukano, do curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável. A abertura da solenidade foi marcada pela dança cariçu – tradição ritualística tukano.

antropologia política (1974). O autor defende que o poder nem sempre é exercido em uma relação hierárquica aparelhada no binômio dominação-submissão. Nesse empenho, ao investigar os atributos da posição do chefe em sociedades primitivas, o autor propõe um conceito de política descolado da lógica ocidental – cujas relações hierarquizadas são correlacionadas ao Estado, e o uso da palavra circunscreve-se na esfera imperativa. Clastres formula o conceito de sociedade contra o Estado referindo-se a sociedades que operam no sentido de inibir uma conduta autocrata do chefe. O autor afirma que para as sociedades ameríndias, no que diz respeito às formas de políticas indígenas, a relação entre política e coerção é esvaziada.

Conforme informado abaixo pela Participante 5, há conflitos no cotidiano de Taracuá que merecem atenção no que diz respeito ao seu enfrentamento. O uso abusivo de bebida alcóolica e a violência impactam diretamente o modo de viver indígena e são encarados como potenciais elementos prejudiciais à continuidade dos conhecimentos indígenas.

> Professora, eu vou te falar uma coisa tão triste, triste, triste – [a expressão facial remete à desolação]. Hoje os nossos jovens, os meus parentes e os netos estão morrendo na cachaça...cachaça... [...] O meus sobrinhos foram para estudar e estão por aí... é difícil eles terem é...como é... levarem pra frente a tradição do meu pai: os terrenos que ele tinha, os cantinhos que ele tinha, as capoeiras que ele fez, os lugares de cacuri[84], os lugares de matapi[85], os lugares onde ele pegava na cachoeira mergulhando os peixe só pra aquele dia [...]. Essas coisas, professora, vai estar acabando. Ele [a cachaça] [...] está acabando com a gente. Questões de família, questões... a paz na família, destruindo a nossa, as nossas emoções, destruindo as famílias, destruindo a nossa cultura. Hoje eu fico muita – não adianta falar. [...] A violência vai infiltrando, agora está mais visível. Aqui em Taracuá, por exemplo, ... cem por cento fofoca, cem por cento roubo e:: acho que:: cinquenta por cento essa bebida, né? Minha casa foi arrombada duas vezes quando nós não estava na Comunidade (informação verbal)[86].

No correr da entrevista, a participante traz à baila dois circuitos inerentes à função do líder em Taracuá: organização de festividades e resolução de conflitos. Reunindo esses circuitos, examina o comportamento dos comunitários e a condução política do líder. Inicialmente, a participante narra sobre a composição geral de festividades na sua comunidade de origem, há época em que era criança. Após, conta como se dá igual composição, em Taracuá, nos dias atuais.

[84] Armadilha para se apanhar peixes.
[85] Armadilha para se apanhar camarões.
[86] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.

> Tinha o primeiro toque [ergue o braço, deixando-o em riste]... tinha foguete... tinha ronquera[87] [ergue o braço, movendo-o vigorosamente de um lado para outro]... tinha comida. [...] outros convidados entravam juntos pra quinhapira[88], começava a rodada de bebida, toque de cariçu, forrozinho [com a mão sobre o peito, simula a dança forró, balançando-se]. Quando terminava a festa no salão, todos tranquilos se recolhiam pra suas casas. No outro dia, a festa continuava. Mas agora não tem não. Aqui mesmo a gente vê... o líder organiza uma festa, chega duas pessoas, tão por aí bebendo... quando chega à tarde, daquele jeito... aí começa a gritaria a noite to:::da. Não é pouca não! [...] Cadê esporte? [a expressão facial remete à preocupação]. Na época que meu pai organizava festa, tinha vôlei, futebol para os jovens jogarem. Quando havia alguma briga, as pessoas eram chamadas para esclarecimentos... aí eles abraçavam, pediam perdão porque – íam pra casa. Aqui não existe mais isso não (informação verbal)[89].

A participante sugere que a liderança da comunidade e a gestão escolar indígena unam-se a fim de promoverem mudanças de comportamento de alguns comunitários.

Em relação ao exposto, é válido aventar que o uso abusivo de bebida alcóolica e a violência atual em Taracuá articulam-se a um conjunto amplo de categorias, cuja incorporação deu-se paulatinamente por meio da história da colonização da região e, dessa maneira, trouxe outros contornos. Ao sistema indígena uaupesino existente (atrelado à cosmovisão particular), foram acrescidas outras inflexões (atreladas ao domínio do não indígena). O pensamento de Kopenawa ajuda a refletir acerca da questão apresentada – a chegada dos brancos "povo da mercadoria" com sua "língua fantasma" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 226) acarretou morte (física e espiritual) para os indígenas:

> Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutro lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Trabalhavam com retidão e falavam do que faziam. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. [...] Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. [...] Nossa mente fica o tempo todo centrada nas mercadorias. Os nossos passam muito tempo ansiosos em obter mercadorias: facões, machados, anzóis, panelas, redes, roupas, espingardas e munição (Albert; Kopenawa, 2015, p. 226).

O Hospital Nossa Senhora das Dores e o posto de saúde – Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)[90] (Figura 10) têm como foco a manutenção da saúde indígena local por meio do trabalho de agentes de saúde, de médicos e de enfermeiros. Durante minha estada, notei

[87] A ronqueira ou canhão de mão, anterior aos fogos de artifício, era utilizada com o objetivo de anunciar e animar as festividades religiosas e populares. Feita com ferro fundido, era amarrada a uma estaca e detonada com estopim e pólvora.
[88] Caldo de peixe com pimenta.
[89] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.
[90] Conforme Ministério da Saúde (2023), o DSEI é um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado – que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, de forma articulada com o Sistema Único de Saúde (SUS).

que o hospital está praticamente inoperante, e é no posto de saúde onde ocorrem os atendimentos básicos. Comumente, antes de procurar pela medicina ocidental, recorre-se à medicina indígena – na qual os benzimentos e os modos de se relacionar com os seres do interior da floresta são a base do jeito de viver indígena.

Além da EEISCJ, há em Taracuá a igreja da Congregação Salesiana, a casa das freiras e a casa do padre (antigo prédio do internato masculino). A Figura 11 mostra os espaços físicos descritos e, tendo como referência a igreja, identificamos a EEISCJ (à direita); a casa do padre (parte detrás); e a casa das freiras (à esquerda), já no final da rua.

Figura 10 - Posto de saúde - DSEI



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Figura 11 - Espaços físicos em Taracuá



Fonte - Produzida pela autora (2022).

As atividades econômicas do local envolvem: pesca, roça[91] (com disponibilidade sazonal), um pequeno comércio de artigos referentes às necessidades básicas (alimentos, bebidas e material de higiene) e a fabricação de artefatos de cerâmica (realizada pelas mulheres)[92] os quais são disponibilizados para comercialização em São Gabriel da Cachoeira (como na Casa de Produtos Indígenas *Wariró*) e em Manaus (como no Centro de Medicina Indígena *Bahserikowi*). Também ocorre o intercâmbio de alimentos na informalidade.

Considerando o que foi visto até aqui, argumento que a oralidade circunscreve-se a um processo sociocomunicacional e ocorre de forma localizada, conforme determinados contextos socioculturais. Nessa perspectiva, a oralidade avança sobre a visão unilateral de ser relacionada a uma modalidade de uso da língua. O material referente aos participantes desta pesquisa integra a cosmovisão ameríndia que têm a oralidade como primeira e substancial

[91] Por meio de conversa informal com moradores locais, fui informada que o terreno fértil para a roça fica em torno de duas horas a pé da Comunidade de Taracuá. Captados pelo modo de agricultura itinerante, nesses terrenos, geralmente são plantados banana, abacaxi, jerimum. Segundo PGTA (2019), Taracuá tem uma área com predomínio de caatinga e igapó, assim, boa para pesca mas imprópria para agricultura.

[92] O trabalho das mulheres indígenas de Taracuá e de comunidades vizinhas relativo à arte milenar de produção de cerâmica é comercializado por meio da Associação de Mulheres Indígenas da Região de Taracuá (AMIRT).

característica – aquilo que orienta a vida de muitos indígenas e, assim, sobrevive dispondo da memória e da performance. Privilegiada pela tradição oral indígena, a performance baseia-se na interconectividade humana para a comunicação – encarada como dimensão ativa, já que evoca os vários sentidos do corpo a fim de permitir conexão e intervenção entre os sujeitos. A natureza da oralidade – relativa à vitalidade – aproxima a percepção de performance como um processo, um fenômeno social, em que serve como marca de um território, de uma identidade, de um tempo.

Na esteira do entendimento exposto, é que tratarei, no próximo capítulo, das vozes indígenas narradoras e portadoras de um conhecimento específico.

2 VOZES INDÍGENAS

> "Falar é uma das maneiras de mostrar a minha potência no mundo" (informação verbal)[93].

O capítulo que segue encontra-se disposto em duas secções. A primeira tem o propósito de expandir as informações descritas no Quadro 1, na Introdução deste trabalho. Sendo assim, opto por acrescentar outras informações julgadas válidas envolvendo aspectos das vidas dos participantes. Esse formato de exposição remete às biografias, compreendidas aqui como referências de trajetórias pessoais e socialmente engajadas. Tomando como perspectiva os relatos orais indígenas, a segunda secção traz elementos a fim de se compreender, em um ambiente assimétrico de poder, as relações intersocietárias relativas àqueles participantes os quais vivenciaram o internato salesiano.

As análises das narrativas orais performáticas discorridas neste capítulo inserem-se nas três áreas temáticas delimitadas neste trabalho: narrativas de vida, narrativas de encontros coloniais e narrativas de saberes coletivos.

2.1 Caracterização dos participantes da pesquisa

Os narradores que integram esta pesquisa são indígenas pertencentes a duas famílias linguísticas – Tukano Oriental e Arawak – e residentes na Comunidade de Taracuá – rio Uaupés/AM. Majoritariamente, os participantes são profissionais da área da educação (atuaram e atuam na EEISCJ) e apenas um atua como ceramista.

Impulsionada pela vontade de conhecer as narrativas indígenas provenientes da oralidade e com o intuito de atingir a fluidez no processo da pesquisa, eu, como pesquisadora, no início de cada entrevista, empreguei questionamento amplo abarcando as trajetórias de vida dos participantes: pedi para que cada um se apresentasse, falasse sobre seu povo e se conhecia alguma história (aprendida oralmente) que quisesse contar. Nessa configuração, cada performance oral iniciou tendo como guia informações selecionadas pelo próprio participante acerca de seu local de origem, de sua família, de sua profissão e, na sequência, ocorreu a contação de história. Guy Michelat (1987) afirma que o grau de liberdade disposto

[93] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

ao participante da entrevista proporciona que esse exponha o que tenha significação para ele, com base no estímulo do entrevistador.

O ouvir, no exercício da investigação no campo de pesquisa, complementa a domesticação do olhar do pesquisador. Oliveira (1996) chama a atenção para a necessidade do pesquisador, durante o ato de ouvir, de afastar-se do ideário de atingir a pretensa neutralidade, imposta pelo "objetivismo mais radical" (Oliveira, 1996, p. 20). No modelo objetivista, a relação pesquisador/participante, no contexto de entrevista, não é dialógica e, sim, uma relação de confronto de dois mundos (ocidental/nativo). A fim de alcançar uma real interação entre os membros constituintes da performance, na qual o ouvir tem o *status* de via de mão dupla, segui os passos de Oliveira (1996) que sugere uma mudança no modelo de relacionamento, no qual pesquisador e participante são tidos como interlocutores.

Ecléa Bosi (1994, p. 90) comenta que "a arte de narrar é uma relação alma, olho e mão: assim transforma o narrador sua matéria, a vida humana". Presentes na performance estão a plateia (pesquisadora) e o narrador (participante), o qual lança sua voz, suas mãos, seus gestos, movimentos corpóreos a fim de sustentar narrativas intrínsecas a um cosmos indígena no qual vive. Passemos a conhecer um pouco mais sobre as vozes indígenas do ato performático.

A pedido da Participante 1, da etnia Piratapuia (*Waikhana*; Povo Peixe), a entrevista ocorreu em sua casa, no meio da tarde. Por meio da leitura do espaço, entendi que esse possui traços interculturais por seguir em parte o modelo ocidental de casa. Isso em razão de apresentar precisas características arquitetônicas e estruturais: i) o material da construção é madeira; ii) a casa de moradia comporta uma planta com poucos cômodos, deixando, assim, áreas abertas relativamente grandes e funcionais; iii) há integração da arquitetura à natureza, ou seja, no primeiro cômodo avistado, ao se entrar na casa, há uma árvore. Além disso, há muitas árvores e plantas no entorno da casa; iv) o chão é de terra batida, e o pé-direito é alto; v) a cobertura do telhado é de telha galvanizada; e vi) há um sistema de vigas e pilares responsáveis pela sustentação da casa, com poucas paredes para o fechamento. Na casa, moram a participante, seu esposo e seus dois filhos menores.

Eu e a Participante 1 (como integrantes do ato performático) ficamos acomodadas em cadeiras de madeira, uma em frente da outra, sem qualquer separação; assim, os laços de confiança estreitaram-se. Sobre um banco de madeira ficaram os aparatos tecnológicos para o registro audiovisual e o caderno de anotações. Não houve interferências relevantes, e a duração da entrevista foi de quase duas horas.

A Participante 1, demonstrando bastante disposição para a entrevista, narra inicialmente que sua comunidade de origem é considerada um lugar sagrado, bem como apresenta alguns membros de sua família. Desde 1988, a participante e sua família (pais e irmãos) passaram a morar em Taracuá.

> Eu sou lá de São Tomé, aqui do baixo Uaupés... meus pais são de lá. Vieram lá do Papuri (xxx) e se instalaram lá, os meus avós, né. Eu sou da quarta geração dos meus avós Piratapuia, que... aliás, da quinta geração, meu pai é da quarta geração, eu sou da quinta geração já[94]. Então, o nome do lugar mesmo é *Dia wii*[95]... onde todos os benzedores concentram pra buscar os conhecimentos... é...é... uma origem do benzimento... de todos os conhecimentos... o *Dia wii* é uma casa sagra... um lugar sagrado... [ergue os braços e simula o teto de uma casa com as mãos] onde... onde originou o benzimento, as pinturas, os grafismo, as dança, todo esse conhecimento que... que o benzedor na cultura ele possui. Tudo conhecimento. Aí é um lugar, um centro, né? [faz um círculo com as mãos, que estão sobre as pernas, referenciando o *Dia wii*]. É esse lugar onde nós [Piratapuia] moramos. É um lugar sagrado (informação verbal)[96].

As informações que seguem abaixo, referente ao Participante 4, complementam a informação da Participante 1 quando trata da região da *Dia wii*:

> *Dia wii* é considerado Taracuá e Pari-Cachoeira [...]... é considerado uma sigla, lugar onde se formou as línguas, línguas do mundo. Ali onde – bem, conforme onde morava o Manduca, tem uma ilha, quando a Canoa de Transformação subiu, ele [referindo-se à canoa] parou lá [faz um círculo com os dedos, sobre a mesa, apontando o lugar], e todas as pessoas que estavam nessa canoa, seres em forma de peixe, não em forma de ser humano... aí ele começa a criar. Cada grupo ele começa a falar na sua língua, né, por isso *Dia wii*, a origem das línguas, né? Por isso que recebeu esse nome, região do *Dia wii*... é um lugar bem respeitado. Quando você vai benzê na primeira menstruação, no primeiro parto, citando todas essas casas aqui [aponta com o dedo sobre o tampo da mesa, simulando os lugares sagrados], lugares sagrados, você esquece de pronunciar no benzimento essas casas, vai causar doença pra pessoa, né, principalmente na primeira menstruação... exige resguardo, né... outros seres encantados pode jogar um tipo de doença (informação verbal)[97].

A vozes indígenas anteriores, ao falarem da casa sagrada *Dia wii* e suas implicações – conhecimento indígena e benzimento –, remetem à geografia mítica da região Alto Rio Negro. A relevância dos lugares sagrados e sua inter-relação com o benzimento, na cosmopolítica dos povos indígenas rionegrinos, já foram destacadas pela Participante 2, no Capítulo 1 deste

[94] A participante, por meio de conversa informal, explicou que ela não fala nem entende a língua piratapuia porque os pais já não falavam.
[95] *Dia wii* representa um extenso território multiétnico, cerca de 4 milhões de hectares, abrangendo Pari-Cachoeira e Taracuá – unidades distritais do município de São Gabriel da Cachoeira. Também é o nome de uma das coordenadorias da FOIRN: *DIA WII* – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Uaupés e Afluentes (PGTA, 2019).
[96] Depoimento da Participante 1, em entrevista, em julho de 2022.
[97] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

trabalho. Nessa configuração, conforme Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* (2018), o pensamento ameríndio pode ser detalhado como uma ontologia política do sensível, cuja manifestação dá-se sob a forma de um perspectivismo imanente – perspectivismo ontológico e topológico – contrastando com o perspectivismo dominante na tradição ocidental – epistemológico e geométrico.

Associado às vozes indígenas, encontra-se o saber de Antônio Bispo ao referenciar os processos de territorialidades: "Você demarca a sua casa na terra, mas demarca a sua casa também nos astros, para se posicionar dentro de uma relação cosmológica" (Santos, A., 2023, p. 41). Os lugares sagrados, assim, asseguram meios para a compreensão do ordenamento do território Alto Rio Negro, no percurso da cobra-canoa, e apontam especificidades dessa geografia mítica nos modos comunais de vida.

A entrevista ocorrida em ambientação doméstica assentiu organizar algumas ilações determinadas pelo próprio local. O fato da Participante 1 desenvolver um trabalho como ceramista[98], incentivou a definição do espaço. Desse modo, foi possível conhecer determinadas etapas do processo e o material utilizado pela indígena Piratapuia para a fabricação da cerâmica artesanal, bem como o significado dos grafismos cunhados em alguns artefatos – xícara, panela, pote.

A participante, além de ser ceramista, é líder indígena e acadêmica do curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável. Desde 2012, trabalha regularmente com a produção de cerâmica e, por meio da AMIRT, consegue comercializar seus produtos na Casa de Produtos Indígenas *Wariró*, em feiras em São Gabriel da Cachoeira e em Manaus atualmente.

No período de intensas discussões e de luta pela demarcação das terras indígenas ocorridas no interior do movimento indígena, as lideranças de Taracuá iniciaram as primeiras mobilizações para criação de associações na região Alto Rio Negro; uma dessas é a AMIRT[99] (PGTA, 2019). A participante reconhece o fortalecimento e a importância das associações e, nesse sentido, narra acerca de seu contato com o trabalho de liderança indígena.

[98] Conhecimento adquirido pelos ensinamentos maternais – mãe e avó materna.

[99] O movimento das mulheres indígenas tem uma história antiga na região Alto Rio Negro. Em 1989, nascia a primeira associação exclusiva das mulheres: Associação das Mulheres Indígenas de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). Em 2007, tal associação passou a ser denominada Associação das Mulheres Indígenas da Região de Taracuá (AMIRT). Nos últimos anos, a AMIRT vem ganhando grande destaque na produção e na comercialização de cerâmicas tradicionalmente produzidas pelas mulheres da região. Hodiernamente a AMIRT é a associação mais atuante na região do baixo Uaupés e do baixo Tiquié (PGTA, 2019).

> Aí um dia em dois mil e sete trocaram a diretoria... [referindo-se à passagem da AMITRUT para AMIRT] Aí::: eu percebi que esse grupo era bem diferente do outro... Nós falamos assim: "Nós, mulheres, que não temos ensino médio, não somos professoras, não sabemos conversar com autoridades, não sabemos buscar outras coisas aqui pra dentro, a gente tá apanhando, é melhor vocês professores assumirem essa diretoria pra poder levar nossos conhecimentos pra fora e trazer outros pra nós... pra mudá esse tipo de trabalho". Aí na insistência, na discussão da assembleia, ela [uma professora indígena] aceitou [a função de diretora da associação]. Então... eu fui uma das conselheiras... faço parte da diretoria desde lá (informação verbal)[100].

Os objetos de arte indígena[101], como os produzidos pela Participante 1, podem ser entendidos pelo prisma dos códigos simbólicos que expressam no contexto das relações sociais e culturais em que os objetos se inserem. Subsumidos à escritura indígena, estão os traçados dos grafismos presentes nas panelas produzidas pela participante (Figura 12). Tais traçados, no contexto uaupesino, remetem ao ser Jurupari[102], conforme descrito pela participante:

> Agora da panela, ele [o grafismo] é específico da panela que é::: o::: joelho de Jurupari [faz um círculo com as mãos representando o formato do joelho]. Essas são pinturas originais das panelas... é o joelho de Jurupari (informação verbal)[103].

Figura 12 - Panelas com grafismo confeccionadas pela Participante 1



Fonte - Produzida pela autora (2022).

[100] Depoimento da Participante 1, em entrevista, em julho de 2022.
[101] A Participante 1 comenta que a cerâmica de cor preta tornou-se objeto decorativo com o uso do grafismo. A cerâmica da mesma cor, sem o grafismo, é vista como utensílio.
[102] A Participante 1 explica que Jurupari é uma palavra originária do Nheengatu. Segundo José Ribamar Bessa Freire (2004), o Nheengatu tornou-se língua franca no território amazônico, no período colonial, pelo contato entre os não indígenas, sobretudo missionários, e os indígenas da região. Na tradução elaborada pelos missionários, Jurupari equiparava-se a demônio, o ente bíblico maligno (Barreto *et al.*, 2018).
[103] Depoimento da Participante 1, em entrevista, em julho de 2022.

Baseada na minha pergunta: “Quem é Jurupari?”, a participante narra uma parte da longa versão que ouviu de sua mãe – pertencente à etnia Tukano.

> Jurupari ele é::: um ser poderoso de poder que na origem dos conhecimento de danças tradicionais – destes grafismo também ele que trouxe, a partir dele que veio. É uma longa história, eu não sei muito bem, mas eu sei que esse Jurupari é um ser que tinha um poder tipo deus naquele tempo, né. Então, ele na origem, ele que trouxe isso aqui [esfregando sua mão sobre o grafismo da panela, cuja correspondência é o joelho de Jurupari], que na origem, o pouquinho que eu sei... Ele... numa comunidade, ele pegou... pegava as crianças, pegava as crianças depois que todo mundo ía pra roça, um por um sumia, aos poucos íam sumindo. [...] Ele dizia assim: “Eu vou ensinar os filhos de vocês as danças, tipo de dança, que é o cariçu, japurutu, kapiwayá... eu vou ensinar, eu tenho esse conhecimento”. E sumia com as crianças, né. Aí um dia quando descobriram que alguém tava, tava::: levando as crianças, eles::: [sem precisar quem], como eles também tinham esses poderes, esses conhecimentos, né, eles procuraram através de saúva pra encontrá onde ele [Jurupari] se instalava, da onde que ele vinha. O caminho era tudo cercado de samambaia pra ninguém passá... ele que fez tudo isso com o poder dele, pra ninguém encontrar ele. Aí eles procuraram saúvas, as formigas, por baixo da samambaia [faz o movimento sinuoso com os braços e as mãos, lembrando o caminho das formigas] e chegar até lá. Eles se encarnaram na saúva e foram guiando o caminho e descobriram, né? Descobriram e::: o mundo era fechado, o mundo dele era fechado de corpos, ninguém podia entrar lá, tudo era fechado (informação verbal)[104].

Ao terminar a contação da história de Jurupari, a Participante 1 mostra os grafismos inscritos em outra cerâmica (Figura 13) que confeccionou e ensina que os traçados desses grafismos relacionam-se também à história desse ser. O traçado de zigue-zague representa o caminho das saúvas, e os pontos são referências que indicam um determinado caminho já seguido em tempos imemoriais. Sobre essa última informação, a narradora indígena explica que:

> Quando uma criança é bebê, pra poder levar pro mato, pra roça, o benzedor benze com o crajiru, aquele vermelhinho pó, né, e manda fazê um pontinho aqui na testa [coloca a ponta do dedo em sua testa], aí a criança não chora, ela não perde o caminho, ela vai e volta. Sem ser isso, ela chora, chora, chora, só para quando o benzedor benzê... então tem esse significado dos pontinhos (informação verbal)[105].

[104] Depoimento da Participante 1, em entrevista, em julho de 2022.
[105] Depoimento da Participante 1, em entrevista, em julho de 2022.

Figura 13 - Cerâmica com grafismo confeccionada pela Participante 1



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Um dos efeitos da narrativa da Participante 1 liga-se à produção de algumas considerações ligadas à convenção interpretativa ameríndia. Viveiros de Castro comenta que essa convenção é regida pelo seguinte princípio: "[...] um objeto é um sujeito incompletamente interpretado" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 52). O ato de interpretar, em si, presume a personificação do alvo interpretativo; o processo interpretativo requer "[...] saber personificar, porque é preciso personificar para saber" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 52). Destarte os objetos de interpretação – humanos ou não humanos –, no interior da convenção interpretativa ameríndia, podem ser entendidos como outras pessoas. O caso dos artefatos ajuda na compreensão do exposto:

> Os artefatos possuem uma ontologia interessantemente ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 53).

Partidário do pensamento de Gell (2018), Viveiros de Castro explica que o objeto interpretado deve ser concebido, minimamente, como algo que circunda um agente. O entendimento de "cultura" para os mundos das subjetividades extra-humanas é decorrente do rearranjo de objetos "naturais"[106] como sendo índices e, baseada nesses, a agência social pode ser extraída. Diante disso, entendemos que os objetos de arte indígena apresentados performaticamente pela Participante 1 são índices em razão de apontar para a intencionalidade

[106] O termo em destaque relaciona-se ao primordial.

de agência que esses objetos encerram, já que estão intrinsecamente relacionados ao mundo primordial, no caso, ao ser Jurupari.

A performance oral da Participante 2, da etnia Tariana (*Bɨpó Diroá Masɨ*; Filhos do Sangue do Trovão), ocorreu em ambientação escolar, na sala de aula da EEISCJ. A participante, formada pelo Magistério Indígena[107], ministra aula para o Ensino Fundamental – Anos Iniciais, no turno vespertino, na Escola. Em vista disso, optou-se pelo turno matutino para a entrevista, que durou uma hora e meia.

A Participante 2, originária de Iauaretê, com sua voz maviosa, fala sobre seu gosto de ouvir histórias contadas pelos seus familiares mais próximos – mãe (Tukano) e pai (Tariano) –, sobretudo sua mãe, há época em que morava com eles.

> Sou da etnia Tariana, e na etnia Tariana meu nome é (Ianaçari)[108]. E desde menina assim eu começo... gostar de ouvir as histórias, né, mais com mamãe do que com papai... porque mamãe ficava mais em casa conosco e ela que acompanhava assim na roça::: a gente acompanhava mais a mamãe na roça, o que ela faz, o que ela fazia. E enquanto papai só em casa ficava mais com irmãos homens... filhos (informação verbal)[109].

Recordo aqui que o foco do conhecimento indígena está no campo da oralidade – ouvir e contar histórias – e isso desempenha um papel crucial no modo de viver indígena. As memórias pessoais dos participantes não são meros produtos individuais e, sim, são fortemente modeladas pelas intervenções do âmbito em que estão inseridas. A narrativa seguinte a respeito do surgimento da casca de mandioca, contada abaixo pela Participante 2, mostra o explicitado. Oriunda do âmbito familiar pelo fato da participante ter aprendido com sua mãe, a narrativa faz parte de um conhecimento específico dotado de organização e memória.

---

[107] Conforme Ministério da Educação (2002), por meio do Plano Nacional de Educação, Lei n.º 10.172, de 9 de janeiro de 2001, o Magistério Indígena é reconhecido com a criação da categoria de professores indígenas como carreira específica do magistério e com a implementação de programas contínuos de formação sistemática do professorado indígena.

[108] Nome de benzimento.

[109] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.

> Eu... eu gostaria de contar essa pequena história... acho que vai dar umas duas linhas [risos]. O surgimento da casca de mandioca... acho que já deve ter em algum lugar, mas é só um pedacinho. [...] E depois ele [avô do mundo] dizia assim: "Vocês também vão tirar uma mandioca da roça, né, só que a mandioca vai sair já sem casca. Casca vai ficar lá no... na raiz mesmo. Aí vocês vão tirar, colocar, contar e colocar no aturá[110]. Voltando de casa, em casa, chegô em casa, já vão ralando, já vão é::: como que diz... tirando goma, depois fazê beju,[111] tudinho. Depois é que vocês vão comer"... Falou pra elas [filhas do avô do mundo]. E elas foram lá, tiraram mandioca, voltaram. Quando chegaram em casa, sentiram fome, queriam comê. Aí uma delas... ela foi lá... esquentou a quinhapira, pegou beju, comeu quinhapira. Enquanto ela estava comendo quinhapira, já começou surgir na mandioca... a casca. Aí ela comeu quinhapira, terminou... tomou o chibezinho[112], terminou... Quando ela virou, a mandioca que estava na aturá... só casca de mandioca. A mandioca já estava com casca. Aí ela teve que – "Ai::: eu desobedeci, não ouvi, não lembrei que o pai tinha falado que não era para comer e acabei comendo, e eu vou fazer rapidinho, raspar rapidinho". Ela foi lá, pegou o coisa pra raspá, raspava, raspava, quanto mais raspava [faz movimentos com as mãos como se estivesse raspando algo], não conseguia, não conseguia. Aí, quando ela não conseguia mais, ele chegou, avô do mundo chegou, né, perguntou para ela o que ela tinha feito. Ela não podia mentir... ela falou pra ele que ela tinha comido a quinhapira. Aí ele falou para ela: "Eu não tinha pedido pra você comer, você comeu... Agora você vai raspar tudo isso aqui". E ela não conseguiu mais [...]. Então começa a chamar os insetos, começa a chamar... daí que surge o bodó[113]. Um dos bodós vem aí pra ajudar a raspar... ele ajudava a raspar com boquinhas mesmo deles, né. Ajudando mais outros, outros animais e outros insetos, raspavam, raspavam... por isso que bodó ele tem o beicinho deles [impulsiona a mandíbula para frente e faz movimentos de mordida] de tanto raspar a casca da mandioca. Na nossa história é assim. Então essa história do surgimento de casca de mandioca é para não desobedecer. Era pra aprender a obedecer... mamãe falava, né. Mas pela desobediência de uma pessoa, que hoje nós temos todo esse trabalho... ela dizia. Aí pra fazê... assim pra fazê coisa rápido, a mamãe chamava: "Meus bichinhos pulando, pulando, vêm ajudar a raspar que eu quero terminar cedo"... ela dizia [risos]. Então ela dizia assim pra nós, né: "Pra fazer as coisas rápido, chega da roça, já vai fazendo. Terminou? Quando terminou tudo, arrumou as coisas, daí que nós precisamos comer"... ela falava. "Se a gente primeiro chega, come, as coisas vai ficando, vai ficando, a gente termina muito tarde e não têm mais tempo de conversar com os filhos... conversar com a esposa ou fazer outras coisas"... ela dizia pra mim (informação verbal)[114].

Ao se reflexionar acerca do campo de expressão amplo e complexo que as teorias e as práticas indígenas atuam, a obra *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)* (2018) é um excelente exemplar de investigação. A obra é um caminho aberto envolvendo estudos sobre a epistemologia tukano e, nesse sentido, direciona esta pesquisa. Um dos termos apresentados no livro é *kihti ukũse*. O elemento *kihti*, visto isoladamente, tende a se referir tanto a um acontecimento histórico quanto a um boato; em outra direção, quando acompanhado da partícula linguística *ukũse*, ganha um sentido formal,

[110] Cesto cilíndrico alto que serve para transporte de frutos, sementes. É suspenso por uma corda de fibra passada à volta da cabeça.
[111] Alimento derivado da mandioca.
[112] Diz respeito ao chibé: uma bebida ou papa feita de água com farinha de mandioca.
[113] Para os povos Tukano e Desana, o peixe bodó é conhecido como *ia'ká*.
[114] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.

dizendo respeito a uma narrativa épica, à gênese dos seres, das coisas e das práticas, conforme excertos abaixo:

> O *kihti ukũse* é o conjunto das narrativas míticas dos Yepamahsã *(sic)*. Essas narrativas tratam das aventuras e tramas vividas pelos demiurgos e outros personagens e heróis responsáveis pela origem e pela organização do mundo, da humanidade, dos seres, das coisas, das técnicas (Barreto *et al.*, 2018, p. 26, grifo do autor).

> O *kihti ukũse* é um extenso texto (oral) que lança mão livremente de certos elementos para falar da formação e constituição dos grupos sociais, dos tabus alimentares, das normas e regras que as pessoas devem seguir. Assim, por meio de uma mensagem subliminar, um sentido por trás do que é contado, ele fala de uma moral e de uma ética (Barreto *et al.*, 2018, p. 27, grifo do autor).

Com base na leitura e na interpretação do *kihti ukũse*, é possível compreender a gênese e a dinâmica das relações entre a gama multiétnica rionegrina.

Sabendo que as formas diversas de experiência ou artes verbais ameríndias são a própria expressão dos conhecimentos indígenas produzidos ao longo do tempo, advogamos, portanto, que o repertório produzido pelos participantes desta pesquisa comunica em sua forma e em seu conteúdo por encerrarem cunho pedagógico e, dessa maneira, ligam-se intrinsecamente ao *kihti ukũse*. Com efeito, as narrativas performáticas associam-se a um fluxo permanente cuja valorização do presente condiciona-se ao destaque dado ao conhecimento dos mais velhos. Desse modo, é viável que os aspectos alusivos ao modo de viver indígena devam ser investigados não na sua origem, mas no seu devir.

A entrevista com o Participante 3, da etnia Tukano, ocorreu na biblioteca da EEISCJ, no turno vespertino, e teve quase duas horas de duração. Com os braços flexionados sobre a mesa de madeira, o participante indígena, filho de pai Tukano e mãe Piratapuia, com muito orgulho narra sobre sua família, bem como sobre seu percurso e formação acadêmica.

> Bem... meu nome de benzimento é (Duétero)[115]. Nasci e terminei o ensino médio aqui, nessa escola, nessa comunidade mesmo, nossa comunidade. E mesmo não tendo ensino superior, eu fiz PSS [Processo Seletivo Simplificado]. Fiz alguns cursos pelo Cetam [Centro de Educação Tecnológica do Amazonas] e fui trabalhar lá na extensão do Caruru[116], no Alto Uaupés. Sempre dei aula para o ensino médio desde o meu primeiro... minha primeira docência. Comecei a trabalhar com vinte e poucos.... lá em Caruru. Conheci minha esposa, na época né, ela é da etnia (Kotera)[117]. Tenho hoje quatro filhos. E lá que comecei a estudar o Parfor [Plano Nacional de Formação de Professores da Educação Básica]. A minha graduação tem um setor em Sociologia... Aí, sempre estive trabalhando pela minha área lá. Aliás, lá eu trabalhei quase todas as disciplina, né, logo a gente trabalha. Eu me graduei, voltei para cá pra trabalhar aqui na sede. Aí na sede eu fiz concurso para as séries iniciais e depois veio outro concurso de novo, né? Aí apareceu como Formas Próprias de Educar[118]... e nessa::: nessa área... qualquer graduação, licenciatura plena, podia encaixar, sabe? E::: como eu mesmo era das humanas, eu concorri e passei de novo. Já é terceiro ano de estágio probatório (informação verbal)[119].

Após a apresentação, interpelei o participante acerca de alguma história que ele conhecia e quisesse partilhar. Porém, antes da contação, ele chama a atenção da plateia (pesquisadora) sobre o cunho pedagógico que as histórias indígenas possuem: "A gente conta o que – como eu falo assim... as histórias, elas são educativas, mitos são educativos. Por trás de uma história, ela traz uma regra, uma forma de viver na sociedade" (informação verbal)[120]. Esse relato oral fez-me mergulhar no seguinte questionamento: qual o elo entre os contadores do presente atual e aqueles do presente anterior?

O participante Tukano elege para contar a história do pássaro Inhambu-rei ou Inandê[121] – uma história que costuma contar ao seu filho, conforme aprendeu com seu pai. O início da contação trouxe-me de volta ao momento da entrevista.

---

[115] Remete aos termos Doétiro ou Doetihiro. Abarcando a cosmogonia tukano, o pensador e ativista indígena Álvaro Tukano (2017) explica que os termos fazem remissão ao nome dado ao primeiro homem dos *Yepá Mahsã* – nome de benzimento (*baseke-wame*) dado ao primeiro filho do seu povo.

[116] Município correspondente à Amazônia colombiana.

[117] Referindo-se à etnia Kotiria.

[118] Diz respeito ao concurso promovido pela Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar (SEDUC-AM) para Professor Indígena – Ensino Indígena – Formas Próprias de Educar: Oralidade, Trabalho, Lazer e Expressões.

[119] Depoimento do Participante 3, em entrevista, em junho de 2022.

[120] Depoimento do Participante 3, em entrevista, em junho de 2022.

[121] Um dos nomes em tupi-guarani utilizado para se referir ao Inhambu-rei.

> Essa... esse conflito entre Inhambu com o mucura [gambá]. Não – é que... bem... Inhambu é um pássaro, dizem que é o rei dos pássaros, tá bom? E ele tava procurando uma mulher pra casar, sabe, uma mulher pra casar. E também essas casas aqui que existem [aponta o dedo indicador para a paisagem que se via da janela da biblioteca, remetendo aos lugares sagrados em Taracuá] já sabiam que Inhambu tava querendo mulher pra casar, né? E ele também sabia que... sabe abaixo tem o... que mora, como que chama... cobra do rio, da água mesmo, ele tinha duas filhas bonitas, bonitas mesmo. [...] Ele [mucura] também soube que tavam procurando mulher... ele também queria mulher. [...] E no final ele [Inhambu] falou assim: "Eu vou fazer festa daqui a três dias lá onde eu moro... fica no lado direito. No lado direito, eu vou colocar uma pena, e no outro lado vai ficar a pena desse mucura... um sinal". E o mucura escutou isso também, tava lá perto. E ele veio embora, e as meninas queriam ir tanto com o Inandê que elas fugiram... acho que fugiram do pai, eu acho. Aí chegaram bem aqui [aponta com o dedo indicador para o tampo da mesa], parece que aqui são caminhos [desliza o dedo indicador sobre o tampo da mesa indicando os dois caminhos]... Aí a irmã maior falou: "O mucura já trocou, ele trocou as penas, botou no lugar dele do Inhambu e a dele no lugar do Inhambu". E as meninas – a irmã maior falou: "Olha aqui!" E a irmã menor falou: "Não, ele falou da direita, da direita que ele falou!" Só que a irmã maior foi mais convincente, ela não queria saber. Aí, dizem que a primeira filha, a primogênita, muitas das vezes ela tem mais chance de errar na vida, sabe? De errar... de errar de certos... tomada de decisão, e a caçula ela tem mais::: mais razão, vamos dizer assim, né? Eu acho que por causa também que – não é que a primeira filha vai errar sempre, mas é que é a primeira – a última não, a segunda não, porque ela já pode orientar os outros::: e tudo mais (informação verbal)[122].

Os povos indígenas das famílias linguísticas Tukano Oriental e Arawak, nos sistemas social e mitológico uaupesino, conectam-se. Sabendo que a flexibilidade é uma característica marcante no sistema regional uaupesino, grupos externos podem ser incorporados a esse sistema. Assim sendo, hodiernamente, o número expressivo de fixação populacional dos Tariano em Taracuá relaciona-se à ideia de deslocamento territorial. De acordo com o PGTA (2019), os Tariano, originários da bacia do Içana, desde que se deslocaram para o Uaupés, passaram a conviver e a estabelecer relações próximas (de reciprocidade e de matrimônio) com os povos Tukano Orientais. A maior parte dos Tariano adotou a língua tukano como L1.

Em se tratando da conexão entre os povos Tariano e Tukano tomando o sistema mitológico, uma das passagens relativas à origem do povo Tariano – a qual trata do estágio final da transformação mítica dos Tariano – associa-se à gênese do povo Tukano. O excerto abaixo explicita:

> A zarabatana de quartzo, antes usada pelos Diroá para descer da casa do Trovão ao rio Aiari, é agora o meio através do qual os Tariana percorrem o mesmo caminho que os Tukano perfazem através de uma cobra-canoa. Um caminho que levaria ambos até Iauretê, um lugar desde então marcado pelo cruzamento das trajetórias Tariana e Tukano. Para os Tariana em particular, é o lugar onde se inicia uma história de feitos humanos propriamente ditos (ISA, 2021, p. 11).

[122] Depoimento do Participante 3, em entrevista, em junho de 2022.

A história do Inhambu-rei é extensa e retrata uma parte do sistema social e mitológico uaupesinos. A última parte narrada pelo participante liga-se à morte do pássaro – acontecimento responsável pela origem dos *Diroá*.

> E eles levaram o Inhambu, né. E a vó do Inhambu falou com o marido dela pra pode seguir eles, pra vê o que que ía acontecer, como que íam fazer, pra poder vingar a morte dele, que isso não ía ficar por aí, né? E ele seguiu eles. Aí seguiu ele... eles levaram ele lá pra baixa de Iauaretê, parece, onde morava [...], tipo onças-panteras. Aí já vai outra história, a história de *Diroá*.... já pega outra história. Por uma teoria – parece-me que... o Inandê é como se fosse::: que do osso dele é que vão surgir os *Diroá*, né? É uma teoria. Toda teoria que... eles já existiam. Quem vai vingar a morte do Inandê vai ser os *Diroá* (informação verbal)[123].

As narrativas orais míticas dos povos Tariano e Tukano interligam-se em determinados pontos e, sendo assim, inserem-se na cosmologia indígena rionegrina. Tais narrativas dizem respeito à prática educativa, em razão de prover aos indivíduos conhecimentos e experiências culturais, gerando aprendizagem.

A complexidade dos mitos se aparelha em narrativas que envolvem seres primordiais, "[...] em uma linguagem que se constrói com imagens concretas, captáveis pelos sentidos; situadas em um tempo das origens, mas referidas ao presente, encerrando perspectivas de futuro e carregando experiências do passado" (Silva, 1995, p. 11). Esse entendimento envolvendo as cosmologias indígenas, demonstrado pela antropóloga Aracy Lopes da Silva (1995), é inerente às narrativas orais performáticas apresentadas. As narrativas míticas ou de origem dos povos do noroeste amazônico narram sobre a imprecisão de diferença entre humanos e animais, os quais se mostram como pares, bem como narram sobre transformações; o que também é capturado nas performances orais.

Retomando o entendimento de que, no interior da convenção interpretativa ameríndia, os objetos de interpretação – humanos ou não humanos – podem ser entendidos como outras pessoas, tomar os termos natureza (não instituído) e cultura (instituído) pela perspectiva da tradição ocidental, como conceitos puramente duais, é incorrer em uma inadequação quando se trata da complexidade do pensamento ameríndio. A complexidade liga-se à existência de um mundo no qual o primordial é experimentado como "transcendência nua" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 53), referenciando o não instituído, bem como a existência de um mundo no qual o primordial é experimentado como forma humana, um "mundo da

[123] Depoimento do Participante 3, em entrevista, em junho de 2022.

humanidade imanente" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 53). Assim, concordo que a cultura aqui pode ser vista como produção da natureza e não a sua negação.

Caudatário das reflexões de Lévi-Strauss acerca da temática da passagem da natureza à cultura, abordada na obra *Mitológicas* (1964), Eduardo Viveiros de Castro (2018 [2009]) externa que a finalidade do mito, na perspectiva ameríndia, é descrever tal passagem. Com profundo teor de ambivalência, a passagem da natureza à cultura não é uma elaboração de diferenciação do humano baseado no animal (acepção ocidental); isso em razão da condição original comum aos humanos e animais não ser a animalidade e, sim, a humanidade (acepção indígena). Desse modo, os mitos mostram "[...] menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 60). O autor chama de "nossa antropologia popular" aquela que vê a humanidade quanto às bases animais encobertas pela cultura: "[...] tendo outrora sido 'completamente' animais, permanecemos, 'no fundo', animais" (Viveiros de Castro, 2018 [2009], p. 60). Seguindo em outra direção encontra-se o pensamento ameríndio – tendo sido humanos remotamente, os animais e os seres cósmicos continuam assim, mesmo quando é ininteligível à "nossa antropologia popular". Abaixo, a voz do xamã Kopenawa enriquece a argumentação ao explicar sobre o que se pode compreender, sumariamente, a respeito dos *xapiri* – seres-imagens primordiais (espíritos para os brancos), na cosmovisão yanomami.

> Os nomes de entidades xamãnicas (*xapiri pë*, sing. *xapiri a*) correspondentes aos animais e plantas [...] são geralmente formados pelo acréscimo do sufixo *-ri* a (pl. *-ri pë*) que denota excesso, monstruosidade ou não humanidade ("sobrenaturalidade"). Po exemplo: a anta caçada é designada como *xama a*, ao passo que a imagem do antepassado humano-animal mítico Anta é chamada *Xamari a*. É essa imagem (*utupë*) do ancestral *Xamari a*, multiplicada ao infinito, que os xamãs "fazem descer" e "fazem dançar" como espíritos auxiliares antas, *xamari pë* (Albert; Kopenawa, 2015, p. 587, grifo do autor).

Antes de seguir, volto-me ao questionamento o qual aventei. O ato de narrar envolvendo narrativas de origem e outras narrativas intrínsecas às sociedades indígenas, anterior à invasão dos colonizadores, permanece vivo na memória temporal rionegrina. A história do Inhambu-rei ou Inandê, cujo aparelhamento encontra-se em um tecido de vozes ancestrais, no caso, passado de pai para filho, cumpre sua trajetória temporal com o objetivo de existir como identidade de um determinado povo em meio a uma miríade de diferenças.

O Participante 4 concedeu a entrevista, de quase uma hora e meia de duração, também na biblioteca da EEISCJ, no turno vespertino. Com os braços cruzados sobre a mesa de

madeira, movendo-se pouco com o corpo, o participante narrou sobre sua profissão e seu local de origem. À medida que narrava sobre a dispersão territorial do seu povo Tukano, seu corpo paulatinamente ganhava movimento.

> Trabalho aqui em Taracuá, na Escola Sagrado Coração de Jesus, faz uns quinze anos... mas não sou realmente de Taracuá, sou da comunidade do rio Uaupés, chamada comunidade de Ananás. Eu vou contar um pouco da minha história, da etnia Tukano, clã *Irãpe Porã*[124], na língua indígena, ... é a oitava hierarquia no clã dos Tukano ahã. O Tukano também é mais conhecido como *Yepá Mahsã*... uhum. Cada Tukano – ele pertence a um clã, né, a um clã. Do início, né, quando os nossos ancestrais vieram numa cobra-canoa, cada clã, cada grupo étnico vieram dentro dessa cobra [faz o formato da canoa com as mãos]. Dessa cobra-canoa, emergiram na Cachoeira de Ipanoré... [aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da biblioteca, como se estivesse mostrando a Cachoeira] mais conhecido como buraco da transformação da humanidade, né. Aí de lá cada grupo se espalhou, né? Principalmente aqui no alto Uaupés, no rio Papuri, na::: Colômbia principalmente. Aí os nossos ancestrais – faz muito tempo né... a gente não tem uma noção de cálculo, né. A maioria dos Tukano que se concentraram lá no alto do Papuri, na área da Colômbia, com o tempo eles vinham descendo, né, essa região era vazio [eleva um dos braços e faz círculos com a mão sobre o ar], vazio demográfico vamos dizer assim (informação verbal)[125].

O Participante 4 é graduado em Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável. Em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado *Portfólio* (2013), propôs apresentar os resultados das pesquisas elaboradas pela turma do polo Tukano, ao longo dos quatro anos e meio do Curso. Para tanto, realizou uma síntese dos conteúdos abordados nas pesquisas e dos resultados de cada problemática trabalhada. A seguir, certas problemáticas presentes no TCC e seus respectivos períodos: i) Quais foram as discussões para unificar a grafia das línguas do mundo? (1º período); ii) Como são feitas as pesquisas? (2º período); e iii) Quais as leis que amparam os direitos indígenas? (4º período). A problemática a qual ganha relevo nesta discussão é: O que é gestão territorial? (7º período).

No TCC produzido pelo participante indígena, com base na problemática citada, determinadas questões foram discutidas, como: noção de território e entendimento de gestão do território (processos de territorialidades). Em relação à primeira questão, o indígena Tukano comenta que:

[124] A pesquisadora pediu ao participante que escrevesse o nome do clã ao qual pertence.
[125] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

> Território é um espaço geográfico organizado e delimitado, definido por quem o ocupa e onde temos autonomia. Lugar de preservação da maneira que a gente vive tanto reprodução física e cultural. Espaço para seu filho e neto viver e trabalhar. Espaço ocupado por certo grupo étnico ou clãs herdados de nossos ancestrais, com lugares de pesca, caça e agricultura (Menezes, G., 2013, p. 48).

No que diz respeito à segunda questão, o participante indígena afirma em seu texto acadêmico que "[...] a territorialidade são as nossas ações, nossa forma de vida. É a nossa identidade. Uma relação indissociável de forma recíproca entre território e cultura" (Menezes, G. 2013, p. 48). Posto assim, entendo que a noção de território, na perspectiva ameríndia, condiciona-se a três circuitos: ocupação, uso e domínio de um determinado sujeito social, no caso, o indígena.

O indígena Tukano esquadrinha o que foi discutido durante o Curso envolvendo a diferença entre as acepções de terra indígena e território indígena:

> [...] a própria Constituição Federal de 1988, Lei maior do país, cria e reconhece a terra indígena, onde contempla de forma jurídica, política e espacial. A segunda [território indígena], não existe de forma jurídica e na Carta Magna de 1988, mas existe de fato pois é o território ocupado de uso para a reprodução física e cultural. [...] se existisse território indígena, colocaria em cheque o poder e o próprio conceito de ESTADO NACIONAL. Por isso reconhece apenas a Terra Indígena que é uma área protegida de ordem cultural, e não política (Menezes, G., 2013, p. 49, grifo nosso).

O que perpassa a conexão vigorosa entre o território e seus habitantes é justamente o sentido de estar nele (território), pois o território não é apenas a terra, são todos os elementos referentes a um particular jeito de viver. Fica evidente, portanto, o imbricamento do território e da gestão do território para as populações indígenas do Alto Rio Negro. Tal entendimento vai na contramão da concepção de território pelo não indígena – explanada pelo xamã Yanomami no Capítulo 1.

Como resultados alcançados no estudo da problemática supracitada, têm-se:

> [...] os discentes de acordo com a região que atuam elaboraram cartogramas, identificando e registrando os lugares sagrados, de pesca, caça, açaizais, cemitérios sagrados e outros. Desta forma vamos gerir os nossos territórios de forma organizada, sempre preocupados com as futuras gerações vindouras (Menezes, G., 2013, p. 51).

O TCC do participante Tukano reforça o ideário de que o território indígena deve permanecer demarcado e gerido pelos próprios indígenas, de acordo com suas tradições ancestrais, mas sem se esquivar dos desafios impostos pelo mundo contemporâneo.

O espaço onde aconteceu a entrevista com a Participante 5 foi a biblioteca da EEISCJ, no turno vespertino, e durou em torno de duas horas. A participante da etnia Tariana é

originária da comunidade Urubuquara, é filha de pai Tariano e mãe Piratapuia e casada com Tukano. Licenciada em Letras – Língua e Literatura Portuguesa pela UFAM, lecionou na Escola e atualmente é professora aposentada. A participante também é considerada uma liderança em Taracuá, já que foi uma das fundadoras e diretoras da AMIRT.

A reportagem do jornal *A Crítica*, veiculada em 10 de outubro de 2018, descreve as primeiras atribulações que as mulheres ceramistas indígenas do Alto Rio Negro passaram quando decidiram soerguer a AMIRT no início dos anos 2000, bem como apresenta a consciência que tais mulheres carregam no que tange à genuinidade e à autenticidade das peças que produzem.

> **PRODUÇÃO DE CERÂMICA**
>
> **Mulheres indígenas do distrito de Taracuá, no Alto Rio Negro, investem na geração de emprego e renda na região**
>
> **Associativismo fortalecido**
>
> Realizada entre os dias 29 de setembro e primeiro de outubro, a V Assembleia Ordinária da AMIRT ocorreu na Escola Estadual Indígena Sagrado Coração, em Taracuá. [...] Algumas das ceramistas fundadoras e primeiras diretoras da associação estiveram presentes como Clara Mota Massa (Desana), Enegilda Vasconcelos (Tariana) e Maria Salete Barbosa (Tariana). Elas lembraram como foi difícil reerguer a AMIRT em 2004. "Era difícil porque os maridos tinham ciúme. Aí arrumamos um advogado para falar sobre igualdade de gênero para nós. A gente convocou uma grande assembleia e começamos a defender nossos direitos e conhecer as leis", lembra Enegilda. Hoje, as fundadoras acreditam no potencial da associação de mulheres indígenas para geração de renda local e buscam parcerias para fortalecer seu trabalho voltado à produção da cerâmica indígena da região. "Importante hoje é buscar parcerias boas e compromissadas com a AMIRT. Queremos arrumar compradores para a nossa cerâmica, conseguir reformar nossa sede própria e comercializar produtos das roças, como a farinha, banana e ananás", conta Clara, que é ceramista há 25 anos (Radler, J., 2018, p. 6).

As associações, na região Alto Rio Negro, fazem parte de um espectro amplo do movimento indígena organizado. Sabendo que as participantes indígenas P5 e P1 fizeram e ainda fazem parte da história de formação da AMIRT pela dedicação ao movimento indígena local, compreendo que a presença da mulher indígena expandiu-se ao longo do tempo, ocupando espaço em várias frentes[126].

A indígena Tariana, após informar sobre seu lugar de origem e sobre sua profissão, escolheu narrar um evento que marcou a sua infância: o dabucuri. A participante, com bastante entusiasmo, expôs com detalhes tal evento explicando sua composição e sua função

[126] Como exemplares, têm-se: Joênia Wapichana – primeira mulher indígena no Brasil a ser eleita ao cargo de deputada federal, em 2019 – que atualmente comanda a Funai; e Sônia Guajajara que ocupa o cargo de ministra do Ministério dos Povos Indígenas, desde 2023.

no *modus vivendi* indígena uaupesino.

> Eu vi né... eu vi dabucuri quando era criança... aos seis eu lembro. Aos sete anos... do Loiro [referindo-se ao lugar chamado Loiro Poço] vinham pra Urubuquara... eles faziam dabucuri de banana... outras comunidades próximas faziam dabucuri de... buriti... alguns faziam dabucuri de... de peixe... do igapó... só um tipo... chega enchia, né? Era uma cerimônia dabucuri muito diferente... O que é dabucuri? [perguntei]. Dabucuri é tipo assim... por exemplo... se uma comunidade eles tão tendo muita caça... muita pesca... muita colheita de frutas... aí eles pensam: "Pra que nós vamo oferecer essa abundância?"Aí eles mandam recado: "Olha, meu primo... meu cunhado... meu sobrinho... meu tio... a nossa comunidade – vou à comunidade de vocês até o dia tal porque vamos fazer dabucuri." Então aqueles que iam receber já preparavam também... pra receber né. Então eles vinham com aquelas buzinas [ergue o braço]... eu lembro. Em Urubuquara tem aquela:::... olhando tem aquele estirão [aponta com o dedo indicador para a linha do horizonte através da janela da biblioteca]. Eles já vinham com buzina... aí o meu pai já levava... era líder... [tom de voz grave] ele já levava a turma no porto pra encontrá-los né... com bebida, já pintados [desliza as pontas dos dedos sobre as bochechas]. Aí eles levavam pra onde ía ser dabucuri e ofereciam primeiro a quinhapira às criançada. Era assim... dabucuri de pupunha... era de pupunha cozida... de pupunha pras crianças... doce e ofereciam. Depois começava a rodada de caxiri[127]... era danças tradicionais mesmo, né, só à noitinha vinha um pouco de forró mesmo. Meu pai tocava violão [simula, sorrindo, com o braço próximo ao corpo, o movimento de tocar esse instrumento]... meu avô, que tinha o apelido de papa, tocava cavaquinho [simula, sorrindo, com o braço próximo ao corpo, o movimento de tocar esse instrumento]... meu tio, que morreu recentemente, na época era muito jovenzinho, ele tocava pandeiro [simula, sorrindo, com a mão balançando no ar, o movimento de tocar esse instrumento]... o meu avô, outro que muito velhinho, ele tocava sanfona [abre e fecha os braços, simulando, sorrindo, o movimento de tocar esse instrumento], e outros acompanhavam com colheres. Então era uma forma, um forró que eles dançavam. Eles tocavam porque eles andaram quando era jovens nos seringais... aprenderam isso. Então era sanfona, cavaquinho, violão, pandeiro, e outros acompanhavam com colheres... era tampa de não sei o que, um barulho [risos]. Eu via assim quando era criança, né? Depois veio aquela eletrola quando meus tios já eram rapazes, trabalhava... eles ganhavam aquele, aquele aparelhozinho que era o disco, né, que tocava... à pilha. Tudo isso aí (informação verbal)[128].

As sociedades indígenas da região Alto Rio Negro expressam uma configuração complexa de relações intercomunitárias. Na esfera dessas relações, estão os dabucuris que, segundo Andrello (2010), caracterizam-se por serem eventos episódicos político-rituais envolvendo, sobretudo, clãs aliados pertencentes a grupos patrilineares exogâmicos distintos, tais como: Tukano, Desana, Piratapuia, dentre outros. Ecléa Bosi (1994, p. 55) explica que "A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual". Dessa forma, inferi que a narrativa performática da Participante 5, por utilizar os recursos mneumônicos disponíveis (ao narrar sobre o evento dabucuri ocorrido na sua comunidade de origem), conta a história do

[127] Bebida fermentada tradicional dos povos indígenas brasileiros, comumente preparada por mulheres, para servir em eventos festivos.
[128] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.

seu povo e, por extensão, a história dos povos indígenas rionegrinos. A participante não está em busca da verdade e, sim, do que foi lembrado mediante a sua seleção, a fim de conservar-se na memória de um determinado grupo.

Jaime Diakara (2018) contextualiza as festas de dabucuris que aconteciam na sua comunidade. Nessas ocasiões, ocorriam trocas cerimoniais em vários níveis e, também, trocas de objetos entre participantes, anfitriões e convidados.

> Antigamente, os conhecedores acompanhavam o movimento das constelações para organizarem as festas junto com seus irmãos menores, seus cunhados. Preparavam caxiri, ensinavam os discursos, as músicas e fumavam juntos. Conforme a época do ano eram realizados os diferentes dabucuri, de frutas, de caça, de peixe, etc, onde são realizadas as danças das frutas, dos peixes, das flautas miriã (jurupari), dos cigarros. As músicas cantadas e dançadas nos dabucuri estão organizadas em três tipos, mas na sua base estão as narrativas sobre o gaapi. Assim diziam os conhecedores antigos (Diakara, 2018, p. 46).

Por meio de diálogo informal com alguns comunitários em Taracuá, compreendi que o termo quinhapira, no contexto uaupesino, também pode se referir a um tipo de evento, ao lado das festas de dabucuris. Assim, motivados pela substituição do padre local (salesiano), comunitários, indígenas em sua maioria e alguns não indígenas, realizaram uma confraternização de despedida, para qual fui convidada. Tendo como referência a noção ameríndia de maloca (entendida aqui como uma grande cabana para atividades comunitárias), o local da confraternização foi em área ampla e coberta situada no prédio que hoje é a casa do padre. Esse local foi mais um dos ambientes constituintes do espaço performático nesta pesquisa.

Como demonstração de agradecimento, a Comunidade organizou algumas homenagens ao sacerdote: um discurso proferido por duas mulheres indígenas, bem como uma apresentação de um pequeno coral composto por crianças indígenas. Tanto para o discurso quanto para o canto, a língua portuguesa foi a empregada. No final, ocorreu a quinhapira – cada família levou um tipo de alimento e algumas bebidas a fim de ofertar e de compartilhar com os presentes. Como investida de deslocamento de uma perspectiva comum em que "arranha-céus" culturais são erguidos (para separar elementos pertencentes a dois universos, no caso, o do branco e do indígena); eu também levei alguns víveres ao evento.

Análogo a um exercício de propriocepção[129], durante minha experiência na quinhapira, foi possível interagir com a cultura do Outro em um ambiente atravessado por cosmovisões

[129] Diz respeito à capacidade de perceber a posição do corpo no espaço; a orientação sem usar a visão. A propriocepção é importante para a manutenção do equilíbrio corporal.

diferenciadas exibidas pela alteridade marcada por uma proposta intercultural. Assim, a fricção interétnica[130] ganhou sentido positivo, em vista da investida, por parte dos presentes, para alcançar um elo de equilíbrio, de compartilhamento e de respeito.

Com o intuito de problematizar o entendimento de que o diferente é tudo aquilo dessemelhante ao que vivemos, não obstante as idiossincrasias culturais (indígena e não indígena), aprendi outra lição por meio da experiência supracitada: ao interagir com o Outro, não deixo de ser quem sou e, sim, amplifico-me. Nessa interpretação, a interação insere-se no domínio simbólico e a interculturalidade como proposta pedagógica.

De acordo com o relatado, entendo que a adesão dos comunitários a um sistema de compartilhamento chancela uma prática educativa. Em uma sociedade que enaltece o envolvimento[131] (como as sociedades não ocidentais), esse pode ser visto como fundamento pedagógico. No espaço intersticial entre as culturas indígena e não indígena, as noções de deslocamento e de alteridade se fazem presentes. Por meio do deslocamento, admito que um dos desafios da modernidade, com caráter emergencial, é abrir espaço para inflexões abarcando discurso de alteridade agenciado pelo etnocentrismo e, também, para discussão acerca do impacto e do compromisso do Ocidente para com as sociedades não ocidentais.

A bebida caxiri é ventilada tanto na narrativa da Participante 5 quanto em Diakara (2018), estando presente no contexto do dabucuri. O caxiri é uma bebida ligada à harmonização das relações interpessoais e, assim, circula entre os participantes do evento. A participante, no correr da entrevista, conta sobre mais um desafio imposto pelo contato com o domínio do não indígena, ou seja, a inserção de outros ingredientes e a alteração relativa ao modo de fazer da bebida.

> Agora pra... pra caxiri ficar muito forte, tem gente que coloca fermento de pão, coloca cachaça, coloca açúcar, né? Na minha época -- -- por isso que até hoje, com esse tamanho, eu não tenho nada ainda, porque comi mais coisas naturais na minha infância. Eu acho, né? Caxiri::: caxiri só de manicuera[132], cará[133]... só... e aquele beju de mandioca. Misturava assim [faz movimentos com as mãos como se estivesse amassando um pão]... minha mãe fazia assim. Não tinha cachaça e não tinha nada alcoólico? [perguntei]. Assim de química? Fermentava, no sentido químico, mas com coisas naturais mesmo, sem nenhum processo químico... colocar ingredientes. Hoje não... tem gente que faz caxiri e coloca fermento de pão, de bolo. Colocam açúcar, colocam um camelinho[134], tudo junto... no caxiri... eles falam, né? O mais forte era de cana. Moía cana (informação verbal)[135].

[130] Conforme Maria Manuela L. Carneiro da Cunha, em *Cultura com aspas: e outros ensaios* (2009).
[131] A palavra boa é envolvimento, pois funda a conexão com o cosmo e reafirma a aliança com a originalidade (Santos, A., 2023).
[132] É o líquido extraído da mandioca quando ela é prensada no processo de fabricação da farinha.
[133] Tubérculo.
[134] Um tipo de cachaça.
[135] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.

A fala da Participante 5 proporciona uma possibilidade de compreensão de que há determinadas situações que ameaçam e comprometem a reprodução dos conhecimentos indígenas na região Alto Rio Negro. Proporcionalmente, as palavras de Kopenawa convergem com a voz da participante Tariana, considerando o risco da alteração de hábitos indígenas sem a devida reflexão. O xamã dirige-se aos jovens Yanomami:

> Usam bermudas, querem escutar rádio e acham que podem virar brancos. Esforçam-se muito para balbuciar a língua fantasma deles e às vezes até pensam em deixar a floresta. Mas não sabem nada a respeito do que os brancos realmente são. O pensamento desses jovens ainda está obstruído. Por mais que tentem imitar os forasteiros que encontram, isso nunca vai dar nada de bom. Se continuarem nesse caminho escuro, vão acabar só bebendo cachaça e se tornando tão ignorantes quanto eles (Albert; Kopenawa, 2015, p. 227).

A entrevista com o Participante 6 deu-se na sala de aula da EEISCJ, no turno matutino. O participante, pertencente à etnia Tukano e irmão do Participante 4, assim como a Participante 5, demonstrou bastante entusiasmo durante a entrevista de quase duas horas e meia. Ele se apresentou à plateia (pesquisadora), narrando acerca de seu nome de benzimento[136] e de sua comunidade de origem.

> Nome indígena *Ũremiri*. *Ũremiri* é o passarinho que canta bem. Dizem que quanto mais velho ele fica, ele fica mais bonito e canta melhor [risos]. Esse é o meu nome. Eu sou da comunidade de Ananás, próximo de Taracuá... quarenta e cinco minutos de voadeira está lá, né (informação verbal)[137].

Durante as entrevistas, o Participante 6 e o Participante 4 abordam diversos elementos e práticas envolvidos na pesca e na roça indígenas, como os efeitos de um manejo amparado pela observação crítica dos elementos água e terra e, também, um manejo atravessado por uma espécie de fundamento primordial[138] o qual gerou uma série de deslocamentos dos clãs (ou subgrupos[139]) do povo Tukano.

---

[136] Os povos uaupesinos, em relação aos seus ancestrais míticos, não fazem distinção entre aspectos visível e invisível, material e imaterial; no caso, esses se consubstanciam. Quando o *kumu* atribui o nome a uma pessoa, ele dispõe de uma encantação apropriada, na qual determinados objetos são verbalmente ativados. O procedimento geral adotado pelo especialista indígena é o seguinte: em pensamento, ele vai até a casa onde surgiu o nome de benzimento e sopra os nomes de todos os objetos em um cigarro. Então, a fumaça do cigarro é baforada sobre a criança, que recebe o nome. Essa organização permite conferir uma alma à pessoa, sob a forma dos objetos de vida e transformação. O nome é considerado um segundo corpo introjetado no corpo exterior (Andrello, 2010, grifo nosso).

[137] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

[138] Raphael Rodrigues, em *Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés* (2024), aponta que o deslocamento territorial de determinados clãs Tukano liga-se à narrativa ancestral acerca do duelo entre dois irmãos, Yu' pûri Waûro (irmão maior) e Ye'pârã (irmão menor). O duelo culminou na morte de Yu' pûri Waûro pelo seu irmão Ye'pârã. Desse modo, Rodrigues comenta que "Essa descida do rio pelos descendentes de Yu' pûri Waûro é particularmente emblemática porque narrativas de outros subgrupos tukano, que também deixaram seus lugares de habitação nas regiões próximas ao Turí igarapé, tomam a trajetória dos Yu' pûri Waûro como um

> Naquela época, ninguém falava de manejo mas tinha uma maneira de fazer manejo diferente né... digamos assim... um responsável da maloca... do meu grupo... por exemplo... ele que comandava durante::: durante o mandato dele, né. Não era um mandato eleito mas que por hierarquia... ele só ía deixar o mandato dele depois que ficasse muito velho, né... aí o filho mais velho assumia, né? Então ele que fazia a distribuição de tarefas do dia: "Jovens, vocês vão pescar ao lado – hoje. Aí, no dia seguinte, vocês não vão mais nesse lago aqui [aponta com o dedo indicador para o tampo da mesa de madeira], vocês vão nesse outro lago aqui" [aponta com o dedo indicador novamente para o tampo da mesa de madeira]. O jovem tinha que remar mais longe, né? Os mais velhos quisesse sair para pescar, ficaria aqui mais... mais próximo da comunidade. Até chegar aqui, já passou os trinta dias... chegar no mesmo outro lado começaram a pescar, né? Então o peixe nunca ficava arisco porque você deixava de pescar [...]. Então fazia essa... essa roda [faz um círculo com o dedo indicador sobre a mesa de madeira] de... de uso, né? Pra chegar de novo, você faz uma roça aqui... amanhã depois tu vai fazer aqui... tu vai fazer aqui... até chegar aqui. Isso aqui já tá no ponto de novo, né? [aponta com o dedo indicador para vários lugares do tampo da mesa de madeira, bem como faz movimentos circulares com o dedo indicador sobre a mesa]. Se já reflorestou, a terra já regenerou de novo, então... Esse sim é o manejo que era organizado (informação verbal)[140].

Além da dispersão territorial do povo Tukano na região do Uaupés estar condicionada à narrativa da viagem na Canoa de Transformação, já relatada pelo Participante 4, o mesmo participante agora narra acerca do que alcancei relacionar-se ao fundamento primordial o qual motivou a dispersão territorial dos clãs Tukano: o duelo entre os irmãos Yu' pûri Waûro e Ye'pârã.

> Muitas vezes por causa do clima, né, lá pra cima têm regiões que não tem peixe, ahã – com brigas::: e a gente veio descendo né – o nosso caso foi por causa da briga, né. Aí os nossos pais, os nossos ancestrais tinha que descer o clã maior que o nosso, a gente tem um clã menor que o nosso, nossos parentes. Aí, na comunidade [Ananás], a gente tem dois clãs, o maior e o menor, considerado nosso irmão menor. Então meu avô enviou esse clã menor pra procurar um lugar onde tem peixe, abundância, né, e o local pra fazê pescaria. Ele veio descendo ali [aponta com o dedo indicador para a paisagem vista pela janela da biblioteca] até chegar aqui em Ananás. Construiu a casa, fez a roça e via que ali dava pra morar as pessoas, né... tinha peixe e terreno pra fazê roça. Aí ficou lá um bocado de tempo, né, dois anos, três anos... de vez em quando entravam uns comerciantes brancos, desciam os colombianos, passavam os naturalistas – outra época, né, acho que mil e oitocentos... por aí. Aí ele [avô do Participante 4] falou assim... que na época o clã maior era bastante respeitado... ele disse assim: "Eu não sou o clã maior, mas eu preciso convidar meu irmão... meu clã maior pra poder representar aqui a comunidade". Ele voltou e trouxe nossos ancestrais... nosso avô praticamente. Forma dois clãs, né, o nosso clã e nosso irmão menor, que é o clã inferior nosso. Aí ele [avô do Participante 4] começou a dividir: "Essa parte vai ser lugar pra fazer roça. Esse aqui vai ser meu [com o dedo indicador, desenha um quadrado no tampo da mesa] – como eu cheguei primeiro, sou do clã menor, mas como cheguei primeiro escolhi o melhor". O nosso ficava do outro lado de Ananás. Caçaria, pescaria tudo foi dividido né. O clã maior

---

ponto de referência comum para, em seguida, sublinharem pontos específicos referentes às trajetórias de seus subgrupos. Esse é o caso, por exemplo, dos narradores dos subgrupos tukano Inapé porã e Duca porã [...]. Os Inapé porã e os Duca porã deixaram a moradia no alto curso do rio Uaupés para se estabelecerem no baixo rio Uaupés, em uma área onde se localiza a comunidade de Ananás" (Rodrigues, 2024, p. 2).

[139] O termo é utilizado por Rodrigues (2024) para se referir às divisões internas ao grupo exogâmico. O autor afirma que a terminologia consagrada pela literatura rionegrina ao tratar dessa unidade social é o clã e/ou o sib.

[140] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

> tinha era aquela área, e o clã menor não podia entrar sem pedir permissão, tinha que ter essa permissão... era bastante organizado isso... tanto o local de roça, caçaria, né, local de pesca, tudo era organizado, né? E ali eles viveram por vários tempos... lá eles fizeram cinco malocas (informação verbal)[141].

Os relatos orais apresentados ensinam que o sentido na vida das populações originárias no Alto Rio Negro encontra-se organizado em um manancial de seres que viajam e movem-se pelo mundo ancestral-senciente, descolado do mundo das mercadorias. Assim, é possível admitir que essas populações precisam acessar esse mundo específico para acionarem sua autoridade de pessoas criadoras.

Com base no entendimento de que a prática promove o conhecimento, a performance oral referente aos participantes supracitados comunica que o conhecimento produzido pelos indígenas ("manejo diferente" e "tudo era organizado") circunscreve-se a vinculações particulares as quais caminham na contramão do falso progresso e que se alinham ao paradigma do bem viver[142] e à lógica da biointeração[143].

O tipo de relação que os indígenas estabelecem com o social e o ambiental (sua cosmopolítica) tende a definir uma produção peculiar de significados. Nesse sentido, o conceito saber orgânico, trabalhado por Antônio Bispo, é visto neste estudo como parte integrante das cosmologias indígenas. Antes do mais, é importante explicar que os pensamentos quilombola e indígena estão imbricados pelo movimento da transfluência, disposto no texto *Somos da Terra* (2018)[144], cujo aspecto comum é a cosmologia (relação com o cosmo).

> Para entender como um rio que está no Brasil conflui com um rio que está na África, eu demorei muito tempo. E percebi que ele faz isso pela chuva, pelas nuvens. Pelos rios do céu. Então, se é possível que as águas doces que estão no Brasil cheguem à África pelo céu, também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil (Santos, A., 2018, p. 3).

O conceito saber orgânico pode ser entendido como aquele conhecimento voltado para a vida, produzido pelas populações tradicionais (no caso, os quilombolas e os indígenas) por meio da práxis. O orgânico diz respeito a algo que todas as vidas podem acessar; o contrário disso é denominado mercadoria. O pensador quilombola adverte que o conceito saber

[141] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.
[142] O economista equatoriano Alberto Acosta (2016) retoma o conceito sumak kawsay – termo de origem Kíchwa – a fim de propor o termo bem viver. De modo geral, esse termo contém em sua base a vinculação harmônica e integral dos seres humanos e da natureza, cuja gênese relaciona-se à experiência de vida coletiva dos povos originários.
[143] Conceito cujos princípios extração, utilização e reedição da natureza ligam-se por meio de uma relação comunitária, em que as capacidades de cultivar, de coletar e de compartilhar são próprias (Santos, A., 2023).
[144] Este texto é fruto de entrevista dada à Revista *Piseagrama*, em agosto de 2018.

orgânico não deve ser confundido com o conceito ecologia: “Ecologia é uma palavra utilizada pelos acadêmicos. No quilombo, não existe ecologia, existe a roça de quilombo, a roça de aldeia, [...] a roça de quebradeira de coco” (Santos, A., 2023, p. 65). Para Antônio Bispo, a universidade – inserida no processo colonialista – é um espaço em que os saberes comunitários são transformados em mercadoria, já que se traduz em um modo contemporâneo de validação desses saberes.

Antônio Bispo continua suas inflexões destacando a noção de humanismo (e seus derivados), a qual faz remissão à ideia de pretensão eurocêntrica. O humanismo: “[...] é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza” (Santos, A., 2023, p. 16, grifo do autor). O pensador, quando se dirige aos “humanistas” (Santos, A., 2023, p. 16), afirma que esses ao se alijarem da natureza expressam sua simpatia à lógica do poder (verticalidade) e, assim, demonstram sua animosidade à lógica da biointeração (envolvimento).

No começo do século XXI, a ocidentalização do mundo torna-se um projeto colapsado. Na contramão de se aliançar à proposta da globalização neoliberal, encontra-se um número significativo de indivíduos que engrossam o caldo da reexistência: pensar em um *modus vivendi* esquivado das corporações, dos bancos e da mídia dominante, pois tais segmentos encapsulam nosso tempo, nossa energia, nossa atenção e nossa inteligência. Nessa mirada, Ailton Krenak, em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), questiona a ideia de humanidade “[...] que pensamos ser” (Krenak, 2020, p. 13) e chama atenção por meio de inquietações propostas ao leitor. O pensador indígena comenta que agências e instituições consolidadas[145], surgidas no século XX, foram aparelhadas e garantidas sua manutenção como estruturas dessa humanidade, tendo aceitação indubitável de suas ações desenvolvidas. A permanência dessas corporações é legitimada em razão de referenciar uma humanidade a qual se intenta possuir. Assim, tal ideia de humanidade assenta-se como forma de produção de subjetividades na modernidade. Seguindo essa linha de raciocínio, a humanidade está se afastando do seu vínculo profundo com sua memória ancestral – a terra.

O pensamento de Krenak expõe a pretensão eurocêntrica de ser a exclusiva produtora e protagonista do fenômeno da modernidade bem como denuncia o dolo causado à Terra:

[145] Ailton Krenak (2020) cita exemplos de corporações: a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização das Ações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

> Enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios. Eles inventam kits superinteressantes para nos manter nesse local, alienados de tudo, e se possível tomando muito remédio. Porque, afinal, é preciso fazer alguma coisa com o que sobra do lixo que produzem, e eles vão fazer remédio e um monte de parafernálias para nos entreter (Krenak, 2020, pp.19-20).

A visão unilateral de um conhecimento focado na modernidade tende a provocar o obscurantismo em relação ao entendimento de que um padrão de progresso incentiva um falso bem-estar no mundo. No sentido contrário ao obscurantismo, pode-se considerar que a organicidade contida no pensamento de grupos subalternizados (como os indígenas), considerados pelo pensamento eurocêntrico como periferia da humanidade, diz respeito à vinculação da continuidade da existência da humanidade à observação, à interação e à regeneração da Terra – *Pacha Mama* – onde habitamos e que também nos habita. Nessa esteira, a noção de humanidade mostrada aqui se aproxima da crítica que se deve empreender à "[...] ideia plasmada de humanidade homogênea na qual há muito tempo o consumo tomou lugar daquilo que antes era cidadania" (Krenak, 2020, p. 24).

Subsidiando a reflexão de Krenak, encontra-se a crítica da liderança indígena intelectual Kopenawa ao analisar a vida onírica ocidental. O Yanomami emite um parecer contundente acerca da característica antropológica central do "povo da mercadoria":

> Eles ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes (Albert; Kopenawa, 2015, p. 413).

O texto de Albert e Kopenawa (2015) sublinha que a desvalorização epistêmica do sonho, por parte dos não indígenas, tem como principais condões: a inaptidão de perceber a humanidade intangível dos não humanos, decorrente do fato de só conseguirem sonhar com eles mesmos – "sua autofascinação solipsista" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 37); e o apego a mercadorias, bens – "sua crisofilia" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 38). As vozes indígenas exibidas conduzem ao raciocínio de que a noção de humanidade não é inteligível por si mesma, na medida em que deve ser examinada tendo como base a vida, que deve ser pensada considerando sua indissociabilidade do cosmos.

Assumo a compreensão de que a configuração geral dos saberes comunitários ligados ao tipo de manejo apresentado nas narrativas performáticas dos Participantes 6 e 4 diz respeito aos "diversais – os cosmológicos ou orgânicos" (Santos, A., 2023, p. 16), ou seja, aqueles que têm como pretensão "viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos" (Santos,

A., 2023, p. 16). A oralidade representa o modo de transmissão dos saberes comunitários, relacionada às palavras dos antigos as quais permanecem no pensamento dos povos indígenas rionegrinos, na medida em que pertencem ao domínio mítico. Além disso, a transmissão é conduzida pela ancestralidade mantida pela ordem de sucessão em que as pessoas mais velhas têm precedência sobre as pessoas mais novas.

As performances orais aqui expostas afastam-se do entendimento de que é apenas representação ou expressão. Diana Taylor (2013) sublinha que os povos com culturas de memória viva e fundamentos sensoriais – o corpo performático, harmônico – conectam-se ao pensar simbólico, configurado em repertório (prática não arquival), o qual assegura apreender seus domínios culturais no formato da trindade *cosmo-corpo-cultura* (Wulf, 2002 *apud* Antonacci, 2018). A memória, desse modo, passa a ser pensada alijada de seu lugar comum de reconhecimento, isto é, de arquivo; passando a frequentar outros ambientes em que igual postula-se e imprime-se – o corpo e a voz – delineados nos domínios das performances da oralidade.

2.2 Encontros coloniais: memórias do internato

A denominação encontros coloniais[146] é entendida neste trabalho como um conceito que subsidia adequadamente as dimensões interativas-coercitivas e imprevistas dos encontros diretos de culturas diferentes; no caso aqui a cultura indígena (participantes da pesquisa) e a cultura não indígena (salesiana). As memórias invisibilizadas dos indígenas (dois homens Tukano e duas mulheres Tariana) que experienciaram o internato em Taracuá, configuradas nas narrativas orais performáticas, transfiguram-se em copresença social e histórica.

Vimos no Capítulo 1 que as missões salesianas, no início do século XX, ganham um perfil diferenciado daquele delimitado ao período da expansão colonial portuguesa. Os salesianos passam a coibir os abusos cometidos pelos comerciantes em relação aos indígenas, na região Alto Rio Negro, e tomam para si a tarefa de integrar os indígenas à sociedade nacional. Segundo o autor Mauro Gomes da Costa (2021), politicamente, a coalizão das missões salesianas com o Estado, apesar de incompatibilidades precisas – como o processo

[146] Tal denominação tem como estímulo o conceito zona de contato, empregado por Mary Louise Pratt, em *Os olhos do Império:relatos de viagem e transculturação* (1999). A autora, ao discutir as relações assimétricas de poder entre colonizadores e colonizados (tendo como fonte de análise a literatura de viagem eurocêntrica), compreende zona de contato como sinônimo de fronteira cultural.

civilizatório do indígena defendido pelo SPI[147] sem a concorrência religiosa –, oportunizou as missões a receberem subvenções dos cofres públicos para a continuidade do amplo projeto de civilização e catequese dos povos indígenas rionegrinos. O projeto esteve voltado para desmantelamento das formas próprias de organização capazes de gerir as vidas dos povos originários – epistemicídio e cosmofobia – e também voltado para o glotocídio envolvendo as línguas desses povos.

Antes do mais, faz-se relevante apresentar, sinteticamente, o esquema interpretativo que pautou as ideias pedagógicas propagadas, nas duas primeiras décadas do século XX, referindo-se à educação e à escola; bem como o esquema que alicerçou a ação civilizatória-missionária voltada à institucionalização e ao disciplinamento de crianças indígenas na região Alto Rio Negro.

As ideias pedagógicas, no período acima mencionado, tiveram como atributo o liberalismo – marcado pelo positivismo e pelo laicismo. A escolarização é tida enquanto instrumento de transformação de indivíduos incultos em cidadãos esclarecidos, por meio do Estado. A configuração das práticas pedagógicas no contexto apresentado é a seguinte:

> [...] os renovadores advogavam por práticas pedagógicas com base em métodos ativos e na convivência entre os sexos, ao passo que no âmbito das políticas públicas educacionais eles defendiam o monopólio do Estado em matéria educacional, a laicidade, a gratuidade e a obrigatoriedade de matrícula (Costa, 2021, p. 6).

Na mesma época, a Igreja Católica rearticula-se institucionalmente com o intuito de restabelecer o ensino religioso e propalar seu ideário pedagógico, tendo como princípios:

> [...] a primazia da família e da igreja em questões educacionais, a separação entre os sexos, a obrigatoriedade do ensino religioso calcado nos valores morais e pela família como a primeira responsável pela matrícula dos filhos e não o Estado (Saviani, 2008 *apud* Costa, 2021, p. 6).

Caudatária da tradição católica e sendo extensão da geopolítica do Estado republicano de controle de terras e das populações da faixa de fronteira internacional, a ação missionária salesiana assume, conforme Costa (2021), a institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas como uma estratégia a fim de converter e civilizar os adultos, no noroeste amazônico, na segunda década do século XX. Tal estratégia baseou-se na escolarização de

[147] O Governo Federal, por meio do SPI, concentrou-se "[...] na abertura de postos de atendimento para as populações indígenas do rio Negro, mas, diferente do que ocorrera em outras regiões do Brasil, o órgão indigenista não fundou escolas" (Costa, 2021, p. 6).

crianças e de adolescentes em regime de internato. Desse modo, em 1923, os salesianos fundam a missão em Taracuá, no baixo rio Uaupés (Figuras 14 e 15).

Figura 14 - Meninos indígenas no internato salesiano em Taracuá/AM



Fonte: ISA (2023).

Figura 15 - Meninas indígenas no internato salesiano em Taracuá/AM



Fonte: ISA (2023).

Como exercício de compreensão das situações etnográficas complexas envolvendo as sociedades indígenas no noroeste amazônico, deixo-me guiar pelas narrativas orais dos participantes as quais convergem com o proposto por Bruce Albert (2002): o não indígena é convertido em objeto de outras antropologias. A alteridade passa a ser forjada pelos Outros, ou seja, pelas "[...] reflexões indígenas sobre os brancos [...]" (Albert, 2002, p. 10). Posto assim, a prerrogativa clássica pertencente às peças do tabuleiro denominado encontros coloniais modifica-se: "observador observado que observa ele próprio o seu observador" (Descola, 2001, p. 314 *apud* Albert, 2002, pp. 10-11).

Em conexão com as informações precedentes, a perspectiva adotada aqui se liga ao conceito-chave contracolonização – erigido por Antonio Bispo. No intuito de desafiar o debate decolonial (circunscrito no âmbito acadêmico), o pensador quilombola ensina sobre o modo de vida que precede a própria colonização, ou seja, a contracolonização:

> Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplica-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio (Santos, A., 2023, pp. 36-37).

Contracolonizar é reeditar as trajetórias de povos colonizados tendo como base as próprias matrizes. Nessa mirada, as narrativas performáticas dos participantes desta pesquisa, os quais vivenciaram o internato salesiano, são encaradas como manifestações contracoloniais. Isso se deve ao fato de deslocarem-se do âmbito da memória arquival[148] e darem pistas em relação aos novos propósitos da ação missionária salesiana, executada na Comunidade de Taracuá, deslindando uma parte da história do lado brasileiro da bacia do rio Uaupés.

Os Participantes 4 e 6, por serem irmãos[149], ingressaram no internato masculino[150] praticamente juntos, no início dos anos 1970, e lá permaneceram por quase uma década[151]. Durante seus depoimentos, afloraram imagens de um tempo árido em que seus corpos (habitáculos pueris) depararam-se com o universo da alteridade modelado pelo confronto com o mundo do não indígena; um mundo adverso, coercitivo e hostil. Depreendi assim uma situação de oposição em que as distâncias social e cultural mantêm-se no extremo.

Permanecendo com os braços cruzados sobre a mesa de madeira, demonstrando certa tensão, o Participante 4 iniciou o relato da sua experiência no internato salesiano. Em sua fala, fez-se presente uma rede de determinados sentimentos (tristeza, revolta, autopiedade) que atravessou majoritariamente o tempo da entrevista.

> Fui um aluno do internato na época de mil novecentos e setenta e cinco, faz mui:::to tem:::po, no sistema de internato dos padres salesianos. Praticamente com nove anos entrei nos padres salesianos e fiquei aproximadamente uns nove anos, praticamente, né. Aí nesse período quando a gente era pequeno, né. Aí nesse período, eu era pequeno né... trazido das nossas comunidades pelos padres pra estudar... principalmente pra aprender a contagem de números, a língua portuguesa e se tornar cidadão brasileiro. Na época... era período de integração, a própria política do Governo Federal, né. O Governo Federal deu total apoio pros salesianos, com avião [abre os braços, simulando o voo do avião] para deixar alimentos, roupas, medicamentos – funcionava o hospital – os salesianos tinham embarcação própria, havia engenheiros, carpinteiros. Isso era a regra dos padres salesianos na época, né?

[148] Segundo Taylor (2013, p. 48), a memória arquival "[...] existe na forma de documentos, mapas, textos literários, [...]", possibilitando o pensamento universal e o individualismo.
[149] O Participante 6 é três anos mais velho que o Participante 4.
[150] Os padres salesianos eram os responsáveis pelo internato masculino.
[151] Conforme explicação dos Participantes 4 e 6, durante o regime de internato, as crianças visitavam suas famílias, na comunidade de origem, somente no período das férias escolares – uma ou duas vezes ao ano.

> Em certos momentos eles [os salesianos] proibia falar a nossa língua, né, seguindo a política do Governo Federal. Isso impactou muito pra nós – Quando eu penso que a gente ficamos::: – até assim traumatizados [olha com profunda tristeza em direção à paisagem que se via da janela da biblioteca] – nos sentimos traumatizados, né, nesse sentido (informação verbal)[152].

Já o Participante 6 demonstrou menos tensão em relação ao seu irmão, somando contundência e ironia durante a entrevista. Ele forneceu informações complementares envolvendo os objetivos do projeto civilizatório salesiano, o modo de recrutamento das crianças indígenas para receberem educação escolar e a organização discente (meninos e meninas) no internato. Concomitantemente, narra como se deu a sua partida do ambiente familiar e a sua chegada ao internato.

> Quando tinha meus nove anos -- -- Aqui Taracuá é uma comunidade que os salesianos chegaram, desde 1923, e fundaram uma escola, né. Claro, eles tinha todo o plano de trabalho deles de catequizar os indígenas, além de alfabetizar também os indígenas, aprender a lê e a escrevê, fazer bons cristãos, né, civilizar o índio [riso irônico], enfim. E o Estado brasileiro por sua vez também, né, integrar o índio pra sociedade nacional. Acredito que isso somou a força do salesiano e do Estado. E aos nove anos eu vim pra Taracuá pra regime de internato no salesiano [lança o olhar para a paisagem vista pela janela da sala de aula] – Naquela época, os salesiano tinha um barco [abre os braços, referindo-se ao tamanho avantajado da embarcação], chamado barco Uaupés, o nome desse rio aqui, né. Era o barco que trazia, no finalzinho de fevereiro, na última semana de fevereiro... Esse barco vinha de São Gabriel pegando essas comunidades pertencentes ao distrito de Taracuá, né, as criançada... desde quem vinha pela primeira vez fazer o quarto ano, naquela época, a quarta série, né. Até porque só tinha até a quarta série naquela época. E quem fazia quinto ano, já ía pra São Gabriel – aqueles que pudessem ir ou aqueles que tivessem sorte pra ir... que nem todo mundo ía. [...] Era tudo completamente separado – as meninas pra esse lado, onde está este colégio aqui [aponta com o dedo indicador para o tampo da mesa de madeira, referindo-se à localização atual da EEISCJ], e a gente lá pra cima [aponta com o dedo indicador para fora da janela da biblioteca, referindo-se à localização atual da igreja salesiana]. Só ouvia o barulho das meninas aqui, porque as portas de entrada aqui eram fechadas. Já os meninos... estavam mais soltos, porque aquela parte mais aberta [aponta com o dedo indicador para fora da janela da biblioteca, referindo-se ao espaço ao ar livre que ainda existe entre a igreja e a casa, que atualmente é onde mora o padre], a gente ficava mais livre. E::: eu tenho certeza que muito dos colegas chorava à noite. [...] Eu embarco::: praticamente não sei a data, mas era fevereiro, me lembro bem que era fevereiro. Meus pais – a família – a comunidade que tava embarreando a casa de um parente, né... a hora que o barco encostou... aí também embarquei [lança novamente o olhar para a paisagem vista pela janela da sala de aula]. Nesse barco, vim acompanhado de minha irmã, que hoje mora em Manaus... que me acompanhou esse trecho, saindo de casa praticamente, até chegar aqui em Taracuá. Nós chegamos aqui por volta de quatro e meia da tarde... já tinha um salesiano chamado irmão (Tomás Hanlen)... ele era um irlandês. Ele, mais um parente indígena, que serviria de assistente[153], né, que recebeu a gente e levou no colégio, lá pro dormitório pra começar a atar nossas redes, né. É.... uma criança de oito pra nove anos, ainda a gente não tem uma

[152] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

[153] Conforme explicação do Participante 6, alguns internos indígenas mais antigos no internato eram recrutados para serem assistentes dos padres salesianos. Costa (2021, p. 13) afirma que "o assistente é o inspetor dos internos em todos os momentos e lugares, desde o amanhecer até o anoitecer. [...] Por isso, o assistente do internato foi comparado ao 'capataz' do patrão do extrativismo".

> estatura tão boa pra amarrar a rede, a gente tem uma experiência de amarrar a rede, apesar que a gente dorme de rede desde pequenininho, mas que sempre teve isso pelos nossos pais, né, deixar a rede atada. Mas aqui a gente tinha que começar a se virar a partir daquele momento, atar rede. Tudo mudou, uma outra cultura, né, eu diria que era uma vida muito disciplinada. Não diria que a minha cultura é indisciplinada, mas era uma regra imposta, assim, que você tem que obedecer horário: horário pra tomar banho, horário pra acordar, horário pra estudar, pra trabalhar, pra jogar, podia rir, podia não rir [risos] (informação verbal)[154].

As narrativas dos egressos do internato vinculam-se de modo estrito à noção de lugar na visão ameríndia. O mundo, ao final dos tempos modernos, pelas lentes ocidentais, tornou-se um espaço edificado unicamente por uma ordem mental, marginalizando a noção de lugar como um espaço construído por meio da vivência direta. Relacionadas às culturas não constritas à razão ocidental, as narrativas indígenas são fundamentadas no ambiente concreto (vivo), captadas pelos sentidos do corpo, que é norteado pelas nuances performáticas. O fragmento abaixo compõe a discussão:

> Lugar situa-se entre paisagem e corpo e já nasce pleno de significado cultural exatamente porque é sempre particularizado dentre muitas outras possibilidades de lugar através da percepção, esta forma de conhecimento, informada culturalmente, que se realiza através dos sentidos do corpo. Neste esquema, o corpo desempenha papel fundamental: guiar, orientar, encontrar, perscrutar, tornar familiar, etc.; o corpo passa a ser "agente primordial na paisagem" (Casey, 1993 *apud* Thiago, 2007, p. 55, grifo do autor).

Em busca da delimitação da perspectiva de fala[155], considero os estudos da filósofa e ativista Djamila Ribeiro (2017 *apud* Nascimento, 2021) como fonte inspiradora. A autora referencia a consolidação da fala condicionada à posição do falante: "Mais do que forma, lugar de fala tem enorme legitimidade na luta pelo direito de fala" (Nascimento, 2021, p. 63). Convergindo com o pensamento exposto, situo lugar de fala como uma autoridade sequestrada dos narradores desta pesquisa há época em que eram internos. Hodiernamente, em razão de se fazerem representar sem intérpretes durante as entrevistas, foi-lhes restituída tal autoridade. Nesse sentido, lugar de fala pode ser visto como um domínio a fim de se dialogar acerca da realidade indígena.

É possível, por meio dos primeiros relatos dos irmãos Tukano, ter uma boa medida acerca das novas relações sociais e culturais a que as crianças indígenas uaupesinas foram submetidas. As expressões emergentes "se tornar cidadão brasileiro", "proibia falar a nossa

[154] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[155] Lugar de fala é um conceito oriundo de teorias do feminismo negro norte-americano, do feminismo branco e dos estudos subalternos. Um expoente ilustrativo, no Brasil, que trata acerca disso é a filósofa e ativista Djamila Ribeiro.

língua", "catequizar os indígenas", "fazer bons cristãos" "civilizar o índio", "integrar o índio pra sociedade nacional" compõem uma memória oral crítica contemporânea em relação às intenções do projeto civilizatório salesiano direcionado aos povos indígenas. Sustentada pela política da integração do Governo Federal da época, a ação salesiana empregou as relações de colonialidade como modo de sociabilidade, tendo como base a subalternização étnico-cultural e o apagamento ontológico do Outro. As relações de colonialidade colam-se a um conjunto de julgamentos aceito como autoevidente, apoiado em costumes ou em anuência de uma determinada autoridade – no caso, autoridade eclesiástica salesiana – inserida no viés eurocêntrico-colonialista. O Participante 4 fala sobre uma parte relativa ao poder dos salesianos: comando irrestrito sobre a população indígena e a construção de imóveis[156].

> Hoje nós pensando... conversando com meu irmão – que o padre era delegado, juiz e tudo, né. Se houvesse alguma bagunça na comunidade, eles que decidiam levar o cara pra polícia... tudo era a mando deles, né? O professor Armando sempre dizia: "Os padres construíram um império aqui, um império bem forte aqui no Rio Negro"[157].

Considerado o espaço enunciativo, os estudos decoloniais revisitam a questão do poder na modernidade. Nesse campo semântico, tem-se a categoria colonialidade do poder, proposta originalmente por Aníbal Quijano (2005), para denominar o paradigma de dominação global, servindo como dínamo invisível da modernidade. O sociólogo emprega o conceito sistema-mundo a fim de insurgir o conceito colonialidade do poder. Tal conceito tem relação intrínseca com processos seminais relativos à configuração da América, de um padrão de poder mundial atualizado e da incorporação dos povos do mundo nesse processo, ou seja, de um inteiro e complexo sistema-mundo.

A colonialidade do poder engendra determinadas operações epistêmicas que se recortam aqui: i) o entendimento da modernidade como fenômeno planetário aparelhado por relações assimétricas de poder; ii) o eixo estrutural relativo ao controle da intersubjetividade como lastro para a subalternização da maioria da população mundial; e iii) a visão do eurocentrismo/ocidentalismo como moldura singular de produção de conhecimento e de subjetividades na modernidade. Agregado a isso, a colonialidade do poder articula-se com base na conjugação de dois eixos centrais: i) o aparelhamento de um profundo sistema de

[156] O Participante 4 afirmou que o prédio da EEISCJ, a casa do padre, a casa das freiras, a igreja, o hospital foram construídos pelo que atualmente denomina-se Diocese de São Gabriel da Cachoeira. Desse modo, esses imóveis são de propriedade da Diocese.
[157] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

dominação cultural (baseado na classificação hierárquica da população mundial), cujo controle da produção e da reprodução de subjetividades encontra-se amparado pelo eurocentrismo e pela racionalidade moderna; e ii) a configuração de um sistema global exploratório, no que tange ao social, por meio do controle do trabalho sob a égide hegemônica do capital. Sendo assim, com o intuito de se contemplar a intersecção da modernidade e do capitalismo, além do espaço constituído pela consubstanciação desses dois elementos, emprega-se a colonialidade do poder como categoria analítica.

Mediante a linha de raciocínio apresentada, pressupõe-se a existência de uma Matriz Colonial do Poder (MCP) na constituição da história da América Latina. Nesse sentido, a organização das sociedades latino-americanas foi marcada pelo acarretamento de consequências agudas, já que a colonialidade do poder alicerçou a configuração das novas repúblicas, forjando suas instituições e disseminando a sujeição histórico-cultural. Essa prática é explicada no excerto que segue:

> Impondo a reprodução, subsumida ao capitalismo, das demais formas de exploração do trabalho, desenvolveu-se um modelo de estratificação sociorracial entre "brancos" e as demais "tipologias raciais" consideradas inferiores. Embora em cada uma das diversas sociedades os setores brancos fossem uma reduzida minoria do total da população, eles exerceram a dominação e a exploração das maiorias de indígenas, afrodescendentes e mestiços que habitavam as repúblicas nascentes. Esses grupos majoritários não tiveram acesso ao controle dos meios de produção e foram forçados a subordinar a produção de suas subjetividades à imitação dos modelos culturais europeus (Elizalde; Figueira; Quintero, 2019, p. 6, grifo do autor).

Walter Mignolo, um dos membros do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)[158], explica que o conceito colonialidade amplifica-se para outras esferas que não só a do poder. Para tanto, compreende a MCP como "[...] como uma estrutura de gerenciamento (composta de domínios, níveis e fluxos) que controlam e afetam todos os aspectos e trajetórias das nossas vidas" (Mignolo, 2019, p. 6). A colonialidade se aparelha em uma tríplice dimensão: a do poder, a do saber e a do ser. O autor considera a ocorrência de uma inextricável ligação entre modernidade e colonialidade, sendo esta constitutiva daquela.

Baseando-se na categoria colonialidade do poder, toma-se a expressão colonialidade para integrar novas proposições. Algumas dessas são: colonialidade do saber (representada

[158] No final dos anos 1990, Walter Mignolo junta-se a outros membros a fim de formarem o grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Em 1998 um importante encontro, apoiado pelo Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales (CLACSO) e realizado na Universidad Central da Venezuela, reuniu Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Walter Mignolo e Aníbal Quijano. O M/C pode ser encarado como um projeto investigativo que contribuiu "[...] para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI" (Ballestrin, 2013, p. 99).

pelo caráter eurocêntrico do conhecimento moderno, funcionando como um *locus* epistêmico), colonialidade do ser (representada pela construção de uma desqualificação do outro).

Seguindo as pistas das memórias orais, indaguei acerca da rotina no internato. Tal rotina compreendia de modo geral regras severas, trabalho pesado, castigos (impositivos, verbais, restritivos e corporais) por descumprimento das regras institucionais, ou seja, uma estrutura de poder na qual o controle, a violência e o confinamento eram apanágios. Além disso, a solidariedade, característica da forma de viver indígena, cede a vez ao individualismo – a nova condição de viver no internato. No decorrer dos depoimentos, as vozes indígenas, em muitos momentos embargadas, encerraram uma denúncia no interior de um processo político-cultural assimétrico de poder.

> O que a gente fazia no tempo do internato é a base de regra, parecia um quartel militar, eu vou comparar com um quartel militar porque era ditadura militar também. Todas as regras tinha que se praticada com os alunos indígenas. Deixou bastante a::: eu não sei dar o nome agora... [expressa um sorriso triste] – o que eu posso dizer é o trauma que a gente sente sobre isso. A gente era obrigado a fazer certas coisas... e a gente não tinha capacidade física, por exemplo, nos trabalhos pesados, né? Você era obrigado a fazer esses trabalhos pesados porque::: se não fizesse, você tinha que ser punido – é::: ficava sem merenda, não podia pegar almoço, né, e outros castigos né. Ficava certa hora da noite sem dormi, ficava certa hora de madrugada... era o castigo mais comum que os padres colocavam né. Então, como no início, eu falei tudo era a base da regra, até pra tomar banho você tinha que tá em forma [estende um dos braços para frente do corpo a fim de demonstrar o formato de uma fila] numa fila, né. O assistente, a figura do assistente, as pessoas responsável pelos alunos fazia um sinal... todos os alunos tinham que formar fila junto com a saboneteira e toalha né, esperando a ordem do assistente. Tinha que descer no rio, tomar banho e retornar, voltar de novo e se vestir. De manhã, tinha o mingau, mingau mesmo, não era café, era mingau de farinha, um canequinho de mingau [demonstra com as mãos o formato de um canequito]. Isso pra aguentar até nove e meia pra dez horas, né. Tinha um pouco de merenda, de farinha, né, e uma banana por exemplo. Era merenda, né? Se não tivesse banana, era um pedaço de coco. E isso nós passamos por vários tempos, né... almoço era farofa de conserva, às vezes era peixe, e à tarde a bendita sopa. Quem passou no internato deve saber como que funcionava na hora do almoço e da janta, né. Às vezes eu fica até meio revoltado... nossos assistente e o padre comiam uma comida boa, né, tinha suco, era carne, arroz, feijão, tudo completo né, mas o aluno indígena tinha que aguentar aquele sopa, talvez... não tinha nem higiene [demonstra nojo, franzindo o rosto], vamos dizer assim. Hoje eu me lembro nem tinha higiene... nós comemos sopa também [riso irônico]. Então, todo era esse sistema que a gente aguentava, né. [...] Tinha uma turma que ía de manhã na sala de aula, e tinha outra turma que ía pro trabalho, cuidar dos porcos, do gado... outros ficavam no serviço de limpeza, fazendo limpeza do ambiente da casa, né, os banheiros, o refeitório dos padres, o refeitório dos alunos. A maioria ía limpar aqui [aponta com o dedo indicador para a casa dos padres que se via da janela da biblioteca], ao redor na casa dos padres – na época não era mato assim, né, era tudo bem limpo, a gente fazia limpeza, era obrigado a fazer. Por isso o ambiente era bastante limpo – tudo era feito através de mão-de-obra dos próprios alunos, né. Inclusive eu lembro o::: trabalho aqui dessa represa[159]... a maioria conhece essa represa, nós participamos dessa construção, né. Era um trabalho bastante cansativo,

[159] A represa ainda está ativa em Taracuá, segundo o participante.

> bastante árduo, a gente era pequenininho, pré-adolescente, você não tem essa capacidade física pra aguentar todo esse peso, sol... Teve muitas vezes que o padre brigava, né, a briga não era só questão verbal, às vezes acontecia pedrada, porrada mesmo, vou usar essa expressão, né. Ele utilizava essa forma, né, e ninguém podia ficar parado. Se você ficasse parado, ele já gritava ou jogava pedra em cima da criança, do aluno. Tinha alguma criança que cansava, que não queria fazer as atividades? [perguntei]... [o participante acena com a cabeça negativamente]. E todos tinham que obedecer a regra dele, não tinha como escapar! Se você não obedecer, você vai levar um castigo, né. Até no futebol... você era obrigado a jogar, não podia ficar sentado. Mesmo você não tendo habilidade pra certo tipo de esporte, você era obrigado a jogar futebol, que era o tipo de esporte que se praticava – Quanto à questão do estudo, é::: a mesma coisa, não tinha diferença, né. Aí na época, a gente só tinha uma hora de estudo. Durante o dia era estudo e trabalho. E à noite, a partir das dezenove e trinta, era o horário de estudo, fazer tarefas, estudar lições né, e outros, né. Mas como a gente era pequenininho, outros já eram maiores, -- -- existia também essa questão dos maiores desprezar os menores, chutava, dava cascudo, né, menorzinho, né... a gente acabava chorando e também já acabava dormindo, né. As pernas adormecidas de tanto ficar assim [faz com as mãos e o corpo a posição de dormir] em cima da mesa... ele caía. Quando o assistente batia assim [bate com os punhos cerrados sobre a mesa de madeira], todo mundo guardava o material, descia, né... pra escovar os dentes. Tinha outras criança que dormia... aí não consegue mais levantar e caía. Aí o padre em vez de ajudar, dava um chute... na criança, né (informação verbal)[160].

> E... na hora da missa, por exemplo, na primeira hora, tomou banho, muda de roupa, vai pra missa. Na missa, tem que olhar pro altar [direciona os braços para frente e olha fixamente para um ponto qualquer na biblioteca, simulando o altar do padre] onde o padre tá celebrando a missa, não poderia olhar pro lado das meninas [vira o rosto para o lado, simulando olhar para alguém]; você estaria sujeito à punição. [...] Mas a vida era::: digamos::: muito dura pra essa idade... Porque a gente, além de ficar aqui meio que preso, durante o dia, quem estudava pela manhã, ía pra sala de aula... quem estudava pela parte da tarde, ía aqui nesses campo capinar... não com enxada, mas com a mão arrancar todas as matas aí. Nossas mãos ficavam todas verdes, cheias de calo [expõe a palma da mão para eu ver]. Dia de domingo, existia um passeio, eles liberavam a gente pra passear. Ali atrás [aponta com o dedo indicador para a paisagem que se via pela janela da biblioteca] tinha uma árvore, agora não tá mais aquela árvore, deve ter caído já, mas antes tinha. Depois que saí da escola, de vez em quando passando, eu via essa árvore. A gente subia lá em cima [aponta com o dedo indicador para a imagem da árvore que guarda em sua memória], pra olhar aqui pra baixo... esse estirão que some ali – digamos::: pensando que de repente meu pai esteja remando, vindo, né –. Aí depois o tempo, segundo pra terceiro ano, a gente já começou a se acostumar com essa vida de rotina, do dia a dia dos salesianos (informação verbal)[161].

Com o intento de refletir acerca das proposições aludidas, recorro à reflexão de Quijano (2005) ao abordar a categoria mental da modernidade – raça. O sociólogo peruano sinaliza que tal constructo, em seu sentido moderno, desde muito cedo alicerça hipotéticas estruturas biológicas diferenciais entre conquistadores e conquistados. Como princípio fundante da formação de relações sociais na América, a ideia de raça aqui tratada acarretou identidades sociais historicamente recentes (indígenas, negros, mestiços), redefinindo outras. Esse processo, cujas relações sociais se consubstanciaram com relações de dominação,

[160] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.
[161] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

terminou por reservar a associação de tais identidades às hierarquias, a lugares e a papéis sociais compatíveis a um determinado paradigma de dominação que se infundia.

No que concerne à relação intrínseca entre a colonialidade do saber e a do ser, Nelson Maldonado-Torres (2007 *apud* Elizalde; Figueira; Quintero, 2019) entende que a centralidade do conhecimento na modernidade pode acarretar uma inépcia epistêmica do Outro, constituindo uma tentativa de apagamento ontológico. A chancela de um único pensamento perfaz a noção de que os Outros não pensam adequadamente ou não pensam; por conseguinte, os Outros não existem ou sua existência é desnecessária. Então, "[...] não pensar em termos modernos se traduzirá no não ser, em uma justificativa para a dominação e a exploração" (Elizalde; Figueira; Quintero, 2019, p. 8). A afirmação acima permite compreender que:

> Na América, a idéia *(sic)* de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias *(sic)* e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados (Quijano, 2005, p. 118).

Dessa feita, a categoria mental da modernidade – raça – tornou-se um parâmetro básico de classificação social universal da população do mundo.

Para Mignolo (2019), desde o século XVI, período que considera como marco da MCP, há mutações. Essa expressão é acertadamente tomada de empréstimo do campo discursivo da biologia em vista de que as mutações ocorrem no interior de organismos vivos no DNA e, sendo assim, são responsáveis pelo surgimento de novas espécies. Analogamente, é possível verificar mutações na continuidade da orientação discursiva da modernidade e da ocidentalidade, tais como: da missão cristã (século XIX) à missão civilizatória (século XX); e da noção de progresso (século XIX) à noção de desenvolvimento (segunda metade do século XX).

As performances orais da Participante 5 e da Participante 2 são aditadas às narrativas anteriores. A primeira participante ingressou no internato salesiano[162] na década de 70, aos oito anos de idade; já a segunda, ingressou aos 12 anos de idade, a fim de cursar o Ensino Fundamental (Anos Finais). As narrativas seguintes contam sobre um tempo em que o sentimento avassalador de melancolia fez-se presente no cotidiano do internato, em razão da

[162] As freiras salesianas eram as responsáveis pelo internato feminino.

ruptura do convívio familiar. Esse mesmo espaço, diagramado por uma das participantes, abrigou uma rotina em que os esportes e as brincadeiras tinham vez. Ademais, os relatos permitem deduzir, nas devidas proporções, a diferenciação de tratamento despendido às meninas e aos meninos indígenas internos por parte dos representantes missionários.

> Ai::: eu senti tanta saudade no primeiro... na primeira semana... saudade da minha mãe e do meu pai... que eu chorava, né. Aqui, no colégio, aqui nessa escola... Sagrado, né,... os irmãos morando aqui [baixa a cabeça e fica em silêncio]. Aqui na biblioteca era estudo das internas... tinha carteiras, a gente estudava, sentava de duas... Aí onde é o auditório [andar superior do prédio da EEISCJ], era dormitório, cheio de redes. Pra cá [aponta com o dedo indicador para o banheiro visto pela janela da biblioteca] é lavatório, né? Aqui é recreação... nesse, nesse pátio aqui [referindo-se ao atual pátio da EEISCJ]... os corredores serviam assim para as brincadeiras de dominó, baralho. [...] Tantos brinquedos que as irmãs na época que compravam pra gente brincar nos dias de chuva... se tivesse com dor de cabeça, com problema de saúde... elas [referindo-se às freiras] participavam essas brincadeiras, pra não apanhar sol. Agora quem não tivesse – estava bom... era vôlei, era cemitério, era esconde-esconde, bandeirinha, outras coisas, né? (informação verbal)[163].

> Como eu fiquei... e::: assim, eu sentia muita saudades da minha família, e quase toda vez eu assim, de tardinha, né, eu lembrava, e eu chorava, chorona [risos]... chorona... eu chorava... mas a mamãe sempre ía, levava nosso peixinho, beju... e::: cará[164], farinha, é::: peixe muquiado[165]... tudo que ela conseguia, ela levava... a gente comia. Como é perto, um pouco perto, mamãe ía às vezes... duas semanas depois ela ía. [...] No internato... assim – muitas meninas, cem meninas, mais de cem meninas, adolescentes e jovens. E como nós éramos menores, as maiores tomava conta da gente. Então elas ensinava é::: como ía ao banheiro, porque nas suas casas não têm, né... como ir ao banheiro, como se limpar também, lavar as roupas. Como nós éramos pequenas, né, lavar as roupas, elas que nos ensinavam, como atar rede também. Então... tudo isso elas foram ensinando também. É::: como é que a gente dava bom dia pra irmã, boa tarde pra irmã, é::: na sala, no refeitório como a gente ía se comportar também. Elas falavam pra nós, as jovens, né? Eu lembro assim, né, do internato. E lá no internato também sempre é organizado por hora, né, os horários. Eu não tinha problema dos horários porque em casa, já papai... já organizava esses horários, e não tinha também problema de... de... assim... trabalho porque a gente já trabalhava também, né, na roça, em casa, quando voltava. Tudo isso a gente já fazia... não tinha dificuldade (informação verbal)[166].

O mecanismo deletério utilizado para levar a cabo o projeto salesiano concentrou-se na eliminação do *ethos* indígena existente na criança recrutada por meio do convívio no internato. Como vimos, determinadas ações foram dirigidas às crianças indígenas, tais como: segregação sociocultural, disciplinamento rígido, aplicação de castigos, trabalho compulsório, imposição do uso da língua portuguesa. Assim como outras ações foram suprimidas: infância livre e convívio familiar, consentimento para o uso das línguas indígenas. Sendo assim, a criança indígena, ao ser lançada do ambiente confortável familiar, "[...] onde a vida prospera à

[163] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.
[164] Tubérculo comestível, da família do inhame.
[165] Referência ao peixe moqueado.
[166] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.

revelia dos arranjos políticos em geral" (Krenak, 2018, p. 4), passa a viver alijada do seu mundo organizado. Esse aparelhamento é compreendido aqui como "genocídio cultural", termo emprestado de Antônio Bispo em *Colonização, quilombos: modos e significados* (2015). Para o ativista quilombola, a tradição católica consorcia-se ao poder do Estado e ao capital, a fim de diluir as identidades dos "povos pindorâmicos"[167] coisificando-os e desumanizando-os.

A diversidade linguística no Alto Rio Negro[168] constituiu um atravancamento às metas salesianas. Isso se deve ao fato de que os salesianos, inscritos na visão etnocêntrica, encaravam as próprias línguas como superiores às línguas indígenas. Lasmar (2009) afirma que os missionários trataram de interditar o uso das línguas indígenas[169], no internato, ao notarem a importância dessa diversidade como suporte do sistema de identidades e da rede de trocas matrimoniais e materiais entre os diversos grupos nativos. Desse modo, formas de punição foram instituídas a quem falasse alguma língua indígena e, por conseguinte, a língua portuguesa disseminou-se rapidamente. O monolinguismo da língua nacional configurou-se como um recurso de poder disciplinar. A narrativa que segue exemplifica o tratamento intolerante e desrespeitoso dado àqueles internos que falavam a língua indígena.

> Única coisa que eu poderia reclamar dos salesianos é essa proibição de língua, de a gente falar a língua indígena. Poderia até proibir, mas não de maneira tão repreensiva. Criaram uma medalha de alumínio gravado [faz um retângulo com as mãos sobre o peito, simulando uma placa], cravado assim: "Eu falei tukano feio". Falou tukano? O cara pá! [novamente faz um retângulo com as mãos sobre o peito, simulando uma placa]... colocava no pescoço. Aí o cara que tava com essa medalhona, significa que ele tá punido com essa medalhona porque falou a língua indígena (informação verbal)[170].

Os relatos posteriores mostram outro lado da moeda. A diversidade linguística no Alto Rio Negro não sucumbiu à tradição monolíngue, e o objetivo missionário de matar a identidade indígena, por meio do glotocídio, não foi exitoso. A imposição do uso da língua portuguesa como única para a comunicação no interior do internato apresentou fragilidades

[167] Diz respeito ao termo Pindorama (Terra das Palmeiras) – nome dado ao Brasil pelos povos originários de língua tupi.
[168] Considerando o Quadro 1 desta pesquisa, majoritariamente, os participantes falam a língua do pai – em razão da exogamia linguística –; acrescente a essa a língua portuguesa e a língua tukano.
[169] Obedecendo a um período de tolerância, apenas aos alunos novatos do internato era permitido o uso da língua tukano. O tukano, além da língua portuguesa, foi empregado pelos missionários para o desenvolvimento de suas atividades, bem como foi a língua que outros alunos de outras etnias tinham obrigação em aprender (Costa, 2021). Diante disso, a língua tukano passou a ser adotada pela maioria dos grupos linguísticos no Uaupés brasileiro. Essa é outra explicação possível no que se refere à adoção da língua tukano como língua franca na região Alto Rio Negro.
[170] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

relacionadas a determinados circuitos: i) a resistência da cultura indígena, por meio da conservação da língua, mesmo em ambiente institucionalizado; e ii) o ambiente doméstico (casa) tornou-se o espaço propício para o exercício da resistência, já que a interferência missionária chegava enfraquecida.

> E lá [referindo-se ao internato] o que a gente não conseguia fazer era falar a nossa língua. Então a gente falava assim... tipo escondido... mas na frente das irmãs... a gente não falávamos porque achava que a gente estava falando mal delas [risos]... mas mesmo assim, a gente falava escondido... só nós mesmo. [...] Em casa... só papai que falava mais... [referindo-se à língua tariana] dando o nome de peixe, nome de animais, de algumas frutas... só isso. Assim é::: falar diariamente não tinha. Então a gente falava mais a língua tukano com a mamãe. Minha mãe é Tukano (informação verbal)[171].

> Única coisa que nós fortalecemos – aliás, continuamos fortes ainda. Se a gente não cuidar, podemos quebrar isso [riso nervoso] – foi na questão das línguas. A língua indígena sim... mesmo com toda repressão, a gente continuou muito firme, né. Só que agora tem muita palavra da língua portuguesa que está dentro da língua tukano. A gente não consegue mais falar setenta, oitenta por cento só de língua tukano... tem muita palavra de língua portuguesa (informação verbal)[172].

> A questão do ensino de língua portuguesa – muitas vezes a gente era obrigado a falar língua portuguesa mesmo, mesmo não tendo domínio. Mas como a cultura de um povo até hoje resistiu né... o tukano... a própria língua. Proibiram mas não conseguiram... continuamos com a nossa língua, né? (informação verbal)[173].

O diálogo com o Outro é a realização de uma tarefa sensível e intensa, pois é por meio da interlocução que se consegue contatar esse Outro no sentido pleno da concepção cultural. Em posse do entendimento de que as populações originárias rionegrinas pertencem à esfera cultural pautada na oralidade e na ancestralidade, procurei entender acerca de como se deu o aprendizado da língua portuguesa, nas modalidades oral e escrita. Nesse sentido, durante o processo das entrevistas, perguntei: "Como foi aprender a língua portuguesa no internato?". As respostas permitiram elencar chaves de interpretação (deslocadas da razão ocidental) profundamente comprometidas com o ambiente familiar indígena: afetividade-solidariedade; temporalidade não linear; uso da palavra com tom emocional; disciplina não coercitiva. Advogo que o aprendizado da língua nacional e a capacidade de resiliência, voltados aos participantes egressos, foram atravessados por práticas e valores ameríndios os quais a colonialidade não conseguiu superar.

[171] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.
[172] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[173] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

> Eu era curiosa... gostava quando a professora explicava. Era muito curiosa, era muito... prestava muito atenção. Eu aprendia... facilmente aprendi. Eu me alfabetizei facilmente na língua portuguesa, muito fácil. Único livro que eu tinha, eu vivia folheando – curiosando. Aprendi a lê e a escrevê no mesmo ano porque eu gostava tanto a lê, a ouvir história, escrevê. Professora Josefina foi a minha primeira professora, ela ainda é::: igual... ela tem a minha idade parece... bem conservada. [...] Aqui mesmo a gente estudava [faz um círculo no ar com uma das mãos, referindo-se à biblioteca]. Todas elas [referindo-se às professoras que teve] não falavam tukano não, só falavam português. Como meu pai, minha mãe, às vezes falavam em português, eu entendia, não falava. Então estudei aqui [Taracuá] até primeira série, né, da série inicial até quarta série, aqui. [...] Como na época eles [referindo-se aos professores] passavam questionário pra gente decorar, eu decorava e tirava dez [referindo-se às disciplinas de geografia, ciências e história]. Aí as minhas colegas começaram – aí elas já eram maiores, né,... já eram mocinhas... diziam assim: "Ah::: olha aí! Ela é namorada do professor". Eu ficava muito humilhada... porque minha mãe dizia: "Não vai responder nem teus colegas com a maldade. Eu não quero que você seja uma fofoqueira! [coloca o dedo indicador em riste diante do seu rosto] ...deixa, não ligue". Então eu não ligava. Por isso que até hoje muitos do meu tempo dizem que eu era boba. Não! Minha mãe não deixava eu responder – só estudava. "Fazendo o bem, minha filha, você vai vencer... pra você não sofrer como eu, precisando das coisas. Você tem que estudar, obedeça! Obediência é a melhor coisas da vida. Siga as orientações. Não vai ligar se as colegas disseram alguma coisa... finja que nem escute". Então ficava na minha, nem respondia (informação verbal)[174].

> Olha que eu entrei sem falar nenhuma palavra em português, entendia alguma coisinha, mas não falava nada, né. Não sei como minha professora conseguiu me alfabetizar porque eu não entendia nada [risos]. Mas primeiro semestre, já comecei a entender... a escrever... reconhecer as letras... letras cursivas... de imprensa. Depois de seis meses, comecei a ler qualquer palavra... tive essa facilidade. Pelo menos nessa área de ler e entender... tive essa facilidade, né. [...] E outro – a partir de dez horas da noite, mesmo que se tu quisesse estudar, olhar o caderno, livro, não podia mais... era silêncio total... era pra dormir. Ou seja... você poderia até acordar de madrugada... dar uma olhada no livro... não podia fazer. Eu acho assim... era tão limitado o horário de estudo. O horário de estudo, pra você fazer a tarefa, entre sete e meia às nove. Era um horário muito curto pra você fazer as tarefas de todas as matérias naquela época e poder ler outras coisas, né. Tão limitado – mas a gente conseguia. Naquela época, a gente conseguia aprender de qualquer forma [risos] (informação verbal)[175].

A fim de investigar acerca da interpretação dos conceitos escrita alfabética e oralidade pela visão dos povos originários, acessei a versão do povo Desana, compartilhada com os povos Tukano Orientais, a qual trata acerca da distribuição dos poderes ao indígena e ao branco, por parte do demiurgo *Yebá-gõãmi*, do povo Desana, ao saírem da Canoa de Transformação[176].

---

[174] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.
[175] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[176] Para os Desana, a humanidade inteira (indígenas e brancos) possui a mesma origem. Quando a Canoa de Transformação chegou à região do Alto Rio Negro, os ancestrais da humanidade, já em forma humana, iniciaram a descida. Os Desana saíram antes dos brancos e, por isso, são seus irmãos maiores. O ancestral daqueles que iriam ser os brancos foi o último a sair, e o demiurgo Desana ordenou que, para sobreviver, teria de praticar a guerra, matar; ao passo que, aos indígenas, ordenou que vivessem de forma unida e pacífica (ISA, 2018).

> Para nós, que somos os irmãos maiores do homem branco, Yebá-gõãmi deu o poder da memória, a faculdade de guardar tudo na memória, os cantos, as danças, as cerimônias, as rezas para curar as doenças. Nós guardamos tudo isso na nossa memória! Nosso saber não está nos livros! Mas ao branco, que foi o último a sair da Canoa-de-Transformação, ele deu o poder da escrita. Com os livros, ele poderia obter tudo o que ele precisaria, ele havia dito. É por isso que o homem branco chegou na nossa terra com escrita, com os livros. Assim, Yebá-gõãmi havia dito! [...] Com o branco, saiu também da Canoa-de-Transformação o missionário. Os dois saíram juntos! É por isso que, quando os nossos avôs viram o branco chegar com a espingarda, eles já sabiam que ele estaria com o missionário. E, de fato, quando o homem branco apareceu aqui, na nossa terra, ele estava acompanhado do missionário. Nós já sabíamos que o missionário chegaria com o branco porque Yebá-gõãmi o havia dito! Para o missionário, ele deu um livro [a Bíblia] para ele poder viver. Por isso quando nossos ancestrais viram pela primeira vez o missionário com seu livro, eles já sabiam que esse livro era o poder dele, a sua arma (ISA, 2018, pp. 2-3).

A interpretação ameríndia a respeito do privilégio da oralidade enquanto método significativo empregado para guardar e fixar os verdadeiros conhecimentos (aqueles proferidos pelos antigos) descansa na memória oral. É ela que serve de repositório no qual as palavras ancestrais ficam gravadas e não se perdem:

> Nossos pensamentos se expandem em todas as direções, [...] não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las [...]. Nem por isso elas irão desaparecer, [...] nossa memória é longa e forte (Albert; Kopenawa, 2015, p. 75).

Por outro caminho trilha o pensamento dos brancos. O que se pode entender como método poderoso empregado pela razão ocidental para guardar e repassar o conhecimento tem a ver com o aprisionamento das palavras em livros. A escrita alfabética, assim, distancia-se da oralidade como potência maior de conservação.

A obra missionária salesiana logrou o desenvolvimento da região do Alto Rio Negro investindo em três principais frentes de atuação: "[...] saneamento rural, educação fundamental e agrícola e ampliação da comunicação com o resto do país" (Lasmar, 2009, p. 14), sendo todas reguladas pela atividade religiosa. Com base nessa organização, o Participante 6 apresenta a sua contra-argumentação quanto à implementação do programa de civilização e catequese, no noroeste amazônico, no que tange à formação e à profissionalização dos jovens indígenas.

> Às vezes eu digo: "Estudei no colégio salesiano", mas só estudei... uma profissão que é boa, que era o programa do Dom Bosco, essa formação, profissionalizar os jovens – Na Europa, na Itália, os alunos do Dom Bosco... eles aprenderam alfaiataria, sapataria, marcenaria, tinha tudo isso na formação deles pra mercado de trabalho naquela época. E os salesianos vieram pra cá pra adotar essa política, só que na minha época não tinha mais isso aqui. A gente tinha que capinar tudo isso aqui. Aí eu digo brincando, né [risos]... eu sei pegar enxada, machado porque eu aprendi com os salesianos [risos]. Porque com meu pai... eu ajudei pouco, muito depois, porque desde pequeno eu estava mais pra cá do que em casa. Muito antes da minha entrada pro internato, tinha gente que costurava, fazia costura né... alfaiataria... aqui tinha máquina de costura, um bocado de máquina de costura. Tinha carpintaria pra aprender... a marcenaria pra aprender a fazer mesas, janelas, portas. Tinha mecânica... tinha ali atrás... Não tem um prediozinho ali atrás... antigo? [aponta com o dedo indicador para o antigo prédio do internato masculino]. Tinham umas::: dois, três, quatro crianças que íam pra fazer, pra aprender a mexer com essas peças de motor, aprender a fazer trempes[177], lamparina, aprender a soldar, mas aos poucos eles [os salesianos] foram tirando essa parte profissionalizante. Então quando eu entrei, já não tinha mais. Então praticamente a gente não aprendeu nada (informação verbal)[178].

A voz do Participante 6 alinha-se ao estudo de Costa (2021) no que diz respeito ao entendimento sobre o trabalho manual indígena, por parte dos salesianos. Os internos eram distribuídos por grupos conforme a idade: "[...] às falanges dos médios e menores cabia o trabalho na lavoura e à dos maiores o aprendizado nas oficinas de carpintaria, marcenaria, alfaiataria" (Costa, 2021, p. 11). O autor explica que o formato da educação para e pelo trabalho tornou visível o ideário acerca das habilidades manuais indígenas em prejuízo do intelectual, bem como acerca da legítima vocação econômica do rio Negro defendida pela ação missionária: a agricultura. Os salesianos acreditavam que o trabalho contribuiria para determinadas operações: a transitoriedade dos indígenas – "de indolentes para cidadãos úteis à nação brasileira" (Costa, 2021, p. 12), e o provimento do bem-estar indígena – o trabalho disciplinado era fonte de conforto físico e moral.

Reafirmando algumas colocações já dispostas neste texto, é indispensável depreender que as populações originárias abastecem a sua cosmovisão por meio da sua espiritualidade. Com base na espiritualidade, elaboram os seus modos de viver, de sentir e de entender a vida. Na esteira do raciocínio, na próxima narrativa performática, a Participante 2, ao descrever seu modo de existir, atualiza o tom de resistência indígena – o ativismo por meio da lógica circular –, tendo em vista a sua condição de irmã indígena da Congregação Salesiana.

---

[177] Peça do fogão que fica sobre os queimadores e resiste a altas temperaturas. A trempe tem o formato ideal para a panela.

[178] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

> Hoje tem mais abertura. Eu posso vivenciar tomando meu chibezinho, posso acordar cedo pra tomar banho no rio, eu posso dançar, eu posso cantar, posso ouvi. Como naquele tempo, né, de vinte, trinta, quarenta, no ano quarenta, cinquenta não tinha, e hoje já tem. Tanto é que nós irmãs indígenas temos aqui o nosso encontro, só o nosso encontro das irmãs. Então nesse encontro [não há data específica para tal encontro] fazemos as nossas comidas, dançamos, é::: contamos histórias. Os padres também, os padres salesianos: padre Justino, padre Reginaldo, padre Gilson, combina com eles, a gente sempre faz. Assim vai se fortificando irmãs, padres indígenas. Nós já fizemos ano passado [o encontro]... ano passado não, por causa da pandemia... em 2019... esse ano ainda não, acho que não vai acontecer; talvez outro ano (informação verbal)[179].

As contribuições orais e escritas de Antônio Bispo dialogam com a narrativa oral da Participante 2 ao tratar da lógica circular. O pensador expressa-se acerca da lógica circular do povo quilombola ao tratar da lógica colonialista (cosmofobia) do povo eurocristão monoteísta.

> Porque eles [o povo eurocristão monoteísta] só têm um deus e ainda dividiram com a gente. E nós temos vários. Como eles só têm um deus, eles só olham numa direção. Então o olhar deles é vertical, é linear, não faz curva. Assim é o pensar e o fazer deles. Como nós temos várias divindades, conseguimos olhar e ver a nossa divindade em todos os cantos. Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular (Santos, A., 2018, p. 3).

O ativismo empregado pela Participante 2, no seu cotidiano, deriva de um pensamento voltado para criação e recriação dos modos de interagir com o mundo, com o sagrado; pensamento sustentado pelo mito de origem. O sagrado é entendido aqui como uma "sucessão de eternidades", conforme Mircea Eliade (1992, p. 47), recuperáveis durante determinadas ações: tomar o chibezinho, banhar-se no rio, dançar, cantar, narrar histórias.

Parafraseando Antônio Bispo, só pode reeditar a própria trajetória quem pensa na circularidade por meio da perspectiva politeísta, ou seja, da contracolonização – que é "a imunização que nos protege da cosmofobia" (Santos, A., 2018, p. 9). Dessa maneira, o processo de fortalecimento da identidade indígena pode ocorrer por meio da lógica circular – o que pode ser reconhecido na prática diária da irmã indígena.

Os encadeamentos históricos podem instituir-se em memórias. Os depoimentos pessoais dos participantes dão conta do encontro sistemático entre culturas distintas, amparado por relações de colonialidade. As segregações sociocultural e familiar as quais os participantes desta pesquisa foram sujeitados há época do internato trouxeram consequências pujantes em relação à educação indígena.

---

[179] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.

> Eu penso que a missão dos salesianos... eles conseguiram mudar a nossa história... daquilo que eles queriam fazer mesmo realmente... tirar nós, como crianças pequenas, num momento de grande aprendizado do dia a dia do indígena – caçar, pescar, fazer roça, ouvindo nossos pais, essas histórias sagradas, surgimento da humanidade, nossa ocupação territorial, histórias dos nossos clãs, quem é o primeiro clã, o segundo, como você cumprimenta, como você considera os parentescos, sistema de parentesco, sistema de casamento. Nós viemos pra cá, pronto – aqui era rezar [cruza os braços, transmitindo tensão]. E outra coisa – não tem mais nada do mundo indígena, de você conhecer... ou seja... a educação indígena ficou lá pra traz. Isso fez mexer com nossas cabeças, digamos assim. Ao longo de muitos anos, os próprios salesianos pregaram que a gente não era mais indígena... a gente ficou::: eu pelo menos fiquei... na minha cabeça – toca cariçu já não é mais indígena. Eu não sou mais indígena... eu estudei pra fazer outra coisa. Analisando bem, não toco cariçu, nem toco violão [risos]. Porque se fosse pra pegar coisa do branco, eu aprenderia a tocar um instrumento não indígena, né? Não aprendi nem a minha e nem do outro. Também aqui não tinha nada... essa história... essa coisa de ensinar a aprender a tocar violão, outras coisas, não tinha. Não aprendi nem uma, nem outro. Eu só consegui entender, com clareza, depois de muito tarde já (informação verbal)[180].

> A igreja trouxe muita transformação na sociedade também. Claro que nem... nem toda transformação traz aquelas coisas que a gente vai dizer que tudo aconteceu cem por cento, e a gente ficou feliz. Essa coisa da cultura, né? Como a gente no internato era a aglomeração de muitos tipos, né, de comunidades, pessoas, de família, tinha gente muito boa também. Havia roubo, havia briga, havia preguiça, havia desobediência, havia tudo (informação verbal)[181].

A apartação das crianças indígenas dos grupos de origem, no noroeste amazônico, pode ser entendida em dois aparelhamentos. De um lado, eram incutidos outros conhecimentos, valores e práticas, pertencentes à esfera eurocêntrica, a fim de silenciar as tradições culturais que modelavam a identidade indígena, transformando as crianças em pessoas civilizadas e adeptas ao cristianismo. De outro, a ruptura do elo de transmissão de saberes de geração a geração converteu-se em "mudar a nossa história", ou seja, o manancial de saberes específicos, cujo repasse deveria ocorrer na infância e/ou na adolescência, foi impetuosamente interrupto. Por conseguinte, gerações de jovens indígenas ficaram privadas dos processos educativo-culturais[182], quando se fala em patrimônio cultural.

Os internatos funcionaram até a década de 80, quando começaram a ser desativados gradativamente[183]. Nesse período, as famílias viabilizaram moradia em São Gabriel da Cachoeira para que os filhos pudessem dar continuidade aos estudos. Segundo Eloy e Lasmar

[180] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[181] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.
[182] Refere-se à classificação das formas de transmissão dos conhecimentos dos Taliaseri: i) oral (narração dos mitos, fórmulas de proteção e cura, histórias de ocupações e migrações, as constelações, as estações do ano, a hierarquia dos clãs etc.); ii) oral com demonstração (cultura material); e iii) oral com consumo de bebida enteógena (Fontoura, 2006 *apud* Costa, 2021). Concordamos que essa classificação adequa-se aos povos Tukano Orientais.
[183] Cristiane Lasmar (2009, p. 15) explica que "nesse mesmo período, os salesianos começaram a reorientar as diretrizes políticas de atuação, aderindo à linha mais progressista da Igreja Católica que, no âmbito da questão indigenista, tinha na ponta o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da CNBB".

(2011), tal ação foi uma das que fomentou o processo de adensamento populacional da cidade à medida que ocorria o esvaziamento nas comunidades ribeirinhas. O relato do Participante 4 traz uma amostra atualizada do cotidiano na Comunidade de Taracuá após o fechamento do internato salesiano:

> Quando terminou o internato, né, já veio uma outra política... que estamos seguindo hoje. No Brasil, já mudou a própria política do governo, né, voltou pra democracia, né. Nesse período, também já tava acabando os internatos porque a gente já não recebia mais apoio do Governo Federal pra manter os internatos salesianos, né. Aí veio outra vida... é o que vocês conhecem hoje. Maioria das pessoas que moram aqui são de outras comunidades, pra colocá seus filhos pra estudá, talvez pra trabalhar aqui, como professor, no hospital, né... e assim estamos hoje (informação verbal)[184].

As manifestações contracoloniais apresentadas aparentam, primeiramente, uma definição em sua alteridade, pois possibilitam uma reflexão para desconstruir imaginários e estereótipos, acerca dos povos ameríndios, aparelhados em processos discursivos os quais forjaram uma história oficial envolvendo a imagem do indígena vinculada à configuração europeia. A investigação também permite ressaltar a especificidade com que esses povos expõem sua perspectiva, aceitando a inscrição em suas próprias práticas socioculturais e autoexpressivas. Nesse sentido, defendo que as narrativas orais dos povos indígenas desta pesquisa apontam para a acepção de cultura como processo de recriação dado pela necessidade de reedição das trajetórias dos povos colonizados, bem como servem como fonte esclarecedora do mundo vivido a qual retrata o complexo cultural que se formou na região uaupesina.

[184] Depoimento do Participante 4, em entrevista, em junho de 2022.

3 “O FUTURO É ANCESTRAL”

Este capítulo relaciona-se a um dos objetivos propostos nesta tese: problematizar o estatuto da literatura indígena brasileira abordando sua relação intrínseca com a oralidade. Essa composição foi pensada considerando a inscrição desta pesquisa de doutorado na área de História da Literatura, apontando para outras possibilidades de pensar o literário e a literatura. Com o intuito de guiar o leitor, o capítulo inicia propondo um sintético panorama envolvendo o campo dos estudos literários, a fim de sismografar os sentidos de literatura, ao longo do século XX, descrevendo os deslocamentos e os desdobros impelidos pela difusão dos estudos culturais. No emparelhamento da discussão, busca problematizar a literatura produzida por sujeitos indígenas no Brasil. Tendo a tradição oral como principal fundamento, o processo conhecido como escrita literária indígena é movido por fenômenos estranhos à escrita ocidentalizada – entendido aqui como uma complexa rede de elementos (dentre eles a performance) profundamente ligados ao mundo primordial e, por conseguinte, à ancestralidade. Trazer os elementos para conjectura pode servir como experimentação para o descentramento epistêmico[185].

No esquadrinhamento da tessitura textual, apresento as análises das narrativas orais performáticas delimitadas nas seguintes áreas temáticas: narrativas de saberes coletivos e narrativas de vida.

3.1 O campo dos estudos literários: notas preliminares

O panorama da literatura ocidental, na primeira metade do século XX, pode ser entendido por meio do historicismo literário, ou seja, um panorama orientado enfaticamente pela cronologia, disposição de dados acerca de autores, obras, períodos; um manancial de textos escritos organizados no formato da história global. Discute-se a questão da unidade das literaturas, e à noção de literatura cola-se a ideia pretenciosa de unidade da civilização; um debate de literatura mundial pela perspectiva eurocêntrica.

A escrita alfabética é concebida como produto inventivo da cultura humana, constituindo-se um marco civilizatório do Ocidente que, em razão disso, deslegitimou culturas

[185] Compreendido aqui como um dos aspectos dos estudos decoloniais. Prima pelo questionamento e/ou afastamento de modos de pensar e de existir ligados à padronização eurocêntrica, antropocêntrica e cristã. Busca, desse modo, a valorização dos conhecimentos de grupos sociais subalternizados por um esquema interpretativo esteado pela racionalidade moderna.

e sociedades, cuja tradição oral constituía a diretiva das relações culturais e sociopolíticas. Nessa mirada, a escrita alfabética subsidiou o modo encontrado pelo ser humano de registrar com segurança e organização os dados julgados importantes, oxigenando a história monumental e relegando os textos orais à margem no que tange a sua existência e ao seu valor.

Tendo como lastro o dualismo culto/inculto, "[...] 'literatura' só se aplicava às obras de linguagem consagradas pelo tempo e incluídas nos cânones literários pelos críticos e historiadores literários [...]", segundo Maria da Glória Bordini (2006, p. 11), ao mesmo tempo que se questionava a legitimidade de categorias menores. Esse era o modelo executado e expandido pelos diversos segmentos do sistema cultural da época; um modelo que Antonio Cornejo Polar (2000, p. 159) afirma constituir-se "[...] como o único horizonte epistemologicamente legítimo para o conhecimento das unidades que o conformam e o realizam". Dessa feita, infere-se uma perspectiva colonialista do sistema literário do Ocidente.

A literatura latino-americana segue as pegadas do sistema literário do Ocidente no que tange à questão de delimitar um campo literário evidente. Cornejo Polar (2000, p. 159) explica que "[...] o conceito de literatura nacional está sujeito à pressão de categorias maiores, regionais e sub-regionais, que cada vez mais adquirem um peso maior de realidade verificável". A supervalorização de elementos totalizadores, como o conceito de nação e seus derivados dispostos nas histórias literárias, dão a falsa sensação da existência de um *corpus* em certa medida autônomo e homogêneo o qual acaba por encobrir a configuração da América Latina. Ao se abordar sobre a literatura produzida pela comunidade latino-americana é pertinente dar boas-vindas a uma práxis que revele uma adequada consciência historiográfica em que as categorias consideradas menores colaboram para a sua coerência e o funcionamento do seu processo.

A literatura perde sua primazia como mídia principal ao longo da segunda metade do século XX; a pesquisa literária avizinha-se à cultura (erudita e popular), afastando-se da abordagem historicista. Esse quadro transformacional é fomentado pelo avanço dos estudos culturais, iniciados na Grã-Bretanha[186] por historiadores e literatos, nos anos 1950, e que se disseminam nos Estados Unidos, nos anos 80. O ideário desejado de unidade cultural, o qual se mantinha desde o século XIX, focado no conceito de nação e das línguas pátrias, desvanecia-se. O conceito monolítico de cultura cede a vez para a existência de múltiplas

[186] De modo amplo, o intuito pesava em investigar as práticas culturais da grande massa da população abaixo da classe média. Têm-se como representantes principais: Richard Hoggart, Raymond Williams e Edward Thompson.

culturas, cada qual com suas idiossincrasias e urgências, indicando uma mudança drástica no campo dos estudos literários: o apelo a uma abordagem que não se detenha unicamente aos recursos formais e, sim, que enfatize as relações que o texto pode constituir com a vida social. Desse modo, é possível afirmar que a literatura passa a ser abordada também como fenômeno estético, e o texto literário é passível de leitura interdisciplinar.

Os estudos culturais torna-se um novo campo de discussão teórica tanto para a literatura, quanto para a cultura em que a literatura se produz. Reexaminar os entrecruzamentos entre estética e política, bem como colocar em questão as vinculações entre saberes considerados globais e saberes considerados locais, no que diz respeito à circulação desses nos espaços acadêmicos, apontam para a reformulação das categorias epistêmicas, como a denominada práticas epistêmicas[187].

Uma miríade teórica colaborativa[188], sobretudo dos estudos literários e dos estudos culturais, a partir dos anos 1980, trouxe à baila o binarismo colonizado/colonizador inserido numa ambientação marcada pela opressão e exploração, com base em fronteiras de gênero e/ou étnicas. Descolando-se aqui de abordagem reducionista, consolidam-se os arranjos os quais conectam os estudos culturais, os estudos pós-coloniais e os estudos subalternos, o que acaba por ensejar a emergência de novos temas e objetos de análise, ao posicionar o foco nos aparelhamentos e nas desigualdades da geopolítica ocidental. O termo pós-colonialismo organiza-se como um movimento epistêmico, intelectual e político que coloca no centro da discussão as consequências do colonialismo, evidenciando seus referentes. Desse modo, Ballestrin (2013, p. 94) explica que "[...] cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora [...] soerguem enquanto categorias essenciais para pensar as lógicas coloniais modernas em um cenário de globalização".

O embrião do grupo Modernidade/Colonialidade remonta à década de 1990, nos Estados Unidos, e esteve atrelado ao arcabouço intelectual do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, cuja tônica volta-se ao estudo do subalterno na América Latina. Nas décadas de 1970 e 1980, tal grupo formado por historiadores indianos, liderado por Ranajit Guha[189], emprega o termo subalterno[190] subsumido à teoria pós-colonial como aparelhamento

[187] Aceitamos o conceito de Kelly e Duschl (2002 *apud* Borges; Freire 2012, p. 2) que afirmam ser práticas epistêmicas as "formas específicas com que membros de uma comunidade inferem, justificam, avaliam e legitimam os conhecimentos ao longo do processo de sua construção".
[188] Destacam-se Homi K. Bhabha, *O local da cultura* (1998); e Gayatri Chakravorty Spivak, *Pode o subalterno falar*? (1985).
[189] Destacam-se também Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey e Partha Chatterjee.

teórico e político avesso às perspectivas elitistas da conjuntura indiana de cunho colonialista e/ou nacionalista.

Walter Mignolo – uma das vozes mais ativas do grupo dos estudos subalternos – demonstra incompatibilidade em relação ao desenvolvimento da proposta estabelecida, desvinculando-se. Para Mignolo (1998 *apud* Ballestrin 2013), os estudos culturais, pós-coloniais e subalternos não conseguem romper de modo profícuo com autores eurocêntricos bem como se restringem à resposta indiana ao colonialismo, visto que a trajetória da América Latina de dominação e de resistência está ela própria velada no debate. No esforço intelectual de erigir uma crítica epistemológica consonante à decolonialidade, Mignolo serve-se do conceito pensamento fronteiriço como "[...] método de pensamento e a opção decolonial" (Mignolo, 2008, p. 252). O pensamento fronteiriço se relaciona ao pensamento que foi negado pela modernidade e reestrutura as formas dominantes de conhecimento na perspectiva da racionalidade não eurocêntrica. O teórico sul-americano aparelha uma crítica decolonial às teorias do conhecimento, organizadas nos centros geopolíticos, as quais carregam pretensões universalistas que negam o potencial epistêmico das histórias locais.

No cenário da crítica literária brasileira, a Associação Brasileira de Literatura Comparada foi o espaço de discussão propício à pertinência dos estudos culturais, considerando as transformações agudas pelas quais passava o campo dos estudos literários – questionamento do estatuto da literatura e dos estudos literários. Alfredo Cordiviola (2014) relembra os principais eixos e projeções articulados pelos debates:

> Os debates se dirigiam assim tanto ao objeto quanto ao campo de investigações; tanto a pensar as hipotéticas especificidades do literário, as funções da literatura e do valor estético quanto a definir os limites e as prerrogativas de uma área de atuação e a revisar as articulações e hegemonias presentes na crítica literária e seus modos de inserção no campo das humanidades (Cordiviola, 2014, p. 67).

Como um dos expoentes dos estudos de Literatura Comparada no Brasil, Eduardo de Faria Coutinho (2010) afirma que o conceito de literariedade vem sendo revisto nas últimas décadas. Tal conceito amplificou-se semanticamente, passando a reunir categorias variadas do discurso, como a oral e a escrita, a popular e a erudita. Desse modo, a historiografia literária pousa seu olhar atuante sobre o âmbito da cultura em geral por meio de experiências polifônicas. Às pesquisas de História Literária foram incorporados outros campos de conhecimento, como: sociologia, geografia, política, antropologia, filosofia. Nessa

[190] O termo subalterno, inspirado pelo marxismo gramsciano, é entendido como "[...] classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes" (Ballestrin, 2013, p. 93).

configuração atualizada, "[...] a análise do campo em que se produziu a experiência literária, e o contexto de recepção da obra é tratado em pé de igualdade ao de produção" (Coutinho, 2010, p. 9). A amplificação do objeto de estudo trouxe consequências: o aumento do número de textos a serem estudados pelos historiadores literários e a expansão dos contextos históricos em que esses textos são abordados[191], acentuando o caráter interdisciplinar.

Mantendo relação com o contexto apresentado, a oralidade, a partir da segunda metade do século XX e adentrando o século XXI, tem sido revalorizada e ganhado força. Apartada dos escrutínios relativos aos folcloristas europeus, a tradição oral passa a ser analisada descolada de critérios positivistas racionais, cujos preceitos são formais e não históricos.

Foi a partir dos anos 1960 que os estudos investigativos sobre culturas orais e escritas ganham forte adesão em trabalhos seminais, advindos de temas e países distintos[192], com um objetivo em comum: enfatizar a oralidade. De acordo com Ong (1998 *apud* Batista; Galvão, 2006), o conceito oralidade nesse período passa a ganhar *status* acadêmico com pesquisas voltadas ao contraste entre a escrita e a oralidade (em diversos níveis), realizando oposições. Essa perspectiva esteve atrelada ao primado oral da linguagem – conferido pelos estudos saussurianos.

O uso literário da língua oral emerge com os escritores românticos, reaparecendo potencialmente entre os modernistas. O romance regionalista da década de 1930, de José Lins do Rego e de Graciliano Ramos, de acordo com o linguista Dino Preti (1997 *apud* Almeida; Queiroz, 2004), trouxe contribuições significativas para a literatura brasileira no processo de entrecruzamento da língua culta literária e da língua oral popular. O linguista também aponta que o aumento da aceitabilidade da língua popular na literatura brasileira condicionou-se ao avanço dos meios de comunicação de massa verificado nos anos 1950 e 1960. As autoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004), no título *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil* (2004), no intuito de evidenciar o valor da oralidade e das narrativas orais na historiografia literária em território nacional, indicam que, já na segunda metade do século XIX, o crítico literário Sílvio Romero apresenta registros inaugurais acerca das narrativas orais em sua obra *História da literatura brasileira* (1888).

---

[191] Coutinho (2010) aponta a especificidade relativa à história da América Latina, configurada como uma unidade na diversidade, ou seja, é comparada a um mosaico com peças díspares, porém, contendo características partilhadas reconhecíveis por suas significações históricas e culturais.

[192] No Canadá, *The Gutenberg Galaxy* (McLuhan, 1962); na França, *La pensée sauvage* (Lévi-Strauss, 1962); na Inglaterra, *The consequences of literacy* (Goody; Watt, 1963); e nos Estados Unidos, *Preface to Plato* (Havelock, 1997) (Batista; Galvão, 2006, p. 404).

No que tange à relação da tradição oral com as culturas originárias, Deborah Goldemberg e Rubelise da Cunha (2010) afirmam que tais culturas, na contemporaneidade, forjam sua literatura baseada na prática que envolve a oralidade como mantenedora da tradição e do aprendizado na comunidade, em paralelo com o registro escrito. Nesse sentido, a literatura pode ser examinada com base na perspectiva indígena, e isso aprioristicamente se liga à noção de transculturalidade. O que hodiernamente entendemos sendo literatura tem referência à tradição oral na antiguidade (circunscrita na tradição grega)[193], mesmo aquelas dispostas nas publicações escritas. Esse pensamento entra em ressonância com as palavras da escritora indígena Márcia Wayna Kambeba (2018):

> Passaram-se os anos, os povos conheceram a escrita e ela tornou-se uma ferramenta importante na luta pela manutenção da cultura indígena, facilitando o registro dos conhecimentos que até então eram transmitidos pela oralidade. Com a escrita nasce a "literatura indígena", uma escrita que envolve sentimento, memória, identidade, história e resistência (Kambeba, 2018, p. 39, grifo do autor).

Compreender as crises da literatura ao longo do século XX e como esse quadro acompanha e forja os fluxos sociais, serve como guia à requalificação (no sentido de amplificar) das noções de literatura e de literário, no nosso tempo. Entendo que a literatura brasileira é um "território contestado", como discorre Regina Dalcastagnè (2012, p. 16), na medida em que se torna lugar possível de visibilidade de grupos sociais diversos (como os indígenas) os quais tomam para si seus recursos. Desse modo, a literatura tomada como fenômeno estético, talha caminhos para a depreensão dos domínios da própria literatura, bem como proporciona a apreensão de uma nova interpretação de mundo.

3.2 Domínios da literatura indígena brasileira

O silenciamento das vozes ameríndias da sua própria história, dado pela história oficial, perde a força diante do protagonismo indígena a partir da década de 1980. É pertinente falar que o contexto geral apresentado a seguir favoreceu o incremento da escrita alfabética em língua portuguesa entre os povos indígenas brasileiros e, por conseguinte, as

[193] Na obra de Platão (428 a.C. – 347 a.C.), *A República (Livro III)*, escrita por volta de 380 a.C., o texto poético, no que se refere à forma, caracteriza-se por apresentar fatos com finalidades pedagógicas e pelo poeta lançar mão da diégese (o ato de narrar). Já Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), em sua obra *Poética*, provavelmente registrada entre os anos 335 a. C., refere-se à tragédia e à epopeia como expressões poéticas (Lima, 1983). O pensamento aristotélico não aparta a perfeição da obra de arte trágica em si dos efeitos dela resultantes sobre o espectador; logo, se a perfeição da obra não se encerra em si mesma e, sim, no efeito que provoca, o aspecto da normatividade fica em segundo plano.

ações atingiram a escrita literária indígena. Entendo que a consolidação da produção literária indígena aparelha-se nos seguintes domínios: a Carta Magna de 1988, o movimento indígena e a educação escolar indígena. Tais domínios também podem ser compreendidos por meio das vozes atuantes dos participantes indígenas comprometidas com a ética e com a política indígena rionegrina.

Os povos originários ineditamente evidenciaram o reconhecimento e a autonomia por meio de novas políticas governamentais estabelecidas na Constituição Federal de 1988. O indígena, assim, insere-se em um espaço institucionalizado recente em que vislumbra a oportunidade de ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, conforme art. 232. É garantido também às comunidades indígenas, o direito à língua portuguesa, bem como o emprego de suas línguas maternas e processos particulares de aprendizagem, de acordo com o art. 210. O espaço institucionalizado opera determinados redimensionamentos, sobretudo o desligamento de uma perspectiva assimilacionista ou acultural preconizada no Estatuto do Índio.

Além dos artigos citados na Constituição Federal de 1988, outros documentos corroboraram a visibilidade do indígena, como a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), em seu artigo 78, que trata da educação indígena no sentido da União desenvolver programas de ensino e de pesquisa para oferta da educação bilíngue e intercultural aos povos indígenas. Também a Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, auxiliou em relação à visibilidade do indígena com a inclusão da temática obrigatória *História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena*, no currículo oficial da rede de ensino. Nesse sentido, essa Lei contribuiu para a inscrição da literatura indígena no campo dos estudos literários bem como preceitua o ensino de literatura como forma de introdução à história e à temática indígena.

Anterior à Carta Magna de 1988, o movimento indígena organizado, a partir da década de 1970, teve papel importante no que se refere a transformações na realidade local e ao estreitamento das relações, muitas vezes conflituosas, com os não indígenas. No encalço da conquista e da defesa dos direitos dos povos originários, o movimento indígena reclama por representatividade, buscando inserir os indivíduos em diversas esferas sociais e políticas em território nacional. Com efeito, do mesmo modo que as atuações de liderança da Participante 1 e da Participante 5 influenciaram no trabalho desenvolvido na AMIRT, o Participante 6, que

também é considerado liderança na região do rio Negro[194], conta como se deu o processo de empoderamento dos indígenas, profissionais da educação, no âmbito escolar.

O participante Tukano narra que, em março de 2004[195], participou de uma reunião envolvendo a temática educação escolar indígena, em São Gabriel da Cachoeira. Estavam presentes professores indígenas dos municípios de Barcelos, de Santa Isabel do Rio Negro e de São Gabriel da Cachoeira, bem como autoridades salesianas (freiras e bispo) e representantes da SEDUC-AM. Na entrevista, o participante conta que, durante a reunião, questionou o fato de estar tocando ao fundo o hino da campanha da fraternidade da época, *Água, fonte de vida*, em vez dos cantos indígenas, e que sua fala dirigiu-se especialmente aos professores indígenas que ali estavam.

> Ao longo de muitos anos, a escola que foi fundada, aqui nessa região, foi sob responsabilidade dos salesiano... até hoje. Parentes [tom de voz grave], nós já tivemos a primeira turma indígena que se formaram em filosofia... são graduados. E cadê eles? E depois veio a Geografia, veio a História, veio Ciências, veio Matemática [com o dedo indicador, aponta para o tampo da mesa várias vezes]... tem muita gente graduada aqui. E vocês não são capazes de assumir a direção da escola? Já chega! Vamos assumir! [tom de voz grave e intensidade alta. A expressão facial demonstra irritação]. Vocês são capazes de assumir uma direção da escola. Não tenha medo de errar, não! Não é a igreja que vai dominar pro resto das nossas vidas, não! É nós que temos que assumir [tom de voz calmo, transmitindo uma sensação de acolhimento e segurança]. Quando não éramos graduados, eles também não eram graduado, mas dirigiram as escolas. A gente se aprendemos... já enxergamos isso com muita clareza. Então é hora da gente assumir. [...] Olha, a gente não está aqui para tomar vaga de ninguém. Eu tenho o meu trabalho, não é? Não precisa estar na sala de aula... tô aqui pra contribuí, né, quanto uma liderança indígena. Meu papel aqui é contribuição... que vocês precisam da minha, da minha parte, que eu vejo que vocês precisam. Vocês não tão enxergando o outro lado...vocês só estão dizendo amém. Não é assim que a gente quer. A escola que nós queremos tem que ser vivida por nós, porque senão ela não é uma escola indígena [bate levemente com as duas mãos contra o peito]. Porque quem vem de fora, não entende o que seja indígena... ele não é indígena... nunca vai ser indígena. Por mais que goste do assunto... mas ele nunca vai ser indígena. Ele vai sempre olhar com a formação familiar dele, de outra cultura. Assim como nós, indígenas, nós somos graduados, mas nosso pensamento, nossa forma de pensar, sempre vai ser indígena [a expressão facial demonstra seriedade, os dois braços estão cruzados sobre a mesa e pouco movimenta o corpo] (informação verbal)[196].

O participante informou que, no correr da discussão, com o propósito de desprestigiar a cultura indígena, foi colocada em causa, pelas professoras salesianas, a competência de

[194] Destacamos o recente evento promovido pela FOIRN *Encontro de lideranças indígenas do Rio Negro: fortalecendo a luta da Amazônia brasileira*, ocorrido no auditório *Wayuri* do Instituto Federal do Amazonas, Campus São Gabriel da Cachoeira, no dia 25 de junho de 2024. O evento objetivou discutir os avanços, desafios e perspectivas do movimento indígena da região do rio Negro. O Participante 6, que atua no movimento indígena desde a época de fundação da FOIRN, sendo vice-presidente da Organização em dois mandatos (1997-2000 e 2009-2012), foi uma das vozes relevantes no evento (FOIRN, 2024).

[195] O participante informou que, há época, trabalhava como agente de saúde numa organização não governamental chamada Associação Saúde Solimões.

[196] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

determinadas habilidades dos indígenas no sentido do convívio na sociedade não indígena, como: saber se deslocar na cidade e saber organizar a distribuição da merenda escolar. Ao final da reunião, a Diocese "abriu a mão para uma experiência" (informação verbal)[197], isto é, retirou os gestores não indígenas das escolas e nomeou gestores indígenas. Atualmente, nas escolas localizadas na TI Alto Rio Negro, atuam gestores das próprias comunidades (como em Taracuá), professores indígenas e professoras freiras salesianas indígenas; como a Participante 2 desta pesquisa.

Durante a narrativa performática oral do Participante 6, foi possível captar a efusividade como principal força atuante na preservação da identidade indígena de modo a evitar a envergadura à identidade cultural não indígena. A narrativa oral levou-me a registrar uma alteridade produzida pelo Outro como aplicação do contraditório, já que a alteridade operada pela racionalidade moderna (representada pelos não indígenas presentes na reunião e vista aqui como a outra face da alteridade ameríndia) encapsula a insígnia do racismo e da subalternização dos povos indígenas. Como complemento, inferi que a conduta de liderança do participante Tukano, em relação ao chamamento dos professores indígenas, circunscreve-se numa forma de política indígena própria às sociedades ameríndias, ou seja, uma forma avessa à autocracia.

O Participante 6, como seu irmão (Participante 4)[198], é graduado em Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável. Seu Trabalho de Conclusão de Curso *O que é educação escolar indígena para os povos do rio Negro a partir da construção das escolas diferenciadas?* (2013) é um instrumento de reflexão direcionado ao controle social da política de educação escolar indígena desenvolvida por instituições responsáveis por tal segmento, no contexto rionegrino.

A fim de consolidar sua pesquisa, o participante organizou três problemáticas principais; são elas: i) Quando foi implantado a educação escolar indígena no rio Negro?; ii) Quando os professores e as lideranças indígenas começaram a discutir a educação escolar indígena no rio Negro?; e iii) Quais as instâncias que tratam da educação escolar indígena no Brasil?. Diante disso, discorreu sinteticamente sobre a trajetória de luta de professores e de lideranças indígenas no que diz respeito ao processo de construção da educação indígena e da educação escolar indígena, bem como trouxe à baila as ações de instituições educacionais envolvidas nesse processo.

[197] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.
[198] Os irmãos Tukano integraram a mesma turma e concluíram o curso de graduação no ano 2013.

Tendo em vista não ser objetivo desta tese o aprofundamento em relação à temática educação escolar indígena, sem eximir sua significância, ganha relevo aqui as duas primeiras problemáticas dispostas no TCC. Em se tratando da primeira problemática, o participante criativamente manifesta testemunho escrito como egresso do internato salesiano.

> A experiência vivida como estudante na escola da Missão Salesiana de Taracuá desde alfabetização até concluir o Ensino Fundamental me faz refletir seriamente o quanto fui enganado através de educação escolar, quando os meus assistentes diziam que ao aprender a escrever, ler, falar a língua portuguesa e usar roupas não era mais indígena. Por outro lado reconheço que aprender escrever, ler e falar a língua portuguesa foi um instrumento muito importante para minha vida quando sai de Taracuá, e viver em outras realidades. Atualmente facilita a comunicação com os não indígenas. O que me faz pensar como perca *(sic)* de valores culturais é por ter passado longe dos meus pais sem poder aprender os conhecimentos tradicionais, razão pela qual defendo que os jovens de hoje consigam aprender os conhecimentos de seus antepassados, também dentro da escola e que possam valorizar suas raízes (Menezes, M., 2013, p. 11).

Tomando por base o excerto acima, determinadas ilações tornam-se pertinentes para imaginar significados possíveis. Empregando o idioma do colonizador, o participante compõe uma espécie de carta-denúncia expondo o esforço de apagamento do *ethos* indígena, empreendido pelo dispositivo colonial salesiano por meio da educação escolar no Alto Rio Negro. Aventa também sobre o que entendo constituir as principais benesses em dominar a escrita alfabética em língua portuguesa por parte dos indígenas: transitar no universo não indígena, trazendo à pauta a contemplação da problemática indígena atual; e ocupar espaços simbólicos numa sociedade plural, desigual e urbana como é a brasileira, a fim de que, às vozes ameríndias, sejam garantidos a oitiva, o respeito e o lugar de protagonismo. Paralelamente, entendo que o participante aponta dois ambientes responsáveis pelo repasse oral da educação indígena rionegrina entre os indivíduos da geração atual: o ambiente familiar (como primeiro) e a escola indígena (como um dos ambientes indispensáveis de familiarização, de valorização e de repasse das referências culturais ameríndias, em vista de trabalhar com uma política escolar diferenciada).

A segunda problemática discutida no TCC está intrinsecamente relacionada à primeira e possui influência pujante na criação da FOIRN. O estudo do participante Tukano sinaliza que:

> Ao longo do tempo, as lideranças indígenas do rio Negro perceberam que a cada ano, os povos desta região perdiam os conhecimentos dos seus antepassados e no futuro perderiam os seus territórios (Menezes, M., 2013, p. 6).

Como em uma anamnese, o fragmento textual trouxe de volta o que acredito ser a atmosfera criada, no início do século XX, pela educação escolar salesiana, no rio Negro – que teve como principais eixos a desarticulação dos processos educativo-culturais indígenas e a inculcação de um cabedal cultural pertinente ao domínio ocidental –, a qual demarcou um quadro de fragmentação das identidades culturais ameríndias. Em torno de um século depois, a educação escolar indígena assume o compromisso ligado à manutenção da sintonia dos povos originários com o fortalecimento das próprias identidades culturais, as quais são atravessadas pela noção de território e pelos processos de territorialidades. Nessa esteira, concordo que, enquanto processo intercultural, a política de educação escolar diferenciada reivindica forjar "[...] o indígena como sujeito histórico que age conforme sua leitura do mundo, baseada tanto em códigos socioculturais quanto nas experiências desencadeadas pelo contato" (Wittman, 2015, p. 17 *apud* Danner, F.; Danner, L. F.; Dorrico, J., 2020, p. 239).

Professores e gestores indígenas, em Taracuá, atuam em um processo educativo transformador aparelhado em algumas frentes, tais como: i) construção de um currículo intercultural; contendo disciplinas como: ciências, língua portuguesa, matemática, arte, língua indígena, práticas corporais, formas práticas de educar (Figura 19); ii) calendário diferenciado; e iii) pedagogia escolar calcada no reconhecimento e na estima das formas próprias indígenas de educar (Figuras 16, 17 e 18).

Figura 16 - Vista do *hall* de entrada da EEISCJ



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Figura 17 - Vista da entrada para o refeitório dos estudantes da EEISCJ[199]



Fonte - Produzida pela autora (2022).

[199] Traduzido da língua tukano para a língua portuguesa, pelo Participante 4: Refeitório dos alunos ou estudantes.

Figura 18 - Vista do painel informativo escolar da EEISCJ[200]



Fonte - Produzida pela autora (2022).

Figura 19 - Vista do quadro de horários e de disciplinas da EEISCJ



ESCOLA ESTADUAL SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS

HORÁRIO DE AULAS - 1º AO 5º ANOS/2022

DIAS DE SEMANA	HORAS	1º ANO	2º ANO	3º ANO	4º ANO	5º ANO
SEGUNDA-FEIRA	13:30	L. PORTUGUESA	MATEMATICA	LÍNGUA PORTUGUESA	L.INDÍGENA	MATEMÁTICA
	14:15	L. PORTUGUESA	MATEMATICA	LÍNGUA PORTUGUESA	L.INDÍGENA	MATEMÁTICA
	15:00			INTERVALO		
	16:00	MATEMATICA	CIENCIAS	L.INDIGENA	ARTE	LÍNGUA PORTUGUESA
	17:00	MATEMATICA	GEOGRAFIA	L.INDIGENA	ARTE	LÍNGUA PORTUGUESA
TERÇA-FEIRA	13:30	MATEMATICA	LÍNGUA PORTUGUESA	CIENCIAS	HISTORIA	ARTE
	14:15	MATEMATICA	LÍNGUA PORTUGUESA	HISTORIA	GEOGRAFIA	ARTE
	15:00			INTERVALO		
	16:00	FORMAS P. EDUCAR	ARTE	L. INDIGENA	FORMAS P. EDUCAR	GEOGRAFIA
	17:00	FORMAS P. EDUCAR	ARTE	L. INDIGENA	FORMAS P. EDUCAR	HISTÓRIA
QUARTA-FEIRA	13:30	L. PORTUGUESA	L. INDIGENA	MATEMÁTICA	LÍNGUA PORTUGUESA	FORMAS P. EDUCAR
	14:15	L. PORTUGUESA	L. INDIGENA	MATEMÁTICA	LÍNGUA PORTUGUESA	FORMAS P. EDUCAR
	15:00			INTERVALO		
	16:00	L. INDIGENA	MATEMÁTICA	ARTE	MATEMÁTICA	L. INDIGENA
	17:00	L. INDIGENA	MATEMÁTICA	ARTE	MATEMÁTICA	L. INDIGENA
QUINTA-FEIRA	13:30	CIENCIAS	HISTÓRIA	LÍNGUA PORTUGUESA	MATEMÁTICA	L. INDIGENA
	14:15	ARTE	L. INDIGENA	LÍNGUA PORTUGUESA	MATEMÁTICA	L. INDIGENA
	15:00			INTERVALO		
	16:00	ARTE	LÍNGUA PORTUGUESA	FORMAS P. EDUCAR	L. INDIGENA	LÍNGUA PORTUGUESA
	17:00	GEOGRAFIA	LÍNGUA PORTUGUESA	FORMAS P. EDUCAR	L. INDIGENA	LÍNGUA PORTUGUESA
SEXTA-FEIRA	13:30	L. INDIGENA	FORMAS P. EDUCAR	MATEMÁTICA	CIÊNCIAS	MATEMÁTICA
	14:15	L. INDIGENA	FORMAS P. EDUCAR	MATEMÁTICA	LÍNGUA PORTUGUESA	MATEMÁTICA
	15:00			INTERVALO		
	16:00	HISTÓRIA	L. INDIGENA	GEOGRAFIA	LÍNGUA PORTUGUESA	CIÊNCIAS
	17:00	PRÁTICA CORPORAIS	PRÁTICAS CORPORAIS	PRÁTICAS CORPORAIS	PRÁTICAS CORPORAIS	PRÁTICAS CORPORAIS

Fonte - Produzida pela autora (2022).

Como o prédio da EEISCJ pertence à Diocese, isso tem gerado consequências significativas para a educação escolar indígena em Taracuá, como a questão da Escola ainda não ser reconhecida oficialmente como uma escola indígena; situação essa que diverge com o atual cotidiano escolar[201]. A educação escolar indígena, na comunidade, é uma modalidade de educação diferenciada que pode ser lida como um novo espaço para recriar e repensar novas

[200] Traduzido da língua tukano para a língua portuguesa, pelo Participante 4: Histórico da escola.

[201] Desde o final dos anos 1990, depois de muita articulação do movimento indígena, a política de educação escolar indígena diferenciada foi implementada no Alto Rio Negro. Os Projetos Políticos Pedagógicos (PPPs) nas escolas são chamados de PPPIs, com "i" de indígena; é nesse documento que a comunidade descreve as prioridades, metodologias e calendários para o ensino com base na experiência escolar (PGTA, 2019). Incorporada à proposta, a escola localizada em Taracuá é reconhecida pela comunidade indígena como EEISCJ, também com "i" de indígena.

formas e novos procedimentos de ensino com base na realidade de cada povo indígena, na TI Alto Rio Negro.

O breve panorama exposto não encerra a compreensão do processo conhecido como escrita literária indígena e, sim, mobiliza a intenção dos indígenas de criarem outras narrativas nas quais suas vozes de sujeitos históricos cruzem o sentido de não-lugar na sociedade brasileira. Na perspectiva da escrevivência, a escritora indígena Potiguara Graça Graúna (2020, p. 19) declara que: "Ao escrever, dou conta da ancestralidade; do caminho de volta, do meu lugar no mundo". Assim, admito que os sentimentos contidos em suas palavras, bem como o repertório relativo ao material oral dos entrevistados, reverberam em outras produções de escritores indígenas e, num projeto amplo, são peças as quais produzem a resistência indígena bem como provocam resistência sobre toda a sorte de grupos minoritários.

3.3 A literatura indígena produzida no Brasil

> Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos.
>
> (Krenak, 2020, p. 31)

Procurando perscrutar acerca do aparelhamento da literatura indígena brasileira[202], circunscrito no processo decolonial e no movimento da ressignificação e da atualização, apresento ao leitor o que compreendo ser alguns elementos inscritos no campo do sensível os quais desenham esse tipo de produção literária, cuja referência é a oralidade. Como pontapé inicial, evoco o pensamento de Graça Graúna, em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013):

> A literatura constitui um lugar no qual diferentes valores, mitos, histórias e traduções estão sendo negociados. É por meio da literatura enquanto espaço mneumônico que escritos multiétnicos das Américas recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. [...] A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade [...], em última análise, resistir a uma *violência epistêmica* que, nas suas diversas formas e práticas continua até o presente (Graúna, 2013, p. 11, grifo do autor).

[202] Na construção deste texto, evitarei majoritariamente a expressão *literatura indígena contemporânea* em razão de convergir com o pensamento do escritor Munduruku Ytanajé Coelho Cardoso (2023, p. 206): "Reconheço que o debate sobre o que caracteriza a literatura indígena contemporânea está longe do fim, e que o próprio signo ideológico 'contemporâneo' é polissêmico".

No que diz respeito ao potencial epistêmico das histórias locais, a literatura nativa[203] opera mudanças sobre a constância dos domínios coloniais no âmbito da produção de conhecimento. Como contramovimento, a literatura ameríndia produzida no Brasil alinha-se à aproximação do indígena do *status* de agente ativo da articulação, descolando-o da ideia de ser o horizonte exegético. Nessa configuração, as narrativas de tradição oral moldam a identidade ameríndia ao mesmo tempo que ressignificam e atualizam a memória ancestral.

A escrita alfabética, pelas mãos de escritores e escritoras indígenas, como: Ailton Krenak, Carlos Tiago Hakiy, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Graça Graúna, Jaime Diakara, Kaka Werá Jecupé, Márcia Kambeba, Marcos Terena, Olívio Jekupé, Truduá (Julie) Dorrico, Ytanajé Coelho Cardoso, deixa de ser arma reconhecida no arsenal da história monumental. A "entrada de serviço" (Cunha, 1992, p. 9) atribuída aos autóctones na historiografia ocidental cede a vez para a "virada indígena" (Menezes de Souza, 2004, p. 2, tradução nossa)[204]. Paradoxalmente, o indígena, forâneo de dentro, com o objetivo de atingir um maior alcance em relação aos leitores, utiliza-se dos códigos linguísticos impostos pelo colonizador, empregando a língua estrangeira[205] a qual fez derramar o sangue dos parentes aniquilados há pelo menos cinco séculos. Nessa direção, Graça Graúna (2013) emprega a forma corte-vínculo a fim de emergir a condição da produção indígena. O corte (o sangue) – experiência dolorosa em que as práticas e valores originários foram deslegitimados e denegridos pela colonização de outrora – transfigurou-se em vínculo (a palavra) com vozes que perpetuam vivências e (re)existências. Portanto, a escrita literária indígena assume um ambiente perfilado à ótica da recolonização invertida – entendida aqui como processo endógeno-exógeno, isto é, que acontece de dentro da cultura indígena para fora, no sentido de reconfigurar a história ameríndia relatada e construída pelas lentes opacas do colonizador. A acepção de cultura, desse modo, equipara-se à estratégia de conservação.

O remodelamento da função da escrita ocidental inaugurou uma nova etapa relativa às historicidades indígenas circunscritas na e pela literatura indianista[206] e indigenista[207] – esses

---

[203] O escritor indígena Olívio Jekupé, em seu livro *Literatura escrita pelos povos indígenas* (2009), emprega a expressão literatura nativa para sinalizar o papel do indígena como sujeito-autor bem como um formato de literatura como denúncia.

[204] Texto original *Remapping writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil* (2004, pp. 1-16).

[205] Comungamos com a versão de que o berço da literatura indígena produzida no Brasil liga-se à adoção sistemática da escrita alfabética em língua portuguesa pelos indígenas.

[206] Corrente literária, no período Romântico da literatura brasileira, na primeira metade do século XIX, que idealiza a figura do indígena como herói nacional e "bom selvagem": dócil e aliado à colonização. Tem José de Alencar como um dos principais vultos.

[207] Literatura produzida com base em um paradigma ocidental. É caracterizada como escrita ou tradução do não indígena, para quem o universo ameríndio é referente, e o indígena informante – não tendo função de agente da narrativa (Quirino; Thiél, 2011).

discursos retratam de modo genérico os povos indígenas em sua identidade étnica, produzindo um efeito plasmado em que à representação indígena é atribuída a característica de marginalizado (à margem da própria história e da sua terra).

A escritora Macuxi Julie (Truduá) Dorrico (2015) comenta acerca do recente *status* de literatura (década de 1990) que a tradição oral adquiriu – com base na organização do movimento indígena brasileiro. Isso se deve ao fato da ocorrência de um movimento reverso, na contemporaneidade, isto é,

> [...] a escrita alfabética passou a ser apropriada criativa e criticamente pelas comunidades indígenas [...], formatando um tempo em que [...] suas manifestações artísticas e políticas se tornam mais evidentes, abrindo, com isso, espaços para discussões e reafirmações de desejos e necessidades que eles realmente têm [...] (Dorrico, 2015, p. 7).

As palavras de Dorrico conduziram-me à investigação abarcando a noção de autoria e seu campo gravitacional. O advento da imprensa é fulcral para se compreender amplificadamente as novas configurações acarretadas pela passagem do livro manuscrito para o livro impresso no que tange à forma. As autoras Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004) esclarecem que:

> Os primeiros livros, manuscritos, reproduziam a fala, apresentando o texto de forma linear e contínua, sem interrupções, sem espaços em branco. Com o advento da imprensa, os livros passam a adquirir nova forma, distanciando-se do modelo oral do texto. O autor aparece, inicialmente no colofão, junto ao impressor, e logo em seguida na página de rosto. [...] Os livros impressos passam a dispor, então de um espaço intermediário entre texto e contexto [...]. Além do nome do autor e do título, compõem esse espaço o nome do editor, epígrafe, a dedicatória, [...] (Almeida; Queiroz, 2004, p. 154).

Entendo que essas configurações provocaram mudanças significativas em relação à experiência do sujeito leitor e o objeto da escrita, bem como à função autor – entre a escritura da obra e a realidade existe um campo de forças[208]: quem financiou a obra, a biografia do autor, o contexto político em que se encontra o autor.

É oportuno expor que, em seus escritos, as autoras rememoram a gênese da literatura escrita (autoral) circunscrita na oralidade e no anonimato, ou seja, na cultura oral assegurada pela herança da antiguidade: "Pois no princípio, era a voz viva: *poíesis* era a palavra usada pelos gregos nos tempos da oralidade primária para designar a criação verbal, a arte de compor com a palavra, pela narração, pela declamação, pelo canto" (Almeida; Queiroz, 2004,

[208] Conforme Pierre Bourdieu, em *O poder simbólico* (2002).

p. 157, grifo do autor). Posto assim, hodiernamente, a dualidade escrita/oralidade aparece, em maior ou menor grau, em referência ao contexto apresentado.

No texto *A literatura indígena brasileira contemporânea: a necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia* (2020), os autores Julie Dorrico, Leno Francisco Danner e Fernando Danner apontam que a literatura indígena brasileira organiza-se em dois segmentos de autoria: coletiva e individual. Sendo assim, sujeitos indígenas engajam-se a fim de assegurar o protagonismo nas esferas intelectual, social e cultural. Como exemplar dos segmentos supracitados, é apresentado no texto dos autores supracitados o trabalho pioneiro da Comissão Pró-Índio do Acre (CPI-AC)[209], com o projeto *Uma experiência de autoria dos índios do Acre*. O trabalho, que transcorreu os anos de 1983 a 1996, envolveu a produção de professores indígenas e da comunidade, no sentido de confeccionarem seus próprios materiais didáticos. Tal projeto publicou 13 títulos de 10 diferentes etnias.

Na busca de horizontalidade no discurso, trago a narrativa do Participante 3, que é professor na EEISCJ. Ele narra sobre a importância da organização do material escrito produzido pelos estudantes, sob sua orientação, em livro impresso. O material trata da cultura indígena no Uaupés[210].

> Aí tudo... todo esse tipo de material que a gente cria aqui, eu tenho uma boa parte digitada no meu *notebook*, que agora está estragado. [...] Mas eu falo assim pra eles: "Oh, se um dia vocês quiserem pegar esse material, eu vou usar pra a graduação como função de autoria, né? Isso vai ficar aqui, né? Já vai ficar com escolas... vocês podem vir, vocês vão ver que todos vocês que fizeram e tudo mais". E é bom, sabe? É bom, porque a gente deixa o aluno à vontade... a gente orienta [...]. -- -- Lá no Rio Negro, parece que os anciões têm essa consciência. Olha... um dia a gente vai partir, ninguém veio pra sempre. Então os nossos netos, os nossos filhos, um dia eles vão repassar com maior prazer, porque eles sabem que um dia eles também vão passar para a futura geração. E aqui, muita das vezes, alguns senhores, eles têm essa consciência... que praticamente pela cultura benzimento, outra pessoa pode contar do pai para filho ou do pai pro neto – é o caneco, né? É uma coisa bem sigilosa... mas já tem que mudar essa, essa consciência, sabe? Senão morre e morre com a pessoa. E também a gente não tem o resultado, sabe? Dificilmente vocês vão ver livro aqui que a escola produziu. O que eu estou falando, não tem nada aqui... é::: assim... impresso... não tem nada. Então... é isso que os pais querem ver... resultados, sabe? Material escrito ou digitado e tudo mais. Lá eles vão vê o nome deles... se sentir valorizado (informação verbal)[211].

[209] A autora Maria Inês de Almeida, em sua tese de doutorado *Ensaios sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil* (1999), ao investigar a produção da CPI-AC sob a forma da produção coletiva, inaugura o conceito de literatura indígena brasileira contemporânea. Conceito esse que envolve "[...] novos estilos literários, em caráter coletivo e autoral" (Danner, F.; Danner, L. F.; Dorrico, J., 2020, p. 239).

[210] Segundo o professor indígena, o material vem sendo produzido durante a ministração da disciplina Formas Próprias de Educar: Oralidade, Trabalho, Lazer e Expressões, que é de sua responsabilidade.

[211] Depoimento do Participante 3, em entrevista, em junho de 2022.

Compreendo que o conteúdo da performance oral acima dialoga com o trabalho desenvolvido pela CPI-AC. Isso se deve pela vontade do professor indígena de organizar a produção dos estudantes no formato de produção coletiva, a fim de disponibilizar, aos próprios estudantes e à comunidade, essa produção como material didático escrito no qual constam os conhecimentos ancestrais dos diferentes povos indígenas uaupesinos. Essa ação preliminar levou-me a outros acessos de reflexão: i) o poder criativo presente no processo de saberes ancestrais, ativado pelos estudantes indígenas, é marca de identidade indígena; ii) as palavras finais do participante: "Então... é isso que os pais querem ver... resultados, sabe? Material escrito ou digitado e tudo mais. Lá eles vão vê o nome deles... se sentir valorizado" sinalizam que o "professorar" indígena (saber-fazer do professor em sala de aula), na contemporaneidade, imbrica-se com o (re)existir na coletividade – por meio da elaboração de projeto diferenciado (atrelado à tradição escrita) o qual mantém vinculação estreita com a tradição oral; e iii) o material escrito pelos estudantes indígenas, em formato de livro impresso, além de contribuir para a disseminação e preservação do conhecimento, nas escolas indígenas na região do Uaupés, e fora delas, configura ambiente de repasse e corrobora o remapeamento das historicidades indígenas, pois serve de exemplo para outras propostas de autoria (coletiva e/ou individual).

O mercado editorial nacional, a partir de 1990, tornou-se espaço aberto para publicações de autoria indígena; sobretudo autoria individual. O escritor e professor da etnia Munduruku Ytanajé Coelho Cardoso[212] apura em sua recente tese de doutorado *A interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar Munduruku: a ascensão da literatura indígena* (2023) que uma das imposições do mercado editorial liga-se à formalidade ocidental da obra literária, isto é, "[...] principalmente no formato de livro, inicialmente físico [posteriormente em formato eletrônico], com autoria, título, ano de publicação, revisão textual, melhor qualidade na confecção do livro etc." (Cardoso, 2023, p. 203, grifo nosso). Envolvendo o sentido da literatura indígena contemporânea, o escritor Munduruku desanuvia a iminente confusão que pode existir entre autoria individual e autoria individualista, afirmando que a poética do eu polifônico e dialógico é peculiar à literatura indígena.

[212] Conforme o entendimento da Academia Amazonense de Letras (2024), a obra *Canumã: a travessia* (2019) é considerada o primeiro romance escrito por um indígena Munduruku, no caso, por Ytanajé Coelho Cardoso. No livro, o escritor dá voz aos povos que habitam a comunidade Kwatá, em Borba (interior do Amazonas), seu lugar de origem, misturando ficção com lembranças da infância na região.

> E não se pode confundir autoria individual com autoria individualista, pois os escritores indígenas, como já foi mencionado, são porta-vozes de seu povo e dos povos indígenas, de maneira geral. As vozes desses escritores também carregam as vozes de seus ancestrais. Eles próprios assumem e afirmam essa dialogicidade (Cardoso, 2023, p. 210).

Diante da exposição dos autores, identifico que o prelúdio da escrita literária indígena brasileira é marcado pela autoria coletiva, que possui as narrativas orais como referência. Também, que, por meio do "horizonte ideológico do mercado editorial" (Cardoso, 2023, p. 210), a mesma literatura vem se expandindo sobremaneira, na contemporaneidade, pelo ideário da autoria individual.

O raciocínio já discorrido aguça a reflexão acerca de uma perspectiva dilatada em relação ao que sabemos como atributo da escrita ocidentalizada. À noção de escrita ameríndia cola-se o entendimento de ato de poder; não de dádiva da natureza, pois, está longe de constituir-se univocamente como um ato, cuja inspiração é o repasse de conhecimentos com base em experiências. A escrita ameríndia, conforme Menezes de Souza (2002), insere-se em um movimento contínuo de construção de significação no domínio da circulação de experiências, linguagens e símbolos diversos no qual as dissonâncias culturais, como disjunções de poder ou posição (envolvendo a cultura indígena e a não indígena) precisam ser atravessadas e, sobretudo, contestadas. Tendendo para o mesmo ponto de reflexão, a autora Maria Inês de Almeida (2009) aborda acerca do significado, para os indígenas, do domínio da escrita alfabética:

> Livros que começam com a voz. Os povos indígenas querem ouvir a própria voz. A escrita, grande aliada das classes dominantes, paradoxalmente, torna-se a oportunidade de reversão para os dominados. Eivada das diferentes falas silenciadas, funciona como uma arma que, através de cada frase ou palavra desacostumada, detona com um certo poder: a língua enquanto instituição. É por isso que devemos inscrever os livros escritos pelos índios no campo da política (Almeida, 2009, p. 91).

Destarte, observo que, mantendo as devidas proporções, de modo congênere, a escrita literária empregada por sujeitos indígenas, o material escrito pelos indígenas (tanto aquele contido na biblioteca da EEISCA como acervo bibliográfico quanto o material produzido pelos estudantes da mesma escola), e as narrativas orais dos participantes indígenas circunscrevem-se no fenômeno da dessacralização como forma de expressão e como ato político. Empregando a língua do colonizador, reconstroem as próprias trajetórias, como técnica para o alcance da autonomia da voz indígena.

Daniel Munduruku (2011) afirma que a literatura indígena é genuinamente brasileira, no que diz respeito ao pertencimento ao lugar onde se vive e no qual seus mortos são

enterrados. Comungando com o escritor Munduruku, Graça Graúna (2013) entende a literatura indígena produzida no Brasil como um lugar de sobrevivência, uma literatura tecida por meio da oralidade, cujo ponto de convergência possui elementos de vozes silenciadas e desterradas ao longo de mais 500 anos de colonização. Nessa moldura histórica, compreende-se que as produções literárias indígenas contemporâneas deslindam uma práxis política empregada como questionamento à ideia de "outra margem do Ocidente"[213] (Novaes, 1999, p. 29).

Na medida em que se conecta ao sentimento de resistência cultural, advogo que a literatura indígena produzida no Brasil aproxima-se da lógica circular – movimento presente no pensamento ativista da Participante 2. Tal movimento (ou processo) empenha-se na manutenção contumaz de reconstrução identitária em que sujeitos indígenas fomentam suas criações ativamente, sem se afastarem da memória ancestral (a oralidade e a espiritualidade).

A noção memória ancestral alinha-se à que Kaka Werá Jecupé, em *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (2020), conceitua como memória cultural.

> A memória cultural se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar através da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô. [...] Um narrador da história do povo indígena começa um ensinamento a partir da memória cultural do seu povo, e as raízes dessa memória começam antes de o Tempo existir (Jecupé, 2020 [1998], p. 26).

Originalmente, as narrativas ameríndias exigem a oralidade para que possam ser memorizadas e transmitidas às próximas gerações. Em seu empenho, a Participante 2 contempla o sentido da oralidade ao relatar sobre os ensinamentos que recebeu de sua mãe Tukano envolvendo o momento de preparação da mulher indígena, num contexto específico de repasse (ambiente familiar).

[213] Adauto Novaes, em *A outra margem do Ocidente* (1999), comenta que, aos olhos do eurocentrismo, a sociedade indígena revela-se como: "[…] homens sem lei, sem fé e sem rei que habitam a outra margem do Ocidente, margem que, a partir de 1500, passou a situar-se simbolicamente na confluência de dois mundos, o Velho e o Novo" (Novaes, 1999, p. 29).

> Então por isso que a mamãe – ela tinha muito essa, essa facilidade de acolhida, de conversar. Em casa não faltava gente. E também a mulher… aquela que também sempre é preparada pra... como é que diz… pra estar atentas esse tempo de constelação. A mulher é preparada junto com o homem… a mulher tem que saber porque ela vai ensinar o filho ou a filha. Esse tempo você pode fazer isso, esse tempo não pode fazer aquilo. Então a mamãe sempre falava isso… para nós também, por exemplo, quando cai raio, relâmpago, essas coisas, né, às vezes, eu tenho medo [risos], às vezes ela, mamãe, dizia assim: "Não… está passando… é que chama de avô do mundo, né? O avô do mundo, nosso pai, está passando; ele está deixando as coisas boas". Então essa de deixar coisas boas assim. No caso das frutas, tempo de frutas… depois que passa, tem momento que pra nós é primavera. Podemos dizer, né, aquelas árvores vai florescer para dar frutos. E ela sempre dizia assim… pra gente prestar atenção que tipo de fruteiras que vai ter naquele tempo. Tempo de::: deixa eu ver::: de jararaca, de tatu, de garça, de escorpião, têm vários que eles colocam, né, na constelação. Ela falava isso (informação verbal)[214].

Os ensinamentos recebidos pela Participante 2 ligam-se intrinsecamente a dois circuitos: a ideia de tempo para as sociedades indígenas e a um dos três elementos integrantes da epistemologia Tukano – o *bahsamori*.

Referindo-se ao primeiro circuito, Daniel Munduruku (2020) afirma que o passado é desprovido de grades, ou seja, é sinônimo de independência; e é a força motriz para o futuro. Esse último é inserido numa perspectiva de sequestro do tempo presente, pois "[...] é apenas uma especulação que nos arranca do agora e faz-nos pensar que o que é bom ainda estar por vir" (Munduruku, 2020, p. 217); como em: "O avô do mundo, nosso pai, está passando; ele está deixando as coisas boas". O reconhecimento do tempo presente pelas sociedades indígenas encontra-se no cuidado com os mais velhos (memórias do passado) bem como no cuidado com os descendentes (possibilidade da manutenção dessa memória). De acordo com o escritor, o presente encerra um comprometimento "[...] com uma existência fértil e criativa porque nos obriga a estarmos atentos ao cotidiano e a buscarmos respostas aos dramas de existir" (Munduruku, 2020, pp. 216-217). Alijando-se da perspectiva de enxergar o tempo futuro como única forma de existência das sociedades indígenas, o autor vislumbra "[...] uma sociedade capaz de viver feliz sabendo presentificar sua experiência" (Munduruku, 2020, p. 217). Em relação ao segundo circuito, consubstanciados, *kihti-bahsese-bahsamori* delineiam princípios de uma precisa cosmopolítica. Barreto *et al.*, (2018) ensina que o último elemento citado na tríade diz respeito a uma determinada astronomia, isto é, ao "tempo de constelação", que é o lastro (imemorial) do conhecimento e da organização temporal, identificado por uma complexa rede de bioindicadores, delimitando o ritmo do tipo ideal de vida social.

No tocante aos povos indígenas pesquisados, o reconhecimento do valor autônomo da tradição oral da cultura ameríndia amazônica liga-se às performances tradicionais de

[214] Depoimento da Participante 2, em entrevista, em junho de 2022.

contação de histórias, como um modo de fortalecer a identidade étnica dos povos, assegurada pela coletividade.

Atrelado ao exposto, é admissível afirmar que a estética literária indígena é atravessada pelas performances tradicionais de contação de histórias, as quais asseguram ao narrador a pluralidade de vozes – a potência do sujeito coletivo. Nessa configuração, Krenak (2018) explica que:

> É como se essas mentalidades, essas pessoas precisassem ter um mundo dilatado para poderem experimentar sua potência de seres criadores. Pessoas que cresceram escutando histórias profundas que reportam eventos que não estão na literatura, nas narrativas oficiais, e que atravessam do plano da realidade cotidiana para um plano mítico das narrativas e contos. É também um lugar da oralidade, onde o saber, o conhecimento, seu veículo é a transmissão de pessoa para pessoa. É o mais velho contando uma história, ou um mais novo que teve uma experiência que pode compartilhar com o coletivo que ele pertence e isso vai integrando um sentido da vida, enriquecendo a experiência da vida de cada sujeito, mas constituindo um sujeito coletivo (Krenak, 2018, p. 5).

Ytanajé Coelho Cardoso, em entrevista veiculada este ano à *Rede Amazônica* envolvendo o Dia Mundial do Livro (23 de abril), afirmou que: "O livro tem espírito. É uma preciosa fonte de encantamento". O escritor Munduruku ampara-se na reflexão de Jecupé (2020) acerca do que se pode compreender da cosmovisão ameríndia:

> Para o índio, toda palavra possui espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua *ayvu*. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, possui um tom. Antes de existir a palavra "índio" para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito *índio* espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade, formando clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, constituindo nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos (Jecupé, 2020 [1998], p. 18, grifos do autor).

As informações precedentes estimulam a problematização das funções que o livro e a memória oral cumprem no universo ameríndio.

Nos capítulos anteriores deste trabalho, vimos que determinados objetos ganham poder de agência em razão de estarem relacionados ao mundo primordial. Desse modo, podem ser entendidos como índices materiais. Isso se deve, de modo geral, ao fato de que a diferenciação entre aspectos visível e invisível, entre humano e não humano é especialmente borrada na interpretação ameríndia. Considerando tal compreensão como pensamento balizar e promovendo o entrecruzamento com as palavras do escritor Munduruku, bem como com a narrativa performática do Participante 3, defendo que o livro, para a sociedade indígena, nos

dias de hoje, pode funcionar como índice material – repositório simbólico no qual está condensado um *corpus* de conhecimento relativo às narrativas de origem (*corpus* espiritual). Acredito que, por sua configuração típica, o livro pode ser acessado por um conjunto geracional, contudo, sem entrar em disputa com o repositório original em que as verdadeiras palavras (as vozes sagradas) consolidam os conhecimentos indígenas: a memória oral.

O pensamento de Kopenawa nos conduz à apreensão do sentido da oralidade para as sociedades indígenas ao reafirmar a legitimidade da memória oral. Para o xamã, a despeito da "história dos espíritos" (Albert; Kopenawa, 2015, p.64) transfigurarem-se em "peles de imagens" (Albert; Kopenawa, 2015, p.63), ou seja, serem registradas em livro, é a força da oralidade encarregada do repasse e da permanência das palavras ancestrais.

> Eu não tenho velhos livros como eles, nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. As palavras dos *xapiri*[215] estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de *Omama*[216]. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. [...] Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genro deles. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão no nosso pensamento, mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel deste livro em que elas estão agora desenhadas; mesmo que os missionários [...] não parem de dizer que são mentiras (Albert; Kopenawa, 2015, pp. 65-66, grifo do autor).

É interesse destacar que a acepção de oralidade, a qual é reportada pela voz do xamã Yanomami, diz respeito ao fato de que os povos rionegrinos inserem-se em uma cultura de visão. Segundo Menezes de Souza (2004), por meio da visão, as sociedades indígenas estabelecem o contato com divindades ou seres encantados, os quais são portadores do conhecimento. O conhecimento indígena, então, é obtido tendo como base a visão, os sonhos, as experiências vividas. Nessa direção, segue a narrativa oral do Participante 6, cujo mote tem a ver com a valorização epistêmica do sonho, ao abordar o evento relacionado ao curso de formação de pajés, no contexto rionegrino.

---

[215] Para os Yanomami, são os verdadeiros donos da terra-floresta; também nomeiam os xamãs. Caso os *xapiri* se afastem, e os xamãs não os façam dançar, a floresta ficará quente demais para continuarmos vivos nela por muito tempo (Albert; Kopenawa, 2015).

[216] Referencia o demiurgo da mitologia yanomami.

> Uma vez um Tuyuka do Alto Tiquié, lá da fronteira, fronteira nada, da Colômbia, né, ele falou... ele falou não – a gente foi na época... ele promovia encontro de pajés. Eu sempre participei desses eventos. Num dos encontros, eu estava numa cama assim [movimenta as mãos simulando uma cama], e esse pajé aqui do meu lado [aponta o dedo indicador para a lateral do seu corpo]. Aí, toda noite ele cantava kapiwayá, be:::m de leve, né. Eu entendia assim... porque como essa turma de pajés são benzedores, eles não dormem muito, eles dormem pouco, né, ou seja, eles ficam acordado, pensando nessas histórias, na trajetória dessa canoa, né. Daí vem os benzimentos. Normalmente dormem lá por uma hora, duas horas, ou três horas. Eu achei que era assim, né? Aí ficava cantando bem levezinho assim, kapiwayá, cariçu. Também não procurei saber se ele estava cantando ou se ele estava sonhando, né? Aí dois dias depois, por conta do governo do estado, nós vamos visitar o Ariaú, o hotel Ariaú[217], subindo de barco [movimenta uma das mãos para cima simulando a subida de um barco]. Aí eu estava sentando ao lado dele conversando... aí ele disse: "Rapaz:::... essas casas, essas são as casas daqui, desse lugar aqui. No meu sonho, essas casas são tudo de vidraça. Aqui que eu tô tomando meu caxiri, cantando kapiwayá com eles toda noite". É por isso que tu passa a noite cantando? [risos]. Não é um sonho normal. Toda noite cantando, né? Aí, pra eles, são todas as casas, né, ou seja, Manaus tá numa casa, em cima duma casa invisível... pra nossa história, né? Lugares que realmente não deveriam ser construídos... deveriam ser preservados [referindo-se a lugares sagrados]. Por exemplo, aqui em cima [aponta o dedo indicador para a paisagem que se via da janela da biblioteca] tem uma casa que, aparentemente você olhando de longe, parece ser uma casa, uma maloca, mas não é, é um barranco. Mas é uma casa que tem a ver com a história dos Arapaso. Essa serra aqui, por exemplo, essa serra aqui atrás [aponta o dedo indicador para o espaço da EEISCJ que se via da janela da biblioteca]... uma dessas serras é uma casa que toda noite os pajés se reúnem para tomar caxiri, ayahuasca, né... e cantar, dançar... mas tem que, segundo eles, tem que tá muito atento... que tipo assim... a partir de duas e meia para três horas da madrugada, é que a porta vai fechar [movimenta as mãos simulando uma porta fechando]. Então, esses iniciantes pajés, que estão se iniciando pra essa formação, eles vão lá, é uma diversão... vão aprender, vão cantar, vão brincar como se tivesse brincando aqui, nesse mundo aqui, né? Mas aí tem hora que todo mundo si:::... tem que sair porque porta vai fechar, pá, fechou [movimenta as mãos simulando uma porta fechando]. Aí normalmente amanhece morto. No período da formação de pajé, muita gente morre porque descuidam desse horário, né? (informação verbal)[218].

A performance oral apresentada sinaliza a relevância do extralinguístico (as nuances performáticas) no que tange colocar em cena outros pontos de significação (voltados para apreensão do conhecimento por meio do sensível) os quais constituem a identidade cultural indígena.

Ao defender o elemento oralidade como pedra numerária na literatura indígena brasileira, chamo à atenção sobre o lugar da oralidade em tal literatura. Nesse sentido, incorporo à discussão o entendimento de Cardoso (2023):

---

[217] Inaugurado em 1986, o hotel Ariaú Amazon Towers foi o primeiro e maior hotel de selva da floresta amazônica. Possuía 288 quartos dispostos em várias torres cilíndricas interligadas por extensas passarelas de madeira, apoiadas sobre palafitas. Algumas dessas passarelas tinham até 40 metros de altura. Por motivo financeiro, o hotel fechou suas portas em 2016 (Portal Amazônia, 2022).

[218] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

> […] em muitos estudiosos e escritores[219] há uma defesa que considero problemática de uma "certa literatura oral indígena". Grosso modo, não existe literatura oral, nem poderia existir tal literatura, pois o fundamento concreto-formal da literatura é a escrita, com grande predominância, no Ocidente, da escrita alfabética. O que existe é uma literatura baseada na oralidade" (Cardoso, 2023, 208, grifos do autor).

A oralidade organizada na literatura indígena brasileira rompe com o seu emprego nos moldes ocidentais. A literatura produzida por sujeitos indígenas cumpre seu papel como movimento-método em que a tradição oral constitui-se presença marcante para a transmissão de conhecimento e para a manutenção da identidade cultural. Concebida assim, a tradição oral subsidia a escrita literária indígena. Com efeito, a literatura indígena brasileira pode ser traduzida como instrumento para contracolonizar o conceito ocidental de literatura.

Ao retomar a epígrafe relacionada ao pensador Krenak, admito que o conhecimento indígena existe indiferente à literatura impressa, pois está estreitamente ligado à oralidade. Também que a literatura indígena brasileira ultrapassa categorias empregadas nos estudos literários, como raça e gênero, uma vez que os povos indígenas possuem mecanismos próprios de classificação, como: performance, ancestralidade, espiritualidade, coletividade.

Reitero a ideia de que os povos originalmente de cultura oral, como os povos indígenas pertencentes às famílias linguísticas Tukano Oriental e Arawak, apreendem suas narrativas por meio da memória – um saber particular repassado através das gerações –, bem como apresentam as narrativas por meio de performances orais.

A memória na configuração de repertório, e seus engendramentos, encontra abrigo argumentativo nos estudos de Claude Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (2007). No campo da etnologia, uma das focalizações da obra é analisar a noção de pensamento selvagem; pensamento operado por meio de relações simbólicas e abordagem de outros mundos possíveis. O autor coloca em cena o afrontamento do pensamento concreto (dimensão do sensível) com a vida moderna, procurando reabilitar a inteligência moderna pela transformação das dimensões sensíveis em dimensões inteligíveis.

Lévi-Strauss (2007 [1962]) afirma que, desde tempos remotos, o homem produz ciência e é o responsável pela sua constância. Isso conduz à compreensão de que a ciência do concreto[220] é análoga à memória legitimada pelo grupo a que pertence uma determinada sociedade, pois ela (a memória) é o seu lastro.

---

[219] Para tratar o tema, Cardoso lança mão de alguns estudiosos, como o "Wilmar D'Angelis (2007) e Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004)" (Cardoso, 2023, p. 208).

[220] Os termos "ciência do concreto" (Lévi-Strauss, 2007 [1962]) e "memória coletiva" (Halbwachs, 2006 [1950]) convergem semanticamente.

Vimos que as narrativas orais dos povos rionegrinos constituem-se de repertórios particulares relacionados a uma estrutura narrativa concêntrica que versa sobre o mundo primordial (dimensão do sensível). De modo equivalente, estão as narrativas orais performáticas individuais dispostas nesta pesquisa as quais conservam conteúdos[221] visceralmente ligados ao mundo supracitado; considerar tudo propicia a formação de uma memória coletiva (ciência do concreto) na região do Alto Rio Negro.

O antropólogo Joël Candau, na obra *Memória e identidade* (2011), chama de metamemória o formato de memória pleiteada, cuja base se liga a uma filiação evidente, bem como se relaciona à constituição identitária. O autor explica que memória e identidade são conceitos interdependentes; perder a memória é perder a identidade. Também afirma que somente a metamemória (relativa à memória coletiva) pode ser partilhada em razão de ser um conjunto de representações da memória. Posto assim, é a noção de origem que permite aos indivíduos de uma mesma comunidade se aproximarem: "[...] um indivíduo reúne seu semelhante e separa seu diferente e a partir daí ele constrói e impõe sua identidade" (Candau, 2011, p. 84).

A constituição identitária dos povos indígenas pesquisados é atravessada pela consciência que tais povos têm de comungar com um universo plural de vozes ancestrais. Esse entendimento é a força motriz a qual aparelha a filosofia e a cosmovisão indígenas, bem como põe em xeque a perspectiva materialista ocidental. Com base nisso, nesta pesquisa, sugiro que as narrativas investigadas sejam encaradas pelo sistema literário brasileiro como formas originárias que fundem sabedoria, moral, regras sociais, política, arte e representem uma das faces da oralitura indígena – histórias e saberes ancestrais repassados por meio de manifestações performáticas.

Na continuidade da argumentação, acesso a figura do narrador. Menezes de Souza (2006) comenta que, nas sociedades de tradição oral, o narrador não ocupa o lugar de criador da narrativa e, sim, considera-se um transmissor de conhecimentos; "[...] um elo numa cadeia infinita de repetidores das narrativas ao longo das gerações [...]" (Menezes de Souza, 2006, p. 206). Numa análise mais segura, a reflexão de Menezes de Souza gera determinadas avaliações expressas aqui: i) cada performance oral apresentada e reproduzida pelos participantes deste estudo (narradores em sua função) permite que o conhecimento dos grupos a que pertencem seja novamente experienciado. Essa dinâmica reafirma a função social do ato performático; ii) concordando com a ideia de o narrador deslocar-se da função de proprietário

[221] Os conteúdos encontram-se dispostos no Apêndice 2 desta tese.

intelectual da narrativa, por extensão e levando em conta o âmbito simbólico (valores éticos e estéticos), as performances orais podem ser vistas como sendo propriedade coletiva ao grupo; e iii) os contadores ou narradores participantes, não obstante seus repertórios individuais, são intérpretes da tradição oral, isto é, narram as histórias ouvidas pelos seus ancestrais e, sendo assim, o fio condutor dessas narrativas é a metamemória ou memória cultural.

As narrativas orais apresentadas neste trabalho apontam que a prática de narrar histórias ainda é usada pelos povos indígenas no noroeste amazônico e interliga-se à performance. Essa agrega conhecimento ancestral e, dessa maneira, passa a ser produtora de cultura; cultura em movimento. O narrador, durante o ato performático, é orientado na experiência por meio da prática, em seu aspecto sensível, valendo-se do que está a seu dispor a fim de encontrar novas possibilidades.

O pensamento de Antônio Bispo (2023) é útil para expandir a noção de narrador. Como "diversal", o ativista quilombola autodenomina-se "lavrador", "pescador", "ente do cosmos" (Santos, A., 2023, p. 17), a fim de compreender e registrar o que o cerca por meio da oralidade. Correlacionando a noção de autor à cultura, e a noção de lavrador a cultivo, Bispo sugere "[...] uma dialética entre o artificial e o natural, entre o que fazemos ao mundo e o que o mundo nos faz" (Santos, A., 2015, p. 11). Nessa disposição, e considerando o já visto nos capítulos anteriores, a noção de narrador trazida por Bispo assemelha-se ao *modus vivendi* empregado pelos participantes desta pesquisa (tidos também como "diversais") e, de modo dilatado, aos povos indígenas rionegrinos.

Walter Benjamin (1992) afirma que histórias contadas por narradores exprimem conhecimento e sabedoria. "O narrador é um homem que sabe dar conselho. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria" (Benjamim, p. 1992, p. 31). Para o crítico literário, a sabedoria é o lado épico da verdade, a verdade da tradição. Nessa perspectiva, as narrativas indígenas são dotadas de verdade que liga uma comunidade sobre a Terra, "[...] que liga a vida dos vivos à vida dos mortos" (Benjamin, 1992, p. 31). Tem-se assim o entendimento de que as performances orais apresentadas neste trabalho podem ser encaradas como prática de aconselhamento e, por conseguinte, criadoras da realidade indígena.

As cosmologias indígenas "[...] são teorias do mundo, da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena" (Silva, 1992, p. 23). Para os povos originários aqui tratados, o cosmos está organizado em diversos estratos nos quais coexistem seres encantados, demiurgos, fenômenos geográficos e atmosféricos, serras, rios, animais e plantas. Esses povos não

chancelam determinados binarismos mobilizados pela ótica ocidental: humano/não humano, natureza/cultura, verdadeiro/falso ao tratarem do dinamismo dessas cosmologias.

Mantendo profunda interligação com as cosmologias, os mitos se identificam como narrativas orais dotadas de verdades consideradas pujantes para um determinado povo ou grupo social e contam acontecimentos daqueles que viveram no início dos tempos (plano temporal primordial). Sendo assim, concordamos que o mito (ou os mitos), como a história do Inhambu-rei ou Inandê e a narrativa da viagem na Canoa de Transformação, exprime uma conexão com a cosmopolítica dos povos responsáveis por sua existência. É possível afirmar que as narrativas contidas no *kihti ukũse* suplantam a noção de registro da história, de ficção. Mircea Eliade (1992, p. 47) corrobora a argumentação ao expor que:

> Uma vez 'dito', quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta. [...] O mito proclama a aparição de uma nova 'situação' cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma 'criação': conta-se como qualquer coisa efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente (Eliade, 1992, p. 50).

Na intenção de validar as suas histórias e escolhas comportamentais, o entendimento de Eliade pode ser observado nas declarações (espraiadas neste trabalho) dos participantes indígenas, como: "Então é assim", "Ela falava isso", "Não é aconselhável, né?", "Foi assim".

A história, que segue abaixo, contada pela Participante 5 que ouviu de sua mãe Piratapuia, envolve um acontecimento ocorrido com seu avô materno. Afirmo que tal narrativa corrobora a existência de outra possibilidade do humano e do não humano serem vistos deslocada do paradigma ocidental. O perspectivismo dos povos indígenas desta pesquisa organiza-se em um imbricamento particular e complexo, cuja textualidade aproxima-se da veridicidade e, consequentemente, distancia-se da verossimilhança.

> O avô, o avô, o pai dela, meu avô, ele ía na mata virgem pra caça do jabuti... ela contava. Matava uma cutia e deixava no meio, depois ele fazia um cercado [com o dedo indicador, faz um movimento circular no ar] e deixava só uma entradinha... tipo assim uma armadilha. Aí depois de uma semana, ele ía lá pegá. À vezes ele pegava quatro, cinco jabutis, né, porque a cutia... como que é::: a cutia ficava já podre... eles [os jabutis] gostam de podre [risos]. Então e::: ele pegava assim... Dizia a minha mãe que pra criá aí sete filhos, que lá quase não tem... não tinha peixe... eles cresceram mais comendo mais caça. Até que um dia, ela contou que ele viu um::: um ser que ía assim mata adentro mesmo [faz um movimento com o braço apontando pra frente], mata virgem. Lá, ele estava procurando uma caça, queixada. Lá vinha descendo assim, numa capina, não sei, grande, estatura média, todo peludo, de pelo branco... todo pelo... mas era ser humano mesmo... ser humano não, ser que vive, ser assim... Aí, ele quase desmaia... Aí ele disse: "Na mata virgem, têm seres sim que são donos". Minha mãe falava: "Teu avô viu". Quando chegou, deu febre, o tio dele benzeu, né. Aí ela dizia: "Cuidado pra não entrar muito – Quando vocês

> forem colher fruto, não vão pra mui:::to::: longe, que lá têm outros donos". Ela falava pra gente [risos]. Foi assim (informação verbal)[222].

Em se tratando da narração de histórias, Cunha (2014) explica que, para as culturas ameríndias, a contação de estória é um ato que abarca a elaboração do conhecimento de modo coletivo. Nessa elaboração, "[...] são abolidas oposições entre ficção e realidade, mundo animado e inanimado, imaginário e concreto" (Cunha, 2014, p.74). Tal perspectiva converge para ideia de que a elaboração do conhecimento só é alcançada por meio do ato da contação de histórias.

A acepção de mito ganha aqui a perspectiva do indígena canadense da etnia Cree Tomson Highway (2003). O autor concebe, primeiramente, mitologia com base no termo grego *myth* (narrativa) e *logos* (discurso), conferindo-lhe um significado de devir, para então trazer o termo na visão Cree – a palavra mitologizar encontra-se entre *achimoowin* (contar uma história) e *kithaskiwin* (contar uma mentira, ou tecer uma ficção); lógica a qual acredito emparelhar-se com a epistemologia tukano envolvendo a expressão *kihti ukũse*. Conforme o indígena canadense, a mitologia: "[...] seria como olhar para o negativo da pessoa, um raio-x que delineia o sistema nervoso espiritual, em toda sua mágica complexidade" (Highway, 2003, p. 20, tradução nossa)[223]. Enquanto a história monumental narra os movimentos físicos de um povo, a mitologia ameríndia narra a história dos movimentos espirituais de um povo por meio dos territórios ou, conforme as vozes dos entrevistados, por meio dos processos de territorialidades. Organizada desse modo, a mitologia desenha o "sistema nervoso espiritual coletivo" (Highway, 2003, p. 26), entendido aqui como a potência do sujeito coletivo, no qual cada segmento possui o seu intuito e a sua funcionalidade na maneira como esse sistema coletivo mobiliza-se.

João Paulo Lima Barreto (2021) afirma que as populações indígenas rionegrinas acreditam que a noção de corpo é chave de interpretação para refletir acerca do pensamento e filosofia rionegrina: "[...] é o ponto de partida [...]. O corpo constituído de elemento água, terra, luz/calor, animal, ar, floresta e qualidade de pessoa" (Barreto, 2021, p. 8). A busca pelo equilíbrio da vida na região do Negro perpassa as práticas de prevenção corporal.

A narrativa performática do Participante 6 retrata o ensinamento de Barreto e orienta na compreensão do sentido de corporalidade. O participante fala acerca dos procedimentos realizados pelos especialistas indígenas, durante o curso de formação de pajé, e, com isso,

[222] Depoimento da Participante 5, em entrevista, em julho de 2022.
[223] Texto original *Comparing Mythologies* (2003, pp. 17-50).

opera particulares significações a respeito de tabus segmentares (temporários) em situações específicas, no contexto do noroeste amazônico.

> Porque também é:::... a pessoa que está orientando, ele leva a turma pra lá, né. Ele faz as provas, digamos, a prova é de... de fidelidade. Você vai fazer todo resguardo durante o período da sua formação. Um pajé daqui, um pajé Tariano, ele falou assim: "Eu estava uns quase seis meses longe da família, longe da esposa e tal" – Aí ele falou assim: "Quando eles [aqueles que estão na formação de pajés] dormem, vão pras casas, como se fosse uma maloca... pra eles é uma maloca, tá lá. Aí vinha uma mulher... vinha uma mulher bonita... eles servindo caxiri, todo mundo assim. Ele olhou assim, se engraçou com essa mulher. Vou mexer com essa mulher aí. Foi mexer, não era uma mulher, era um homem. No dia seguinte, ele falou: ei, rapaz!". Era o pajé mesmo... se transforma em mulher para ver até onde ele tem uma responsabilidade de resguardo, né? Então ele parte desse tipo de teste, né? Nesse período, você não pode mexer com a mulher, você não pode comer comida preparada por mulher que já está gestante ou que está menstruada. Tem tudo regra. É... não pode, não pode. Só depois da formação, quando o pajé libera, agora tá pronto... mas antes... Porque se não, ele vai ou ele não vai aprender... fica surdo, normalmente fica surdo... fica doente ou às vezes entra na mata, some e nunca mais volta. [...] Tem que ter todos esses requisitos durante a formação para não errar (informação verbal)[224].

A antropóloga peruana e especialista em povos amazônicos Luisa Elvira Belaunde (2015) tem se dedicado a estudos relacionados à vida reprodutiva e ao manejo ritual dos fluidos dos orifícios corporais, gerindo estudos comparativos da etnografia amazônica. Os estudos apontam a existência de algumas práticas pan-amazônicas de resguardo correlacionadas à sexualidade, cujo propósito é a produção dos corpos, e que abarcam restrições alimentares e comportamentais, reclusão e abstinência sexual. Essas práticas de resguardo ocorrem em situações variadas, como na caça e na pescaria, em que homens e mulheres devem manter abstinência sexual. Por conseguinte, compreende-se que restrição alimentar, abstinência sexual e resguardo são práticas indissociáveis no ambiente amazônico.

A noção de corpo (corporalidade) é evidenciada nos estudos de Viveiros de Castro (2020) chamada de *habitus*. "O que estou chamando de *corpo*, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia características; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*" (Viveiros de Castro, 2020, p. 330, grifo do autor). Desse modo, defendo que *habitus* é um instrumento ancilar para pensar uma abordagem do corpo peculiar à cosmovisão ameríndia em que os corpos não se encontram separados uns dos outros num mundo em transformação e, sim, são encarados como relações sociais – como os vínculos de parentesco na região uaupesina e suas singularidades.

[224] Depoimento do Participante 6, em entrevista, em junho de 2022.

A moldura memorial dos grupos aqui tratados apoia-se em um pensamento condicionado à ideia de que todos os seres se organizam em uma cadeia única (corpo), em que tudo é dotado de vida e de valor. Dessa maneira, Krenak (2022) demonstra que a ancestralidade é entendida como a própria Terra ao falar sobre paisagens naturais:

> Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis, já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta. Mas estamos na Pacha Mama, que não tem fronteiras, então não importa se estamos acima ou abaixo do rio Grande; estamos em todos os lugares, pois em tudo estão os nossos ancestrais, os rios-montanhas, e compartilho com vocês a riqueza incontida que é viver esses presentes (Krenak, 2022, pp. 11-12).

Para os povos originários do Alto Rio Negro, o processo de transformação da humanidade envolve o surgimento das danças, dos cantos. Assim, esses povos possuem uma cosmovisão intrínseca às danças, às músicas e aos instrumentos musicais – como pode ser visto na narrativa da Participante 5: "E o deus pai, ele pegou uma cuia de ipadu [ergue o braço como se estivesse segurando a cuia], preparou o cigarro, acendeu e pensou... a gente quer um mestre de música nessa etnia porque está muito triste".

Cada instrumento musical tem sua história de origem, e a narrativa repassada pelos Tukano, liga-se à aparição do instrumento musical flauta cariçu (utilizado na dança do cariçu[225]) e tem como base os ossos do gente-morcego. Nesse sentido, é possível inferir que a flauta cariçu serve como índice ancestral.

> A narrativa envolve o filho de *Buhtuyari-Oãku*, um dos demiurgos, e o gente-morcego, súdito desse demiurgo. O gente-morcego promete cuidar do filho de *Buhtuyari-Oãku* como se fosse um guardião espiritual – *Bayá*, *Yaí* ou *Kumu*, porém resolve sugar o corpo da criança quase que diariamente e, por conseguinte, ela vem a óbito. A verdade sobre o ocorrido foi revelada a *Buhtuyari-Oãku* por meio dos cantos de um pássaro, e o demiurgo decide matar o gente-morcego, retirando-lhe os ossos para com eles confeccionar as arpas do cariçu. *Buhtuyari-Oãku* andava pela floresta tocando as arpas como meio de expressão de sua tristeza. Tempo depois, convida todos os seus amigos para celebrar a morte do seu filho tocando a flauta feita com ossos do gente-morcego (Tukano, 2017).

Compreendo que o eixo narrativo da história do gente-morcego é compartilhado com outros povos no contexto uaupesino. A Participante 1 (pertencente à etnia Piratapuia), ao contar a narrativa envolvendo o ser Jurupari, referencia o surgimento das danças para o seu

[225] A dança do cariçu é realizada por vários povos indígenas rionegrinos em situações julgadas importantes, como: iniciações, posses de liderança, casamentos, festas. A configuração dessa dança é em pares com movimento corporal ao som do instrumento de sopro nomeado flauta cariçu (conjunto de arpas confeccionado artesanalmente em bambu). Como complementação, a marcação da melodia é feita pelo guia da dança, tendo ele chocalhos nos pés (Tukano, 2017).

povo: “Eu vou ensinar os filhos de vocês as danças, tipo de dança, que é o cariçu, japurutu, kapiwayá... eu vou ensinar, eu tenho esse conhecimento”. Em paralelo, noto a modificação da essência do fragmento corporal osso que, nas narrativas performáticas, aparece como operador material de significação: “[...] o mundo era fechado, o mundo dele era fechado de corpos [...]” (Participante 1 ao contar a história de Jurupari); e “[...] parece-me que... o Inandê é como se fosse::: que do osso dele é que vão surgir os *Diroá*, né?” (Participante 3 ao narrar a história do Inhambu-rei ou Inandê). Portanto, nas narrativas rionegrinas, os fluidos corporais, os objetos e os fragmentos corporais são partes de corpos (*habitus*), pois não há separação absoluta entre coisas e pessoas.

No tocante à perspectiva dos povos indígenas estudados aqui, alcanço outras configurações e outros modos de pensar externos às esferas do antropocentrismo e do especismo. Interpreto que na cosmologia ameríndia o antropomorfismo, herdado da mitologia grega, cede a vez para o transformismo cosmológico.

É domínio público que os povos ameríndios conhecidos sempre lançaram mão de sistemas gráficos os quais adequassem as suas necessidades e/ou tivessem função estética. Nesse contexto, a escritura indígena é organizada por dispositivos responsáveis pela transmissão de conhecimentos estéticos e culturais os quais integram um inextricável sistema de comunicação dos povos originários do Brasil. Conforme Dorrico (2021), além da oralidade, há o grafismo, o desenho, os petróglifos (impressos nas cestarias, nos corpos, nas artes, nas pedras) servindo como dispositivos para registrarem a alteridade indígena, mantendo a memória viva. Na contemporaneidade, em relação à adesão da escrita alfabética em língua portuguesa por parte dos sujeitos indígenas, o livro impresso é considerado um dispositivo por ser um mecanismo potencializador e disponibilizador de “[...] uma voz-práxis autoral direta [...], de cunho político e politizante [...]” (Danner, F.; Danner, L. F.; Dorrico, J., 2020, p. 370) na sociedade dominante.

A escritura indígena pode ser entendida pela sua amplitude e pela sua natureza remota. Nessa direção, aproximo-me do estudioso Menezes de Souza (2006), em razão de afirmar que a escrita é inerente ao comportamento comunicativo humano, sendo uma forma de interação pela ação das mãos (com ou sem um instrumento), deixando traços numa superfície qualquer. Nessa perspectiva de interação semiótica, a escrita pode ser encarada como um formato, além do alfabético, cumprindo sua função de representar ideias, eventos, valores, sentimentos. Com efeito, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens; como podemos ver de modo acurado no fragmento que segue:

> Os Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais) de *utupa sikî* ("peles de imagens"). Para o papel, utilizam a expressão *papeo sikî*, "peles de papel". Referem-se à escrita com termos que descrevem certos motivos de sua pintura corporal: *oni* (séries de traços curtos), *turu* (conjunto de pontos grossos) e *yãîkano* (sinuoses). Escrever é, assim, "desenhar traços", "desenhar pontos" ou "desenhar sinuoses", e a escrita, *t^{R}ë ã oni*, é um "desenho de palavras" (Albert; Kopenawa, 2015, p. 610, grifo do autor).

As manifestações indígenas são um crisol que nos permite refletir sobre o entendimento das noções de escritura e de textualidade e, consequentemente, também permite traçar algumas configurações. Janice Cristine Thiél (2007) considera que a noção de escritura pode ser compreendida num quadro amplo de elementos que constituem tessitura narrativa, ou seja, caso significados sejam produzidos com base em determinados elementos, isso é suficiente para a existência de tessitura narrativa. Nessa esteira, advogo uma perspectiva plural no que diz respeito às manifestações indígenas em razão dessas manifestações encerrarem sistemas de escritura diferentes, como oral, pictório e gráfico.

A textualidade é a produção baseada em "[...] *textura, texto e contexto*, que significa valorizar sua multimodalidade discursiva, sua narração e narrativa, e os contextos de sua produção e recepção" (Thiél, 2007, p. 205, grifo da autora). As textualidades indígenas deslindam um aparelhamento *sui generis* em sua sofisticação e em sua hibridez, bem como abarcam a performance e seus elementos subsumidos. A noção de textualidade invocada por Thiél (2007) captura conceitualmente a noção de textualidade indígena.

Assim, tendo como inspiração teórica a acepção de Thiél sobre textualidade, defendo que os estudos das narrativas provenientes da oralidade devem considerar o contexto da sua produção, ou seja, a narrativa é o resultado do evento de sua narração num contexto particular e as implicações desse evento para o texto.

Agregado à discussão, como relevante fonte inspiradora, reporto-me ao trabalho de Maria Inês de Almeida (2009) envolvendo a escritura desocidentada dos indígenas[226]. Em seus estudos, a autora volta-se às investigações sobre a escritura indígena brasileira, acenando para um conceito de literário que ultrapassa o que se entende por escrita ocidental: o literaterra. Refere-se a uma escrita marcada pela conexão com a terra, uma espécie de moção simbólica em direção ao próprio território. Nesses termos, a autora leva o raio de atuação para a escrita produzida pelos professores indígenas como parte de uma experiência literária. A autora evidencia sua proposta na passagem abaixo:

[226] Esse trabalho é corolário de sua tese, bem como abarca experiências com os professores indígenas (já apontado na Introdução) no estado de Minhas Gerais.

> A grande diferença entre a escrita "ocidental" e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente. Essa paisagem, cuja matéria disseminada são formas que com o Literaterras caligrafamos, é o que se escreve (Almeida, 2009, p. 24, grifo da autora).

A literariedade deve ser concebida como termo analítico ancilar à compreensão de relações culturais e, enquanto tal, passível de uma crítica epistemológica constante. Esse entendimento deriva da argumentação de Thiél (2007) ao tratar do estudo da literariedade da textualidade indígena e, na sequência, da argumentação das autoras Almeida e Queiroz (2004), as quais consideram a noção de literariedade pertencente à esfera cultural.

> Acreditamos que o estudo da literariedade da textualidade indígena deve levar em consideração o entre-lugar cultural dessa produção localizada em uma zona de contato e conflito entre a visualidade da escrita pictoglífica e o sistema alfabético ocidental, entre o texto oral e o texto impresso, entre línguas nativas e européias *(sic)*, entre sujeição e resistência (Thiél, 2007, p. 4544).

> [...] literariedade e sentido não são qualidades intrínsecas dos textos, mas operações cognitivas e sociais. Pensar a literatura como prática social de determinado grupo significa levar em conta o contexto pragmático (os atos de linguagem), o que exigiria estudos dos pontos de vista cognitivo e sociológico dessa literatura. No caso, portanto, das literaturas indígenas em processo, seria necessário verificar suas relações com o esforço de aquisição e domínio da escrita, da língua portuguesa, com a luta pela reconquista da terra e pelos direitos civis, com a história da demarcação de terras; suas relações com os usos do livro e as práticas de leitura. Cada literatura tem sua própria literariedade e lingüisticidade *(sic)* (Almeida; Queiroz, 2004, p. 199).

Pondero aqui que o termo *belles lettres* pode ser visto como condão do conceito da literatura ocidental e, desse modo, a linguagem que tem como suporte a escrita alfabética pressupõe um potencial de valor. Determinar como literários os textos fixados pela escrita alfabética, é ter uma acepção de não literários os textos da produção oral, atribuindo-lhes conotação de menor valor. Tal interpretação encontra-se balizada no dualismo escrita/oralidade.

As manifestações escriturais indígenas anunciam caminhos para a discussão acerca do modo como essas manifestações se configuram, suas textualidades. Elas abrem espaço para reflexão envolvendo a epistemologia extraocidental: uma lógica de pensamento sustentada por saberes anteriores à escrita alfabética, centrados na performatividade e que seguem princípios caros à tradição oral cuja diretiva é a coletividade.

Ao longo desta construção, encontro terreno fértil para raciocinar sobre o literário como performance. Manter apreço pelas narrativas contadas e pelos narradores pode ser entendido como uma prática decolonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Anterior ao ano de 2017 (período inicial da minha atuação como docente colaboradora no curso de Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável), adquiri relativo alicerce acadêmico-intelectual sobre a região Amazônica, macroterritório desta pesquisa, sobretudo pelas leituras que fiz durante o Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia (entre 2008 e 2010), na Universidade Federal do Amazonas. Minhas leituras seminais conjugadas à experiência do magistério na região do baixo rio Uaupés, especificamente na Comunidade de Taracuá, sem eu perceber, impeliram, de modo amplo, a construção do problema desta pesquisa: em que medida as narrativas orais dos povos indígenas na Comunidade de Taracuá – baixo rio Uaupés, região Alto Rio Negro/AM – podem ser encaradas como constituintes transformacionais locais no que tange a categorias literárias globais. A fim de conduzir o leitor ao esclarecimento da problemática aventada, esta tese tomou por ocupação evidenciar o aspecto literário contido nas narrativas orais performáticas dos indígenas (participantes nesta pesquisa) pertencentes às famílias linguísticas Tukano Oriental e Arawak, moradores na Comunidade de Taracuá.

Tendo como orientação que a contação de histórias permite a interação entre contador e ouvinte, antes de seguir, é pertinente esclarecer que, não obstante o tratamento colaborativo entre os integrantes da performance, considero que o contexto específico em que as narrativas orais foram produzidas foi desafiador. Isso se deve ao fato de entender que o contexto da entrevista nesta pesquisa circunscreve-se numa situação fronteiriça estimulada pela natureza das partes envolvidas – uma pesquisadora não amazônida e não indígena entrevistando indígenas. O desafio que aponto refere-se à presença das diferenças culturais nos atos de narrar e de escutar em que a alteridade é colocada em contato. A língua portuguesa utilizada no correr das entrevistas é a mesma que se tornou recurso de poder pelas mãos dos colonizadores, na região do Alto Rio Negro. Sendo assim, a performance encarada como uma das manifestações do literário, proporciona aos seus integrantes uma leitura de si mesmos no reflexo do outro.

Esta tese, no primeiro capítulo intitulado “UMA CONSTELAÇÃO DE GENTE”, conta inicialmente com informações gerais envolvendo o *locus* de pesquisa, assim como minhas impressões sobre a Comunidade de Taracuá no meu período de permanência. Na costura do texto, a filosofia proverbial do corpo como repertório fez-me compreender a relevância do ato de narrar para os povos indígenas do Alto Rio Negro. Quando os participantes contam suas histórias, determinados conteúdos são ativados, como: noção de

território e processos de territorialidades; e manejo da vida e do território. Escolhi esses conteúdos por entendê-los como norteadores do modo de viver dessas populações, na medida em que pertencem a uma sociocosmologia e a uma cosmopolítica específicas, fortemente ligados à memória ancestral. Tomando por base seus repertórios particulares, os participantes lançam mão de suas memórias no intento de se reconectarem à dimensão do sensível.

A noção de diferença faz-se presente nos relatos coletados, porém, no contexto regional do Negro, é longe de ser confundida como empecilho e/ou desafio, já que agrega sentido positivo. É consensual que as narrativas orais, repassadas por um conjunto geracional que envolve diversas etnias, encontram-se em um plano temporal primordial. São várias histórias circunscritas em várias interpretações. As interpretações despreocupam-se com o caráter de convencimento no seu sentido de verdade, já que convivem concomitantemente. A convivência configura-se em uma esfera de reconhecimento das diferenças, mesmo em um contexto social hierárquico relacional; como é o Alto Rio Negro.

Outro ponto explorado neste capítulo e ao longo do texto liga-se à conduta apaziguadora do líder indígena como meio de enfrentamento das dificuldades atuais que permeiam a Comunidade de Taracuá (atreladas ao contato com o domínio do não indígena); como: uso abusivo de bebida alcóolica, a violência entre indígenas e a alteração dos ingredientes relativos à bebida tradicional.

No lastro das informações anteriores, afirmo que as performances orais dos participantes indígenas, em sua estética e como fenômeno social, colocam em causa e também fissuram a noção de eurocentrismo e a lógica da racionalidade moderna – dois sustentáculos das relações de colonialidade. Como contraponto, o modo prático-horizontal dos participantes pensarem as histórias, organizado em uma abordagem do mundo inserindo-se nele, pode oferecer pistas (serem exemplos) às sociedades eurocentradas.

Os dois momentos que constituem o segundo capítulo, VOZES INDÍGENAS, são marcados pelo protagonismo dos participantes. No primeiro momento argumentativo, elenquei os conceitos biografia e memória a fim de entender um pouco mais as histórias de vida dos entrevistados e suas conexões com determinados ambientes. Por meio das narrativas individuais, foi possível apontar dois ambientes relevantes para a identidade indígena: o familiar e o relativo ao movimento indígena. Visto como principal ambiente de repasse dos saberes indígenas, o ambiente familiar permite uma vivência peculiar referente ao contato inicial com os saberes do seu próprio povo e, como tal, é o primeiro em que o conhecimento indígena é apreendido, por meio da memória oral. O ambiente relativo ao movimento

indígena é compreendido como um circuito de resistência e de reexistência de povos contra-hegemônicos no qual a lógica circular também faz-se presente.

Ainda no primeiro momento e em outros espraiados na teia textual, realizei uma breve análise acerca da convenção interpretativa ameríndia rionegrina. Em relação a isso, algumas questões merecem destaque, tais como: i) ausência de divisão ontológica entre elaboração humana e não humana. O humano é concebido como uma relação e não como substância; ii) o objeto interpretado (como os objetos de arte indígena) é contemplado como algo que aponta para um agente imaterial – ligado ao mundo primordial; iii) a performance oral dos participantes organiza-se na vontade de conexão e recriação, no tocante às narrativas tradicionais, para que o sagrado seja experimentado; e iv) reflexão sobre a noção de corpo (corporalidade) – tomada em um contexto de relações sociais. Nas histórias narradas que tive acesso, cuja propriedade é dada pelo coletivo da comunidade, os elementos que integram a verdade dos povos no Alto Rio Negro são colocados em cena na interlocução do ouvir e do olhar envolvendo os membros da performance.

No segundo momento de discussão no capítulo, os relatos orais de quatro entrevistados (dois homens e duas mulheres indígenas) deslindam as relações de colonialidade vividas por eles e elas por um longo período (há época em que eram crianças), nos internatos salesianos (masculino e feminino), em Taracuá. Tal situação relaciona-se a um amplo projeto de civilização e catequese a que os povos indígenas rionegrinos foram submetidos, cujo intento volta-se para a desarticulação das bases tradicionais de autoridade por meio da formação de lideranças jovens, educadas nos internatos. Em referência a isso, a autora Rita Limberti (2015) considera que os programas narrativos de manipulação empregados pela igreja e pela escola pautados em padrões eurocêntricos terminaram por reservar os recursos argumentativos mais ardilosos usados a fim de demover os valores e práticas culturais indígenas e, simultaneamente, fomentar a introjeção e incorporação de princípios do velho mundo.

Ao ouvir as narrativas de encontros coloniais, deixei minha imaginação, minha empatia útil e meus sentimentos de impotência e de desconforto (diante de tanta violência) serem levados pela compreensão de que a alteridade do contato construída pelas lentes do Outro faz emergir o processo de reedição das trajetórias individuais originárias. Posto assim, por meio das manifestações contracoloniais dos participantes indígenas, materializadas no corpo e na voz do narrador, o ato performático concretiza-se. Contar histórias é arte performática e fazer literário.

Pegando carona com o pensamento precedente, penso que as performances orais dos egressos do internato possuem características inerentes à estética da contracolonização (conceito-chave proposto por Antonio Bispo), na medida em que são atravessadas pelos sentimentos de revolta, de autopiedade e de melancolia, assim como pela resiliência no que tange à conservação dos valores e práticas tradicionais indígenas.

No que diz respeito às artes verbais ameríndias, reafirmo que o ato de narrar é a principal prática discursiva integrante dos modos de viver indígenas. Com efeito, a tradição oral é entendida como formadora de um patrimônio literário, e a performance oral como produtora de conhecimento.

Em posse do entendimento de que as artes verbais nas sociedades indígenas produzem cultura, e levando em conta a percepção de que a performance é um ato social dinâmico, este estudo evoca a adequação de se tomar as narrativas orais performáticas indígenas aqui tratadas como geradoras de cultura. Além de ser evidenciado nas narrativas de saberes coloniais, tal entendimento também fica evidente nos conteúdos relativos às narrativas de vida e às narrativas de saberes coletivos. Por meio da última área temática, foi possível inferir uma vivência peculiar referente ao contato inicial com os saberes do seu próprio povo: o traço memorial forja suas próprias pessoalidades em relação ao aprendizado dos saberes indígenas. Suas falas também revelaram demandas organizadas com a manutenção e a perpetuação desses saberes. Já a área temática narrativas de vida liga-se à identidade étnica, em razão de lutar e (re)existir pela/na diferença em uma modernização conservadora.

Dentre os elementos citados neste texto os quais testam os limites da razão ocidental, também podemos considerar o literário e a literatura. Esse esquema conduz à consciência de que coexistem outros pensares, e que os limites da razão ocidental são a semente necessária a fim de que apelemos a outras maneiras de enxergar e sentir o mundo, esquivando-se do embuste de uma visão unilateral.

O terceiro capítulo “O FUTURO É ANCESTRAL” fecha a teia discursiva com a tarefa de problematizar o estatuto da literatura indígena brasileira abordando sua relação intrínseca com a oralidade. Pensar sobre as acepções de literário e de literatura nesta pesquisa moveu-se sobremaneira pelo processo de chegada dos indígenas às universidades brasileiras[227], em paralelo com os avanços das teorias literárias[228].

[227] Como ilustração, tem-se o ingresso dos primeiros pós-graduandos indígenas (etnia Tukano) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas, no ano de 2010 (Barreto *et al.*, 2018).

A ocupação dos espaços universitários pelos indígenas promoveu (e promove) o anúncio de outras práticas modeladoras de pensamento, dentre elas a reflexividade indígena. Como exemplar representativo, retomo o pensamento do antropólogo indígena Tukano João Paulo Lima Barreto que, tanto em sua dissertação de mestrado quanto em sua tese de doutorado, na área de Antropologia Social, trabalha a perspectiva acerca de descolonizar a epistemologia que forja os conceitos de conhecimento de ciência a fim de expor a perspectiva indígena. João Paulo explica: "[...] eu tinha oportunidade de desenvolver uma pesquisa a partir das 'teorias Tukano'" (Barreto, 2013, p. 22). Destarte, Barreto advoga em favor de exercitar a reflexividade de maneira tangível.

Sabendo que a prática discursiva deste trabalho tem como guia as performances orais dos participantes, na construção argumentativa, ao abordar acerca da consolidação da produção literária indígena brasileira, apresentei os repertórios individuais na função de reinscrever a voz ameríndia em sua autoridade criativa e política. Os conteúdos referentes às narrativas orais desta pesquisa recuperam o pensamento decolonial, já que colocam em questão a lógica hegemônica de uma cultura comum.

A arte de contar histórias está intrinsecamente relacionada ao domínio humano; elas (as histórias) fundem um convênio entre pessoas e grupos dando significância às vidas. Thiél (2007, p. 4541) explica que: "Indispensável à construção de grupos sociais, narrativas de tradição oral, escrita e performática representam práticas de tessitura de imaginários, manutenção de saberes ancestrais, expressão artística, criação e legitimação de identidades". As textualidades indígenas organizam-se conforme sistema complexo explicado por Thiél, no terceiro capítulo, bem como se afastam da dualidade moderna escrita/oralidade. Para Dorrico (2015), as textualidades indígenas não se restringem à escrita alfabética (sistema orientador do conhecimento ocidental em relação ao registro, à reprodução e à perpetuação do saber ocidental). Isso acarreta pôr em questão a ausência de literariedade em textos provenientes da oralidade. Dessa feita, é oportuno desestabilizar o que a razão ocidental considera como texto literário e aventar a presença da literariedade nas textualidades indígenas.

Situo-me em uma instituição de ensino superior pública localizada na região amazônica. Com base empírica, no papel de docente universitária, reconheço atualmente um movimento (nos segmentos da graduação e da pós-graduação) ligado à área dos estudos literários, no qual o centro de interesse em pesquisas envolvendo a temática literatura

[228] Rubelise da Cunha (2020, p. 271) explica que a tônica dessas abordagens diz respeito à "[...] inserção do literário como expressão do contexto sociocultural [...]" e "[...] a uma preocupação com a função social da literatura".

indígena brasileira volta-se majoritariamente para autoria individual indígena. Esse reconhecimento converge com o estudo de Cardoso (2023). O escritor Munduruku clarifica que, no campo acadêmico, a literatura indígena de autoria individual é a mais requisitada enquanto objeto de pesquisa, não obstante a menção do valor das narrativas orais para tal literatura.

Sem a intenção de escapar os limites deste texto, uma das possibilidades de leitura diz respeito à força do mercado editorial – estimulante da autoria individual – que tende a moldar o significado da literatura indígena brasileira transformando-o em mercadoria. Essa ação acaba por influenciar o espaço acadêmico no campo dos estudos literários, no sentido de obstaculizar o entendimento da relação umbilical entre as narrativas orais e a literatura indígena brasileira.

Por fim, este estudo germina de questionamentos imbricados a respostas que considero provisórias, na medida em que a problemática proposta é de grande fôlego e, por isso, ainda requer pesquisa. As respostas organizadas aqui podem ser motivação para novas discussões, compreensões e refutações.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA AMAZONENSE DE LETRAS. Entrevista com o educador indígena Ytanajé Coelho Cardoso, autor da obra *Canumã: a travessia*. **Programa Literatura em Foco**, Manaus, 2024. Disponível em:<https://academiaamazonensedeletras.com/programa-literatura-em-foco-entrevista-o-educador-indigena-da-rede-estadual-ytanaje-coelho-cardoso-autor-da-obra-canuma-a-travessia/>. Acesso em: 6 ago. 2024.

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, 2016.

AGUAS AMAZÓNICAS. **Negro**, Lima, [s.d.]. Disponível em:<https://pt.aguasamazonicas.org/bacia/bacias-principais/negro>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ALBERT, B. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, B.; RAMOS, R. A. (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP, 2002. pp. 9-24.

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ALMEIDA, M. I. de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

ALMEIDA, M. I. de; QUEIROZ, S. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica: FALE/UFGM, 2004.

AMAZONAS (Estado). Lei n.° 6.303, de 19 de julho de 2023. **Dispõe sobre o reconhecimento das línguas indígenas faladas no Estado do Amazonas como patrimônio cultural imaterial, estabelece a cooficialização de línguas indígenas e institui a Política Estadual de Proteção das Línguas Indígenas do Estado do Amazonas**. Manaus, AM: Legisla AM, 2023. Disponível em:<https://legisla.imprensaoficial.am.gov.br/diario_am/12/2023/7/9853?modo=lista>. Acesso em: 16 set. 2023.

ANDRELLO, G. L. Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 25, n. 73, pp. 5-22, 2010. Disponível em:< https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>. Acesso em: 3 abr. 2023.

_____. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (Alto Rio Negro, Amazonas). 2004. 433f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

ANTONACCI, M. A. Memória e patrimônio em "arquivo vivo". **Projeto História**, São Paulo, v. 62, mai/ago, pp. 80-110, 2018. Disponível em:<http://dx.doi.org/10.23925/2176-2767.2018v62p80-110>. Acesso em: 23 jan. 2023.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, pp. 89-117, 2013. Disponível em:< https://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2021.

BARRETO, J. P. L. ***Kumuã na Kahtiroti-ukuse***: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. 2021. 190 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

_____. ***Wai-Mahsã*: Peixes e Humanos**: um ensaio de antropologia indígena. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO, J. P. L. *et al.* **Omerõ**: constituição e circulação de conhecimentos *Yepamahsã* (Tukano). Manaus: EDUA, 2018.

BASTITE, R. **O sagrado selvagem**. Trad. Rita de Cássia Amaral. São Paulo, 1975, pp. 144-157. Disponível em:<https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.revistas.usp.br%2Fcadernosdecampo%2Farticle%2Fdownload%2F40311%2F43196%2F47642&psig=AOvVaw3908zoxe0ICExrmq9aNvuL&ust=1732385136939000&source=images&cd=vfe&opi=89978449&ved=0CAQQn5wMahcKEwiQ_qv3tfCJAxUAAAAAHQAAAAAQBA>. Acesso em: 25 out. 2023.

BATISTA; A. A. G.; GALVÃO, A. M. de O. Oralidade e escrita: uma revisão. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 128, pp. 403-432, 2006. Disponível em:< https://www.scielo.br/j/cp/a/qzK3pDRBXtyJVtgDzQsFssm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 mar. 2023.

BELAUNDE, L. E. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Caderno de Campo PPGAS-USP**, São Paulo, v. 24, n. 24, pp. 538-564, 2015. Disponível em:<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p538-564>. Acesso em: 10 mar. 2023.

BENJAMIN, W. O narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov. In: **Sobre arte, técnica, linguagem e política**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

BORDINI, M. da G. Estudos culturais e estudos literários. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 41, n. 3, pp. 11-22, 2006. Disponível em:<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/610>. Acesso em: 15 out. 2022.

BORGES, D. R.; FREIRE, F. A. Práticas epistêmicas na construção e justificação dos saberes pelos alunos. **VI Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade**, São Cristovão, 2012. pp. 8-18. Disponível em:< chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/661/1/PraticasEpistemicasMovimentos.pdf>. Acesso em: 19 set. 2024.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 5 jan. 2022.

_____. Agência Senado. **Ditadura criou Estatuto do Índio para afastar acusações de genocídio**. Brasília, DF, 2023. Disponível em:< https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ditadura-criou-estatuto-do-indio-para-afastar-acusacoes-de-genocidio>. Acesso em: 22 maio 2024.

_____. Casa Civil. Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008. **Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena"**. Brasília, DF: 2008. Disponível em:<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm>. Acesso em: 6 jan. 2022.

_____. Código Civil. Lei n.º 10.406, de 10 de janeiro de 2002. **Institui o Código Civil**. Brasília, DF: 2002. Disponível em:<https://www.jusbrasil.com.br/legislacao/91577/codigo-civil-lei-10406-02#art-20>. Acesso em: 6 jan. 2021.

_____. Conselho Nacional de Saúde. Resolução n.º 510, de 7 de abril de 2016. **Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana**. Brasília, DF: 2016. Disponível em:< https://www.gov.br/conselho-nacional-de-saude/pt-br/acesso-a-informacao/legislacao/resolucoes/2016/resolucao-no-510.pdf/view>. Acesso em: 6 jan. 2021.

_____. Estatuto do Índio. Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973. **Dispõe sobre o Estatuto do Índio**. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1973. Disponível em:< https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 5 jan. 2022.

_____. Ministério da Educação. **As leis e a educação escolar indígena**. Brasília, 2002. Disponível em:<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2022.

_____. Ministério da Educação. **Federal do Amazonas vai oferecer graduação em três aldeias indígenas**. Brasília: MEC, 2006. Disponível em:<http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/212-educacao-superior-1690610854/6334-sp-184100168>. Acesso em: 28 jan. 2023.

_____. Ministério da Educação. Lei n.º 10.172, de 9 de janeiro de 2001. **Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências**. Brasília, DF: 2001. Disponível em:< https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10172.htm>. Acesso em: 6 jan. 2022.

_____. Ministério da Educação. Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional**. Brasília, DF: 1996. Disponível em:<chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/pdf/lei9394_ldbn1.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2022.

_____. Ministério da Saúde. **Distrito Sanitário Especial Indígena**. Brasília, 2023. Disponível em:<https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/dsei>. Acesso em: 5 mar. 2022.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (Ed.). **Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira**. 3. ed. rev. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2006.

CANDAU, J. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

CARDOSO, Y. C. **A interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar munduruku:** a ascensão da literatura indígena. 2023. 267 f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

CAYÓN, L. A.; CHACON, T. C. Considerações sobre a exogamia linguística no noroeste amazônico. **Revista de Letras**, Brasília, v. 6, n. 1/2, pp. 6-20, 2013. Disponível em:< https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RL/article/view/5051>. Acesso em: 3 abr. 2023.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1974.

COHN, C. Culturas em transformação: os índios e a civilização. **Revista São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 2, pp. 36-42, 2001. Disponível em:<https://doi.org/10.1590/S0102-88392001000200006>. Acesso em: 3 maio. 2024.

CORDIVIOLA, A. Estudos culturais latino-americanos: configurações de um sintagma. **Estud. Lit. Bras. Contemp.**, Brasília, (44), pp. 66-78, 2014. Disponível em:<https://doi.org/10.1590/2316-4018443>. Acesso em: 5 set. 2022.

CORNEJO POLAR, A. **O condor voa**: literatura e cultura latino-americanas. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

COSTA, M. G. da. A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas/Brasil (1923-1965). **Revista Brasileira de História da Educação**, Maringá, v. 21, n. 1, pp. 1-26, 2021. Disponível em:< https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/view/55047/751375152327>. Acesso em: 15 abr. 2024.

COUTINHO, E. de F. Reflexões sobre uma nova historiografia literária na América Latina. **Ilha do Desterro**. Revista de Língua Inglesa, Literaturas em Inglês e Estudos Culturais, Florianópolis, n. 59, pp. 113-132, 2010. Disponível em:< https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2010n59p113>. Acesso em: 2 nov. 2021.

CRUIKSHANK, J. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CUNHA, M. M. L. C. da (Org.). **A história dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

_____. **Cultura com aspas**: e outros ensaios. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CUNHA, R. da. O arco em palavra: a reinvenção do presente nas crônicas de Daniel Munduruku. **Pontos de Interrogação**, Alagoinhas, v. 4, n. 2, pp. 171-184, 2014a. Disponível em:<https://itacarezinho.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/1682/1115>. Acesso em: 4 abr. 2021.

_____. (Re)Conhecimento: um olhar transcultural no ensino de literatura indígena. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, n. 50, pp. 6-18, 2014b. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/estudos/article/view/14810>. Acesso em: 4 abr. 2021.

_____. O elo com a cadeia da tradição: a literatura indígena e o resgate da potência coletiva. In: DANNER, F.; DANNER, L. F.; DORRICO, J. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo [E-book]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. pp. 270-283. Disponível em: https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_68ccdefa44724e7aaf3feacd956ecb11.pdf. Acesso em: 15 jun. 2021.

CUNHA, R. da; GOLDEMBERG, D. Literatura Indígena Contemporânea: o encontro das formas e dos conteúdos na poesia e prosa do I Sarau das Poéticas Indígenas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, pp. 117-148, 2010. Disponível em:< https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/12888>. Acesso em: 5 set. 2022.

DALCASTAGNÈ, R. Um território contestado: literatura brasileira contemporânea e as novas vozes sociais. **Iberic@l**, Sorbonne, 2012, pp. 13-18. Disponível em:<chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://iberical.sorbonne-universite.fr/wp-content/uploads/2012/03/002-02.pdf>. Acesso em: 19 set. 2024.

DANNER, F.; DANNER, L. F.; DORRICO, J. A literatura indígena brasileira contemporânea: a necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. In: DANNER, F.; DANNER, L. F.; DORRICO, J. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. [E-book]. Porto Alegre: Fi, 2020. pp. 350-388.

DIAKARA, J. M. F. **Gaapi**: elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos. 2018. 83 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

DORRICO, J. Alteridade indígena: voz-práxis via literatura em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, pp. 59-72, 2017. Disponível em:<https://doi.org/10.36592/opiniaofilosofica.v8i1.730>. Acesso em: 3 maio. 2024.

ELIZALDE, P. C.; FIGUEIRA, P.; QUINTERO, P. Uma breve história dos estudos decoloniais. **MASP Afterall – Arte e descolonização#3**, São Paulo, pp. 1-12, 2019. Disponível em:< https://masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

ELOY, L.; LASMAR, C. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil). **Revista Científica Multidisciplinar Acta Amazonica**, Manaus, v. 41, n. 1, pp. 91-102, 2011. Disponível em:< https://doi.org/10.1590/S0044-59672011000100011>. Acesso em: 3 abr. 2023.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. **Encontro de lideranças indígenas do Rio Negro**: fortalecendo a luta da Amazônia brasileira. São Gabriel da Cachoeira, 2024. Disponível em:< https://foirn.blog/2024/06/25/encontro-de-liderancas-indigenas-do-rio-negro-fortalecendo-a-luta-da-amazonia-brasileira/>. Acesso em: 4 set. 2024.

_____. **FOIRN, a federação que representa 23 povos indígenas no Brasil**, São Gabriel da Cachoeira, 2021. Disponível em:<https://foirn.org.br/saiba-quem-somos-foirn/>. Acesso em: 4 abr. 2021.

_____. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental**: Terra Indígena Alto Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira [E-book]. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2019. Disponível em: <https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/PGTA_TI_Alto_RN.pdf>. Acesso em: 4 abr. 2021.

FREIRE, J. R. B. **Rio Babel**: a história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas**. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em:< https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-Brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em: 22 jun. 2022.

FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. **Covid-19 não é pandemia, mas sindemia**: o que essa perspectiva científica muda no tratamento. Manguinhos, 2020. Disponível em:<https://cee.fiocruz.br/?q=node/1264>. Acesso em: 11 abr. 2020.

GELL, A. **Arte e agência**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Cosac & Naify, 2018.

GOOGLE MAPS - BRASIL. **Alto Rio Negro**. 2023. Disponível em:<https://www.google.com/maps/place/Alto+Rio+Negro,+S%C3%A3o+Gabriel+da+Cachoeira+-+AM/@0.5838408,-71.1814617,7z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x8e01753afb706ab9:0xd229ca0d1a185a66!8m2!3d0.5582388!4d-68.1431414!16s%2Fg%2F11c6tyjsk4?entry=ttu>. Acesso em: 7 set. 2023.

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

GRAÚNA, G. Escrevivência. In: DANNER, F.; DANNER, L. F.; DORRICO, J. (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo [E-book]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 19. Disponível em: https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_68ccdefa44724e7aaf3feacd956ecb11.pdf. Acesso em: 15 jun. 2021.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HIGHWAY, T. Comparing mythologies. In: LECTURE, C. R. B. **Comparing mythologies**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2003. pp. 17-50.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Os indígenas no Censo 2022**. Rio de Janeiro, 2022. Disponível em:<https://educa.ibge.gov.br/images/educa/os-indigenas-no-censo-2022-livreto.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Iauaretê, a Cachoeira da Onça**, Brasília, 2014. Disponível em:< http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1606#:~:text=Iauaret%C3%AA%20%C3%A9%20uma%20palavra%20de,ancestrais%20dos%20povos%20ind%C3%ADgenas%20chegaram>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri (AM). **Dossiê IPHAN 7 Cachoeira de Iauaretê**. Brasília, 2006. Disponível em:<chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_iauarete_m.pdf>. Acesso em: 3 set. 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Etnias do Rio Negro. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo, 2023. Disponível em:< https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Etnias_do_Rio_Negro>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Etnias do Rio Uaupés Tukano. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo, 2021. Disponível em:<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#:~:text=Os%20%C3%ADndios%20que%20vivem%20%C3%A0s,%C3%A9%20o%20Rio%20Pira%2DParan%C3%A1>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Nosso saber não está nos livros! **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo, 2018. Disponível em:< https://pib.socioambiental.org/pt/%22Nosso_saber_n%C3%A3o_est%C3%A1_nos_livros!%22>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Os lugares sagrados dos povos tukano. **Terras indígenas no Brasil**. São Paulo, 2018. Disponível em:<https://terrasindigenas.org.br/en/noticia/190489>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. **Rio Içana**. São Paulo, 2021. Disponível em:<https://www.socioambiental.org/search/node?=rio+icana>. Acesso em: 4 maio 2022.

_____. **Rio Negro**. São Paulo, 2022. Disponível em:<https://www.socioambiental.org/search/node?keys=rio+negro>. Acesso em: 4 maio 2022.

_____. Tariana. **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo, 2021. Disponível em:< https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tariana>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Terra Indígena Alto Rio Negro. **Terras indígenas no Brasil**. São Paulo, 2023. Disponível em:<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4068>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. Terra Indígena Yanomami. **Terras indígenas no Brasil**. São Paulo, 2021. Disponível em:<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016>. Acesso em: 3 set. 2022.

_____. **Triângulo Tukano**. São Paulo, 2023. Disponível em:<https://www.google.com/maps/place/Triangulo+Tukano,+C%C3%A3o+Gabriel+da+Cachoeira+-+AM/@0.5838408,-71.1814617,7z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x8e01753afb706ab9:0xd229ca0d1a185a66!8m2!3d0.5582388!4d-68.1431415!16s%2Fg%2F11c7tyjsk4?entryttu>. Acesso em: 7 set. 2023.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos:** história indígena brasileira contada por um índio. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JEKUPÉ, O. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

KAMBEBA, M. W. Literatura Indígena: da oralidade à memória escrita. In: CORREIA, H. H. S. *et al.* (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [E-book]. Porto Alegre: Fi, 2018. pp. 39-44 .

KRENAK, A. A potência do sujeito coletivo - Parte II. **Revista Periferias**, São Paulo, n. 7, pp. 63-70, abr. 2018. Disponível em:<https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/>. Acesso em: 15 out. 2021.

_____, A. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, A. (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Futuro ancestral**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANA, F. A.; LANA, L. G. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kẽhíripõrã. 2. ed. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

LASMAR, C. Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 9, n. 16, pp. 11-33, 2009. Disponível em:<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/174/205>. Acesso em: 1 abr. 2023.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. **O pensamento selvagem**. 7. ed. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2007.

LIMA, L. C. A Questão dos Gêneros. In: **Teoria da Literatura em suas Fontes**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

LIMBERTI, R. de C. A. P. Existência Indígena: resistência em busca da (re)existência. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, n. 13, pp. 128-136, 2015. Disponível em<: https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3414>. Acesso em: 10 out. 2021.

MEIRA, M. **A persistência do aviamento**: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico. São Paulo: EdUFSCar, 2018.

_____. O martírio de mulheres indígenas do rio Negro em documentos do Serviço de Proteção aos Índios (1914-1915), **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum**., Belém, v. 16, n. 1, pp. 1-20, 2021. Disponível em:<http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/chv16n1_2020/martirio%28meira%29.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2023.

MENEZES DE SOUZA, L. M. T. As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil. **Revista Semear**, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em:< http://www.letras.puc-rio.br/catedra/revista/7Sem_16.html>. Acesso em: 2 nov. 2023.

_____. Remapping writing: indigenous writing and cultural conflict in Brazil. **Readers Forum**, Canadá, 2004. pp. 4-16. Disponível em:< https://muse.jhu.edu/pub/79/article/689531/pdf>. Acesso em: 19 set. 2024.

_____. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. **Povos indígenas no Brasil**, São Paulo, 2006. pp. 206-208. Disponível em:< https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria,_a_escrita_ind%C3%ADgena_no_Brasil>. Acesso em: 19 out. 2020.

MENEZES, G. C. **Portifólio**. 2013. 68 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável), Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, 2013.

MENEZES, M. C. **O que é educação escolar indígena para os povos do Rio Negro a partir da construção das escolas diferenciadas?** 2013. 28 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável), Universidade Federal do Amazonas, São Gabriel da Cachoeira, 2013.

MICHELAT, G. Sobre a utilização da entrevista não-diretiva em sociologia. In: THIOLLENT, M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1987.

MIGNOLO, W. D. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, pp. 243-281, 2008. Disponível em:<https://doi.org/10.25058/20112742.331>. Acesso em: 8 jan. 2023.

_____. A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir. **MASP Afterall – Arte e descolonização#2**, São Paulo, pp. 1-15, 2019. Disponível em:<https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-YC7DF1wWu9O9TNKezCD2.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MIRCEA, E. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MONTARDO, D. L. O. **Através do MBARAKA**: música e xamanismo guarani. 2002. 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MUNDURUKU, D. O que vem a ser uma casa de saberes ancestrais? In: OLIVEIRA, W. JR.; WUNDER, A. (Orgs). **Casa dos saberes ancestrais**: diálogos com sabedorias indígenas. Campinas: BCCL/UNICAMP, 2020. p. 214-218. Disponível em:< https://www.dcult.proec.unicamp.br/assets/docs/dcult/CasaDosSaberesAncestrais.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2021.

_____. A Literatura Indígena, segundo Daniel Munduruku. **Mundurukando**, [Paraná], 10 abr. 2011. Disponível em:<http://danielmunduruku.blogspot.com/>. Acesso em: 8 jun. 2021.

NASCIMENTO, G. Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, v. 60, n. 1, pp. 58-68, 2021. Disponível em:< http://dx.doi.org/10.1590/010318139578611520210313>. Acesso em: 15 jun. 2023.

NEVES, E. G. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC – 1.500 DC). 2012. 315 f. Tese (Concurso de Título de Livre-Docente) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

NOVAES, A. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OLIVEIRA, R. C. de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, pp. 13-37, 1996. Disponível em:<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579/109656>. Acesso em: 1 abr. 2023.

PERES, J. S. D. **Autoria e performance nas narrativas míticas indígenas Amondawa**. 2015. 94 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.

PEREZ, R. A reabilitação subversiva da racionalidade estruturalista pela crítica decolonial. **Revista de Teoria da História**, Salvador, v. 26, n. 1, pp. 144-164, 2023. Disponível em:< https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.74207>. Acesso em: 3 abr. 2023.

PINTO, R. F. **Viagem das ideias**. 2. ed. Manaus: Valer, 2008.

POR LA TIERRA. **Demarcação das Terras Indígenas no Alto Rio Negro**. [s. l.], 2020. Disponível em:<https://porlatierra.org/casos/97/georeferencial>. Acesso em: 7 set. 2023.

PORTAL DA AMAZÔNIA. **Irreconhecível**: veja como está o Ariaú Amazon Towers, famoso hotel de selva da Amazônia, 2022. Disponível em:< https://portalamazonia.com/amazonia/veja-como-esta-o-ariau-amazon-towers-atualmente-famoso-hotel-de-selva-da-amazonia/>. Acesso em: 7 set. 2024.

PRATT, M. L. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jésio Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999.

PRETI, D. (Org.) **O discurso oral culto**. 2. ed. São Paulo: Humanitas, 1999.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, A. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**, Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 117-142. Disponível em:< http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2021.

RODRIGUES, J. E. B.; SANTOS, D. T. dos. Manduka, o homem que não sabia morrer: um relato do baixo Uaupés na memória dos povoadores indígenas da região. **Revista FSA**, Teresina, v. 11, n. 4, pp. 19-38, 2014. Disponível em:< https://dx.doi.org/10.12819/2014.11.4.2>. Acesso em: 15 abr. 2024.

RODRIGUES, R. Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum**., Belém, v. 19, n. 1, pp. 2-20, 2024. Disponível em:<http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/chv19n1_2024/disputa%29rodrigues%28.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2023.

SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. Belo Horizonte: Piseagrama, 2023.

_____. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: Unb, 2015.

_____. Somos todos da terra. **Revista Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 12, pp. 41-51, 2018. Disponível em:<https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 1 abr. 2023.

SARMENTO, F. O Alto Rio Negro indígena em mais de dois mil anos de história. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 11, n. 2, pp. 41-72, 2019. Disponível em:< https://doi.org/10.26512/rbla.v11i02.26900>. Acesso em: 22 nov. 2020.

SEEGER, A. **Por que cantam os Kĩsêdjê:** uma antropologia musical de um povo amazônico. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SILVA, A. L. da. Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In: GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 1992.

_____. Mito, razão, história e sociedade. In: GRUPIONI, L. D. B.; SILVA, A. L. da. (Orgs.). **A temática indígena na escola**. São Paulo: Global, 1995.

SOUZA NASCIMENTO, L. A. No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro. **Aceno Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, v. 5(10), pp. 207-222, 2018. Disponível em:< https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/6609>. Acesso em: 15 jun. 2023.

SZTUTMAN, R. Cosmopolítica: uma ideia que vem inspirando antropólogos. **Jornal da USP**, São Paulo, 2019. Disponível em:<https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/cosmopolitica-uma-ideia-que-vem-inspirando-antropologos/>. Acesso em: 7 set. 2023.

TAYLOR, D. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

THIAGO, E. M. C. P. de S. **O texto multimodal de autoria indígena**: narrativa, lugar e interculturalidade. 2007. 268 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) - Curso de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês, Universidade de São Paulo, Manaus, 2007.

THIÉL, J. C. O saber indígena de narrar histórias. **Docplayer**, Curitiba, 2007. Disponível em:<https://docplayer.com.br/18159870-O-saber-indigena-de-narrar-historias.html>. Acesso em: 12 jul. 2022.

THIÉL, J. C.; QUIRINO, V. F. dos S. A literatura indígena na escola: um caminho para a reflexão sobre a pluralidade cultural. **X Congresso Nacional de Educação**, Curitiba, 2011. Disponível em:<em:http://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/5885_3228.pdf>. Acesso em: 22 set. 2024.

TUKANO, Á. **O mundo tukano antes dos brancos**: um mestre Tukano Volume 1. Brasília: Ayó, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, pp. 151-171, 2012. Disponível em:<https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100006>. Acesso em: 13 fev. 2023.

_____. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu, 2020.

_____. Perspectivismo. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2018.

APÊNDICE 1 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

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

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Meu nome é Luciane Maria Legeman Salorte, sou Professora da Universidade Federal do Amazonas e Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da FURG; e estou realizando uma pesquisa sob a orientação da Profa. Dra. Rubelise da Cunha. Assim, convido você a participar desta pesquisa intitulada "A questão dos gêneros literários: um estudo das narrativas dos povos indígenas pertencentes à família linguística Tukano Oriental, na Comunidade de Taracuá/AM, sob a luz do conceito de gênero como performance".

Esta pesquisa tem por objetivo investigar, sob a luz do conceito de gênero como performance, as narrativas provenientes da oralidade dos povos indígenas pertencentes à família linguística Tukano Oriental, na Comunidade de Taracuá/AM.

Em relação à metodologia, trata-se de uma pesquisa com abordagem qualitativa, do tipo exploratória e descritiva. Farão parte desta pesquisa 8 (oito) participantes: 2 (duas) mulheres idosas e 2 (dois) homens idosos, com idade a partir dos 60 anos; e 2 (duas) mulheres adultas e 2 (dois) homens adultos, em idade entre 30 a 59 anos. Os participantes são indígenas pertencentes à família linguística Tukano Oriental e moradores da Comunidade de Taracuá – rio Uaupés/AM.

A coleta de dados será realizada por meio de entrevista semiestruturada, com roteiro estabelecido, a fim de atender o objetivo da pesquisa, com questões abertas referentes à identificação e às narrativas cosmogônicas e escatológicas. Desse modo, o processo de comunicação do consentimento e do assentimento livre e esclarecido primeiramente se dará por meio de expressão oral. As entrevistas serão gravadas mediante a autorização dos entrevistados, transcritas e analisadas. Serão aplicadas, além do roteiro de entrevista, a observação participativa e o registro audiovisual (com o objetivo de registrar as performances e as nuances performáticas das narrativas orais dos participantes).

Eticamente, a pesquisa poderá envolver riscos mínimos, como desconforto emocional ou abalo sentimental. Caso isso ocorra, será fornecida a você assistência imediata, integral e gratuita, para proteção ou minimização de qualquer risco eventual. Dessa forma, será

garantida a plena liberdade de você decidir sobre a sua participação na pesquisa, podendo retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem prejuízo algum.

A pesquisa trará benefícios diretos e indiretos ao participante, pois as dúvidas serão esclarecidas após a entrevista. Além disso, o estudo trará contribuições acerca da questão dos gêneros literários e sua abordagem canônica a fim de cingir reflexões sobre as textualidades indígenas para a construção do acervo literário nacional.

Este estudo pretende promover discussões envolvendo o estatuto da literatura indígena contemporânea abordando sua relação intrínseca com a oralidade por meio do desenvolvimento do pensamento reflexivo. Nesse sentido, caberá à pesquisadora: 1) Iniciar a coleta de dados somente após o Projeto de Pesquisa ser aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Rio Grande (CEP-FURG), que visa avaliar os preceitos éticos de toda a pesquisa envolvendo seres humanos; 2) Obedecer às disposições éticas de proteção aos participantes da pesquisa, garantindo-lhes o máximo de benefícios e o mínimo de riscos; 3) Garantir o acesso aos resultados da pesquisa aos participantes; 4) Garantir que o estudo não irá prover despesa alguma para os participantes; 5) Assegurar a privacidade dos participantes (por meio das nomenclaturas P1, P2, P3... P8, ao se referir ao participante), protegendo suas imagens e garantindo a não utilização das informações coletadas em prejuízo dessas pessoas, respeitando assim, as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, conforme Resolução do Conselho Nacional de Saúde n.º 510/16, e obedecendo às disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, art. 5º, incisos X e XIV, e no Novo Código Civil, art. 20.

Será garantido ao participante o ressarcimento e a descrição das formas de cobertura das despesas realizadas pelo participante decorrentes da pesquisa, quando houver, não sendo o caso desta pesquisa.

Não haverá compensações financeiras ao participante da pesquisa, tendo em vista que não haverá despesas.

Qualquer informação poderá ser obtida por meio do contato com a pesquisadora (e-mail: lusalorte@gmail.com; telefone: (92) 99356-6199; end.: Rua Gabriel Gonçalves, 09, bairro Aleixo, Manaus/AM, CEP 69060-010), com a orientadora da pesquisa (e-mail: rubelisecunha@furg.br; telefone: (53) 3233-6614; end.: Av. Itália, Km 08, Campus Carreiros, Rio Grande/RS, CEP 96201-900) ou com o CEP-FURG (e-mail: cep@furg.br; telefone: (53) 3237-3013; end.: segundo andar do prédio das pró-reitorias, Av. Itália, Km 08, Campus Carreiros, Rio Grande/RS, CEP 96203-900). Também as informações podem ser obtidas por meio do contato com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP*)* (e-mail:

conep@saude.gov.br; telefone (61) 3315-5877; end.: SRTVN, Via W 5 Norte, Edifício PO 700, Quadra 701, Lote D, 3° andar - Asa Norte, CEP 70719-040, Brasília (DF), horário de funcionamento: das 09horas às 18horas). O CEP é um comitê responsável pela análise e aprovação ética de todas as pesquisas desenvolvidas com seres humanos, cuja finalidade é defender os interesses dos participantes de pesquisa em sua integridade e dignidade, assegurando o respeito pela identidade, prática da solidariedade e justiça social. A CONEP é uma comissão responsável pela elaboração e atualização das diretrizes e normas para a proteção dos participantes de pesquisa. Uma de suas funções é a análise ética de protocolos de pesquisa de alta complexidade e de áreas temáticas especiais, como populações indígenas.

Os resultados desta pesquisa serão divulgados para a comunidade geral e científica em eventos e publicações. Caso seja necessário, a pesquisadora poderá entrar em contato com o participante, via e-mail ou telefone disponibilizado neste documento. Este documento será assinado em duas vias (uma ficará com a pesquisadora, e outra será entregue ao participante), podendo ter acesso ao registro sempre que for solicitado a/por mim.

Li e concordo em participar.

Nome: _____

Telefone: _____

No que diz respeito à divulgação pública das informações fornecidas, marque com um X a opção julgada mais adequada:

( ) Sim, autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz.

( ) Não, não autorizo a gravação E/OU divulgação da minha imagem e/ou voz.

( ) Autorizo a gravação mas não a divulgação de minha imagem e/ou voz.

Profa. Dra. Rubelise da Cunha
Orientadora da Pesquisa

Doutoranda Luciane Maria L. Salorte
Pesquisadora responsável

Data: _____/_____/_____

APÊNDICE 2 - Quadros descritivos dos conteúdos dominantes nas narrativas orais performáticas

Conteúdos dominantes no Capítulo 1	Área temática	Entrevistado
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pela sociocosmologia indígena; Oralidade: primeira condição de existência das narrativas indígenas.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pela memória primordial.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Conduta tanatocrata do não indígena: agenciada pelo conceito colonialidade do poder; Identidade indígena: constituída pela memória coletiva e pela afetividade (ambiente familiar).	Narrativas de saberes coletivos	Participante 4
Manejo da vida e do território: agenciado pela cosmopolítica indígena (rionegrina).	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Reprodução material e simbólica dos povos indígenas rionegrinos: guiada pelo elemento água.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Alteridade referente ao processo de colonização da América Latina: agenciada pelo etnocentrismo.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pela ancestralidade.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Relações matrimoniais uaupesinas: guiadas pela ancestralidade comum e pela flexibilidade no modo de viver.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pelas narrativas cosmogônicas.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Temporalidade imemorial justaposta à temporalidade eurocêntrica: desafio latente envolvendo culturas diferentes.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Domesticação do sagrado: função social do ato performático.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Modo de viver indígena atual: guiado pela ancestralidade.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Memória como ação: conexão com as experiências do passado por meio das lembranças vigentes.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Uso abusivo de bebida alcóolica e violência entre indígenas: conflitos atuais relacionados ao modo de viver indígena e à continuidade dos conhecimentos indígenas; Conduta apaziguadora do líder indígena na comunidade: agenciada pelo uso da palavra (convencimento).	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Conduta política do líder indígena na comunidade: relação de antigamente com os dias atuais.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5

Conteúdos dominantes no Capítulo 2	Área temática	Entrevistado
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pelas narrativas cosmogônicas.	Narrativas de saberes coletivos	Participantes 1 e 4
Liderança indígena: forjada no movimento indígena brasileiro.	Narrativas de vida	Participante 1
Intencionalidade de agência que o objeto de arte indígena encerra: intermediada pelo mundo primordial.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 1
Conhecimento indígena: guiado pela oralidade.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Gênese e dinâmica das relações entre a gama multiétnica rionegrina: compreendidas por meio do *kihti ukũse*.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Trajetória profissional: organizada no ambiente da docência.	Narrativas de vida	Participante 3
Narrativas orais indígenas: comportam cunho pedagógico, narram sobre a imprecisão de diferença entre humanos e não humanos e são repassadas através das gerações.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 3
Noção de território e processos de territorialidade: guiados pelas narrativas cosmogônicas.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 4
Noção de território: entendido como ocupação, uso e domínio do indígena.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 4
Liderança indígena: forjada no movimento indígena brasileiro.	Narrativas de vida	Participante 5
História dos povos indígenas rionegrinos: conservada no ato performático.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Inserção de outros ingredientes na preparação da bebida caxiri: desafio imposto pelo contato com o domínio do não indígena que atinge o modo de viver indígena.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Manejo diferente e organizado: guiado pela observação crítica de elementos da natureza; agenciado pelo fundamento primordial; alinhado ao paradigma do bem viver e à lógica da biointeração; e tem a oralidade como modo de transmissão tradicional.	Narrativas de saberes coletivos	Participantes 6 e 4
Projeto civilizatório salesiano: alteridade modelada pelo confronto com o mundo do não indígena (distâncias social e cultural mantêm-se no extremo).	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 4 e 6
Projeto civilizatório salesiano: guiado pelas relações de colonialidade como modo de sociabilidade – a subalternização étnico-cultural e o apagamento ontológico do Outro.	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 6 e 4
Rotina no internato salesiano masculino em Taracuá: guiada por uma estrutura de poder na qual o controle, a violência, o confinamento e o individualismo eram atributos.	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 4 e 6

Rotina no internato salesiano feminino em Taracuá: guiada por uma estrutura na qual o esporte e as brincadeiras conviviam lado a lado com a imposição de regras, com a imposição da temporalidade eurocêntrica e com o sentimento de melancolia.	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 5 e 2
Monolinguismo da língua nacional: configurado como um recurso de poder disciplinar.	Narrativas de encontros coloniais	Participante 6
Conservação da diversidade linguística no Alto Rio Negro: guiada pela resistência da cultura indígena, mesmo em ambiente institucionalizado, e pelo exercício dessa resistência em ambiente doméstico (casa).	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 2, 6 e 4
Aprendizado da língua nacional e a capacidade de resiliência: guiados por práticas e valores ameríndios (comprometidos com o ambiente familiar) não superados pela colonialidade.	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 5 e 6
Educação salesiana dirigida aos indígenas na região rionegrina: formatada para e pelo trabalho disciplinado.	Narrativas de encontros coloniais	Participante 6
Modo de viver indígena (resistência): guiado pelo ativismo por meio da lógica circular.	Narrativas de encontros coloniais	Participante 2
Educação indígena no contexto da missão salesiana: atravessada por relações de colonialidade no intuito de eliminar a identidade indígena.	Narrativas de encontros coloniais	Participantes 5 e 6
Fechamento dos internatos (década de 80): acarretou o esvaziamento nas comunidades e o adensamento populacional da cidade. Atualmente, o segmento educacional (a EEISCJ) impulsiona famílias de outras comunidades a fixarem moradia em Taracuá.	Narrativas de encontros coloniais	Participante 4

Conteúdos dominantes no Capítulo 3	Área temática	Entrevistado
Alteridade como aplicação do contraditório: agenciada pelo Outro. Alteridade que encapsula a insígnia do racismo e da subalternização dos povos indígenas: agenciada pela racionalidade moderna. Conduta apaziguadora do líder indígena na comunidade: agenciada pelo uso da palavra (convencimento).	Narrativas de vida	Participante 6
Identidade indígena: agenciada pela proposta de autoria coletiva (modo de repasse dos conhecimentos). A noção de "professorar": atravessada pela (re)existência na coletividade (vinculada à tradição oral).	Narrativas de vida e Narrativas de saberes coletivos	Participante 3
Oralidade: primeira condição de existência das narrativas indígenas (modo de repasse dos conhecimentos). Identidade indígena: constituída pela memória coletiva e pela afetividade (ambiente familiar).	Narrativas de saberes coletivos	Participante 2
Valorização epistêmica do sonho: amparada pela cultura de visão.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6
Imprecisão de diferença entre humanos e não humanos: amparada pela experiência vivida.	Narrativas de saberes coletivos	Participante 5
Tabus segmentares (temporários) em situações específicas, no contexto do noroeste amazônico: agenciados pela noção de corpo (corporalidade).	Narrativas de saberes coletivos	Participante 6

Fonte - Produzido pela autora (2024).