



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

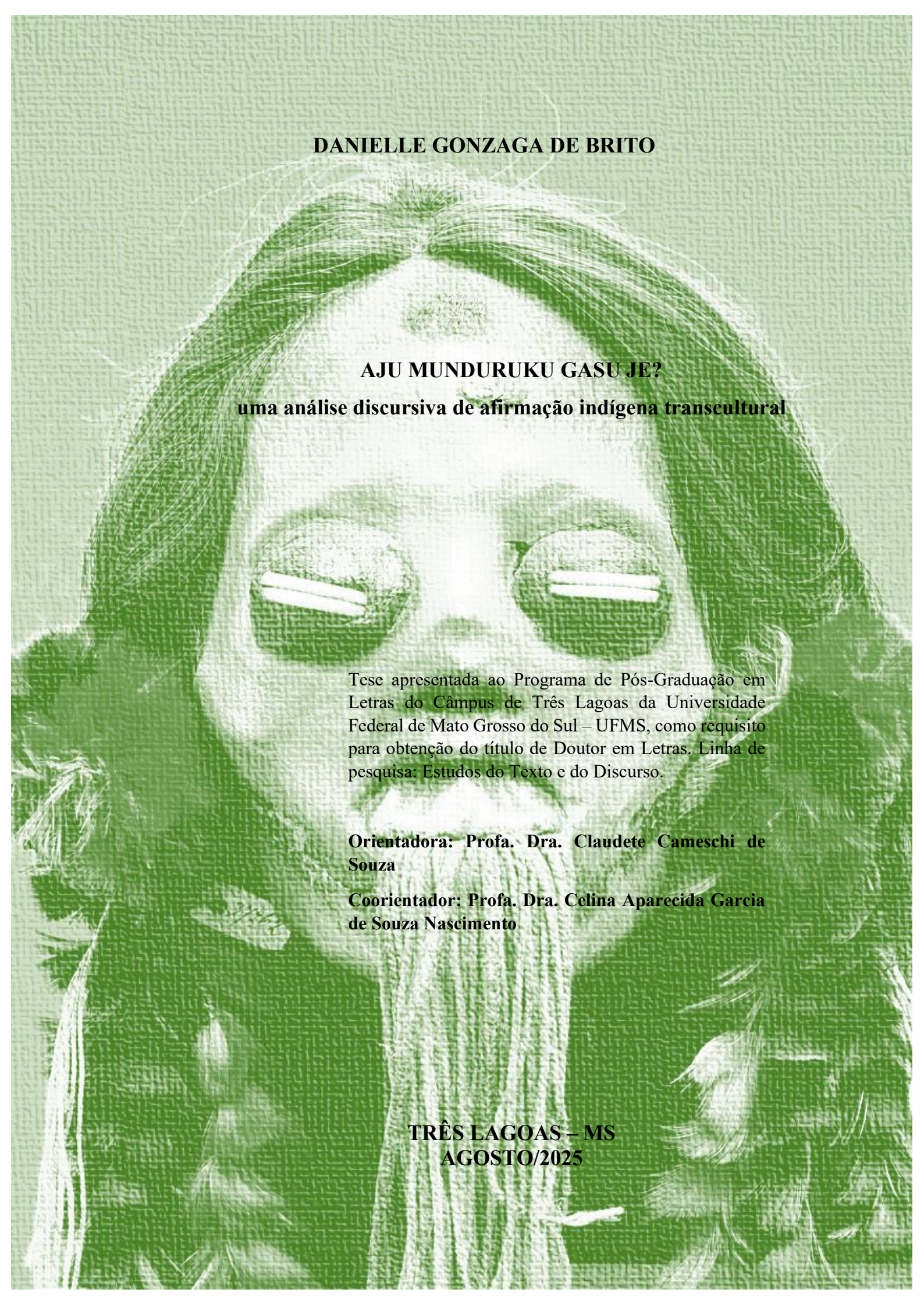


CAMPUS TRÊS LAGOAS - CPTL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGLETRAS

DANIELLE GONZAGA DE BRITO

AJU MUNDURUKU GASU JE?
uma análise discursiva de afirmação indígena transcultural

TRÊS LAGOAS – MS
AGOSTO/20



DANIELLE GONZAGA DE BRITO

AJU MUNDURUKU GASU JE?
uma análise discursiva de afirmação indígena transcultural

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Câmpus de Três Lagoas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, como requisito para obtenção do título de Doutor em Letras. Linha de pesquisa: Estudos do Texto e do Discurso.

Orientadora: Profa. Dra. Claudete Cameschi de Souza

Coorientador: Profa. Dra. Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento

TRÊS LAGOAS – MS
AGOSTO/2025

DANIELLE GONZAGA DE BRITO

AJU MUNDURUKU GASU JE?

uma análise discursiva de afirmação indígena transcultural

COMISSÃO JULGADORA

Presidente e orientadora: Profa. Dra. Claudete Cameschi de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Coorientadora: Profa. Dra. Celina Aparecida Garcia de Souza Nascimento
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Titular externo - Prof. Dr. Ytanajé Coelho Cardoso
Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar - SEDUC/Amazonas

Titular externo - Prof. Dr. Edson Machado de Brito
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia - IFBA

Titular interna - Profa. Dra. Iceia Caires Moreira
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Titular interno - Prof. Dr. Fabrício Tetsuya Parreira Ono
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Suplente externa - Profa. Dra. Michelle Sousa Mussato
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Suplente interno - Prof. Dr. Marcelo Rocha Barros Gonçalves
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS

Três Lagoas – MS
2025



À minha avó materna, Águida Moreira Munduruku, por ser parte de minhas raízes e
composição de meu Corpo-Território-Memória.



XIPAT EYA'Ô PICUM AP¹

Ser um Corpo-Território-Memória Munduruku faz de toda minha constituição, plural e, escrever esses agradecimentos, embora seja incontestado, me incomoda por ter noção que nunca será possível agradecer a tudo e todas/todos que me constituem e que me trazem até aqui. Assim como, a leitura, esses agradecimentos escritos em formato texto me tornam uma grande 'traidora' de mim mesma. Mas como não me limito por medos e fraquezas, inicio mais essa etapa.

Por me entender Natureza, agradeço ao Todo, pela possibilidade de existência, que aqui nomeio como Karosaykabu e Pacu xi, seguindo a cosmologia do povo munduruku. Agradeço pela possibilidade de experimentação do mundo dos visíveis, no tempo do presente, e com todas essas formas gentes que me friccionam e me constituem em contínuo movimento e a todas as formas "gentes" outras. Que possam me receber bem no mundo dos invisíveis.

Partindo de Karosaykabu, agradeço a todos os povos indígenas e suas múltiplas maneiras de experimentar o(s) mundo(s), em particular ao povo Munduruku que me acolhe e me fortalece em minhas múltiplas travessias, que me ensina que o tempo é complexo e que ser 'gente' é multiplicar-se, fundir-se, transmutar-se, mas sempre ser. Obrigada pelas escutas, pelas partilhas, pelos ralhos, pelos conflitos, pelas parcerias, pelas aulas, pela vida. Sem querer vacilar e esquecer alguém, agradeço aos munduruku do Amazonas, do Tapajós e do Mato Grosso. Agradeço aqueles que partilham o tempo do presente comigo no mundo dos visíveis e agradeço por tudo o que fizeram aqueles que estão no mundo dos invisíveis e no dos animais. Que nosso povo continue e que nossas diferenças sejam nosso maior alimento e fortaleza.

Quando agradeço ao povo munduruku, tenho um desejo enorme de citar nomes e de agradecer particularmente a cada uma e a cada um pessoalmente, mas sei que não conseguiria ser justa. Dessa maneira, em nome de Alysson Lopes Maciel, por ser meu grande parceiro nessa travessia em me tornar um Corpo-Território-Memória, agradeço a todo o povo munduruku do Amazonas e, em particular, à Juventude Munduruku do Amazonas - JUMAM.

Quando pensamos na construção desse coletivo, nunca nos imaginamos estar na coordenação desse processo, mas juntos nos fortalecemos e estamos tentando construir possibilidades outras para continuarmos sendo munduruku. Te agradeço Alysson por me fazer sentir parte de sua família, por me ajudar na última e mais difícil parte dessa escrita e por me animar todas as vezes que pensei em desistir. Alysson, Talita, Adriana, Sandro, Erick, Rozenildo, Sarah, Leandro, Amarildo, Izabel, Fábio e Andrei (Bob) passaram a ser parte de mim no outro. São meus pares de vida e de luta. Em nome de vocês e por vocês, agradeço a JUMAM e seus desdobramentos que estão por vir.

Agradeço ao meu parente, Gean Akay, nosso professor da língua munduruku, nosso frei e filósofo, por toda escuta, partilha e, principalmente, paciência. Obrigada por acreditar na importância da

¹ Agradecimento na Língua Munduruku.



língua munduruku. Obrigada por me ajudar em todo o processo de tradução e de compreensão filosófica das minhas angústias e tentativas em aprender mais sobre a lógica do povo munduruku. Sua presença está grafada em toda essa escrita.

Agradeço a possibilidade de partilhar esse mesmo plano terrestre com minha mãe, Deuza Gonzaga Moreira e com minha irmã, Dayanne Gonzaga de Brito. Juntas fomos construindo nosso próprio plano terrestre em processo complexo e dolorido. Tivemos que aprender a nos equilibrar no ‘Dorso da Onça’, sendo nós mesmas as próprias ‘onças’. Obrigada, mulheres munduruku, por todas as nossas partilhas de vida, muitas por aproximação e outras por distância, mas sempre na perspectiva de experiências plurais e coletivas. Que a gente continue.

Agradeço ao Cledison Antonio por tudo o que fomos e somos. Por ser meu companheiro e me entender como sujeito em contínua construção. Por materializar minhas ideias e por acreditar em mi, mesmo quando eu mesma não acredito. Obrigada pelas múltiplas vezes que nos reencontramos, em todas elas nos tornamos melhores. Que nossas diferenças continuem sendo o melhor de nós. Que sua força, seja a minha também e que suas fraquezas diminuam e não te esmoreça, pois você se alimenta pela esperança contínua de uma sociedade melhor. Desejo que possamos nos reencontrar muitas e muitas vezes e aprender sempre nesses nossos movimentos e nossas fricções nos deixem sempre melhores. Juntos somos mais fortes.

Obrigada, Karosaykabu pela existência da minha tão querida e companheira orientadora de doutorado e de vida, Claudete Cameschi que carinhosamente chamo de *Yebá Buró*, ela sabe muito bem a razão. Lhe agradeço por toda a confiança, amizade e, principalmente, respeito por meu tão doloroso processo de produção acadêmica. Em tudo o que partilhamos me vi refletida. Sua maneira de ser me inspira e me aqueceu e me fortaleceu nos momentos que pensei não mais conseguir. Nunca duvide que sem seu apoio, essa travessia não seria a mesma.

Agradeço minha coorientadora, Celina Aparecida Nascimento, por respeitar aquilo que ela nomeou de independência de escrita acadêmica. Suas orientações foram significativas nesse processo e sua articulação com a professora Claudete em me ‘adotar’ como orientanda, mais que significativa para tudo o que se materializou nessa jornada.

Obrigada minhas amigas e meus amigos de orientação e curso, Ágata, Flávio, Aline, Michelle, Anderson, Priscila, Beth, Juliana, Gilmar, Sandra e Márcia. Obrigada pelos diálogos, cafés, brigas, festas e churrascos. Juntos nos tornamos melhores, maiores e com toda a certeza mais sensíveis e ativos diante dos discursos lisos como pedra. Que nossas articulações na construção de possibilidades de mundos seja nossa prática contínua. Eu sou porque vocês são e mesmo distante, estou com vocês. Obrigada.

Agradeço, também, a CAPES pelo financiamento em bolsa de estudos no meu último ano de pesquisa. A bolsa de auxílio a pesquisa deu um gás significativo na minha proposta de escrita, sobretudo em se tratando da realidade geográfica do Amazonas e suas ruas de águas. Agradeço também a



Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e a todos os meus parceiros de trabalhos que na compreensão desse processo acadêmico me fortaleceram mesmo quando não sabiam.

Agradeço de igual maneira, a Universidade Federal do Mato Grosso do Sul que, mesmo dentro das suas responsabilidades administrativas, tratou de facilitar o processo burocrático estabelecendo um diálogo contínuo e humanizado quando se tratando de nossas dificuldades pessoais.

Agradeço a disponibilidade e amizade construídas e estabelecidas pelos sujeitos que avaliaram essa proposta de escrita. Ytanajé, Edson, Fabrício e Icléia, muito obrigada pelo paciente processo de escuta, pelas partilhas e pela confiança. Suas palavras me perpassam enquanto pesquisadora e nossas relações se estabelecem na historicização de nossas práticas.

Quero fazer um agradecimento diferente. Trata-se de agradecer uma pessoa que não conheço pessoalmente, mas que foi fundamental na elaboração teórica da escrita sobre o povo munduruku. Renato Nicolai. Esse nome aparece escrito em lápis em todos os materiais sobre povos indígenas e sobre o povo munduruku que estão disponíveis nos arquivos de internet que tive acesso. De alguma maneira, Renato Nicolai, digitalizou uma grande quantidade de livros e os disponibilizou em domínio público nas diferentes plataformas na internet. Renato Nicolai, nesse gesto anárquico, vem ajudando e difundindo a pesquisa mais democrática sobre povos indígenas. A partir das contribuições de Nicolai, deixei também as minhas.

Finalizo esses agradecimentos me dirigindo ao movimento indígena. Essa tese é uma escrita que sangra. Ela sangra porque é viva e forjada na conjuntura de luta e resistência na tentativa de manutenção daquilo que somos, mas na contínua esperança de sermos melhores. Agradeço a cada parente que conheci e me friccionei.

Agradeço pelas experiências (positivas e negativas) de saberes e de sabores. Obrigada por me fazer perceber que é possível refazer nossas histórias. Obrigada por acreditarem que juntos, nas nossas diferenças, com nossos saberes, podemos ser e estar em todos os lugares que acreditarmos ser nosso e ser espaço de manutenção, produção reprodução de nossa cultura, saberes e valores. Obrigada por me ensinarem que é possível continuar, mesmo na ausência e que o hoje é o resultado do diálogo entre nossa ancestralidade e aquilo que pretendemos ser. Que nas nossas diferenças, a gente continue apenas sendo.

Xipat cîcâ! Sawe! Sawe! Sawe!



Brito, Danielle Gonzaga de. *AJU MUNDURUKU GASU JE? – uma análise discursiva de afirmação indígena transcultural*. 2025. 259f. Tese (Doutorado em Letras) Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Três Lagoas, 2025.

RESUMO

A partir das minhas experiências, dores e crises existenciais, me amparo na perspectiva discursiva-desconstrutivista (Foucault, Derrida e Lacan), a presente pesquisa objetiva desenvolver um gesto discursivo, com narrativas de Histórias e Memórias dos próprios sujeitos indígenas, que problematize possíveis efeitos de sentidos na solidificação de afirmações indígenas, sejam elas materiais ou imateriais. Dois são os objetivos específicos, a saber: 1) Rastrear, nos recortes discursivos das narrativas dos próprios sujeitos indígenas, formações discursivas e discursos constituídos por marcas de memória histórica nos traços que descrevem processos identitários que estabelecem as relações entre poder-saber e seus processos de resistência. Para tanto, proponho o uso da arqueogenealogia (Foucault, 2012) e de referências cruzadas (Santos, 2015) nas três perspectivas indígenas de base epistemológicas: Sujeitos de Constelação (Krenak, 2018), Corpo-Território (B217mBaniwa, 2023) e Corpo-Memória (Kopenawa, 2015; Krenak, 2023); 2) Interpretar as marcas linguísticas que materializam efeitos de sentidos em relação ao indígena presente nas narrativas de primeiro contato com o povo munduruku (colonizador/colonizado), como arquivo de partida para uma primeira manifestação de imaginário discursivo na idealização dos povos originários. Interessa-me as regularidades enunciativas que me possibilitem rastrear, sempre pela materialidade linguística, os diferentes efeitos de sentido possíveis, as formações discursivas e os interdiscursos que perpassam os discursos que constituem o *corpus* aos quais mergulho. Minha hipótese é que mesmo em processos de retomadas da língua e de alguns aspectos culturais, na tentativa de defesa e permanência do território, além do fortalecimento do movimento indígena e suas organizações, o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, evocando memórias nativas, deixa escapar no fio discursivo, determinado modelo de arquivo (Derrida, 2001) que orientado por condições histórico-político-sociais apresenta um tensionamento de sentido entre o verdadeiro/falso indígena como resultado dos diferentes dispositivos da colonialidade. Para conduzir meus passos, me oriento nas seguintes questões heurísticas de pesquisa: 1) Como a História, enquanto disciplina e categoria de saber, produz o que conhecemos e sabemos sobre o povo Munduruku e sua possível origem? 2) De que maneira as relações de poder interferem na tensão entre memória nativa/ancestral e memória atual dos sujeitos munduruku nos diferentes processos de afirmações indígenas? 3) Quais práticas do cotidiano foram e são responsáveis pelos processos de subjetivação do povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal que permitem discursivamente enumerar características do verdadeiro munduruku que não outras? 4) Dos rastros e marcas linguísticas na idealização do sujeito indígena, existem relações de poder-saber e, conseqüentemente, de resistência, de que maneira as relações de poder interferem na tensão entre memória nativa/ancestral e memória atual dos sujeitos munduruku nos diferentes processos de afirmação indígena?

Palavras-chave: Discurso; Materialidade linguística; História e Memória; Afirmação Indígena; Povo Munduruku.



Brito, Danielle Gonzaga de. *AJU MUNDURUKU GASU JE? – uma análise discursiva de afirmação indígena transcultural*. 2025. 259f. Tese (Doutorado em Letras) Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Três Lagoas, 2025.

ABSTRACT

Based on my experiences, pains, and existential crises, and based on a discursive-deconstructivist perspective (Foucault, Derrida and Lacan), this research aims to develop a discursive gesture, with narratives of Stories and Memories of the indigenous subjects themselves, which problematizes possible effects of meaning in the solidification of indigenous statements, whether material or immaterial. There are three specific objectives, namely: 1) Trace, in the discursive excerpts of the narratives of the indigenous subjects themselves, discursive formations and discourses constituted by marks of historical memory in the traces that describe identity processes that establish the relationships between power-knowledge and their resistance processes. To this end, I propose the use of archaeogenealogy (Foucault, 2012) and cross-references (Santos, 2015) in the three epistemologically based indigenous perspectives: Subjects of Constellation (Krenak, 2018), Body-Territory (B217mBaniwa, 2023) and Body- Memory (Kopenawa, 2015; Krenak, 2023); 2) Interpret the linguistic marks that materialize effects of meaning in relation to the indigenous people present in the narratives of first contact with the Munduruku people (colonizer/colonized), as a starting file for a first manifestation of discursive imagery in the idealization of original peoples. I am interested in the enunciative regularities that enable me to trace, always through linguistic materiality, the different possible effects of meaning, the discursive formations and the interdiscourses that permeate the discourses that constitute the *corpus* in which I delve. My hypothesis is that even in processes of recovering the language and some cultural aspects, in an attempt to defend and maintain the territory, in addition to strengthening the indigenous movement and its organizations, the Munduruku people of the Kwatá-Laranjal TI, evoking native memories, leave escape in the discursive thread, a certain archive model (Derrida, 2001), which guided by historical-political-social conditions presents a tension of meaning between the true/false indigenous as a result of the different devices of coloniality. To guide my steps, I am guided by the following heuristic research questions: 1) How does History, as a discipline and category of knowledge, produce what we know and know about the Munduruku people and their possible origin? 2) How do power relations interfere with the tension between native/ancestral memory and the current memory of Munduruku subjects in the different processes of indigenous affirmations? 3) What daily practices were and are responsible for the subjectivation processes of the Munduruku people of the Kwatá-Laranjal TI that allow discursively to enumerate characteristics of the true Munduruku that are not others? 4) From the linguistic traces and marks in the idealization of the indigenous subject, there are relations of power-knowledge and, consequently, of resistance. In what way do power relations interfere in the tension between native/ancestral memory and the current memory of Munduruku subjects in the different processes of indigenous affirmation?

Keywords: Discourse; Linguistic materiality; History and Memory; Indigenous Affirmation; Munduruku people.



LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Análise de Discurso
AM	Amazonas
APEEIMS	Associação dos Profissionais da Educação Escolar Indígena do Povo Munduruku e Sateré Mawé
APIB	Articulação dos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
BDTD	Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COPIME	Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno
FM	Frequência Modulada
FOREEIA	Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena do Amazonas
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Sócio Ambiental
Km	Quilômetro
JUMAM	Juventude Munduruku do Amazonas
LA	Linguística Aplicada
MEIAM	Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SAMU	Serviço de Atendimento Móvel de Urgência
SÉC.	Século
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
SESC	Serviço Social do Comércio
SPI	Serviço de Proteção do Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
SUS	Sistema Único de Saúde
TEDE	Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFAM



TI	Terra Indígena
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFMS	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UNI	União das Nações Indígenas
UNIR	Universidade Federal de Rondônia
UPIMS	União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé



LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Organização do Estado da Arte para as dissertações catalogadas com as seguintes informações: nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa, título da dissertação e indicação se é indígena ou não. Organização nossa.	27
Tabela 2	Organização do Estado da Arte para as teses catalogadas com as seguintes informações: nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa, título da dissertação e indicação se é indígena ou não. Organização nossa.	28
Tabela 3	Adaptada a partir do artigo Saw, Jairo <i>et al.</i> Muraycoko Wuyta’a Be Surabudodot / Ibararakat: Rock Art and Territorialization in Contemporary Indigenous Amazonia – the Case of the Munduruku People from the Tapajos River.	75
Tabela 4	Tabela 3 – Modelo ilustrativo sobre a relação que se estabelece entre a língua(gem) e o nó borromeano. Arquivo Pessoal.	173
Tabela 5	Normas de Transcrição. Fonte: Projetos Paralelos – NURC/SP (NÚCLEO USP) – vol. 14. São Paulo: FFLCH/USP, 2020.	203
Tabela 6	Organização dos sujeitos participantes das interlocuções narrativas.	206



LISTA DE FIGURAS

Fig. 01	“Mamãe e eu”. Nossa primeira viagem para o município de Nova Olinda do Norte. Dezembro de 1982. Acervo de mamãe.	40
Fig. 02	“Minha primeira <i>travessia</i> ”. Em companhia de Ytanajé Cardoso, Raimundo Nonato, Lucas Furtado, Romy Cabral e Estélio Cardoso Munduruku fui a TI Kwatá-Laranjal como uma mulher munduruku pela primeira vez. Acervo pessoal.	55
Fig. 03	“Minha primeira <i>travessia</i> – entre <i>Eles, nós e eu</i> ”. Alguns registros fotográficos da primeira ida a TI Kwatá-Laranjal como munduruku. Acervo pessoal.	56
Fig. 04	“Comunidade de Santa Cruz”. Santa Cruz é o local onde morava minha mãe e sua família. Nos registros fotográficos estamos Talita Cardoso, Ytanajé Cardoso, Andreysson Cardoso e Eu. Acervo pessoal.	57
Fig. 05	“Nós”. Primeiros registros de nossa existência enquanto coletivo da juventude munduruku do Amazonas. Acervo pessoal.	58
Fig. 06	“JUMAM”. Primeira Assembleia da Juventude Munduruku do Amazonas na TI Kwatá-Laranjal. Acervo pessoal.	59
Fig. 07	“Estamos por aqui”. Primeiro encontro presencial da Juventude Munduruku do Amazonas na cidade de Manaus.	59
Fig. 08	“Wuyjuyú”. Gean Akay e sua família, entrega das saias tradicionais para Izabel e para mim, além da coifa do clã branco para Estélio. Acervo pessoal.	59
Fig. 09	“Raízes de onde brotam minhas flores”. Esquema representativo de minhas raízes familiares tomando como arquivo de partida minha bisavó Secondina (bisa Socó). Esquema imagético simbólico construído por Cledison Antonio.	62
Fig. 10	Imagem ilustrativa criada por Marcos Cabuia, composta por alguns registros fotográficos das mulheres que são as raízes de onde brotam minhas flores.	64
Fig. 11	“A última Munduruku Cara Preta”, Maria Romana Datie Munduruku. Foto e desenho de @bruna_cigaran.	65
Fig. 12	QR Code - Vídeo do Coletivo Wakoborun onde a parenta Helena Karo mostra como é feita a tinta de jenipapo.	66
Fig. 13	QR Code - Vídeo de Sarah Munduruku e Celo Tukano falando sobre a tinta o jenipapo.	66
Fig. 14	Mapa das Terras Indígenas do Brasil. Acervo ISA. Disponível em: https://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2020/11/mapa_TI_brasil_2015_A4_2-scaled.jpg . Acessado dia 03 de outubro de 2024.	66
Fig. 15	QR Code - Roberto Kirixi e sua família chegando na TI Kwatá-Laranjal	68
Fig. 16	QR Code - Fala do ajebuyxi Manuelzinho Cardoso.	68
Fig. 17	Registro fotográfico realizado por Ana Laura quando de seu encontro e espanto com o mapa dedos Rios Canumã, Sucunduri e seus afluentes, feito por Courdrau, e utilizado em suas viagens durante os anos 21 de agosto de 1905 e fevereiro de 1907 e um dos muitos museus na França.	69
Fig. 18	Ester Caldeira Cardoso – A última falante da língua munduruku da TI Kwatá-Laranjal	70
Fig. 19	QR Code - Recorte da narrativa de dona Ester Cardoso.	71
Fig. 20	Capa e contra capa do livro Aypapayü’üm’üm ekawen – História dos Antigos, Mundurukú-Português. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/biblio:burum-1977-lendas . Acesso em 19 de junho de 2025.	74
Fig. 21	QR Code - Fala do ajebuyxi Joaquim Kixi, aldeia Nova Munduruku, Mato Grosso.	76
Fig. 22	Desenho artístico que conta a História de Watip Pug Pug, no Tempo de Peresoatpu. A arte foi criada pelo parente professor, Paulo Cardoso, como parte das atividades do Festival dos Povos Indígenas de 2025, realizado na aldeia Kwatá, TI Kwatá-Laranjal.	78
Fig. 23	Da direita para a esquerda, na primeira imagem estamos o parente Cândido e as parentas Marilene e Izabel. Na imagem do meio, estou com os parentes Cândido e Marilena em uma das marchas do ATL de 2024 e na última imagem, estamos a parenta Izabel com o	79



	parente Alexandre, que usa sua coifa amarela e azul com acessórios também na cor amarelo em descrição de seu lado, branco. Acervo pessoal.	
Fig. 24	Parente Faustino Kaba Munduruku, grande conhecedor das histórias tradicionais do povo munduruku, utiliza pedaços de troncos para explicar de onde surgem os lados e os clãs.	81
Fig. 25	QR Code - Coletivo Dauk com apresentação da música e dança de Muraycoko, III Feira de Conhecimento Científico Munduruku, aldeia Missão São Francisco, alto Tapajós.	83
Fig. 26	Cacique Arnaldo Kaba e eu. Foto de despedida de último dia de acampamento no ATL, Brasília, 2024. Acervo pessoal.	83
Fig. 27	Figura representativa de Murekodoybu cortando uma cabeça do inimigo, que rememora o aprendizado de Karo Daybi sobre como ser um cortador de cabeça. (Waro <i>et al</i> , 1977, p. 114).	84
Fig. 28	Expansão da grande Mundurukania no séc. XVIII, de acordo com os escritos de Casal (1817). Ficha técnica: Datum. Sirgas 2000. Coordenadas: Lantlon. Fontes: FUNAI e IBGE, 2022. Autor: Estélio Lopes Cardoso, 2024.	85
Fig. 29	Terras do povo munduruku demarcadas no séc. XXI. Ficha técnica: Datum. Sirgas 2000. Coordenadas: Lantlon. Fontes: FUNAI e IBGE, 2022. Autor: Estélio Lopes Cardoso, 2024.	86
Fig. 30	Iconografia do exemplar número 855 da coleção Munduruku do Museu Nacional, uma das duas cabeça-troféu Munduruku vistas por Enrico Giglioli quando de sua visita ao museu em janeiro de 1866 e, anteriormente, por Thomas Ewbank vinte anos antes, em janeiro de 1846. Fonte: Setor de Etnologia, Departamento de Antropologia, Museu Nacional.	86
Fig. 31	Figura representativa de Wako Barum saindo do alto Tapajós a caminho do rio Canumã. Durante a caminhada, Wako Borum triste, canta e chora pela morte do seu irmão Yori Cugpu. Acervo pessoal de Rosiane Kirixi Munduruku (enviado como parte do trabalho final do curso Multiplicadores das línguas indígenas, 2024 e cedida para essa escrita).	89
Fig. 32	Mapa representativo da TI Kwatá-Laranjal com a distribuição das atuais aldeias presentes nos rios Canumã, Mari-Mari e Mapiá, com exceção da aldeia Nova Esperança que fica localizada no rio Mari-Mari. Adaptação do Mapa das Terras Indígenas do Brasil. Acervo ISA e do mapa criado por Estélio Lopes Cardoso.	90
Fig. 33	Mapas representativos das diferentes propostas de demarcação da TI Kwatá-Laranjal. Da direita para esquerda: o primeiro mapa representa a proposta de demarcação de TI rejeitada pelo povo e o segundo, a proposta final e reconhecida pelo povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Acervo: Beleza et al, 2002, p. 28-29. Desenho: Amarildo dos Santos Maciel.	91
Fig. 34	QR Code - Vídeo que trata dos processos de demarcação da TI Kwatá-Laranjal.	92
Fig. 35	Indígena munduruku com “Trófeu”, rio Madeira: 1817-1820. Acervo: Von Spix, J.B; Von, Martius, K.F.P. Viagem pelo Brasil. São Paulo: Melhoramento; Brasília: INL, 1976. v. 3. p. 240.	96
Fig. 36	Figura ilustrativa de Daydo segurando o Mundo/céu. Desenho elaborado pelo parente Paulo Cardoso na tentativa de ilustrar o tempo do mito que conta como Daydo sustenta o céu nas costas, ainda no Tempo de Karosaykabu.	102
Fig. 37	Governança do movimento indígena, Brasil e Amazônia, além da governança no Amazonas.	118
Fig. 38	“Teçume de ideias”. Registro fotográfico com efeito artístico da anciã Milta Munduruku, moradora da aldeia Laranjal, TI Kwatá-Laranjal em atividade tradicional de tuçume de palhas. Acervo pessoal.	133
Fig. 39	Modelo esquemático dos Procedimentos de Controle e de Delimitação do Discurso desenvolvido. Fonte: Brito (2017, p. 39).	165
Fig. 40	O processo de afirmação indígena ocorre a partir da reativação de nossa memória ancestral, de maneira cíclica e contínua, sendo alimentado pelas perspectivas indígenas sobre ser Sujeitos de Constelação, Corpo-Território e Corpo-Memória. Crédito de imagem: Cledison A. de Souza e Silva.	192
Fig. 41	“Comunidade Santa Cruz – minha história efetiva, meu gesto discursivo”. Placa de do Governo Federal que conota demarcação territorial ao lado da casa da tia Nilce. Registro fotográfico da comunidade Santa Cruz, rio Canumã, TI Kwatá-Laranjal. Todas as poucas vezes que passei por lá, ao pensar nos latidos do cachorro, Presente, de minha mãe, minhas lágrimas se somaram as águas do Rio Canumã. Acervo pessoal.	193



SUMÁRIO

OJEWEMUGE	16
Primeiro Registro – Kuyje ajayû’ûm ûm acâ otaydada	40
PARTE I – Entre Nós, Eles e Eu	44
Capítulo 1	45
1. Tornando-me Corpo-território-memória: a mesma, no entanto, outra!	45
1.1 Momento 1 – Coma Colonial	46
1.2 Momento 2 – Movimentar do rio	53
1.3 As raízes de onde brotam minhas flores	62
2. Wuyjuyû – Nós, os Munduruku	65
2.1 Wuyduk’a – Nosso mundo/casa	73
2.2 Kwatá-Laranjal uk’a – TI Kwatá-Laranjal	90
Capítulo 2	95
1. A urgência da escrita: chamamento de Muraycoko	95
2. Imuwen’ap, Imuyuap ijuy – História e Memória	104
2.1 De Pindorama ao Brasil colonial	110
2.2 Brasil Império – agora não mais em nome de Deus, mas em nome do Rei	113
2.3 Brasil República e o que fizeram de nós	115
2.4 Brasil Contemporâneo – é possível ser indígena na cidade?	119
Segundo Registro – Tecitura de saberes a partir das margens	132
PARTE II – Dispositivos teórico-metodológicos: a metáfora do Teçume de ideias	137
Capítulo 1	138
1. Imugêgêp, Idodot ijuy	138
2. Perspectiva discursivo-desconstrutivista	142
2.1 A Desconstrução – processos de ‘refazimentos’	149
3. O desconstrutor – Derrida	153
3.1 O paradoxo da Escrita com <i>Phármakon</i>	155
3.2 Estrangeiros em nossas próprias Terras	157
3.3 O mal de arquivo	159
4. Foucault no Tupé da AD – as discontinuidades	163
4.1 A (Des)ordem do Discurso	165



4.2 Dispositivo	167
5. O inconsciente enquanto Língua(gem) – Lacan	171
Capítulo 2	175
1. Transculturação: “origem” e horizontes	175
1.2 Tradução/transculturação Munduruku em devir	180
2. Sujeitos de Constelação	185
3. Corpo-Território	187
4. Corpo-Memória	190
Terceiro Registro – Gesto discursivo de Histórias efetivas	193
PARTE III – Os Sujeitos Discursivos e suas reordenações no tempo presente	196
Capítulo 1	197
1. Construção de percursos – “flechas selvagens” que não cessam de penetrar as coisas e as palavras	197
2. Lançamento da flecha 1 – Transcrição das oralidades	201
3. Lançamento da flecha 2 – Os sujeitos do discurso	205
4. Lançamento da flecha 3 – Farejando os rastros discursivos	208
Capítulo 2	209
1. Travessias – percurso ao encontro de afirmação indígena transcultural	209
KABIA’RA	248
REFERÊNCIAS	252



OJEWEMUGE²

² Introdução, na língua munduruku.



Por um lado, devemos atravessar uma fase de subversão. Fazer justiça a essa necessidade é reconhecer que numa oposição filosófica clássica não estamos lidando com a coexistência pacífica de um vis-à-vis, mas com uma violenta hierarquia. Um dos dois termos governa o outro (axiologicamente, logicamente etc.) ou fica em posição superior. Desconstruir a oposição, em primeiro lugar, é inverter a hierarquia num momento dado. Negligenciar essa fase de subversão é esquecer a estrutura conflituosa e subordinadora da oposição.
Derrida, 1981

A primeira vez que me deparei com a escrita de Derrida, apresentada timidamente em epígrafe nesta escrita, me senti convidada a intensificar os processos de subversão em que estava inserida, principalmente a de minha própria compreensão enquanto sujeito e não mais como objeto da escrita/interpretação simbólica de alguém. Muitas foram as leituras que me constituíram, mas trago Derrida e sua episteme, desconstrução, para iniciar essa tentativa de escrita. Ela apenas existe por compreender que subverter é urgente!

Embora não me sentisse parte, demorei muitos anos para entender que existem, além da Ocidental, lógicas outras de compreensão desse plano terrestre. Enquanto estava em coma colonial (Caboco, 2019), não me entendia como sujeito munduruku, embora soubesse ser filha, neta e bisneta de mulheres munduruku e que em um lugar chamado Kwatá-Laranjal minha mãe experimentou ser um Corpo-Território-Memória (Baniwa, 2023; Kopenawa, 2015; Krenak, 2019). Nesse lugar, físico, mas também afetivo/efetivo, estavam as melhores e, ao mesmo tempo, as piores lembranças de minha mãe.

Deuza, minha mãe, embora nascida na TI Kwatá-Laranjal, saiu de lá, assim como todas suas irmãs, depois que vovó Águida ancestralizou em consequência da morte da criança que estava em seu ventre, como resultado da ingestão de um remédio na tentativa de tratar sua malária.

Vó Passarinho ancestralizou e foi sepultada na aldeia Kwatá, na TI Kwatá-Laranjal, em Borba, no Amazonas. Hoje ela é parte do próprio território, assim como bisa Socó. Meu avô Norberto (não indígena), desorientado com a morte de sua companheira e com a responsabilidade de criar quatro filhas, entre elas, a mais nova com trissomia do cromossomo 21, conhecida como síndrome de Down, saiu da TI Kwatá-Laranjal levando suas filhas e nunca mais voltou. Minha mãe, assim como muitas outras pessoas que precisaram sair de seus territórios ancestrais por algum motivo, foi convencida de que já não era mais indígena de verdade.

Mesmo conhecendo toda a trajetória de minha mãe e sabendo ser munduruku, nunca me senti parte daquele imaginário que minha mãe me contava. Parecia apenas uma lembrança de um tempo não mais existente. Nenhuma experiência que vivia me fazia me sentir



munduruku, até porque, acreditava que todas as pessoas viviam da maneira como minha mãe nos criava.

Demorei muitos anos para entender que existem, além da Ocidental, lógicas outras de compreensão desse plano terrestre, ainda estou em processo. Quando despertei de meu coma colonial, percebi que existem relações de poder no estabelecimento de verdades (Foucault, 2012) e que, entre tantas outras maneiras, História e Memória se articulam discursivamente na produção de apagamento de Corpos-Territórios-Memórias na construção de uma idealização de sujeito universalizado e que eu era uma tradução/invenção/interpretação simbólica (Orlandi, 2007) do Ocidente.

É na transição de um sujeito em processo de tornar-se Corpo-Território-Memória que me compreendi munduruku. Envoltas por conhecimentos ocidentalizados, me deparei com possibilidades outras de pensar e construir mundos. Mas percebi barreiras e limitações. Uma delas e, talvez seja a pior de todas, está na língua, ou melhor, na ausência da linguagem³ (Derrida, 2001b).

A mim foi negado qualquer possibilidade em ser uma munduruku falante da língua munduruku como língua de povo, uma vez que minha primeira língua é a portuguesa, em outras palavras, me sequestraram a possibilidade de compreender e construir mundos na língua munduruku, que também é uma língua espiritual (Baniwa, 2017). Me amparo em Derrida (2001b) quando questiona:

Em que língua escrever memórias, a partir do momento em que não existiu língua materna autorizada? Como dizer um – eu recordo-me – que valha, quando é preciso inventar e a sua língua e o seu **eu**, inventá-los ao mesmo tempo, para além do desprendimento de amnésia que desencadeou o duplo interdito? (p. 46).

Outra, estava em meu distanciamento de meu território ancestral, eu precisava fazer minha *travessia*⁴. No entanto, estava certa de que não poderia fazer sozinha, por isso, precisei ir ao encontro de outros Sujeitos de Constelação (Krenak, 2019), foi quando me encontrei com Ytanajé, Chiquinho, Andrei, Izabel, Estélio, Emilson, Talita, Sandro, Amarildo, Alysson, Alyanne, Adriana, Fábio, Rosana, Paulo, Gean, Alexandre, Francisco, Karo, entre tantos outros parentes munduruku e todo o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas – MEIAM, o Coletivo da Juventude Munduruku do Amazonas – JUMAM e, no momento de minha

³ Referência a maneira como nossos antigos da TI Kwatá-Laranjal se referem a língua munduruku.

⁴ Referência ao livro *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Cardoso.



“maturidade” no movimento indígena, o Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena do Amazonas – FOREEIA, onde venho aprendendo mais que toda a minha vida até agora.

Mas é importante citar que nem tudo é simples e fácil quando se trata do movimento indígena. São anos de diferentes processos de violência e cada parente tem sua maneira de agir e de compreender esses processos. Ao tentar derrubar as barreiras que encontrei pelo caminho, fiquei toda fraturada e, ainda hoje, há feridas que sangram mais que outras e a travessia está sendo bem mais dolorida do que imaginava.

Parafraseando Derrida (2001b), passei a compreender e a sentir as dores do meu processo de *Perturbação da Identidade* que na língua munduruku chamamos de *Babi mu'ûm ûm at* ou *Wuybabi kay ûm' at*, segundo nosso professor da língua, Gean Akay, *Wuybabi kay ûm' at* seria a melhor tradução pois trata-se de uma perturbação da essência filosófica do ser munduruku. Mas foi a partir desse processo de “consciência” da *Wuybabi kay ûm' at* que entendi que precisaria me movimentar, pois como se posiciona Derrida e nele me valho,

Esta perturbação da identidade favorecerá ou inibirá a anamnese? Agudizará o desejo de recordar ou exaspera o fantasma genealógico? Reprimirá, recalcará ou libertará? Tudo ao mesmo tempo, sem dúvida, e nesse facto reside uma outra versão, a outra vertente da contradição que nos põe em movimento. E que nos faz correr perdendo o fôlego ou a cabeça (Derrida, 2001b, p. 31).

Essa pesquisa é resultado desses diferentes processos e tentativas contínuas em tornar-me Corpo-Território-Memória e minha contribuição para o refazimento da história do povo munduruku do Amazonas. Assim como meus ancestrais que guerreavam para ter a cabeça do inimigo e transformá-la em seu troféu, essa escrita, que é uma escrita indígena, é meu troféu munduruku.

Desejo arrancar a cabeça da História Pariwat⁵ e, ao aceitar o convite de Muraycoko⁶, contribuir no processo de reflorestarmentes⁷. Para isso, faço um exercício de *transculturação*⁸. Em outras palavras, realizo movimentos em processos de confluência e transfluência (Santos, 2015) entre epistemologias indígenas e não indígenas no refazimento/(des)construção (Derrida, 1973) de regimes de saberes (Foucault, 2012) hegemônicos eurocentrados na possibilidade de adiar fins de mundos (Krenak, 2019), sustentar ou alargar céus (Kopenawa, 2015) ou ainda proliferar a cultura do Bem Viver (Baniwa, 2020).

⁵ Na língua munduruku, pariwat é o não indígena, o branco e, até mesmo, o inimigo.

⁶ Além de ser uma das maiores entidades do povo munduruku, é também um marcador de tempo.

⁷ Reflorestarmentes significa apresentar a sociedade perspectivas outras de se relacionar com o mundo a partir de lógicas de pensamentos indígenas. A palavra surge dentro do movimento indígena no cenário de disputas de narrativas, assim como: refazimento, chamamento, jenipapo (com a letra J), entre outras.

⁸ Referência ao conceito de transculturação do cubano Fernando Ortiz.



As afirmativas, *não existem índios no Brasil, mas 305 diferentes etnias* e *o Brasil não foi ‘descoberto’, sim invadido*⁹, não parecem tão assustadoras hoje, de igual maneira minha afirmação em ser uma *mulher indígena Munduruku*. No entanto, nem sempre foi assim. Somos o resultado de uma invenção/interpretação simbólica (Orlandi, 2007) do Ocidente, de uma *tradução etnocêntrica* (Faleiros, 2021).

Tratando em particular do povo Munduruku, as literaturas ocidentais¹⁰ apontam o contato dos Munduruku com o homem ‘civilizado’ somente a partir do final do séc. XVIII. Antes disso, é como se não tivéssemos existido, pois não há registros de nossas articulações enquanto sociedade, pois o Ocidente, ainda, não havia nos inventado/traduzido/interpretado.

Sempre que tentam apresentar um balanço sobre a atualidade dos povos Munduruku¹¹, o termo aculturação nos rotula na constante diminuição de nossa existência e na tentativa de apagar a etnia Munduruku em substituição de termos como “caboco” ou “ribeirinho”¹². O constante e insistente uso do termo aculturação tenta nos colocar em uma zona de tradução sem resistência e sem trocas (perdas e ganhos) de ambos os lados, colonizado e colonizador (Ortiz, 1940). Nesse sentido, o conceito de transculturação me é caro e valioso no alcance da proposta de análise discursiva transcultural que tento construir, para tanto, reservo um capítulo para tratar especificadamente do conceito de transculturação que trago para esse debate.

Minha proposta de escrita possui como objetivo geral desenvolver um gesto discursivo, com narrativas de Histórias e Memórias dos próprios sujeitos indígenas, que problematize possíveis efeitos de sentidos nas afirmações indígenas, sejam elas materiais ou imateriais.

Para iniciar essa trajetória trago para o debate as narrativas dos parentes munduruku, em diferentes contextos, como melhor será explanado na PARTE III. As categorias de análise que me ateno são: Cultura, Língua, Território e Espiritualidade. Para tanto, dois são os objetivos específicos, a saber: 1) lançar um olhar discursivo-desconstrutivo sobre o discurso “indígena de verdade” via História Pariwat e registros jurídicos e marcadores legais de governança desde o Brasil Colônia, como arquivo de partida para uma primeira manifestação de imaginário discursivo na idealização dos povos originários, até o Brasil República, em

⁹ Referência aos gritos do parente Marçal de Souza, líder do povo Guarani que foi assassinado por defender os direitos dos povos indígenas em 1983,

¹⁰ Entre os diferentes registros ocidentais que abordam as questões dos povos Munduruku estão todos os trabalhos desenvolvidos pelo antropólogo Robert Murphy; os relatórios de Antônio Gonçalves Tocantins (1875); do historiador Aires de Casal; o recente trabalho de José Sávio Leopoldi, entre outros.

¹¹ Referência *As condições atuais dos Mundurucú* (1954), de Yolanda e Robert Murphy.

¹² Realidade imposta aos munduruku do Amazonas.



particular à Constituição Federal de 1988; 2) Rastrear, nos recortes discursivos das narrativas dos próprios sujeitos indígenas, formações discursivas e discursos constituídos por marcas de memória histórica nos traços que descrevem processos identitários que estabelecem as relações entre poder-saber e seus processos de resistência.

A celebração desta escrita ocorre no dispositivo (Agamben, 2021) de exercício de poder universitário e se localiza no campo teórico da Análise de Discurso (AD), em outras palavras, em uma área do ramo da linguística que se baseia no homem em sua realidade ao longo de sua historicização, sendo ela ponte para o entendimento entre a ideologia e como esta ideologia se encontra na língua.

De outra maneira, para entender a língua/linguagem, seus impactos e aplicação em determinado acontecimento, deve-se sempre levar em consideração o discurso e a materialização da ideologia. Por apresentar uma versatilidade em cruzar diferentes linhas do conhecimento e do ensino, Eni Orlandi (2009) a nomeia como uma *multidisciplina*.

Segundo Orlandi, “a AD procura extrair sentidos do texto: [...] considera que a linguagem não é transparente, logo não procura atravessar o texto para encontrar um sentido do outro lado” (Orlandi, 2009, p. 17). Para se chegar a tal conceito, diversas filiações teóricas surgiram ao longo da história, desde a linguística, passando pelo marxismo e até mesmo pela psicanálise, o que torna a AD multifacetada, mas todas as facetas possuem o mesmo senso de pesquisa: entender o discurso fundante.

Conheci as escritas de Michel Foucault antes da AD. Foi meu orientador do mestrado, Leonard Christy Souza Costa, quem me apresentou Foucault, antes mesmo de eu tentar o mestrado pois, de alguma maneira, o professor e amigo orientador, percebeu que em Foucault, poderia encontrar alguns instrumentos que estava buscando, uma vez que me interessava entender a organização social do presente.

Foi a partir de Foucault que passei a ler e conhecer melhor a AD. Percebi nessa vertente do conhecimento ocidental, a possibilidade de compreender melhor meu processo de sujeito munduruku, principalmente porque sempre fui “falada” por alguém. Nessa busca, me deparei com um conjunto complexo de pressupostos teóricos. Assim, me “esbarrei” com a AD Desconstrutivista, que as vezes não me dar suporte, mas que, na maioria das vezes, me ajuda a compreender alguns processos, até então.

Neste sentido, dentre os diferentes pressupostos que a AD se desdobra ao longo de seu percurso, a proposta de escrita que apresento está filiada aos pressupostos da Análise Discursivo-Desconstrutivista (Coracine, 2007, 2010, 2012). De maneira sintética, aquilo que



aqui é apresentado como perspectiva discursivo-desconstrutivista é o teçume do debate filosófico entre Derrida, Foucault e Lacan, acerca das noções de *linguagem*, *subjetividade* e *discurso*, construídos e desenvolvidos a partir de suas respectivas acepções e obras, aplicados ao campo da Linguística Aplicada (LA) no Brasil.

Porém, como realizar essa análise ainda foi meu grande desafio e buscando (im)possibilidades de metodologia, de jeito, para o desenvolvimento e análise do *corpus* que constituem esta pesquisa, dois percursos articulam meu olhar: a perspectiva discursiva-desconstrutivista e a afirmação indígena.

Para tanto me proponho a utilizar a arqueogenealogia (Foucault, 2012) e as referências cruzadas (Santos, 2015). Interessa-me as regularidades enunciativas que me possibilitem rastrear, sempre pela materialidade linguística, os diferentes efeitos de sentido possíveis, as formações discursivas e os interdiscursos que perpassam o discurso que constituem o *corpus* aos quais mergulho.

A perspectiva discursiva-desconstrutivista baseia-se na articulação entre a Análise de Discurso (Pêcheux, 2015; Coracini, 2010; Authier-Revuz, 1998; Orlandi, 2015), a arqueogenealogia de Michel Foucault, a desconstrução de Derrida e a noção de inconsciente enquanto linguagem de Lacan.

Com carácter transdisciplinar, a perspectiva aqui defendida pode dialogar com epistemologias outras (estudos culturais; estudos decoloniais; estudos anticoloniais; estudos contra coloniais; linguística aplicada; epistemologias indígenas; entre outros) em referências cruzadas, na tentativa de questionar eixos hegemônicos de saber, entre eles os ditos ‘método-teóricos científicos’. É essa movimentação que a AD realiza que me deixa mais satisfeita em escrever nesse campo do conhecimento ocidental, embora tenha dificuldades com a psicanálise de Lacan.

O *corpus* desta escrita apresenta diferentes recortes de materialidade linguística (narrativas dos sujeitos munduruku, textos antropológicos, mapas, vídeos e registros fotográficos), mas todos questionam o discurso científico hegemônico que cobra um distanciamento entre o pesquisador e o método científico, por exemplo, a valorização da oralidade em detrimento do pensamento cristalizado do texto, pois compreendo que as inferências subjetivas do pesquisador (eu) são incidentes na composição e análise do *corpus*.

Me utilizo das palavras de Foucault (1986) quando afirma que são as inferências subjetivas do pesquisador que atuam no rastreio dos possíveis sistemas de regularidade e dispersão que clivam o *corpus*. Embora essa escrita não seja uma autoetnografia, é do rastreio



dos sistemas de regularidade e dispersão (Foucault, 2012) que estabelecemos os eixos temáticos e a categoria de análise para a constituição de uma cartografia dos *corpora* e as categorias de análise perpassam meu próprio corpo sujeito. Como consequência, os resultados são análises linguístico-discursiva de recortes extraídos do *corpus*, dos quais também me incluo.

Embora partindo do conhecimento hegemônico e acadêmico, Derrida, Foucault e Lacan apontam para uma mudança no eixo hegemônico das análises. Por essas características, alguns pesquisadores até consideram os referidos autores como descolonizadores ou algo semelhante, mas prefiro não entrar nessa seara.

Para Derrida, “A escrita não dá lugar, em última instância, a uma descodificação hermenêutica, a uma descriptagem de um sentido ou de uma verdade” (Derrida, 1991, p. 432). É na obra *Gramatologia* (2013) que percebo a valorização das escritas de Muraycoko, por exemplo, ou ainda da importância da oralidade científica dos povos indígenas e da importância da memória territorial.

O autor convida a ouvir e ler um acontecimento como algo surpreendente, como algo (in)esperado. Derrida convida a uma certa prática indisciplinar na observação do texto pela desobediência às regras. Para o autor precisamos “[...] transformar conceitos, deslocá-los, voltá-los contra seus pressupostos, reinscrevê-los em outras cadeias, modificar pouco a pouco o terreno de trabalho e produzir, assim, novas configurações” (Derrida, 2001a, p. 30).

A proposta do autor me interessa, sobretudo quando penso nas tensões geradas do choque entre a lógica do pensamento ancestral e lógicas outras, como por exemplo, as narrativas de novas lideranças, de professoras e professores, além das narrativas acadêmicas que se localizam no estabelecimento da verdade científica versus a realidade do cotidiano, entre outras.

Já a arqueogenealogia elaborada pela trajetória filosófica de Michel Foucault se apresenta como uma possibilidade de transformar conceitos. A arqueologia é apontada na obra *A arqueologia do Saber* (1986), como um percurso na compreensão das condições históricas e sociais que possibilitam a irrupção de acontecimentos discursivos, nos níveis da estrutura e do acontecimento (Pêcheux, 2015).

Neste sentido, o discurso seria “um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva” (Foucault, 1986, p. 135). Na prática arqueológica, o discurso é objeto de estudo do arqueólogo, não qualquer discurso, mas os das práticas discursivas. O convite feito pelo autor ao arqueólogo, não está localizado no nível do não dito ou da busca da origem, mas para que o pesquisador descreva as condições de acontecimentos



discursivo, ou melhor de sua produção de materialidade do enunciado ou do conjunto de enunciados de um período e/ou cultura determinados.

Ao perceber que nas condições de acontecimentos discursivos a história pariwat compreendida em produção de linearidade e na perspectiva de desenvolvimento, não permite espaço para uma análise da reviravolta dos saberes, Foucault apresenta a genealogia.

Segundo o autor, a genealogia revoga a tirania dos discursos englobadores e apresenta rupturas para a possibilidade do discurso dos saberes sujeitados. Segundo o autor, genealogia é “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais” (Foucault, 2010, p. 9).

Para Foucault, a arqueogenealogia aponta alternativas para a compreensão do exercício de poder à auto subjetivação, uma vez que a genealogia seria a inserção dos saberes tradicionais no regimento hierárquico do poder dos saberes da ciência. O autor aponta a arqueologia como método, enquanto a genealogia, sendo a própria insurreição dos saberes, a tática contra os discursos lisos como pedra.

É na perspectiva da arqueogenealogia que percebo a possibilidade de subversão da linearidade da história. Aceitando o convite da arqueogenealogia posso criar minhas próprias escavações e questionar os arquivos e memórias que me foram apresentados como verdade e saber.

No entanto, eu ainda precisava de algo que me ajudasse a dar outra perspectiva para aquilo que eu venho chamando de escrita indígena. Na busca por algum caminho a percorrer me deparei com alguns pressupostos que são utilizados, também, em perspectiva indígena. Um deles foi a teoria da decolonização ou descolonização.

Um pressuposto bastante importante e que me ajudou a entender melhor o funcionamento dos dispositivos de poder que tentam nos capturar desde o processo de invasão, mas para tratar de sujeitos indígenas, a teoria da descolonização/decolonização não me foi suficiente, com toda a certeza não a descarto, mas não a utilizo para tratar das questões *Wuybabi kay ûm' at*.

É quando decido caminhar pela afirmação indígena, pois é o processo como entendo meu percurso e aqui o utilizando e o defendo enquanto método-teórico. Ao ter acesso a diferentes escritas indígenas, passei a me afirmar uma mulher indígena e, desde então, ao utilizar a epistemologia indígena, defendo estar utilizando o método-teórico *afirmação indígena*.



Neste sentido, em perspectiva de *afirmação indígena*, Ailton Krenak, em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), expressa que contar mais uma história, talvez seja uma alternativa para adiar o fim de algum mundo. Além disso, ele alerta sobre a importância da memória enquanto consciência crítica.

Para o autor, sem memória ficamos refém de qualquer discurso manipulador. Quando fala sobre a potência do Sujeito Coletivo, em entrevista para Revista Periferias (2018), lembra do tempo do mito. Segundo o autor, é no apelidado mito que a memória continuada é alimentada, pois “todas as narrativas míticas anunciam coisas que nós vivemos, reconhecidas como história” (Krenak, 2018, p. 3). Essa vivência é exemplo da potencialização do sujeito coletivo, pois ela só é possível na coletividade. Segundo o filósofo:

As pessoas pertencem a coletivos, suas histórias são de profunda interação com uma constelação de gente que, na base mesmo, costuma ter a sua herança cultural – seus avós, seus ancestrais. Independentemente de qual culto sigam, na base das mentalidades, do modo de se colocar no mundo estão as memórias mais antigas e ancestrais. (Krenak, 2018, p. 4).

Embora pertença a outro povo, Gersem Baniwa (2017), quando se posiciona em prática de afirmação indígena, denuncia a escola e a catequização pela tentativa de apagamento da cultura de seu povo. Em suas escritas, sua memória e a memória nativa de seus ancestrais são apresentadas enquanto documentos oficiais de denúncias de atrocidades contra sua gente.

Quando trata dos processos de apagamento da memória nativa, Célia Xakriabá (2018) nos lembra que a memória atual precisa ser retroalimentada pela memória ativa e pela memória ancestral. Já Daniel Munduruku quando critica a estereotipação do indígena como aquele do passado nos lembra que “[...] as sociedades indígenas são sociedades do presente. Toda a compreensão do mundo desenvolvida por elas passa pela urgência, pelo aqui e pelo agora” (Munduruku, 2012, p. 67). Esses serão alguns caminhos que sigo e que utilizo enquanto ferramenta de pesquisa.

Nesse sentido, minha hipótese é que mesmo em processos de retomadas da língua e de alguns aspectos culturais, na tentativa de defesa e permanência do território, além do fortalecimento do movimento indígena e suas organizações, o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, evocando memórias nativas, deixa escapar no fio discursivo, determinado modelo de arquivo, que orientado por condições histórico-político-sociais apresenta um tensionamento de sentido entre o verdadeiro/falso indígena como resultado dos diferentes dispositivos da colonialidade.



Para conduzir meus passos, me oriento nas seguintes questões heurísticas de pesquisa:

1) Como a História, enquanto disciplina e categoria de saber, produz o que conhecemos e sabemos sobre o povo Munduruku e sua possível origem? 2) De que maneira as relações de poder interferem na tensão entre memória nativa/ancestral e memória atual dos sujeitos munduruku nos diferentes processos de afirmações indígenas? 3) Quais são, interdiscursivamente, os rastros e as marcas linguísticas, que se relacionam a materialidade discursiva do arquivo ‘indígena de verdade’, herdadas pelo sujeito munduruku?

Esta proposta de escrita não inaugura as pesquisas realizadas com o povo munduruku do Amazonas, em particular com a TI Kwatá-Laranjal, e com a intenção de evidenciar os diferentes interesses e as importantes contribuições de pesquisas desenvolvidas sobre os Munduruku, apresento alguns trabalhos defendidos entre o período de 2000 e 2024 para composição do *Estado da Arte*. Trata-se de um gesto de mapeamento daquilo que já foi desenvolvido ou ainda se encontra em processo de desenvolvimento com características de pesquisas semelhantes a que me debruço.

Quando falamos dos Munduruku, é importante salientar que, além de um povo pluriétnico, sua situação sociolinguística e sua cosmogonia é diversificada, sobretudo da decorrência de diferentes processos históricos de contatos com as frentes colonizadoras (Ramos, 2003).

Neste sentido, ciente de uma diversidade de pesquisas sobre os Munduruku, mesmo no campo da linguística/estudos da linguagem, me atenho a desenvolver um gesto de mapeamento daquelas que tratam do povo Munduruku do Amazonas, em particular aqueles da TI Kwatá-Laranjal¹³, no município de Borba.

Três diferentes plataformas orientaram esse mapeamento. A primeira é o Catálogo de Teses e Dissertações da Capes¹⁴. Na sequência, busquei na plataforma da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações – BDTD¹⁵ e, por último, recorri a Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFAM – TEDE¹⁶.

Em todas as plataformas busquei ao filtro Tema, depois dissertações e/ou teses, além de determinar o período das defesas. Três dissertações, embora citadas pelas plataformas, não

¹³ É possível encontrar diferentes grafias para o nome da TI, entre elas temos, Coatá, Kwatá e Kwata, mas todas tratam do mesmo território.

¹⁴ Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

¹⁵ Disponível em:

<https://bdtd.ibict.br/vufind/Search/Results?lookfor=Munduruku+do+Amazonas&type=Subject>. Acesso em: 03 de dezembro de 2022.

¹⁶ Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/>. Acesso em: 03 de dezembro de 2022.



estavam disponíveis para download, portanto, precisei recorrer aos próprios autores, mas consegui apenas duas. Uma tese, se encontra em processo de organização pós-defesa, embora tenha solicitado, não consegui a disponibilidade de acesso, como consequência, a cito, mas não a desenvolvo.

Na busca que realizei não encontrei nenhuma pesquisa no campo da Análise de Discurso de linha francesa, nem da Análise de Discurso Desconstrutivista. Em nível de dissertação selecionei oito pesquisas, são elas: Souza (2004), Cabral (2005), Santos (2013), Furtado (2015), Cardoso (2017), Nogueira (2020), Lima (2022) e Cardoso Munduruku (2024). Das oito pesquisas, três foram escritas por parentes indígenas munduruku, a saber: Cardoso (2017), Lima (2022) e Cardoso Munduruku (2024) (Tabela 1).

Nº	Nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa	Tema da Dissertação	Indígena/Não Indígena
01	Ádria Duarte de Souza, 2004	Identidade, Educação Escolar Indígena e Bilinguismo na aldeia Munduruku	Não Indígena
02	Romy Guimarães de Cabral, 2005	Modos de Educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na aldeia Kwata/Laranjal/Borba/Amazonas	Não Indígena
03	Cássia Alessandra Braga dos Santos, 2013	Aspectos da fonologia do Munduruku do Madeira	Não Indígena
04	Lucas Antunes Furtado, 2015	A Prática Pedagógica Intercultural do/a Professor/a Munduruku	Não Indígena
05	Ytanajé Cardoso, 2017	Os Últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas: Habitus, Dialogismo e Invenção Cultural no Campo Discursivo	Indígena
06	Max Deulen Baraúna Nogueira, 2020	Guerras Indígenas na Região das Tupinambaranas: Mura x Munduruku (1768-1795)	Não Indígena
07	Emilson Frota Lima, 2022	Educação Escolar Indígena e Cultura: uma etnografia das práticas pedagógicas nas escolas dos anos iniciais Munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal (AM)	Indígena
08	Estélio Lopes Cardoso Munduruku, 2024	Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Am/Brasil): Uma Análise da Geografia Cultural sobre Ancestralidade Munduruku	Indígena

Tabela 1 – Organização do Estado da Arte para as dissertações catalogadas com as seguintes informações: nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa, título da dissertação e indicação se é indígena ou não. Organização nossa.

Pensando em nível de doutoramento, selecionei cinco pesquisas, são elas: Scopel (2013), Dias-Scopel (2014), Cabral (2022), Furtado (2022) e Cardoso (2024), no entanto, Cabral nunca encaminhou a tese completa, pois estava em fase de organização e mesmo na plataforma em que foi depositada, ela se encontra impossibilitada de acesso. Das cinco



pesquisas, apenas uma foi escrita por um parente munduruku, inclusive, o primeiro munduruku Doutor do Amazonas, a saber: Cardoso (2024).

Das oito dissertações que compõem este mapeamento, cinco localizam-se no campo da Educação Escolar Indígenas e suas especificações; duas, no campo da Sociolinguística/ Estudos da Linguagem (fonética e discurso) e uma no campo da História. Das cinco teses, uma localiza-se no campo da Educação Escolar Indígena e três, Estudos Antropológicos (Tabela 2).

Nº	Nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa	Tema da Dissertação	Indígena/Não Indígena
01	Daniel Scopel, 2013	Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku da Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: Práticas de auto atenção, xamanismo e biomedicina	Não Indígena
02	Raquel Paiva Dias-Scopel, 2014	A cosmo política da gestação, parto e pós-parto: práticas de auto atenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku	Não Indígena
03	Romy Guimarães de Cabral, 2022	Territórios Virtuais: Munduruku no cibespço. Estudo de caso a partir da aldeia Kwata-Borba-Amazonas	Não Indígena
04	Lucas Antunes Furtado, 2022	Espinhos no pé: Movimento Indígena Munduruku pela Educação Escolar na TI Kwatá-Laranjal/AM	Não Indígena
05	Ytanajé Cardoso, 2023	A Interculturalidade Dialógica no Currículo de Linguagens da Educação Escolar Munduruku: A Ascensão da Literatura Indígena	Indígena

Tabela 2 – Organização do Estado da Arte para as teses catalogadas com as seguintes informações: nome da pessoa que pesquisa e ano da defesa, título da dissertação e indicação se é indígena ou não. Organização nossa.

Trato agora a apresentação das dissertações e teses catalogadas, além da relação dos pesquisadores com meu processo de volta para ‘casa’, quando for o caso. A sequência das pesquisas inicia com as dissertações e a organização basilar é o ano de defesa da referida pesquisa. Nem todas as dissertações e teses catalogadas foram encontradas e as informações seguem a sequência das pesquisadoras e dos pesquisadores em questão. Sigamos com as dissertações:

Ádria Duarte de Souza, em 2004, com o título *Identidade, Educação Escolar Indígena e Bilinguismo na aldeia Munduruku*, defendeu sua pesquisa de Mestrado em Educação, na Universidade Federal do Amazonas, tratando simultaneamente da diferença entre Educação Escolar x Educação Escolar Indígena e as políticas linguísticas nas tentativas de manutenção e preservação da língua Munduruku, tendo a Educação Escolar Indígena como ponto de partida



nos muitos movimentos de resistência contra os diferentes processos coloniais e de colonialidade.

No entanto, sua pesquisa não se encontra depositada no TEDE, temos apenas o resumo e um artigo publicado com a mesma temática. A pesquisadora é atual professora da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, está lotada na Escola Normal Superior (ENS), em Manaus e atua com ênfase em Formação de Professores Indígenas.

No ano seguinte, proveniente da Universidade Federal do Amazonas, do programa de pós-graduação de Educação, Romy Guimarães de Cabral defendeu sua dissertação, com o tema *Modos de Educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na aldeia Kwata/Laranjal/Borba/Amazonas*.

A pesquisa etnográfica realizada pela pesquisadora, ao utilizar como metodologia a observação participante, estabeleceu um diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e saberes não indígenas para apresentar as diferentes maneiras e composições nos modos de educar do povo Munduruku.

Para Cabral, a comunidade Munduruku é (re)conhecida como uma Comunidade Educativa (Cabral, p. 6). Saliento a importância dessa pesquisa, sobretudo pelo método adotado e pelo uso das anotações dos registros do diário de viagem. Durante a leitura desta, minha mãe lembrou de diversos momentos de sua infância na TI Kwata-Laranjal que se assemelhavam aqueles descritos pela pesquisadora.

Cabral é atual professora da Universidade Estadual do Amazonas – UEA, está lotada na unidade do município de Tefé e atua na Formação de Professores Indígenas e no curso Normal Superior. Desde que iniciou sua atuação no movimento indígena, Cabral mantém laços afetivos intensos com todos os munduruku do Amazonas e hoje é uma grande amiga e incentivadora das ações do povo munduruku do Amazonas.

Cássia Alessandra Braga dos Santos, em 2013, pelo programa de pós-graduação em Linguística, da Universidade de Brasília, defendeu sua dissertação com o título *Aspectos da fonologia do Munduruku do Madeira*. Partindo da compreensão dos diferentes processos históricos de contato entre os Munduruku com os não indígenas, a pesquisa compreende que a separação da etnia em diferentes territórios apresenta modificações nos hábitos sociais, culturais, identitários e nos modos de fala.

Embora a pesquisa tenha apresentado como conclusão a impossibilidade da revitalização da língua Munduruku do Amazonas, reconhecemos que se trata de um importantíssimo instrumento na compreensão do histórico de luta e resistência Munduruku,



principalmente pelo arquivo dos registros de narrativas de Dona Ester, uma das mais importantes anciãs, símbolo de luta e resistência, principalmente no fortalecimento da língua Munduruku.

Tratando de questões da Educação Escolar Indígena, Lucas Antunes Furtado, no ano de 2015, defendeu sua dissertação com o título *A Prática Pedagógica Intercultural do/a Professor/a Munduruku*, pelo Programa de Pós-graduação de Educação, da Universidade Federal do Amazonas.

O estudo de caso que utilizou como técnica de coleta de dados, a observação, a entrevista semiestruturada e análise de documentos, apresentou como resultado que a educação intercultural precisa ser melhor compreendida por algumas professoras e alguns professores que atuam na educação anos finais, da escola indígena da aldeia Kwatá.

É imprescindível, segundo o ponto de vista da pesquisa, que aquilo que é entendido como aspecto cultural dos Munduruku não seja visto apenas como mero ‘acessório’ ou ‘objeto’ que solidificam conceitos estereotipados e distantes da realidade vivida na e pela aldeia.

Segundo o autor, sem compreender a importância da interculturalidade na Educação Escolar Indígena, em outras palavras, com a permanência daquilo que ele define como prática pedagógica intercultural relacional, as reais expectativas das professoras e dos professores não serão atendidas.

O pesquisador é atual professor da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, na unidade em Manaus, no Departamento de Teorias e Fundamentos (DTF), da Faculdade Educação (FACED). Desde que iniciou sua atuação no movimento indígena, Furtado vem sendo um grande parceiro nas causas do Povo Munduruku do Amazonas e hoje é um grandíssimo amigo e parceiro de trabalho e vida. Furtado, assim como Cabral, fazem parte de todo meu percurso de volta para ‘casa’.

Ytanajé Cardoso, em 2017, pelo Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, da Universidade do Estado do Amazonas, defendeu a tese intitulada *Os Últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas: Habitus, Dialogismo e Invenção Cultural no Campo Discursivo*. Além de ser o primeiro trabalho de um indígena Munduruku da TI Kwatá-Laranjal em nível de pós-graduação, também foi o primeiro trabalho desenvolvido no campo discursivo/dialogismo.

Em sua análise dialógica, o pesquisador registra e analisa dez narrativas de lideranças e dos últimos falantes da língua Munduruku no Amazonas. Importantíssimo registro do processo de imposição da língua portuguesa e tentativa de apagamento da língua munduruku no Estado.



Com sensibilidade e fazendo uso do método História Oral, Ytanajé Cardoso elabora um arquivo via registro de um documentário¹⁷ com anciãos e últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas¹⁸. Contribuindo com o acervo de pesquisas desenvolvidos nos últimos anos, a dissertação desloca o indígena Munduruku do local de objeto¹⁹ estudado para a posição de pesquisador, mesmo se apropriando de epistemologias não indígenas, reconhecemos a importância do trabalho do autor na insurgência de saberes locais para realização de projetos globais, principalmente no que se refere a Década Internacional das Línguas Indígenas²⁰.

Outro aspecto que precisa ser salientado, é o protagonismo da pesquisa de Ytanajé Cardoso como incentivo para mais pesquisadores indígenas da TI Kwatá-Laranjal, como exemplo citamos os pesquisadores Emilson Frota, do rio Mari-Mari²¹, que terá sua pesquisa melhor explorada nos próximos parágrafos e, Estélio Cardoso, que defendeu sua pesquisa no Programa de Pós-graduação em Geografia, da Universidade Federal de Rondônia e seu trabalho se encontra em processo de revisão para futuro depósito de dados na UNIR.

Atualmente, Cardoso atua na Gerência de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar – SEDUC/AM, além de atuar como professor de Língua Portuguesa na mesma secretaria. Para mim e, com toda a certeza, para todo o povo munduruku do Amazonas, Cardoso é uma importante referência intelectual.

Com o objetivo de analisar os processos territoriais e as guerras envolvendo os Mura e Munduruku no período conhecido como Amazônia Colonial Portuguesa, no ano de 2020, pelo programa de pós-graduação em História, da Universidade Federal do Amazonas, Max Deulen Baraúna Nogueira defendeu sua dissertação com o título *Guerras Indígenas na Região das Tupinambaranas: Mura x Munduruku (1768-1795)*.

Segundo o autor, a chegada do colonizador português, modificou a maneira de guerrear indígena, tanto por se incorporar a guerra colonial, as sociedades indígenas redefiniram suas

¹⁷ Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: os profetas da ancestralidade (Completo). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UbGZbrxRQjM&t=2214s>. Acesso em: 19 de dezembro de 2022.

¹⁸ Em dezembro de 2022, dos quatro anciãos registrados no documentário, apenas Dona Ester se encontra viva, com 103 anos e sem plena lucidez.

¹⁹ Utilizando o vocabulário 'objeto' para se referir ao fenômeno dos acontecimentos para os estudos ocidentais e não em substituição ao sujeito Munduruku.

²⁰ Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 2019, a Década Internacional das Línguas Indígenas (2022-2032) tem o objetivo de chamar a atenção mundial sobre a situação crítica de muitas línguas indígenas e mobilizar recursos para a sua preservação, revitalização e divulgação. O plano de Ação Global da Década Internacional das línguas Indígenas desenvolvido pela Unesco está disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000379851_por. Acesso em: 19 de dezembro de 2022.

²¹ Um dos rios que pertencem ao TI Kwata-Laranjal. É no Mari-Mari que localizamos a aldeia do Laranjal, por exemplo.



técnicas e estratégias de guerra, uns para conseguir, com isso, melhores crédito e facilidade em vencer e outros para fazer alianças. Ao que tudo indica, as mudanças estratégicas ocorreram conforme os interesses dos indígenas em questão.

Rastreando as pistas nos documentos e registros oficiais produzidos pelas autoridades no processo de colonização da Amazônia Portuguesa, segunda metade do século XVIII, Nogueira, ao apropriar-se do método do Paradigma Indiciário, realiza um giro epistemológico naquilo que é entendido, até então, como História Tradicional e coloca o indígena Amazônico (Mura e Munduruku) no local de protagonista de sua própria história.

Dessa maneira, a pesquisa aponta que por meio de seu poder de guerra em frente ao colonizador português, os indígenas também são produtores de parte da história colonial da Amazônia Portuguesa, sobretudo por suas guerras e saberes políticos, contrariando a passividade indígena diante dos fatos apresentados pela história dos vencedores.

Em novembro de 2022, Emilson Frota, defendeu sua dissertação intitulada *Educação Escolar Indígena e Cultura: uma etnografia das práticas pedagógicas nas escolas dos anos iniciais Munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal (AM)*. Pertencente ao programa de pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, a pesquisa etnográfica parte das experiências e observações pessoais do pesquisador e professor indígena,

Emilson Frota fez uso de coleta de narrativas (via entrevistas semiestruturadas) de moradores, lideranças e professoras/professores para estabelecer uma relação entre a escolarização do povo Munduruku da TI Kwatá-Laranjal e a contribuição desse evento para a cultura e história do Munduruku.

Para tanto, o pesquisador problematiza as ressignificações dessas práticas pelo próprio povo. Movimento Indígena, protagonismo de lideranças e participação de professoras e professores em projetos como o Kabia'ra²² são analisados ao longo da pesquisa. Atualmente, Frota é o Coordenador Regional da Funai Manaus e aguarda convocação para assumir o posto de antropólogo no concurso Funai de 2025.

Teve importante papel na solidificação da educação escolar indígena do Amazonas tendo assumido por duas vezes a composição da presidência do Conselho de Educação Escolar Indígena, uma vez como presidente e outra como vice. Parente amigo e atuante no movimento indígena e com grande importância em minha trajetória.

Estélio Lopes Cardoso Munduruku, defendeu em 2024, a dissertação intitulada, *Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Am/Brasil): Uma Análise Da Geografia Cultural Sobre*

²² Palavra munduruku que significa “estrela da manhã”.



Ancestralidade Munduruku, pelo Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Geografia, da Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

Localizado no campo do saber da Geografia Cultura, Cardoso Munduruku, analisa a expansão dos Munduruku no Amazonas, mais específico aos Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, levando em consideração os principais fluxos dos indícios geo-históricos dos cronistas e viajantes portugueses em suas diversas expedições pela Amazônia. Cardoso Munduruku, objetiva, dessa maneira, analisar a matriz de origem Munduruku da T.I Kwatá-Laranjal, além do principal fator que condicionou a existência deste território, como oriundo migratório na região territorial no sudeste da Amazônia.

Para isso, o autor toma como referência a região do Madeira, desde o século XVIII. Dessa maneira, recorrendo às categorias de análise da Geografia Cultural, o autor destaca o território como ponto de partida para a compreensão da relação entre territorialidade e ancestralidade.

Cardoso Munduruku afirma que a abordagem utilizada é fenomenológica, segundo o mesmo, ele aborda a compreensão do sujeito com as relações vividas no espaço, apresentando o sentido segundo o qual, o ser humano desenvolve identidade no lugar e a partir da afetividade.

A pesquisa encontra-se em processo de reorganização dela e, até o momento, ainda não foi depositada no arquivo de dissertações da UNIR, portanto, ainda não tive acesso ao material final de escrita. Atualmente, o pesquisador é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Atuante no movimento indígena, Cardoso Munduruku foi o idealizador da Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM) e associa-se ao Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas – MEIAM, além de parente é um grande amigo e parte fundante do meu processo em tornar-me um Corpo-Território-Memória.

Findando as dissertações catalogadas, passo agora para o desenvolvimento da catalogação das teses. Destaco que alguns nomes se repetem, entre eles, Furtado, Cabral e Cardoso. É com alegria que destaco os processos dos referidos autores, sobretudo de Cardoso, que se tornou o primeiro munduruku com título de doutor no Amazonas, motivo de muito orgulho e admiração. Enfatizo ainda que, assim como ocorrido com as dissertações, nem todas as teses tive a oportunidade de acesso, mesmo assim, optei por trazê-las para o debate. Sigamos:

Uma etnografia sobre a pluralidade de modelos de atenção à saúde entre os índios Munduruku da Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: Práticas de auto atenção, xamanismo e biomedicina, foi o título da tese defendida por Daniel Scopel, em 2013, pelo



Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina.

Com o objetivo de analisar as relações e redes sociais de apoio mútuo e cuidados a partir das práticas indígenas de auto atenção à saúde e às enfermidades entre os indígenas Munduruku do Rio Canumã, Scopel desenvolveu um estudo etnográfico que pertence ao campo do saber sobre saúde indígena no Brasil e, que utilizou de múltiplas técnicas de pesquisa (observação participante, entrevistas, acompanhamento de itinerários terapêuticos, entre outros).

O pesquisador parte do reconhecimento da pluralidade de formas e modelos de atenção à saúde, como consequência, sua pesquisa objetivou enfatizar a agência dos atores sociais (Munduruku), em outras palavras, Scopel deu visibilidade as práticas diversificadas dos indígenas de atenção, que são reconhecidas como produtos emergentes de relações sociais em um contexto pluriétnico.

Segundo o autor, uma das características fundantes de sua pesquisa localiza-se no fato do estudo não ter se restringido apenas aos saberes dos Munduruku, nem ao dos profissionais de saúde, mas para as relações e redes sociais articuladas através da práxis de auto atenção, enfatizando assim, a agência dos diferentes atores sociais e seu contexto social pluriétnico e sua nova relação de cosmogonia resultante das condições históricas-sociais do contato com os não-indígenas.

Atualmente, o autor é pesquisador da Fiocruz-Manaus com financiamento do programa DCR-CNPq-FAPEAM. Embora não o conheça, os munduruku da TI Kwatá-Laranjal guardam boas recordações do referido pesquisador e sua esposa, que é a pesquisadora da tese a seguir.

No ano seguinte, Raquel Paiva Dias Scopel defendeu a tese intitulada *A cosmo política da gestação, parto e pós-parto: práticas de auto atenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku*, pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade de Santa Catarina.

A pesquisa etnográfica de observação participante abordou as práticas de auto atenção relacionadas à gestação, ao parto e ao pós-parto entre os indígenas Munduruku. A pesquisadora objetivou dar visibilidade aos saberes que as mulheres Munduruku articulam com práticas biomédicas de atenção à saúde.

Dias-Scopel relata que tanto no acompanhamento do pré-natal, como na realização de exames junto às equipes de saúde biomédicas, os conhecimentos das mulheres indígenas é



respeitado e mantido as prescrições indígenas relativas às dietas alimentares, banhos de proteção e cura, pegar barriga, puxar a mãe do corpo, entre outras práticas tradicionais que se ligam diretamente na produção do corpo e da pessoa Munduruku.

Segundo a pesquisadora, existe toda uma construção social do corpo do bebê envolvida nas relações afetivas que pertencem ao grupo tradicional, considerado como primário, de apoio familiar, individual e coletivo articulado por toda a comunidade indígena, o que se contradiz a práticas de pré-natal não-indígena.

A pesquisa afirma que essas relações afetivas são fundamentais para a manutenção da saúde da criança, da mãe e do pai Munduruku. As relações estabelecidas de cuidado mútuo são fundantes. A pesquisa etnográfica aponta que cumprir ou deixar de cumprir certas determinações de autocuidado pode afetar diretamente a saúde de toda a família Munduruku.

Como consequência, a pesquisa espera contribuir para chamar a atenção de políticas públicas que possam colaborar com a manutenção de saúde e autocuidado do povo Munduruku que está em constante modificação e em constante necessidade de atenção.

Duas características me parecem ser importantes sobre essa tese: a primeira é que ela recebeu a premiação de melhor tese Capes no âmbito de sua pesquisa e, a segunda, é que a pesquisadora engravidou durante sua estadia na TI Kwatá-Laranjal, fato considerado por muitos munduruku de lá como bênçãos.

Destaco que a tese em particular me tocou profundamente, uma vez que a saída de minha mãe e seus irmãos do TI Kwata-Laranjal ocorre como consequência do falecimento de sua mãe em decorrência de uma gestação maltratada. A saída de minha mãe e toda sua família do TI Kwata-Laranjal afetou a todos direta e indiretamente modificando todo o cenário histórico-social dos agentes envolvidos no fenômeno (meu avô, minha mãe e meus tios), alguns com consequências irreversíveis, fato que será melhor abordado em outro momento desta pesquisa. Embora não seja o objetivo de debate de pesquisa, outro ponto que preciso ressaltar é a presença constante do nascimento de crianças com síndrome de Down na TI em questão, inclusive a irmã mais nova de minha mãe.

No início de dezembro de 2022, pelo programa de pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Amazonas, Romy Guimarães de Cabral defendeu sua tese intitulada *Territórios Virtuais: Munduruku no ciberespaço. Estudo de caso a partir da aldeia Kwata-Borba-Amazonas*.

A pesquisa etnográfica organizada em quatro capítulos trata das modificações e ressignificações dos espaços de socialização e manifestações políticas na aldeia Kwatá em



decorrência da chegada das tecnologias, dando ênfase a internet. Embora tenha participado de boa parte da escrita da referida tese e, inclusive, esteve presente em sua defesa, Cabral nunca nos permitiu acesso à escrita da tese, nem mesmo após o depósito de teses TEDE da UFAM, pois ela se encontra indisponível. Dessa maneira, não consigo desenvolver melhor a referida pesquisa.

Ainda em dezembro de 2022, Lucas Antunes Furtado defendeu sua tese intitulada *Espinhos no pé: Movimento Indígena Munduruku pela Educação Escolar na TI Kwatá-Laranjal/AM*, pelo Programa de Pós-graduação em Educação na Universidade Federal do Pará. Utilizando com plano teórico o pensamento decolonial, Furtado questiona: Como se deu a organização do movimento indígena Munduruku pela conquista da educação escolar na TI Kwatá-Laranjal, localizada no estado do Amazonas?

Sua pesquisa participativa que utiliza como método a análise das narrativas e observações coletadas dos agentes indígenas (tuxaua, professoras, professores, alunos, moradores, entre outros) apresenta como resultado as evidências que o movimento indígena Munduruku pela educação escolar diferenciada está inserido nas relações desenvolvidas historicamente por meio de luta política, se ressignifica e enfrenta constantemente as contradições existentes e que emergem no próprio processo de resistência e luta.

O capítulo IV da tese, fazendo uso do histórico de vida dos agentes indígenas participantes da pesquisa, as narrativas se apresentam como próprio referencial teórico decolonial. Para o autor, o povo Munduruku da TI Kwatá-Laranjal se organiza enquanto movimento coletivo em cinco perspectivas de ação, sendo elas: étnica, política, pedagógica, formativa e organizacional.

Furtado afirma que, o movimento se articula na inter-relação da cosmogonia Munduruku e com as relações de poder estabelecidas em exercício do Estado. Como consequência, o povo se articula na defesa de uma educação escolar específica que signifique seus modos de ser, estar, conhecer e intervir nas relações histórico-sociais indígenas e não-indígenas.

Com muito orgulho e admiração, em 2023, o povo munduruku do Amazonas celebra o título do primeiro doutor Munduruku. Antes professor, mestre em Letras, escritor e agora doutor, Ytanajé Cardoso recebe o título de Dr. em Educação ao defender a tese intitulada, *A Interculturalidade Dialógica no Currículo de Linguagens da Educação Escolar Munduruku: A Ascensão da Literatura Indígena*, pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação (FACED), da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.



Segundo Cardoso, o objetivo geral de sua pesquisa é apresentar uma proposta de aprimoramento do currículo de linguagens da educação escolar munduruku, sua opção está na perspectiva intercultural, um dos principais pilares na definição da modalidade de ensino que conhecemos como Educação Escolar Indígena.

Para o autor, é apenas dessa maneira que será possível atender às necessidades socioculturais e etnolinguísticas do povo munduruku. A forma de pesquisa adotada por Cardoso foi o método dialógico, considerada por mim, como uma referência nos estudos daquilo que conhecemos como discurso.

Cardoso aponta ainda que precisou fazer uso da técnica da etnografia dialógica, para tanto, precisou fazer uso de pesquisa documental, bem como de pesquisa de campo, limitando-se ao território material simbólico da Escola Estadual Ester Caldeira Cardoso, localizada na aldeia Kwatá, rio Canumã, na TI Kwatá-Laranjal.

Organizada em quatro capítulos, a tese de Cardoso apresenta um percurso desde a importância e responsabilidade do pesquisador munduruku; pelos percursos da educação escolar indígena que fundamentam a educação escolar presente na Escola Estadual Ester Caldeira, seu lócus de pesquisa; até chegar na literatura munduruku como um possível caminho para se alcançar uma proposta curricular intercultural para o ensino de linguagem na educação escolar indígena desejada pelos munduruku da TI Kwatá-Laranjal.

Mais uma vez, ressalto a importância da pesquisa desenvolvida por Cardoso e por todo seu percurso na história do movimento indígena do povo munduruku. Sem dúvida, meu processo de retorno para ‘casa’ é completamente atravessado pelas ações desenvolvidas por Cardoso que, insistentemente, me faz ser parte delas, com muito respeito e confiança.

Embora hoje exista um número expressivo de estudantes munduruku na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), além daqueles que ocupam espaços em universidades particulares outras, até o presente momento essas foram as escritas realizadas por indígenas e não indígenas a respeito dos munduruku do Amazonas, em particular da TI Kwatá-Laranjal.

Com seus distanciamentos e aproximações daquilo que desenvolvo enquanto pesquisa, todos os importantíssimos trabalhos que compuseram este mapeamento foram fundamentais para a estruturação da proposta que apresento. Gostaria de ressaltar que alguns me sensibilizam mais que outros por conta da abordagem e objeto de pesquisa desenvolvidos que, de alguma maneira, perpassam meu processo enquanto pesquisadora.



Em alguns momentos, por me apontar um caminho a ser seguido, em outros por me ajudarem a compreender os diferentes processos históricos-sociais que envolvem e envolveram o histórico de vida da família da qual pertença.

Os históricos da etnia Munduruku apresentados nas pesquisas de Cabral (2005 e 2022), Cardoso (2017 e 2023), Furtado (2015 e 2022), Nogueira (2020), Cardoso Munduruku (2024), Scopel (2013) e Dias-Scopel (2014) me ajudaram na compreensão e elaboração da Terra Indígena Kwatá-Laranjal que se apresenta na PARTE 1.

As narrativas apresentadas nas pesquisas de Santos (2013), Cabral (2005 e 2022), Cardoso (2017 e 2023), Furtado (2022), Frota (2022), Dias-Scopel (2014) foram fundamentais na apreensão dos diferentes processos de movimentos identitários na TI Kwata-Laranjal e das diferentes maneiras de se reconhecer como parte do Povo Munduruku. Não poderia deixar de mencionar o importante trabalho histórico realizado por Nogueira (2020) que aponta uma perspectiva da Nova História, tensionando assim, os fatos apresentados apenas pela versão dos vencedores.

A proposta de escrita que apresento se organiza em três grandes partes, além da OJEWEMUGE/ INTRODUÇÃO, KABIA'RA/CONCLUSÃO e REFERÊNCIAS. Depois de muitas considerações e reflexões, é na PARTE I que trato de meu processo de tornar-me um Corpo-Território-Memória. É na PARTE II, que organiza o procedimento teórico-metodológica da proposta de gesto discursivo em afirmação indígena transcultural. Na PARTE III, é o local onde apresento os recortes analíticos propostos enquanto tese e as reflexões para apontar os efeitos de sentido alinhados aos eixos analíticos que apresento.

Todas as partes da tese se organizam em Registro, que tem como objetivo iniciar a proposta de diálogo em questão; seguida sempre por dois Capítulos, em alguns momentos com mais ou menos subtópicos a depender a urgência de escrita em questão.

É na PARTE I, *Entre Nós, eles e Eu*, que discuto e apresento minha proposta de escrita em primeira pessoa em resposta ao chamamento de Muraycoko para a construção de uma escrita indígena que fortaleça os processos de afirmações indígenas e que me coloque como protagonista, narradora e escritora de minha própria história enquanto sujeito individual e coletivo.

Em *Imuwen'ap, Imuyuap ijuy - História e Memória*, apresento de maneira sintética um percurso histórico e diacrônico sobre os diferentes processos construídos e reproduzidos pela História Pariwat na tentativa de apagamento dos Corpos-Territórios-Memórias e seus efeitos



na constituição e elaboração de memória social objetivando a integralização dos povos indígenas à República Federativa do Brasil.

Em *Wuyjuyü / Nós, os Munduruku*, apresento de maneira sintética o povo munduruku e desenvolvo uma relação entre aquilo que dizem ou disseram sobre nós na perspectiva da História Pariwat e aquilo que entendemos de nossa própria história, além de apresentar a TI Kwatá-Laranjal como campo de interlocução das narrativas dos sujeitos munduruku que constituirão o *corpus* de minha proposta de análise.

É na PARTE II, *Dispositivos teórico-metodológicos: a metáfora do Teçume de ideias*, que se localiza a apresentação dos procedimentos e pressupostos teóricos que fundamentam a perspectiva de análise de discurso desconstrutivista em afirmação indígena transcultural que proponho. Além dos procedimentos pertencentes ao diálogo estabelecido entre os autores Derrida, Foucault e Lacan, é nessa parte da escrita que se localiza os desdobramentos da ideia de Transculturação e da epistemologia de Afirmação Indígena.

A PARTE III, *Os Sujeitos Discursivos e suas reordenações no tempo presente*, o objetivo principal é apresentar os gestos analíticos seguindo os percursos das propostas de objetivos na busca de confirmação e/ou negação da hipótese que apresentamos anteriormente. Para que esse desenrolar aconteça, flechas são lançadas antecipadamente para anunciarem que chagamos ao Dorso da Onça e que toda a atenção precisa ser desdobrada para não se deixar devorar pelos perigos da busca por conhecimento e ‘verdade’.

É em Kabia’ra que apresento minhas condições temporais no diálogo estabelecido na tentativa de responder à pergunta inicial, Aju Munduruku gasu Je?²³ que se estabelece na relação por referência cruzada entre epistemologias ocidentais, indígenas e por textos em formatos outros (orais, visuais e poéticos), além do procedimento metodológico da arqueogenealogia, na tentativa da construção da genealogia do presente do sujeito munduruku.

Finalizo esta introdução na esperança e certeza de experimentar fricções e interlocuções que possam me invadir na gentileza. Xipat cîcâ!

²³ O que é ser munduruku hoje?



Primeiro Registro

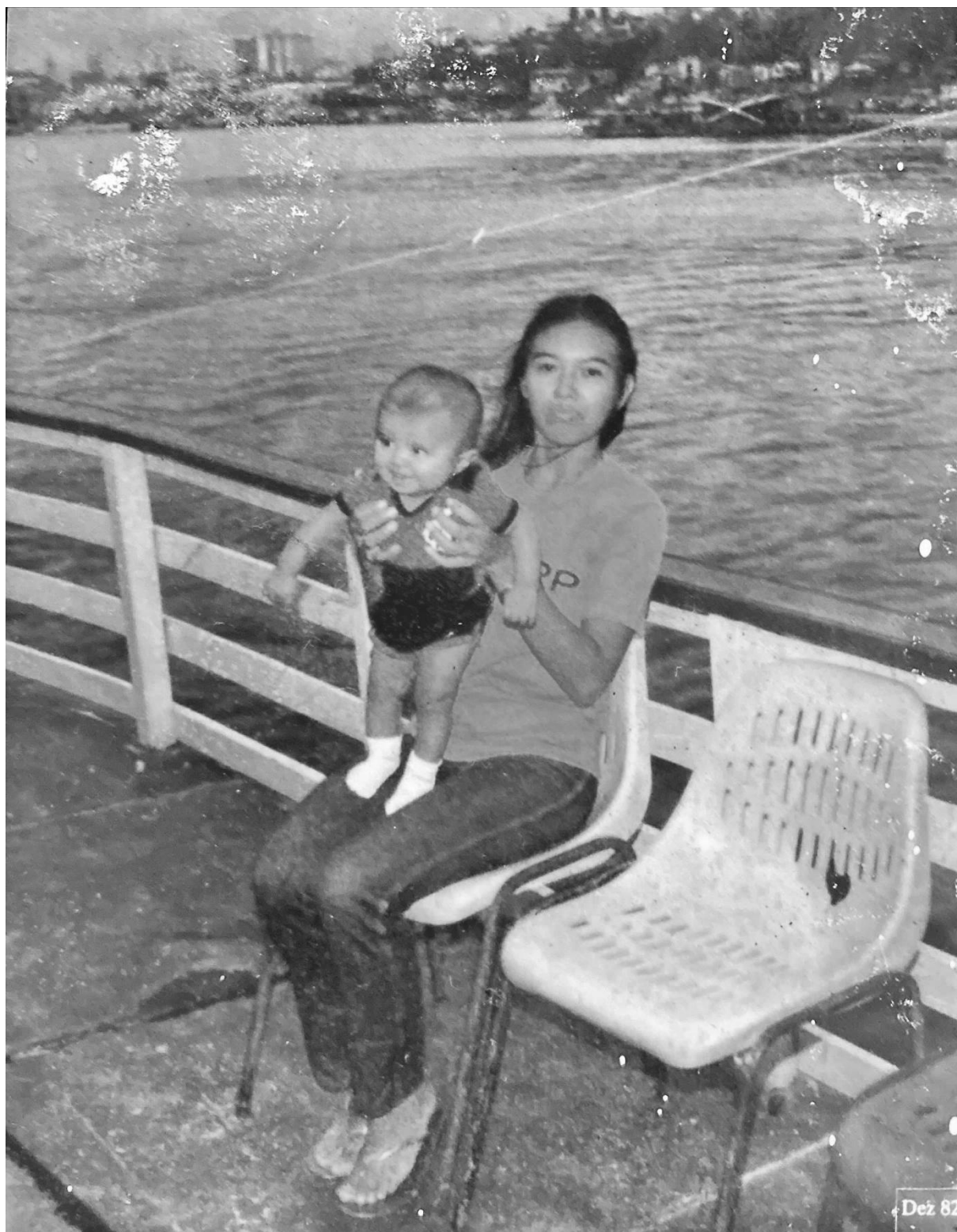


Fig. 01 – “Mamãe e eu”. Nossa primeira viagem para o município de Nova Olinda do Norte. Dezembro de 1982. Acervo de Deuza Gonzaga Moreira (mamãe).

Kuyje ajayû' ûm ûm acâ otaydada!²⁴

Neste registro fotográfico, realizado por meu pai em uma de suas câmeras analógicas *Love* descartáveis, bastante populares para a época, estamos mamãe e eu. Tenho certeza que na época desse registro, nenhum dos envolvidos poderia avaliar a importância da captura. No fundo superior da fotografia, podemos perceber a cidade de Manaus, com sua visível modernidade manifesta em suas construções civis, sonho e desejo de vida de muitos parentes que nasceram no ‘interior’ e vislumbravam a modernidade que se vendia a época sobre a tão famosa capital, permanente no imaginário simbólico dos sujeitos até o tempo do presente.

Minha mãe, para um olhar desatento, vestia uma simples camisa esportiva e calças compridas azuis, mas um olhar mais atento, percebe que mamãe não vestia uma camisa qualquer. Ela usava a camisa da SHARP²⁵, uma das maiores empresas multinacionais de produção de equipamentos eletroeletrônicos que territorializavam a capital Manaus e sua tão ‘próspera’ Zona Franca de Manaus, além das famosas e norte-americanas calças *Jeans*.

No entanto, mamãe também vestia sua ancestralidade munduruku marcada em seus longos e finos cabelos lisos, em suas sobrancelhas, olhos e cor de pele que não podem ser disfarçados por nenhum tipo de vestimenta. Em outras palavras, mamãe estava materializada simbolicamente pelo discurso neoliberal que a constituía à época, em viagem de férias, de volta para o município de Nova Olinda do Norte, para apresentar sua família para sua avó que lhe criou após a ancestralização de sua mãe. Mamãe já não era mais ‘indígena de verdade’, agora ela era, para além de mãe, uma ‘indus-triária’. Isso nos marcará para sempre.

Eu, consequência e resultado de todos esses processos, estava vestida de Flamengo, time de futebol carioca que colonizava esportivamente as mentes dos manauaras da época, até os dias atuais. Quando perguntei de mamãe porque estava vestida daquela maneira, mamãe falou que foi desejo do meu pai. Meu pai que não está na foto e que não esteve presente em minha vida, pelo menos não em meu processo formativo e em seus aspectos positivos, mas sempre como o responsável, ou pelo menos, por ser parte de todo o processo histórico-político-social ao qual nasci sem opção, como todos os outros sujeitos que fazem parte desse plano terrestre.

²⁴ A semente que meus ancestrais plantaram!, na língua munduruku.

²⁵



Ausente nesse registro, papai também foi ausente em minha constituição enquanto sujeito. Mamãe e eu estávamos dentro de um barco a caminho de Nova Olinda do Norte, circunstância que se repetiu por muitas e muitas vezes. Essa foi a única viagem que papai fez conosco. Demorei para perceber que o barco era nosso (de mamãe e meu) território fluente e dinâmico entre aquilo que éramos e aquilo que desejávamos ser e, as águas dos rios que ora se encontravam, além de correr no plano terrestre, corriam também em nossas veias e eram nossas estradas d'água e nossos elos ancestrais, era preciso, no entanto, fazer a travessia completa.

Foi em meu processo de travessia que durante minhas leituras universitárias, me deparei com a escrita de Bhabha (2013). Em *O local da Cultura*, Bhabha teorizou sobre o *entrelugar* (*in-between space* ou *third space*) e por um período achei que esse deveria ser meu lugar enquanto pesquisadora indígena, mas não me sentia satisfeita com a falta de movimento que o *entrelugar* oferecia, embora as cicatrizes daqueles que estavam nesse lugar, fossem muito semelhantes às minhas.

Em algumas leituras outras, me deparei com a linha abissal, foi em Santos (2007), quando escreve *Para além do Pensamento Abissal*, que me deparei com construção de uma linha imaginária, porém violenta que divide e seleciona os sujeitos. A ideia de *linha abissal* me fez entender parte do processo social em que nasci inserida enquanto indígena em 'contexto urbano', embora útil e esclarecedora, a lógica da linha abissal ainda não me ajudava a me encontrar e entender em que local me encontrava e, principalmente se deveria permanecer ou tentar mudar de 'lugar'.

Ao ter contato com as escritas de diferentes pesquisadoras negras, entre elas Kilomba (2019), Collins (1986), hooks (2013), entre outras, encontrei o termo *outsider within* que embora não exista uma tradução específica na língua portuguesa, apresenta a ideia de um corpo que não faz parte do dentro e que, ao mesmo tempo, não está ao lado de fora. Esse não pertencimento é resultado de processos de marginalização e exclusão.

Pela primeira vez, a ideia de *outsider within* conseguia explicar como me sentia. Eu estudava em uma universidade pública, mas ao mesmo tempo sofria os processos de exclusão social por não pertencer a um contexto econômico-social padrão, por exemplo. Era indígena, mas não havia nascido em uma aldeia. Falava inglês, mas não tinha o fenótipo desejado para falantes daquela língua, em outras palavras estava dentro, mas sempre fora de alguma maneira por pertencer ao lugar que pertencia.

Foi na escrita de Tuhiwai (2018), em *Descolonizando metodologias*, que me percebi em jornada. Ao passar pelos diferentes processos de percepção de mim, me amparando em



Kilomba, ou seja, passando pela **negação** do que era; depois pela **culpa** daquilo que me percebia; tive **vergonha** das minhas origens e história; na sequência, reconheci a mim e a meus ancestrais do passado e do tempo presente; e hoje, exigindo **reparação** e sendo protagonista da minha própria história, me percebo em jornada.

Estou em constante movimento e não importa se é ida ou vinda, pois agora a relação de tempo e espaço é outra, agora me percebo como o próprio movimento e volto a esse registro fotográfico para me lembrar da primeira vez que as águas dos rios que correm em minhas veias me chamaram para a ida. Estou indo desde então. Sem negar as cicatrizes, mas fazendo delas a lembrança do continuar, agora com outras roupas e outras companhias, mas em movimento.

É com esse primeiro registro que, ao iniciar *uma escrita de mim*²⁶, faço meu primeiro convite de pensarmos juntos o *sujeito munduruku contemporâneo*, ou seja, o *enunciado social*, enquanto corpo dissidente, corpo não-dócil que em movimento, portanto em dinâmica, constrói estratégias discursivas que vão de frente ao controle, limitação, singularização e universalização do ser indígena munduruku; principalmente levando em consideração que o corpo é interpelado pelos mecanismos de dominação, me amparando em Foucault, o corpo não pode ser visto como uma estrutura isolada, mas como um campo de batalha onde as relações de Poder se manifestam e se inscrevem, em outras palavras, é a superfície de inscrição do Poder.

²⁶ Paráfrase a Escrita de Si de Michel Foucault.



PARTE I

Entre Nós, Eles e Eu



Capítulo 1

1. Tornando-me Corpo-Território-Memória: a mesma, no entanto, outra!

*Oi, prazer, sou esse ser
Esse ser colonizado, mestiço, caboclo, mulato
Algumas vezes até mesmo esbranquiçado ou por asiático questionado.
Oi, prazer, sou eu bem requintado
Com diploma e 'quase' doutorado
Sem origem... desorientado.
Agora que de mim um pouco você já sabe
Pisque os olhos e com eles bem arregalados, me olhe de novo
Mas dessa vez, tente não me olhar com os mesmos olhos colonizados
Me olhe em movimento, entre o início-o-meio-e-o-início
Me olhe em movimento, me olhe em retomada.
Sim, prazer, sou esse ser
Esse corpo fraturado
Com as feridas ainda em sangue
Com essa fala falsa elaborada
Com essa linguagem mascarada de materna, em minha goela empurrada
Essa língua que não é minha e não me deixa dizer nada
Com essa escrita forçada
Que sequestra de mim, a memória ancestral de meu povo
Das nossas histórias contadas e compartilhadas.
Me olha mais perto, me transpassa
Talvez ainda reste um pouco de jenipapo misturado com urucum
Da última batalha, da última dança... da última lembrança.
Danielle Munduruku*

Danielle, você é Munduruku?

Esta pergunta, que foi realizada pela professora Claudete Cameschi na entrevista de seleção do doutorado, é meu arquivo de partida para essa parte da proposta de escrita, não por ser o início de um processo, mas exatamente por se localizar no meio, entre aquilo que pensava ser e aquilo que ainda iria confluír. Embora tenha respondido: - *Sim, eu sou Munduruku*; muitas dúvidas, questionamentos, negações e afirmações foram despertadas com ela, mas isso também levou um certo tempo para ser percebido. Os diferentes e múltiplos despertares me acompanham durante todo meu percurso acadêmico e, de alguma maneira, me ajudam a enfrentar, a influir, a confluír e a rejeitar as diferentes demandas que tenho experimentado.

Neste sentido, apresento as confluências entre Danielle Gonzaga de Brito, que iniciou em 2021 o doutorado, e Danielle Munduruku, que se percebeu em constante movimento, em jornada. Para tanto, dois momentos constituem o Capítulo 1: Momento 1 – *Coma colonial* e, Momento 2 – *Movimentar do rio*. Que minha tentativa de escrita se aproxime o máximo possível do meu experimentar.



1.1 Momento 1 – Coma colonial

ouvir aterra

ou vir à terra

ouvir à terra

ou virá terra

Gustavo Caboco, 2022

Meu nome é Danielle Gonzaga de Brito. Eu sou resultado dos processos de colonização que meu povo sofreu e que, de alguma maneira, ainda sofre como consequência da colonialidade. Sou a mistura de povos, em outras palavras, sou resultado de um projeto de tentativa contínua de integralização dos povos indígenas à República Federativa do Brasil. Sou filha de uma mulher indígena do povo munduruku e de um pariwat²⁷ amazonense, filho de nordestinos imigrantes.

Eu nasci na cidade de Manaus, no Amazonas e embora sempre soubesse ser munduruku, entre outras questões, me ensinaram na escola que apenas era indígena quem nascia e vivia em uma aldeia/comunidade/terra indígena, além de andar sem roupa e estar sempre pintado e usando cocar. Como consequência, para mim, não fazia nenhum sentido ser munduruku, pois me entendia como não indígena e durante muitos anos estive em coma; coma colonial (Caboco, 2022). Somente com o passar dos anos, pude perceber que embora não tivesse nascido em uma aldeia, uma aldeia nasceu em mim. Uma aldeia e um grande rio.

Sou a primeira mulher da minha família materna e paterna a iniciar e concluir o ensino superior em uma universidade pública, antes de ser um orgulho, essa condição desvela os diversos e diferentes processos de violência, silenciamentos e exclusões que fomos submetidas. Nunca utilizei nenhuma política afirmativa de entrada ou de permanência durante minha jornada acadêmica, não por falta de vontade, mas pela inexistência dessas práticas durante meus processos de graduação e mestrado.

A Universidade Federal do Amazonas - UFAM²⁸, embora hoje faça parte do programa nacional de oferecimento de bolsas permanência para indígenas, negros e quilombolas, não oferece vestibular específico ou cotas para povos indígenas. Nela também não existe nenhuma política afirmativa para entrada de profissionais indígenas (professores/técnicos administrativos) ou vestibular específico, nem ao menos cotas para indígenas.

²⁷ Em munduruku pariwat significa não indígena; homem branco; ou ainda, inimigo.

²⁸ Universidade em que atualmente trabalho, fiz graduação em Letras Língua Inglesa e mestrado em Letras: Estudos da Linguagem.



Até o momento de minha escrita, não é oferecido doutorado em Letras na UFAM e, embora tenha conseguido, as duras penas, concluir graduação e mestrado, o doutorado sempre se apresentou como algo impossível, pois precisaria ir para outro estado, caso fosse aprovada em algum programa. Isso significava destinar uma certa quantia financeira, que não tinha, para me estabelecer por determinado tempo em algum lugar que não fosse o Amazonas.

Se consegui estar no doutorado é porque sou professora efetiva do curso de Letras na UFAM, na calha do rio Madeira, em Humaitá e, somente assim, consigo ter condições mínimas para me manter estudando, pois no ano que consegui ser aprovada no programa de pós-graduação da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS, estávamos vivendo um dos piores governos²⁹ em se tratando de perspectivas progressistas para a educação superior.

Eu moro e pesquiso no Amazonas, nossas estradas são nossos rios, o que significa que nosso tempo e espaço são outros quando se compara com as demais regiões do país, preciso ter condições materiais e econômicas para minimamente conseguir fazer pesquisa em minha região. No último ano de minha pesquisa, como consequência das novas perspectivas para a pesquisa acadêmica aplicadas no governo Lula, consegui uma bolsa Capes, fato que deu uma guinada positiva em minhas pesquisas, sobretudo com as possibilidades de idas e vindas a TI Kwatá-Laranjal.

Mas antes de falar do doutorado, preciso voltar um pouco para a graduação para tratar de meu coma colonial. Fiz graduação em Letras Língua Inglesa e nela experimentei condições de racismo e preconceito do início ao fim do curso. Com muitas dificuldades e sendo uma estranha no ninho, busquei em outras partes da universidade formas de fortalecer minha identidade. Naquela época não existia movimento indígena na UFAM e os poucos indígenas que por ali estudavam se reconheciam por pertencerem a mesma condição econômica de sobrevivência. Mas havia as lutas sociais e o movimento estudantil. Foi ele e sua dinâmica de acontecimentos que me salvaram da desistência do “sonho universitário”.

A universidade não deseja o “Outro” em seus espaços, quando conseguimos entrar, tenta nos esmagar por completo. Mas o movimento estudantil me mostrou que existem outras formas de aprender e produzir conhecimentos. Foi então que ao militar conheci, Cledison Antonio, indígena do povo Baré e natural de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Ele foi um dos grandes incentivadores de minha afirmação indígena acadêmica, além de todas as pessoas que faziam parte do movimento social de estudantes, o Reviravolta; em particular,

²⁹ Governo de Jair Bolsonaro.



Robispierre, entre tantos outros companheiros de vida que transitavam entre cursos, greves e sextas culturais.

Outras portas foram abertas pra mim e tive a oportunidade em confluir com uma universidade plural, aquela que é forjada no dia-a-dia. Entre tantas professoras e professores que confluí em outros cursos, fica meu carinho mais que especial ao professor Carlos Rojas Niño³⁰, da Faculdade de Educação - FAGED. Foi ele quem me ensinou que eu era parte da América Latina, assim conheci e me friccionei em Abya Yala³¹.

Foi ao lado do grupo coordenado por Rojas que realizamos dois Congressos na região tríplice fronteira entre Peru-Brasil-Colômbia. Em 2006, participei do Fórum Social Mundial realizado em Caracas, na Venezuela. Foi nesse Fórum em particular, que ouvi falar pela primeira vez sobre as teorias críticas decoloniais.

A filósofa Maria Lugones participou do Fórum com um debate curioso para a época: O feminismo decolonial. Aníbal Quijano falava sobre a possibilidade de decolonização das epistemes, Hugo Chaves era presidente da Venezuela e Lula, presidente do Brasil em seu primeiro mandato. A conjuntura política em Abya Yala e o contato com teorias e pessoas de pensamentos plurais agiu como um fermento em minhas tentativas de compreensão de mundo.

No mestrado, caminhando no percurso da Análise de Discurso (AD) e sendo estimulada a conhecer melhor os pressupostos de Michel Foucault, uma vez que meu orientador e amigo, Leonard Chirsty trilhava por esse percurso, tentei escrever sobre Violência, mas ainda não entendia que meu desejo era ter escrito sobre a violência sofrida por mim e minha Perturbação de identidade, ou melhor, *Wuybabi kay ûm' at*, como consequência da dita 'modernidade'. Somente agora percebo que quando escrevia sobre "A violência da não violência"³², estava realizando um mergulho em mim.

Foi no mestrado ainda, que pela primeira vez, vi um rapaz que se apresentou munduruku e que vinha da TI Kwatá-Laranjal, era Ytanajé Cardoso³³ que na época fazia mestrado em Letras na Universidade do Estado do Amazonas – UEA e que se apresentava como leitor de Nietzsche. Foi a primeira vez que vi um 'munduruku de verdade' e que se parecia

³⁰ Carlos Guillermo Rojas Niño, professor doutor aposentado da Faculdade de Educação da UFAM.

³¹ Na língua do povo Kuna, Abya Yala significa Terra Madura, Terra Viva ou Terra em Florescimento. Assim era chamada a América antes dos colonizadores. Para saber um pouco mais, sugiro a leitura: GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. *Abya Yala! Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

³² <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5995>

³³ Primeiro doutor do povo munduruku do Amazonas, professor e escritor da obra *Canumã: a travessia*.



comigo, além da minha família. Ele estava mais próximo da minha realidade, mas ao contrário de mim, tinha certeza e orgulho em ser munduruku.

Naquela época, embora tenha chegado em casa e contado sobre a notícia de Ytanajé para minha mãe, com muita alegria e esperança, não tive coragem de chegar até ele e me apresentar. Precisei ainda de um bom tempo. Para minha surpresa, mamãe já sabia quem era a família de Ytanajé e me contou algumas memórias daquela época em que ela morou no Kwatá.

No entanto, a aparição de Ytanajé Cardoso me levou a profundas reflexões. Quais eram as condições de produção que permitam Ytanajé ter tanto orgulho em ser munduruku que a mim não eram oferecidas? Ainda no mestrado, ao tentar entender via discurso quem é o sujeito da contemporaneidade, me deparei com ordens discursivas nas produções dos saberes e das verdades em relações complexas de exercício de poder e todas historicizadas e socialmente organizadas em estruturas e acontecimentos, mas a época, ainda não conseguia ler meu mundo como quando no doutorado.

Com o fim do mestrado, consegui ser aprovada em um concurso para o magistério superior. Foi então, que iniciei meu percurso como professora do curso de Letras da UFAM, no Instituto de Educação Agricultura e Ambiente - IEAA, na calha do Rio Madeira. Sem perceber, eu estava chegando cada vez mais perto de ‘casa’.

Quando me apresentei como uma mulher munduruku em minhas aulas, percebi que uma grande quantidade de alunas e alunos também eram indígenas³⁴, mas não costumavam se apresentar como tal, mas me procuravam pelos corredores e laboratórios da universidade para se apresentarem como indígenas, para falar sobre seu povo, para demonstrar alegria em saber que eu também era indígena e para me convidar para visitar suas moradias.

Esse tipo de comportamento se repetiu durante muito tempo e voltei a refletir sobre as diferentes razões que nos levam a silenciar nossas identidades. Só então, me dei conta que nada naquela universidade, além de nossos corpos, nos representava. Apenas nossos corpos estavam presentes no IEAA, mas nossa cultura e nossos saberes não conseguiam ultrapassar aqueles muros. Muitas inquietações me rondavam.

Já os não indígenas, me questionavam sobre minha identidade indígena e, em inúmeras ocasiões, me deparei com a seguinte questão, dita de muitas maneiras, mas sempre com o mesmo sentido de dúvida: - *Mas você é indígena, indígena de verdade?*; - *Branca desse jeito?*; - *Nossa, você fala muito bem para ser uma indígena*; - *Sempre pensei que você fosse asiática!*

³⁴ Na calha do rio Madeira diferentes povos indígenas hoje estão presentes na UFAM, entre eles, me deparei com povos Apurinã, Tenharim, Munduruku, Parintintim e Juma.



Todas as perguntas e/ou afirmativas refletiam em mim a ideia universalizada e cristalizada do indígena do período da colonização (Kayapó, 2021). Elas me diziam que no imaginário social daquelas pessoas existia um modelo de como ser indígena e, ao que tudo indicava, eu estava fora daqueles padrões.

Mas, como essa memória social é construída e porque para os não indígenas era tão mais complicado entender que eu era indígena e para meus parentes³⁵ a compreensão acontecia em outra lógica? Essas questões me levaram a desejar, assim que possível, estudar as condições de produção para essa discursividade da cristalização do imaginário social sobre ser indígena.

O término do meu estágio probatório findou exatamente no início da pandemia Scar-Covid-19 no Brasil. Com a suspensão das aulas presenciais e com o agravamento das crises políticas e sanitárias no Brasil, passamos a acompanhar de casa a morte de muitos amigos, familiares e parentes. Com a suspensão das aulas presenciais e com a possibilidade de fechamentos de rodovias e aeroportos, pois ainda não sabíamos que pandemia era essa, me mudei de Humaitá para Manaus, onde estava toda minha família.

Em Manaus, a crise sanitária forçou a ancestralização dos nossos e o que mais me afetava era saber que a maioria das mortes se dava em razão da negligência e da negação da presença de povos indígenas em contexto urbano. Os povos indígenas que estavam morando em Manaus não tiveram direito a saúde diferenciada, não tiveram direitos a qualquer tipo de saúde, não tiveram direito a vacina e quando morriam, eram enterrados como pardos³⁶. Mas o mesmo acontecia com os povos indígenas que estavam morando em aldeias.

Foi na TI Kwatá-Laranjal que tivemos a primeira morte de um indígena por covid no Amazonas. A negligência foi generalizada. Diante de tanto etnocídio, não foi possível mais ficar de braços cruzados. Reagir era urgente. Em nível nacional, além do início da Década das Línguas Indígenas, proclamada pela UNESCO³⁷, o movimento das mulheres indígenas se

³⁵ Entre povos indígenas, o léxico parente e todos os seus derivados (parenta, parentíssimo, parentíssima, parentezinho, parentezinha) é utilizado para denotar que todos são indígenas, mesmo que pertençam a povos distintos.

³⁶ Para saber mais, sugiro a leitura do texto *Povos Indígenas e o contexto urbano* de minha autoria. Disponível em: <https://www.meer.com/pt/79555-povos-indigenas-e-o-contexto-urbano>. Acessado dia 25 de setembro de 2024.

³⁷ Para saber mais, sugiro acompanhar o site da década das línguas indígenas no Brasil. Disponível em: <https://www.decadalinguasindigenasbr.com/>. Acessado dia 25 de setembro de 2024.



organizava e as mulheres passaram a se unir em coletivos. Foi quando, após a II Marcha das Mulheres Indígenas³⁸, passei a integrar o Mulherio das Letras Indígenas³⁹.

Ao mesmo tempo em que me inseria na atuação do movimento indígena, tentei a seleção de doutorado em Letras na UFMS. Mariana Rissi, minha grande amiga de trabalho, me incentivou a fazer a seleção de doutorado, além de Cledison Silva, o responsável por me incentivar a escrever sobre o povo munduruku.

Muitos colegas de trabalho do IEAA já tinham tido boas experiências com os programas de pós-graduação da UFMS e a localização em relação a Humaitá era bastante favorável. Mas alguém se interessaria por uma pesquisa discursiva que tratasse sobre povos indígenas do Amazonas? Para minha surpresa, duas professoras na pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul - UFMS tratavam exatamente da temática em questão, mas a realidade dos povos indígenas do Amazonas é bem diferente daquela vivenciada pelos povos indígenas do Mato Grosso do Sul, alguma delas se interessaria? Na dúvida, tentei.

Fui aprovada na seleção do projeto, naquela época não houve prova escrita por conta da pandemia Scar-Covid-19, logo veio a entrevista. Foi quando me deparei com a seguinte e única pergunta realizada pela professora Cameschi: “- Danielle, você é Munduruku?”. Senti um borbulhar de águas na batida do meu coração. Agora sei que era o meu grande rio se agitando, até porque, ninguém controla o movimentar das águas de um rio quando ele corre em nossas veias. Eu estava começando a despertar.

Uma curiosidade é que a professora Claudete não tinha vaga para orientar alguém para o doutorado naquela seleção, mas ela se interessou pela minha proposta de trabalho e, em acordo com a professora Celina Aparecida Nascimento, ambas me acolheram, para minha grande felicidade. Durante um determinado período de tempo, professora Celina foi minha orientadora, enquanto a professora Claudete, a coorientadora, até que uma vaga fosse disponibilizada. Sou profundamente grata a essa disponibilidade de ambas.

Desde então, me proponho a escrever a proposta de pesquisa que possui como tema *Aju Munduruku gasu Je? O que é ser Munduruku hoje?*. A pesquisa é realizada a partir das narrativas dos próprios sujeitos munduruku da TI Kwatá-Laranjal, que moram no território ou

³⁸ Para saber mais, sugiro o site da APIB. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/09/07/ii-marcha-nacional-das-mulheres-indigenas-nao-lutar-com-a-mesma-arma-do-inimigo-nao-significa-que-estamos-desarmados/>. Acessado dia 25 de setembro de 2024.

³⁹ Para saber mais, sugiro a página do Instagram do Mulherio das Letras Indígenas. Disponível em: <https://www.instagram.com/mulheriodasletrasindigenas/>. Acessado dia 25 de setembro de 2024.



que saíram de lá por algum motivo. No corpo da pesquisa explico com mais detalhes os procedimentos de desenvolvimento das interlocuções.

Me interessa entender as condições de produção que determinam “verdadeiro e não verdadeiro” indígena. Enfatizo aqui, que por se tratar das narrativas dos sujeitos munduruku, a proposta de pesquisa é também uma escrita que sangra, pois é a escrita da minha própria história e das minhas inquietações sobre ser ou não uma munduruku de verdade.



1.2 Momento 2 – Movimentar do rio

Meu nome é Danielle Munduruku. Sou filha, neta e bisneta da nação Munduruku. Eu sou canoa, que antes apenas estava à deriva, mas agora volta para a beira tranquila do rio.

Em movimento

*Não peço, não permito que ninguém me ofereça ou afirme me dar a voz
Porque eu mesma abro bocas que antes estavam cerradas
Rasgo silêncios com os gritos das ervas que nascem das sementes ancestrais
Que se alojaram, brotaram e se multiplicaram nas fissuras do meu corpo fraturado*

*Eu nunca mais terei medo
Podem vir seus livros e suas epistemologias
Embora pareçam muitas e complexas são todas quadradas
Enquanto isso, me confluio como o Encontro das águas entre os Rios Negro e Solimões
Me transfluio como o vento*

*Quando você pensa que fui ‘integrada’
Estou em pleno movimento
Pois suas leis são retangulares, enquanto meu maracá, redondo, permanece ancestral
Sendo ele mesmo, o próprio movimento!
Danielle Munduruku*

Estou em pleno movimento, entre o início-o-meio-e-o-início, como me ensinou Mestre Nêgo Bispo (2015). Estou em retomada. Trata-se da busca das vozes da minha ancestralidade, quase silenciadas por um passado de dor e tristeza, mas que também se constituiu de amor e alegria. Essa voz ancestral esteve sempre presente na minha infância, por meio dos sussurros da voz de minha mãe.

Ela nasceu na atual TI Kwatá-Laranjal, no município de Borba, no Amazonas. Território de descobertas e de suas primeiras leituras de mundo. Local este, deixado por ela e toda a sua família com a lembrança dos últimos gritos de dor de sua mãe; minha avó munduruku Águida Moreira, apelidada carinhosamente de *Passarinho*, que faleceu acometida por uma infecção generalizada, consequência da morte da criança em seu ventre, em decorrência da ingestão de um medicamento para o tratamento de malária; e pelos latidos desesperados de seu cachorro, *Presente*, que não pode ser levado com a família. Ao sair da TI Kwatá-Laranjal, minha mãe, assim como muitos outros indígenas de sua época, foi convencida de que já não era mais uma ‘indígena de verdade’.

Entre histórias de medo, lembranças de festivais, de preparos de comidas, de momentos de doenças e métodos de cura, de confecção de artefatos, sabores, odores, caças e de



muito afeto entre irmãos, mamãe me contava e ainda conta sobre ser indígena munduruku, mas essa voz foi apenas um sussurro, por muitos anos.

Medo, vergonha e dor mantinham a voz de minha mãe embaçada, como um engasgo que tem dificuldade em ser engolido, condição que quase me fez ser canoa à deriva para todo o sempre. Mas bisa Socó e vó Passarinho me fortaleceram. Agora, fortaleço minha mãe na retomada de nossa ancestralidade. Não desejo nada que já não seja meu. Não peço permissão a quem me negou ser o que sempre fui.

Com a pandemia Scar-Covid-19, as diferenças sociais foram escancaradas e com elas, o descaso para com os povos indígenas, ribeirinhos e quilombolas. Todos os dias, muitos dos nossos ancestralizavam nas aldeias, nas cidades e, principalmente, nas ditas periferias. Foi então, que um grande movimento político-social surgiu em Manaus: “Vidas indígenas importam!”. Foi somente a partir desse movimento, que aconteceu de maneira remota, que entrei em contato com diferentes etnias indígenas que estavam vivendo na cidade de Manaus, além do meu povo Munduruku. Eu me iniciava no movimento indígena local.

Como consequência desses contatos e a convite de Ytanajé Cardoso, logo organizamos um grupo de *WhatsApp* com indígenas e não indígenas que estavam fazendo pesquisas com e sobre o povo Munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Passamos a nos reunir de maneira virtual para partilhar nossas histórias, nossas pesquisas e nossos futuros projetos. Foi a partir desses encontros que nos organizamos para atravessar o rio Canumã, que para mim, seria a primeira vez.

Com acesso a vacinação contra o covid-19, voltamos as atividades presenciais. Em março de 2022, realizamos em Manaus a I Marcha das Mulheres Indígenas do Amazonas⁴⁰. Logo em seguida, nos dias 30 e 31 de março do mesmo ano, realizamos a Retomada Coletiva do Movimento Indígena do Amazonas: protagonismo e autonomia pelo Bem Viver dos Povos Indígenas⁴¹. Estes dois movimentos foram importantes para minha aproximação com minha ancestralidade.

Durante os eventos, tive a oportunidade em ouvir os mais velhos recontando os processos de construção das lutas e as conquistas do movimento indígena, os processos para a construção da Constituição de 88, a importância da Convenção 169 da OIT e, principalmente,

⁴⁰ Para saber mais, sugiro a matéria jornalísticas disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2022/03/08/mulheres-indigenas-fazem-marcha-em-manaus-para-celebrar-o-dia-internacional-das-mulheres.ghtml>. Acesso em 16 de fev. 2023.

⁴¹ Para saber mais, sugiro a reportagem jornalística disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/organizacoes-indigenas-amazonas-retomada-coletiva-carta/>. Acesso em 16 de fev. 2023.



o processo de demarcação das Terras Indígenas. Uma nova conjuntura sobre meu lugar de origem se manifestava.

Parecia que estava chegando em um lugar desconhecido e, ao mesmo tempo, muito conhecido para mim. Ainda em março do mesmo ano, me tornei membro do coletivo nacional Mulherio das Letras Indígenas, idealizado e organizado por Eva Potiguara⁴². Em conjunto com mais de 60 mulheres, publicamos o primeiro Álbum Biográfico Guerreiras da Ancestralidade⁴³, vencedor do prêmio Jabuti de 2023, na categoria incentivo à leitura.

Em maio de 2022, tive a oportunidade em fazer a minha travessia. Junto com o grupo de indígenas e indigenistas, atravessei o rio Canumã pela primeira vez em direção a TI Kwatá-Laranjal (Fig. 02). Foi aí que ouvi e senti com toda a intensidade as águas do meu grande rio. Ao contrário do que eu imaginava, ele não corria apenas em mim. Percebi que eu era plural. Foi a primeira vez que me senti inteiramente parte de um lugar. Mas nem tudo foi amigável. Fui testada em diferentes momentos sobre meu pertencimento e sobre minhas intenções em buscar minha ancestralidade. Processo doloroso de aceitação e permissão que acontece até os dias atuais.



Fig. 02 – “Minha primeira *travessia*”. Em companhia de Ytanajé Cardoso, Raimundo Nonato, Lucas Furtado, Romy Cabral e Estélio Cardoso Munduruku fui à TI Kwatá-Laranjal como uma mulher munduruku pela primeira vez. Acervo pessoal.

Embora nunca tivesse ido fisicamente à TI Kwatá-Laranjal, todos os lugares me eram familiares devido às histórias de minha mãe. Conheci primas, primos, tios, tias. Degustei de todas as comidas e bebidas locais. Fiquei de bubuia⁴⁴ nas águas do igarapé do Tucano e conheci

⁴² Professora doutora da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e indígena do povo Potiguara.

⁴³ O e-book poder ser baixado na *bio* do *Instagram* @mulheriodasletrasindigenas – Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1FSSliUz9H9XEb4tDK2Yz7S_c4uNYC/view. Acesso em 16 de fev. 2021.

⁴⁴ De bubuia, ou ficar de bubuia é uma expressão popular muito utilizada na minha região, no norte do país. Quando falamos que ficamos de bubuia significa que ficamos tranquilos, sem fazer nada, apenas aproveitando o tempo, normalmente, banhando-se em algum rio.



o famoso tororó⁴⁵ da minha bisa Socó, que tanto mamãe falava. Fui convidada a participar de uma comissão para a elaboração de uma proposta de Licenciatura Indígena Munduruku e Sateré-Mawé, projeto que ainda está em percurso até o momento dessa escrita (Fig. 03).



Fig. 03 – “Minha primeira *travessia* – *entre Eles, nós e eu*”. Alguns registros fotográficos da primeira ida à TI Kwatá-Laranjal como munduruku. Acervo pessoal.

Em todas as demais oportunidades que estou na TI Kwatá-Laranjal, aprendo um pouco mais sobre a história de minha família, memórias engraçadas, outras tristes... é como se um quebra cabeça começasse a tomar forma. Cada confluência realizada, uma nova peça se manifesta. Em 2023, Ytanajé me convidou para fazer parte do projeto de sua autoria, “Nos caminhos da Literatura Indígena”, realizado na Escola Ester Caldeiras. Na oportunidade, visitamos, entre outras, a comunidade de Santa Cruz, lugar onde minha família viveu e ainda vive⁴⁶ (Fig. 04).

⁴⁵ Um tororó é uma espécie de fonte de água, como se fosse uma nascente de rio. No caso do tororó da bisa Socó, trata-se de uma bica de água que jorra das pedras que ficam na beira do igarapé de seu quintal. Quando minha mãe era criança, ela tomava banho nesse mesmo tororó.

⁴⁶ Tia Nilce, uma das irmãs de minha mãe, mora atualmente na comunidade de Santa Cruz, na TI Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas.





Fig. 04 – “Comunidade de Santa Cruz”. Santa Cruz é o local onde morava minha mãe e sua família. Nos registros fotográficos estamos Talita Cardoso, Ytanajé Cardoso, Andreysson Cardoso e Eu. Acervo pessoal.

A cada visita, confluência, a cada história ouvida e a cada assembleia que participo, percebo que estava olhando para a direção errada. Antes buscava entender, via discurso, a história do meu povo e as maneiras como os processos identificatórios aconteciam lendo teorias de fora. Inclusive, desejava concorrer ao doutorado sanduíche para viver em Coimbra, Portugal, uma experiência com as Epistemologias do Sul. Somente agora percebo que não é para ‘fora’ que devo ir, olhar e ouvir. É para ‘dentro’ que se localizam as minhas respostas. Eu desejava caminhar pelas teorias críticas decoloniais, mas somente agora percebi, que só podemos decolonizar o que foi colonizado.

O conhecimento ancestral do povo Munduruku não foi colonizado. Ele foi silenciado, empurrado para uma margem que os colonizadores insistem em chamar de periferias. Foi então que percebi que eu precisava entender e praticar a afirmação indígena. Toda Afirmação Indígena é contínua, não fixa e está sempre em movimento. Não foi sem querer que o povo Munduruku, em seu movimento de Demanda-Necessidade-Demanda (Santos, 2025), construiu aquilo que os teóricos e pesquisadores chamam de Mundurukânia.

Em Manaus, consegui aproveitar melhor o contexto de cidade para me articular enquanto movimento indígena. Com minha aprovação para o doutorado na UFMS me associei ao Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas – MEIAM, onde me encontrei no reflexo dos meus pares.

No MEIAM que me fortaleci como uma mulher indígena que nasceu e vive em contexto urbano e, mesmo assim, se compreende munduruku. O principal objetivo do MEIAM é lutar por políticas afirmativas que permitam a presença e permanência de estudantes indígenas



nas universidades. É em coletivo que começamos a partilhar nossas angústias e passamos a fortalecer nossas leituras e epistemologias dos nossos diferentes e diversos povos.

O MEIAM me mostrou uma possibilidade de fazer de minhas pesquisas instrumentos de fortalecimento de nossas lutas. Na partilha de nossas escritas, passamos a nos utilizar como referenciais teóricos uns dos outros, Valéria Baniwa, uma das parentas associadas ao MEIAM, chama esse processo de Puxirum⁴⁷ teórico.

Em processo de aproximação, Estélio, Izabel, Talita, Thalita, Thaynara (Fig. 05) passamos a nos fortalecer enquanto estudantes indígenas munduruku. Estélio organizou um grupo de *WhatsApp* com jovens munduruku de diferentes regiões do Amazonas e, assim, iniciamos o coletivo de pessoas munduruku do Amazonas, que passou a se chamar de Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM) (Fig. 06) que hoje, conta com a participação de 133 membros e uma conta na rede social *Instagram*⁴⁸, onde compartilhamos nossas atividades e interagimos com diferentes parentes.

Na mesma época, conhecemos pelas redes sociais o parente munduruku, Gean Akay. Ele era seminarista e estava morando e estudando em Manaus. Durante 1 ano, Gean se tornou nosso professor da língua munduruku e antes de sua partida para Belém, sua família esteve em Manaus e, para celebrar aquele encontro, realizamos o I Encontro da Juventude Munduruku do Amazonas em Manaus (Fig. 07).

Na ocasião, recebemos⁴⁹ da família do Gean saias tradicionais e, Estélio, recebeu uma *a'uk*⁵⁰ do clã branco (Fig. 08). Hoje esse laço se mantém firme e, mesmo o Gean morando hoje no Rio de Janeiro, nossas aulas da língua munduruku continuam a acontecer de maneira online.



Fig. 05 – “Nós”. Primeiros registros de nossa existência enquanto coletivo da juventude munduruku do Amazonas. Acervo pessoal.

⁴⁷ A palavra *Puxirum* deriva de muxirão que vem do Tupi, significa mutirão, mobilização de pessoas. Para povos das Amazônias, todas as vezes que realizamos um puxirum, reunimos muitas pessoas para juntas executar uma ação, exemplo, fazer roça, limpar um determinado espaço, entre outros.

⁴⁸ https://www.instagram.com/juventudemundurukuam?igsh=MTInbnFsYWwxM2kyOQ%3D%3D&utm_source=qr

⁴⁹ Izabel e eu.

⁵⁰ Coifa na língua munduruku.



Fig. 06 – “JUMAM”. Primeira Assembleia da Juventude Munduruku do Amazonas na TI Kwatá-Laranjal. Acervo pessoal.



Fig. 07 – “Estamos por aqui”. Primeiro encontro presencial da Juventude Munduruku do Amazonas na cidade de Manaus.

Fig. 08 – “Wuyjuyû”. Gean Akay e sua família, entrega das saias tradicionais para Izabel e para mim, além da coifa do clã branco para Estélio. Acervo



Estar em contato com Gean Akay nos possibilitou entrar em contato com demais parentes munduruku do Tapajós. No Acampamento Terra Livre – ATL de 2024, tive a imensa oportunidade de estar presencialmente com parentes munduruku do Tapajós que apenas contatava de maneira virtual.

Nesse processo, os pais do Gean Akay, seu Cândido Akay Munduruku e dona Marilene Waro Munduruku foram fundamentais, pois me apresentaram para os demais parentes construindo um espaço de afetividade. Alexandre Kirixi, Tiago Kirixi, Karo Munduruku, Beka Saw, Val Munduruku, cacique Juarez da TI Sawré Maybu, cacique Francisco da aldeia Boca das Tropas e demais parentes nos ajudaram e ainda ajudam em nossos processos de fortalecimento de nossa identidade indígena enquanto JUMAM. Esse encontro foi renovado no ATL de 2025, dessa vez como parentes que vivem longe e que se reencontram.

Em perspectiva acadêmica, não apenas o encontro com os parentes munduruku do Tapajós, mas todo o processo de participação do movimento indígena em âmbito nacional me permite compreender melhor a lógica de pensamento indígena e suas contradições diante da contemporaneidade e seus desafios.



Em fevereiro de 2023, tive a oportunidade em participar do Sarau e Encontro com o Mulherio das Letras Indígenas⁵¹, organizado e realizado pelo SESC Pinheiros, em São Paulo, como parte da programação integrada ao espetáculo “Amazônias – ver a mata que te vê [um manifesto poético]”. Nesse encontro conheci e vi pessoas que debatem e pesquisam a Amazônia e que dialogam com epistemologias de povos indígenas.

Em março, do mesmo ano, participei do encontro nacional “Diálogo Mulheres em Movimento”⁵², no Rio de Janeiro, realizado e organizado pelo Fundo Ellas, que patrocinou as publicações do Álbum Biográfico Guerreiras da Ancestralidade, do Mulherio das Letras Indígenas. Na oportunidade, dialoguei com diferentes coletivos de mulheres, entre eles o Mulheres Negras Decidem. Por indicação do coletivo, escrevi o texto “A primeira mulher é a mãe Terra”⁵³ para a revista eletrônica Gênero e Número.

Em junho de 2024, o Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena – FOREEIA realizou em modalidade online, o curso Multiplicadores das Línguas Indígenas⁵⁴, no qual fui convidada a ministrar o quinto módulo intitulado “Pesquisa ação e Ensino de Línguas Indígenas”, além de orientar alguns trabalhos. Nessa atividade tive a oportunidade de conhecer parentes munduruku de Manicoré e de Apuí.

Em setembro de 2024, convidada por Ytanajé, fiz parte da organização do I Festival de Literatura Munduruku da TI Kwatá-Laranjal⁵⁵, ação financiada pelo Fundo Podáali, o único fundo organizado por indígenas para indígenas. Como parte da programação do I Festival de Literatura Munduruku da TI Kwatá-Laranjal, conseguimos realizar a I Assembleia da JUMAM e o primeiro contato com o projeto de Educação Antirracista do SETA⁵⁶, em parceria com a rede de mulheres Makira’e-ta.

⁵¹ Para saber mais, sugiro o endereço de Facebook do SESC Pinheiros. Disponível em: <https://www.facebook.com/sescpinheiros/posts/-sarau-e-encontro-com-mulherio-das-letras-ind%C3%ADgenasna-pr%C3%B3xima-ter%C3%A7a-dia-702-%C3%A0s-1/5963559013687466/>. Acessado dia 24 de setembro de 2024.

⁵² Para saber mais, sugiro o site do Fundo Ellas +. Disponível em: <https://fundosocialelas.org/mulheres-em-movimento-2023/252572/>. Acesso em 25 de set. 2024.

⁵³ Para ter acesso ao texto, sugiro o site da revista Gênero & Número. Disponível em: <https://www.generonumero.media/artigos/marco-temporal-490/>. Acesso em 24 de set. de 2024.

⁵⁴ Para ter acesso ao módulo 5, parte 1, sugiro o endereço no YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=X4cgePZnYOE&t=6127s&ab_channel=FOREEIA. Acesso em 24 de set. 2024.

⁵⁵ Para saber mais, sugiro o endereço de Instagram do I Festival de Literatura Munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Disponível em: <https://www.instagram.com/festlim2025?igsh=MTUzOWd0NzQwZXQ1cg==>. Acessado dia 25 de setembro de 2024.

⁵⁶ Para ver fotos e imagens, sugiro o endereço de Instagram da Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM). Disponível em: <https://www.instagram.com/juventudemundurukuum?igsh=MWU1NmJyYWg1aGNx>. Acessado dia 21 de junho de 2025.



Em novembro de 2024, fui convidada para compor a diretoria do Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena do Amazonas (FOREEIA) e, em janeiro de 2025, realizamos em Manaus o Encontro Estadual de Educação Escolar Indígena, cujas demandas e desdobramentos estão em articulação até o momento, entre eles, os seis Grupos de Trabalhos que objetivam nortear a política de educação escolar indígena no estado do Amazonas em parceria com diferentes outros órgãos e instituições.

Em junho de 2025, prestes a finalizar meu período de licença qualifica, fui surpreendida com o convite para a composição da Pró-reitoria de Extensão da UFAM, no Departamento de Políticas Afirmativas (DPA). Ao aceitar o desafio, não retorno para Humaitá durante o período de atuação no referido Departamento. Para o movimento indígena e para tudo que estamos construindo juntos, estar no DPA é fundamental para que a gente consiga pensar uma proposta de universidade mais indígena e iniciei essa nova caminhada a partir de 04 de julho de 2025.

Trago todos esses exemplos para mostrar as confluências possíveis no meu processo de afirmação indígena. Assim como faziam nossos ancestrais munduruku na dinâmica da mundurukânia, em meu tempo procuro resistir com minhas próprias armas em articulação com os diferentes coletivos e organizações indígenas. Em nosso tempo, temos a responsabilidade no refazimento das histórias de nosso povo e meu processo acadêmico, juntamente com minha forma de ser uma mulher indígena, confluio e me desdobro.

Dessa maneira, essa Parte 1 também é um ato político de afirmação indígena. Aqui, Danielle Gonzaga de Brito e Danielle Munduruku se interseccionam na composição de uma afirmação indígena. Afirmação essa, em pleno e contínuo movimento. Eu sou a mesma Danielle, no entanto, outra, não mais objeto, agora sou sujeito da minha própria história e contínuo, pois como afirma Derrida, “Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantástico, da identificação” (Derrida, 2001, p. 43).



1. 3 As raízes de onde brotam minhas flores

Os corpos-memórias são vivos, mesmo após a combustão. Não apagarão a nossa memória.
Caboco, 2019

Ao analisar o percurso histórico-social da minha família, percebi que, assim como a noção de terra para o invasor, os corpos das mulheres da minha família trazem as consequências da colonização e, hoje, da colonialidade (Mignolo, 2020). Em outras palavras, a primeira mulher do plano terrestre a ser invadida foi a Terra, depois os corpos de nossas mães.

Embora respeite todos os homens que são responsáveis por minha trajetória, entre eles meu avô materno, Norberto Gonzaga; faço a opção de desenvolver uma escrita indígena pela ótica das mulheres. Dessa maneira, dialogo com os homens, mas me entendo mulher e mulher indígena.

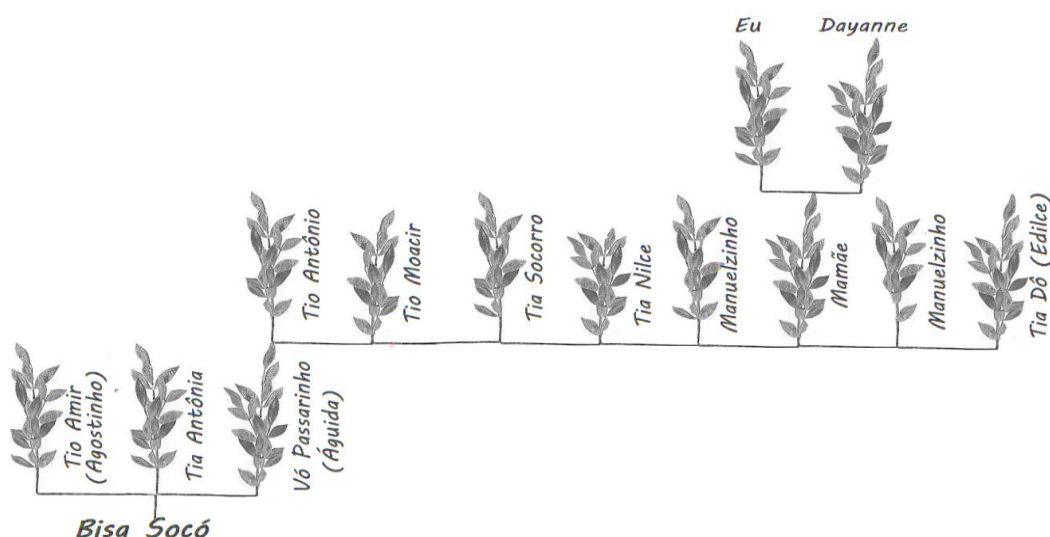


Fig. 09 – “Raízes de onde brotam minhas flores”. Esquema representativo de minhas raízes familiares tomando como arquivo de partida minha bisavó Secondina (bisa Socó). Esquema imagético simbólico construído por Cledison Antonio.

Meu arquivo de partida é minha bisavó materna, dona Secondina, carinhosamente chamada de bisa Socó, que embora tenha findado sua vida com um parceiro munduruku, teve seu corpo e sua linhagem marcada pela presença de pariwat. Minha avó Águida é resultado dessa relação. Que por sua vez, também teve seu corpo e sua linhagem marcada pela mesma circunstância; minha mãe, tios e tias são filhos de pariwat. De igual maneira, minha mãe tem seu corpo e sua linhagem marcada pela presença de pariwat.



Minhas folhas brotam das raízes de uma sequência de mulheres munduruku que têm seu corpo-território marcado pela presença do colonizador. Como um terreno que passa por processo de queima e que aparentemente não sobra nada, mas que depois está preparado para a roça, assim também são nossas memórias ancestrais dos corpos-territórios de nossas mães. Assim segue as raízes de onde brotam minhas flores (Fig. 09).

Faço parte da primeira geração da minha família materna que não nasceu na TI Kwatá-Laranjal. Antes de minha geração, todas e todos nasceram e viveram até determinado período na TI. Iniciou por bisa Socó porque ela eu a conheci. Com pouca altura, mas uma mulher forte, com seios fartos, pele bronzeada e um discreto sorriso.

Bisa teve três filhos. Quando ainda era jovem se apaixonou por um pesquisador de pássaros que realizava uma atividade na TI Kwatá-Laranjal. Dessa relação nasceu sua primeira filha, minha vó Águida, apelidada desde então de *Passarinho*. Mas o relacionamento não foi duradouro e com o passar do tempo, bisa Socó conheceu o bisa Sapateiro e juntos, tiveram mais dois filhos: tio Agostinho e tia Antônia. Tio Agostinho ancestralizou durante a COVID e tia Antônia ainda vive pelas proximidades do município de Borba.

Vó Águida, ao que me conta mamãe, sempre desejou sair da TI. Seus primeiros filhos são resultados de um relacionamento com um senhor regatão que trocava e vendia produtos na TI Kwatá-Laranjal. O relacionamento não vingou e logo vovó conheceu o vô Norberto que era filho de um pariwat com uma indígena mura.

Passaram a morar juntos na comunidade de Santa Cruz, local onde morava a família de vó Passarinho, na TI Kwatá-Laranjal. Juntos engravidaram nove vezes. Infelizmente, os dois filhos homens ancestralizaram ainda bebês, e a criança que faleceu no ventre de vovó, nunca saberemos se era menino ou menina. Todas as crianças que ancestralizavam ainda bebês (bekicatyû) eram batizadas de Manuelzinho, quando meninos e, Mariazinha, quando meninas. Meus avós tiveram então quatro filhas e a última nasceu com trissomia do cromossomo 21, popularmente conhecida como Síndrome de Down⁵⁷.

Mamãe, ao sair da TI Kwatá-Laranjal ainda criança, passa a morar na capital Manaus a partir de seus 15 anos. Aos 18 anos conhece meu pai (não indígena) e juntos têm duas filhas,

⁵⁷ Embora não consiga desenvolver melhor esse tópico, além da minha tia Dó, temos a presença de outra parenta com trissomia do cromossomo 21. A segunda filha do tio Agostinho, Salamina, nasceu com a mesma peculiaridade. Como consequência desse marcador em nossa família, percebi que entre os munduruku do Amazonas, a trissomia do cromossomo 21 é bastante presente até os dias atuais. Para tentar contribuir com a presença desses sujeitos em nosso povo, escrevi um livro na categoria infanto juvenil que traz como personagem principal uma criança munduruku com síndrome de Down, cujo título é: *Uma bekikit munduruku com síndrome de Down*. Até o momento dessa escrita, a proposta de livro passa por processo editorial para futuro lançamento.



Dayanne e eu. Eu sou a filha mais velha desse relacionamento, mas em pouco tempo passamos a ser apenas mamãe, Dayanne e eu. Mamãe não esteve em outro relacionamento que não fosse comigo e com minha irmã, hoje com seus netos, filhos da minha irmã, Rodrigo e Rafaela.

Demorei para ter consciência da importância de saber sobre as raízes de onde brotam nossas folhas, flores e frutos (Fig. 10). Meu avô materno, embora pariwat, sempre que tinha a oportunidade, me lembrava que eu era uma mulher munduruku, assim como minha mãe e minha avó.

Ele tinha muito orgulho de ter casado com uma mulher munduruku. Em suas lembranças conheci minha avó e toda a vida que tiveram juntos. Demorei, mas aprendi que uma das ações dos processos da colonização é apagar nossas memórias e nossa trajetória. Quando despertei de meu como colonial, busquei e continuo buscando saber quem somos nós, os munduruku. Foi nesse processo que aprendi que não existe indígena sem trajetória e não existe retomada sem povo.



Fig. 10 – Imagem ilustrativa criada por Marcos Cabuia, composta por alguns registros fotográficos das mulheres que são as raízes de onde brotam minhas flores. Infelizmente, não tenho nenhum registro fotográfico da minha vó Passarinho. Em formato cíclico e contínuo nos confluímos. Em fotografia sozinha, apresento bisã Socó; na sequência, no quintal de casa em Nova Olinda do Norte, tia Dó; depois o trio, tia Socorro, Tia Nilce e mamãe; em movimento, Dayanne e eu. Sou a semente plantada por minhas ancestrais que está em pleno desenvolvimento. Acervo fotográfico da família.

2. Wuyjuyû - Nós, os Munduruku

*Antigamente não existia branco na aldeia, só chegaram depois
Ester Caldeira Cardoso, 2002*

Se nos perguntarem quem somos nós hoje, diremos munduruku, que significa “formiga vermelha”, mas nossos avós, nossos antigos, se autodenominavam *wuyjuyû*, que significa “gente”. Wuyjuyû é nossa autodenominação e o primeiro munduruku que ouvi se apresentar dessa maneira foi o Marcelo Munduruku que vive no Mato Grosso; no Amazonas mesmo, nunca ouvi ninguém se apresentar dessa maneira. Os antigos dizem que a denominação munduruku é herdada pelos Parintintins, povo que disputava a mesma região de ocupação. Antes, a denominação era entendida pela rivalidade, hoje foi ressignificada pelo próprio povo munduruku.

Os munduruku também são conhecidos, principalmente nos registros de antropólogos e nas falas dos munduruku do Tapajós, como os “Cara pretas”. O nome é proveniente de uma marca não praticada mais pelos munduruku da contemporaneidade. Trata-se da tatuagem realizada em todo o corpo, inclusive no rosto, tanto por homens quanto por mulheres. Essa prática era iniciada no munduruku ainda criança e era concluída na fase adulta.

Hoje essa prática não é mais realizada pelos munduruku e no dia 04 de junho de 2025, a última anciã munduruku cara preta ancestralizou, a parenta Maria Romana Datie Munduruku da aldeia Sawré Jaybu, bisavó do parente Alexandre Kirixi. Nela estavam os últimos registros dos famosos “Cara Pretas” (Fig. 11).



Fig. 11 – “A última Munduruku Cara Preta”, Maria Romana Datie Munduruku. Foto e desenho de @bruna_cigaran.

Nos nossos dias continuamos protegendo nossos corpos com os grafismos munduruku, mas em nosso tempo, eles não são mais permanentes. Utilizamos a tinta de jenipapo para proteger, enfeitar e identificar nossos corpos, mas a tinta de jenipapo dura por um determinado



período de tempos em nossos corpos. Segue QR Code do Coletivo Wakoborun onde a parenta Helena Karo mostra como se faz a tinta do jenipapo (Fig. 12). Além do QR Code do vídeo feito por Sarah Munduruku e Celo Tukano (Fig. 13).



Fig. 12 – Vídeo do Coletivo Wakoborun onde a parenta Helena Karo mostra como é feita a tinta de jenipapo.

Fig. 13 – Vídeo de Sarah Munduruku e Celo Tukano falando sobre a tinta o jenipapo.



Quando se trata de classificação linguística, embora até os dias atuais ainda haja algumas divergências, os estudos da linguagem padronizaram que nos localizamos no tronco Tupi, na família Munduruku. Ao tratarmos da localização geográfica, ocupamos diferentes regiões entre a margem direita do rio Tapajós e do Madeira. Levando em consideração as Terras Indígenas (TI) demarcadas e regiões de grande concentração de munduruku, os Estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso são aqueles em que os munduruku se encontram predominantemente (Fig. 14).

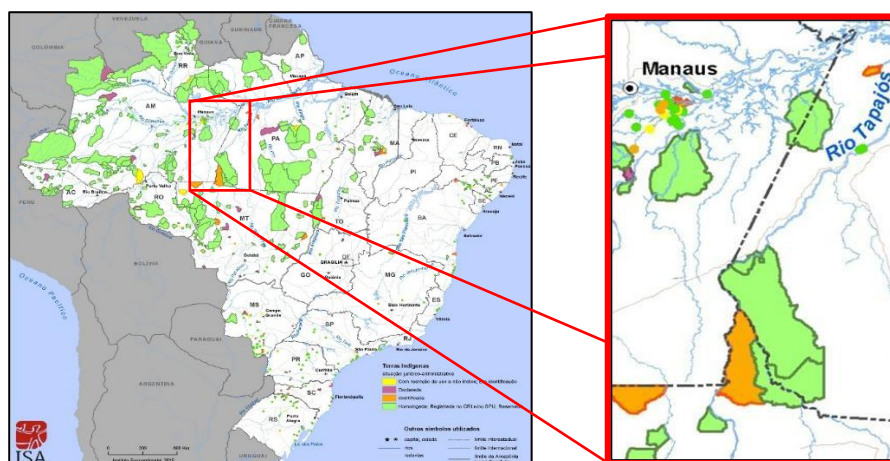


Fig. 14 - Mapa das Terras Indígenas do Brasil. Acervo ISA. Disponível em: https://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2020/11/mapa_TI_brasil_2015_A4_2-scaled.jpg. Acesso em 03 de out. 2024.



De acordo com o site *Povos Indígenas no Brasil*⁵⁸, do Programa Povos Indígenas no Brasil em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), as localizações atuais dos munduruku no Estado do Pará é “sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga”. No Amazonas é “leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo a Transamazônia, município de Borba”.

No Mato Grosso é “norte, região do rio dos Peixes, município e Juara”. Mas sabemos, pela experiência de vida, que os munduruku estão em outros lugares não apresentados por esse estudo. Em Manaus, por exemplo, existe a aldeia Sete Flechas, localizada no Km 32, da AM 0-10, onde vivem 12 famílias munduruku. No primeiro bairro indígena de Manaus, *Parque das Tribos*, localizado no Tarumã Açú II, mais de 30 etnias estabeleceram moradia, entre elas, o povo munduruku, mas infelizmente, até essa escrita, não existia qualquer catalogação do quantitativo de famílias munduruku.

Durante curso *Multiplicadores de Línguas Indígenas*, oferecido pelo FOREEIA no primeiro semestre de 2024, tive a oportunidade em orientar os trabalhos finais de 15 multiplicadores indígenas, 6 deles eram munduruku, apenas 1 multiplicador era da TI Kwatá-Laranjal; 4 eram de Manicoré e 1 era de Apuí.

Ao nos organizarmos enquanto Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM), tivemos contato com munduruku que estabelecem residência no município de Humaitá e, até mesmo, na TI Marmelos onde predominantemente temos a presença do povo Tenharim. Também conhecemos o parente Natalício Munduruku, que cresceu na TI Tenharim e que atualmente vive em Território do povo Juma, uma vez que casou com uma mulher Juma.

Em conversa com seu Chiquinho⁵⁹, o questioneei sobre esse processo em que tantos munduruku estão distribuídos pelo Amazonas. Segundo o sábio parente, em tempos passados haviam muitas excursões realizadas pelos munduruku em busca de casamentos e muitos daqueles que saíram da TI Kwatá-Laranjal não voltaram mais e acabaram estabelecendo residência em outras localidades e suas gerações já nasceram por lá. Ele comentou ainda, sobre a presença de munduruku em Rio Branco, no Acre. O casal Murphy, quando descreve sobre os munduruku em 1954, escreve sobre grandes e longas expedições de guerra. Segundo as descrições dos Murphy, essas expedições tinham início no começo do verão e costumavam ser concluídas antes de iniciarem as primeiras chuvas. Porém, muitos grupos não retornavam aos domicílios e outros demoravam entre 1 e 2 anos para voltar.

⁵⁸ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>. Acesso em 03 de out. 2024.

⁵⁹ Francisco Cardoso Munduruku, atual CTL FUNAI de Nova Olinda do Norte e um dos mais conhecedores da história do povo munduruku do Amazonas.



Ao ouvir as falas de seu Chiquinho, penso que essas excursões realizadas em tempos mais contemporâneos remontam as mesmas práticas de tempos passados, mas com suas específicas contextualizações.

Em meados de outubro de 2023, a TI Kwatá-Laranjal foi surpreendida pelo aparecimento repentino da família do parente Roberto Kirixi, como mostra o QR Code da Fig. 15. Eles que são munduruku do Tapajós e atualmente moram nas mediações do rio Sucunduri.



Fig. 15 – Roberto Kirixi e sua família chegando na TI Kwatá-Laranjal.

A visita inesperada dos parentes trouxe para nosso tempo a mesma circunstância de realização de expedições em tempos passados, mas dessa vez, os munduruku visitantes vieram ao encontro dos parentes do Amazonas, pois de acordo com seu Roberto Kirixi, ele nasceu na TI Kwatá-Laranjal e quando ainda era criança, os pais resolveram voltar para o Tapajós. Após visita, seu Manuelzinho, cacique geral do rio Canumã, gravou um vídeo que circula nas redes sociais (Fig. 16). Trago para esta escrita as falas de nosso ajebuyxi⁶⁰ para exemplificar como se manifesta nosso conhecimento no dia-a-dia sobre a presença de munduruku em diferentes regiões.



Fig. 16 – Fala do ajebuyxi Manuelzinho Cardoso.

sou Manoel Cardoso Munduruku cacique geral daqui do rio Canumã aonde pertence o Kwatá-Laranjal nós somos um território mas se divide por em calha de rio a outra região é rio Mari-Mari e também existe munduruku no rio Paracuni é munduruku também como também aqui pro Mato Grosso né? existe também munduruku e temos aqui no Marmelos parentes munduruku e vocês aí em Tapajós a maior parte que existe de mundurukania de munduruku é no rio Tapajós entendeu? e ver a história de vocês a grande batalha de vocês a luta dos senhores como também a nossa batalha a nossa luta como foi tão intensa muito muito longa mesmo meus pais eles se acabaram mas conseguiu quem conseguiu a demarcação da nossa área e delimitação primeiramente foi a nossa batalha agora nesta geração minha portanto tenho certeza que lá também os senhores estão batalhando contem com nosso apoio pra nós apareceu uma turma de 9 pessoas munduruku, de lá do Tapajós que ali tão residindo aqui no Sucunduri agora quer dizer eu conheço e vocês com certeza conhece Roberto né? Kirixi e ele é o cacique ali daquela região por isso meu companheiro estou feliz e vou cada vez conhecer mais cada parente dessa região aí meu prazer e satisfação é conhecer a região assim aovivamente eu tenho essa esperança. (Narrativa de Manuel Cardoso Munduruku, cacique geral do rio Canumã, TI Kwatá-Laranjal, Borba, Amazonas.).⁶¹

⁶⁰ Cacique geral na língua munduruku.

⁶¹ Disponível em https://www.instagram.com/povo_munduruku?igsh=ODFrYXI2Z2c2NGdh. Acesso em 07 de jan. 2024.



A rota percorrida pelo parente Roberto Kirixi e sua família foi amplamente utilizada pelo povo munduruku, principalmente no Tempo de Karo Daybi. A vinda dos parentes fazendo o percurso do rio Sucunduri com o Canumã reacende uma memória ancestral. Ana Laura, uma amiga pesquisadora do sul do Brasil que faz doutorando em Harvard e que esteve conosco em atividade na TI Kwatá-Laranjal, ao fazer sua pesquisa na França se deparou com um mapa e logo tratou de me mandar uma foto com a mensagem: “Olha isso, Dani”.

Trata-se de um mapa que apresenta o percurso exato entre os Rios Canumã e Sucunduri, além de seus afluentes. Essa era e ainda é o caminho de estradas d’água percorrido por nossos ancestrais do passado e do presente. (Fig. 17).

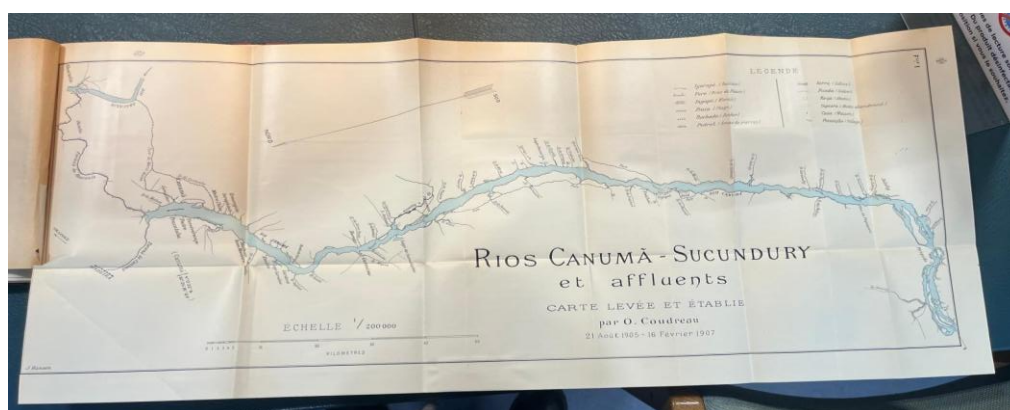


Fig. 17 – Registro fotográfico realizado por Ana Laura, quando encontrou e se espantou com o mapa dos Rios Canumã, Sucunduri e seus afluentes, feito por Courdrau, e utilizado em suas viagens durante o período de 21 de agosto de 1905 e fevereiro de 1907, em um dos muitos museus na França.

Embora a língua munduruku seja viva, amplamente estudada e falada entre o povo, nossa condição sociolinguística é bastante complexa e precisa ser localizada a sua conjuntura para ser contextualizada e evitar informações equivocadas a respeito das diferentes cosmogonias experimentadas por esse povo a sua época. Embora sejamos o mesmo povo, a depender da região onde estávamos, tivemos diferentes relações de contato com a sociedade não indígena, o que influencia diretamente nos diferentes processos em que estamos inseridos.

Os munduruku do Tapajós e do Mato Grosso são aqueles que sofreram menor impacto com relação às questões linguísticas, como consequência, são as regiões com maior concentração de falantes da língua munduruku, chamada pelos antigos de “língua”.

Ainda de acordo com o site *Povos Indígenas no Brasil*, os parentes que vivem em aldeias que se localizam a margem do rio Tapajós são, em sua maioria, bilíngues. Mas em aldeias como Praia do Índio e Mangue, no médio Tapajós, a população já não fala mais a língua



nativa. Quanto mais longe da margem do rio Tapajós, menos influência sofrem da língua portuguesa e muitos parentes falam, ainda hoje, apenas a língua munduruku.

Na TI Kwatá-Laranjal, no Amazonas, embora existam ações para o despertar da língua munduruku, os munduruku do rio Madeira não falam mais a língua munduruku. Não falar mais a língua munduruku sempre foi uma das preocupações do povo antigo, assim como, daqueles que vivem no tempo do presente. De acordo com dona Antônia Cardoso Munduruku, sua mãe já a alertava sobre os perigos do esquecimento e perda da linguagem.

Minha mãe falava, dizia dona Antônia, ainda me lembro bem, pra gente ter muito cuidado. Ela dizia que um dia os brancos iam chegar na aldeia e que iam nos ensinar a falar o português e a gente ia perder a linguagem. Quando isso acontecesse, a gente ia perder a cultura. Os filhos não iam mais respeitar os pais, os pais não iam mais respeitar os filhos, ninguém ia mais obedecer, tudo ia se acabar. É assim mesmo que tá acontecendo nos dias de hoje. (Beleza *et al*, 2002, p. 38).

No Amazonas não temos mais falantes da língua munduruku. Embora a população da TI Kwatá-Laranjal mantenha viva a importância da língua e fomenta processos de retomada e despertar da língua com diferentes projetos e iniciativas⁶², a fluência da língua nativa já não é mais experimentada no dia-a-dia do povo.

Em sua dissertação de mestrado, o parente Ytanajé Cardoso (2017) realizou uma documentação do discurso dos últimos falantes da língua munduruku no Amazonas. Por meio de sua pesquisa, conseguimos ter acesso a memória dos antigos munduruku que narraram os diferentes processos de violência que passaram, das diferentes tentativas de mudança da cultura do povo munduruku e as consequências desses processos vividas no contemporâneo.

Um dos registros que considero precioso realizado pela pesquisa de Ytanajé Cardoso é a narrativa da última falante da língua munduruku do Amazonas, Ester Caldeira Cardoso, que tem uma de suas narrativas apresentadas na epígrafe desse tópico. A anciã, mãe e avó de muitos munduruku da TI Kwatá-Laranjal, ancestralizou no dia 28 de julho de 2023. Ao fazer sua passagem para o mundo dos invisíveis, Dona Ester Cardoso (Fig. 18), deixou um legado e exemplo de resistência na manutenção do contínuo despertar da língua munduruku no Amazonas.

⁶² Projeto Ya'õ Etabeg. Reportagem disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2019/no-amazonas-projeto-ya-o-ebareg-busca-fortalecer-a-lingua-mundukuru>. Acesso em 03 de out. 2024.





Fig. 18 – Ester Caldeira Cardoso – A última falante da língua munduruku da TI Kwatá-Laranjal.

Lucas Furtado (2022) analisa em sua tese os diferentes processos de tentativas de mudanças na cultura do povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Ele aponta as consequências de colonização e o atual projeto da colonialidade que se manifesta nas diversas estratificações sociais que se estabeleceram na aldeia Kwatá a partir da inserção de práticas sociais impostas pelo não indígena, entre elas a educação escolar.

Todas as pesquisas comentadas não deixam de levar em consideração as diferentes frentes de resistências desenvolvidas pelo povo munduruku, além de apontar, criticamente, para ações resolutivas em processos de retomada. Uma delas é defendida na tese de Ytanajé Cardoso (2023) quando apresenta a Literatura Indígena como um dos percursos a ser adotado e fortalecido no currículo de linguagens da educação escolar munduruku como forma de retomar a língua munduruku no Amazonas.

Em um dos vídeos disponíveis no *Youtube*, conseguimos ouvir e ver dona Ester Cardoso falando sobre sua experiência linguística quando de sua visita a aldeia Sai Cinza, no Tapajós, em 2009 (Fig. 19). Quando Cardoso lhe pergunta se conversaram com ela na língua, dona Ester responde:



conversaram quando eu cheguei lá fiquemos arrodoados e disse porque que o Raimundo Viana me convidou quando o Chiquinho me levar pra mim poder falar porque eles mesmo não iam falar não sabiam [...] lá eles só falavam mesmo na linguagem [...] lá fala é jovem é a jovem as crianças velha gente casada homem casado também. (Recorte da narrativa de dona Ester Cardoso. Vídeo na íntegra disponível no QR Code ao lado – Fig. 19).

Trago os exemplos para essa escrita com a intenção de contribuir no refazimento da História do povo munduruku do Amazonas. Alguns dos trabalhos realizados na TI Kwatá-Laranjal sobre a língua munduruku não souberam avaliar as condições e os processos que determinaram a atual conjuntura de nossa relação sociolinguística e, dessa maneira, contribuíram para fomentar discursos racistas e preconceituosos sobre a veracidade da identidade étnica do povo munduruku do Amazonas, fortalecendo a posição do Estado no projeto integracionista dos povos indígenas.



Os povos indígenas possuem sua força oral amplamente reconhecida. É a partir de nossa oralidade que nossos conhecimentos são transmitidos de geração a geração em movimentos cíclicos e contínuos. A História Pariwat, quando busca historicizar o movimento de existência dos povos indígenas, nos coloca em linha reta, pois sua maneira de historicizar é sempre linear. Como consequência, a complexidade do processo de historicização dos povos indígenas é deixado no campo do mito e do imaginário. Não foi diferente com o povo munduruku. Buscando tencionar essa relação, em *Wuyduk'a - Nosso Mundo/Casa*, faço um convite pra que a gente consiga caminhar entre as lógicas históricas do povo munduruku e do pariwat. Dessa maneira, procuro tecer alguns encontros, desencontros, aproximações e distanciamentos entre as duas maneiras distintas de narrativas a fim de evidenciar as relações assimétricas de exercício de poder.



2. 1 Wuyduk'a - Nosso Mundo/Casa

*Soat wuyjuyû cekawênwên kuyan. Ocejû dak Mundurukuyû
Todo povo tem histórias dos antepassados, incluindo nós Munduruku
Borum, 1977*

Durante muito tempo o povo munduruku foi descrito e narrado unicamente por diferentes estudiosos não indígenas, senão todos, mas a maioria, a serviço do Estado. Em outras palavras, e parafraseando Dussel (1993), somos uma invenção a partir da ótica do colonizador e nossa história, quando não silenciada, é deturpada na ideia de invenção do outro. A maioria dos pesquisadores que possibilitaram a cristalização de estereótipos acerca do povo munduruku, nunca se quer visitaram os locais onde viviam e vivem os munduruku e as consequências desses diferentes processos nos marcam até os dias atuais.

Afetada pelas leituras e pesquisa que fiz realizadas e escritas por diferentes estudiosos não indígenas a partir do século XVIII, pelas pesquisas desenvolvidas na Terra Indígena Kwatá-Laranjal, pelas histórias e lógicas de pensar de povos indígenas outros do Amazonas e pela noção de discurso, a partir dos pressupostos melhor desenvolvidos nas Partes II e III dessa escrita, optei por elaborar este segmento não apenas baseada na História Pariwat, mas a partir da lógica do povo munduruku em intersecção com lógicas outras, sem nenhuma intenção em esgotar o assunto ou dar conta de toda a demanda histórica de nossa gente.

Em pesquisa corriqueira sobre os munduruku realizada até mesmo no *Google*, ou em obras de renome para o estado do Amazonas⁶³, é de fácil acesso o consenso entre diferentes estudiosos não indígenas que os primeiros registros sobre os munduruku ocorrem em meados do século XVIII, realizado pelo “padre José Monteiro de Noronha, vigário da capitania de São José do Rio Negro, em 1768” (Santos, 2002, p. 125), que inicia a presença dos munduruku na História Pariwat. Por outro lado, de acordo com a história dos antigos munduruku, nós estamos por aqui a muito mais tempo.

Com as palavras apresentadas no início de *Wuyduk'a - Nosso Mundo/Casa* em formato epígrafe, o parente Martinho Borum inicia a Introdução do *Aypapayü'üm'üm ekawën*, vol. 1, em 1976, publicado pelo *Summer Institute of Linguistics*, em 1977, e repetida nos dois próximos volumes em 1978 e 1979, respectivamente.

Os três livros *Aypapayü'üm'üm ekawën* embora sejam bilíngues (munduruku/português), foram originalmente narrados na língua munduruku. As histórias do

⁶³ O historiador Francisco Jorge dos Santos é uma referência importante para o Amazonas até os dias contemporâneos. Sua obra mais influente quando trata de povos indígenas na Amazônia é *Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, lançada em 1999, que hoje está em sua terceira edição.



primeiro volume⁶⁴, por exemplo, foram contadas pelos parentes Ciriro Waro, Caetano Kaba, Amâncio Kaba e Floriano Tawé. Os desenhos foram feitos pela freira Maria Conceição e pelo parente Jacinto Ikopi.

Os tradutores foram Lúcio Alves e Afonso Kaba e o redator, Martinho Borum. Com exceção da freira Maria Conceição, todos os envolvidos na produção do livro eram munduruku. Assim pensava ter sido inaugurada a literatura munduruku. No entanto, com um pouco mais de cuidado e estudos, percebi que o povo Munduruku já escreve sua própria literatura e de seu próprio modo há muito mais tempo.

Na capa (Fig. 20), a tradução para o título é *História dos Antigos*, no entanto, ao virar a página, a tradução que encontramos na contracapa é *Lendas Mundurukús*. Compreendo que não se trata de mera casualidade ou distração de publicação, mas de relações assimétricas de poder. Para nós, munduruku, a história dos nossos antigos explica a lógica de nosso compreender o mundo e seus diferentes processos de acontecimentos. Enquanto isso, para a História Pariwat, tudo que não seja seu modo de pensar é considerado inferior e fantasioso, portanto, lendas.

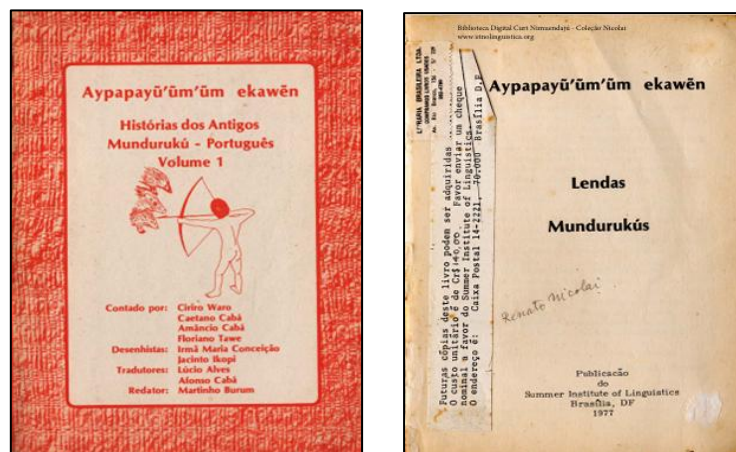


Fig. 20 – Capa e contracapa do livro Aypapayü'üm'üm ekawën – História dos Antigos, Mundurukú-Português. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:burum-1977-lendas>. Acesso em 19 de junho de 2025.

⁶⁴ A História dos Antigos foi organizada em três volumes. O primeiro foi publicado em 1977, dando sequência às duas publicações nos anos subsequentes.



De acordo com nossos antigos e publicado em recente artigo (2021)⁶⁵ pelos parentes historiador e antropólogo munduruku Jairo Saw e Eliano Kirixi, respectivamente, juntamente com o antropólogo Raoni Valle, pela lógica de pensamento de nosso povo, podemos identificar pelo menos cinco fases na História Munduruku, como apresentado em tabela abaixo organizada com base na proposta de texto dos referidos pesquisadores.

I. Tempo Karosaykabu – criação do mundo, dos homens e dos animais.
II. Tempo Peresoatpu – período mais antigo da história dos munduruku caracterizado pelas diferentes transformações de humanos em animais e animais em homens e as possíveis transições entre os seus diferentes mundos.
III. Tempo Muraycoko – tempo não muito anterior ao de Karo Daybi, possivelmente associado ao chamado período pré-colonial tardio, séc. 17 A.D, na História Pariwat.
IV. Tempo Karo Daybi – considerado o maior chefe guerreiro que viveu durante um período de intensas guerras e extensas migrações, possivelmente associado ao início do período colonial, séculos XVII e XVIII d.C., da História Pariwat.
V. Nosso tempo - Tempo munduruku (etnografia do presente).

Tabela 3 - Adaptada a partir do artigo Saw, Jairo *et al.* Muraycoko Wuyta’a Be Surabudodot / Ibararakat: Rock Art and Territorialization in Contemporary Indigenous Amazonia – the Case of the Munduruku People from the Tapajos River. In: Visual Culture, Heritage and Identity (Archaeopress 2021): 106–119. Tradução nossa.

Para nosso povo, embora não exista uma única maneira de contar e experimentar essa parte de nossa história, Karosaykabu é nosso criador, não em uma perspectiva ocidental religiosa pós-judaica cristã, mas no sentido de um artigo de partida, parafraseando Derrida. É no tempo de Karosaykabu que nossa história inicia. Para ilustrar esse tempo de nossa história, trago para essa escrita, as palavras do ajebuyxi da aldeia Nova Munduruku, TI Apiaká-Kayabi, povo munduruku do Mato Grosso, parente Joaquim Krixí (*in memoriam*).

naquele tempo no tempo de Karosaykabu porque Karosaykabu também era deus pra nós um deus que tinha todo o poder e fazia tudo até um dia ele tinha o amigo dele o tal de tatu Daydo que chama na língua o nome dele era Owâp, o apelido dele era Owâp, como ele também chamava Karosaykabu de Owâp assim e o Karosaykabu tinha uma filha a mulher dele tinha ganhado uma filha era uma menina e não tinha naquele tempo não tinha a gente não tinha depois

⁶⁵ Saw, Jairo *et al.* Muraycoko Wuyta’a Be Surabudodot / Ibararakat: Rock Art and Territorialization in Contemporary Indigenous Amazonia – the Case of the Munduruku People from the Tapajos River. In: Visual Culture, Heritage and Identity (Archaeopress 2021): 106–119. Tradução nossa. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7106827/mod_resource/content/1/MUNDURUKU%20et%20al.pdf. Acesso em 04 de out. 2024.





Fig. 21. Fala do
ajebuyxi Joaquim
Kixi, aldeia Nova
Munduruku, Mato
Grosso.

daí o Owâp (Daydo) disque falou Owâp quando crescer vou casar com ela (criança) Karo falou tá bom espera ela crescer ele (Daydo) queria queria ela (criança) depois daí ele (Daydo) falou ele tava na rede aí pedia a criancinha pra deitar pra colocar nela e depois disque o Karosaykabu dizia não deixa ela crescer ainda e depois daí ele (Daydo) queria até que disque, colocaram ela na rede dele e o que Owâp (Daydo) fez? Owâp (Daydo) matou criança ele estuprou ela aí Karosaykabu ficou com raiva dele oque a gente vai fazer? ele falou a gente vai fazer uma roça grande muito grande pra plantar nosso mandioca saí ele falou tá bom falou pro pessoal fizeram uma roça e ficou tudo seco depois daí Karosaykabu falou pra todos dois pra (palavra não entendida)⁶⁶ que tinha ajudado e falou pro Owâp (Daydo) Owâp, você vai aqui no meio da roçada e o resto eu vou ao redor pra tocar fogo aí Karo tocou fogo no rabo do * e a * disque foi rápido Owâp (Daydo) disque foi no meio do fogo e depois daí disque ele gritando no meio da roça gritando aí Owâp (Karo) o que é isso? você vai me matar você vai me queimar gritando lá gritando até que ele (Daydo) se alembrou de cavar no chão e o tatu cavou no chão e entrou no chão e daí quando passou três dias Karosaykabu foi lá será que Owâp (Daydo) queimou mesmo? disque caçando a cinza caçando a cinza não achou nada mas pra onde foi esse Owâp? lá ele achou só o buraco buraco de tatu cheio de teia de aranha será que (Daydo) Owâp entrou nesse buraco tirou o cigarro dele e defumou lá e disque ele (Daydo) saiu clapaku paku paku aí disque ele (Karo) pegou Owâp Owâp eu vou te pegar disque ele (Karo) deu uma surra deu deu e deu e o Owâp (Daydo) disque, gritava não faça isso não faça isso lá embaixo da terra também tem gente tem gente lá aí disque ele (Karo) falou será? então vamos trazer eles pra cá aí disque eles tiraram aquele cordão de São Francisco pegaram aquele cordão e meteram aquele cordão em cima dentro daquele buraco e foi puxando e a gente saindo e gente saindo primeiro disque saiu gente feio gente feio gente feio gente feio gente feio e depois que gente bonito saiu e quando a metade de gente bonito lá disque chegou aquele papagaio Nakan que chama sentou naquele cordão cortou aquele cordão e morreu muita gente bonito caiu lá embaixo só saiu metade aí disque eles fizeram a aldeia fizeram a casa e assim foi que a gente apareceu. (Narrativa de Joaquim Kixi. O vídeo completo está disponível no QR Code ao lado - Fig. 21. Grifos nosso).

Trago a narrativa do parente Kixi como maneira de exemplificar como nosso povo costuma contar sua própria história. Essa é apenas uma das muitas versões da mesma História.

Ao longo do Tempo de Karosaykabu, nosso povo busca explicar diversas situações do contemporâneo, entre elas, por exemplo, a razão de existir muito mais pessoas não indígenas, nesse plano terrestre, que indígenas. A explicação está na retirada das pessoas do buraco do Daydo, “Primeiro saiu gente feio”, gente feio é o não indígena e feio não está relacionado ao físico, na dicotomia belo/feio. Trata-se apenas de uma adequação de tradução, perceba que o parente Kixi conta a história primeiro na versão em Munduruku.

No processo de tradução, sabemos que existem adaptações linguística, o mesmo é percebido no uso do “cordão de São Francisco”, uma vez que na língua munduruku o cordão é

⁶⁶ Quando aparecer a palavra vou usar o * no lugar.



de cipó, mas como o povo munduruku foi colonizado pelos missionários franciscanos, percebemos a influência da religiosidade quando da tradução da versão da história para a língua portuguesa.

Na perspectiva em que ‘o olhar constrói o objeto’, nossas histórias estão diretamente relacionadas com nossos territórios e com nossa língua. O parente Jairo Saw, nos conta em suas escritas sobre a primeira aldeia, lá de onde todos nós saímos. É na região do Tapajós que se encontra *Wakopadi*, a primeira aldeia. Segundo o parente:

Wakopadi (rio Marupá) está localizada na região das cabeceiras do Rio das Tropas; que é um grande afluente do sistema do rio Crepurizão. Nesta mesma região, há uma antiga aldeia indígena também chamada Wakopadi. A história Munduruku e a origem de todas as coisas começaram naquela aldeia. Segundo os ancestrais, ali foi o início da nossa história. O lendário guerreiro Muraycoko nasceu naquela mesma aldeia. (Saw *et al*, 2021, p. 108).

No entanto, a História Pariwat registra a origem do povo munduruku a partir do contato com os não indígenas, por volta do séc. XVIII. Somente a partir da ótica dos não indígenas é que a história, cultura e tradição do povo munduruku é narrada e comparada ao longo do tempo como processo de declínio anulando todo o processo de violência sofrido pelo povo por conjuntura da colonização. De acordo com o padre José Monteiro de Noronha, “Neste furo [Arariá] desembocam os rios Abacaxis, Canumá e Maué, o qual é habitado de muito gentio, cujas nações são: Sapupé, Comani, Aitouariá, Acaraiuará, Brauará, Uuarupá, Maturucu, Curitiba” (Noronha, 1856, p. 29).

Os alemães Spix e Martius (1867) também tiveram contato com os munduruku no Madeira e, mesmo assim, afirmaram que a maior concentração desse povo estava no alto Tapajós. De acordo com Santos, depois dessa “primeria” referência de contato, nosso povo passou a fazer parte de todas as outras relacionadas às regiões “dos rios Madeira, Tapajós e adjacências” (Santos, 2002, p. 126).

Santos (2002) afirma que, a partir desse registro, pode-se considerar que os munduruku já estavam em atividade de guerra contra os processos de colonização naquelas regiões desde o início da década de 1770. No entanto, as guerras fazem parte de toda a história do povo munduruku, de acordo com as histórias de nossos mais velhos.

É no tempo de Peresoatpu que os três mundos dos munduruku se organizam, é o chamado período *Wuyjuju’a* (Divisão dos mundos): mundo das gentes pessoas, das gentes animais e das gentes invisíveis. Das muitas conversas que desenvolvo com o parente Gean Akay tentamos ler e entender as muitas histórias de nossos antigos. Gean é falante da língua



munduruku e para mim, a língua munduruku é segunda língua e muitos nomes de lugares perdem o significado, caso não faça a leitura acompanhada de um parente falante da linguagem.

O mundo das gentes invisíveis, por exemplo, se chama *Ajojot'yû* e faz todo o sentido uma vez que nossos avós paternos se chamam *ajojot*, em outras palavras, o mundo das gentes invisíveis é o mundo dos nossos avós, ou seja, dos nossos ancestrais. Daí a razão de não morrermos, não na perspectiva pós-judaica-cristã. Nós, os munduruku, voltamos para o mundo dos invisíveis, para o *Ajojot'yû*, por isso, ancestralizamos. Não existe fim no nosso tempo. Somos sempre movimento em três mundos diferentes e todos eles organizados por Karosaykabu.

O Tempo de Peresoatpu é um período de muita reflexão filosófica para nosso povo. Nele, os homens e os animais se dividem. No Tempo de Peresoatpu questões como moral e ética são estabelecidas na perspectiva do povo munduruku e toda a perspectiva de sociedade é narrada a partir de experiências vividas por parentes de outro tempo, a exemplo a História de Watip Pug Pug (Fig. 22).

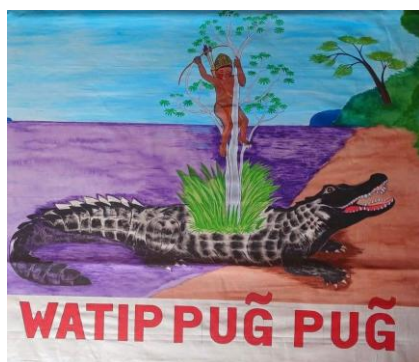


Fig. 22. Desenho artístico que conta a História de Watip Pug Pug, no Tempo de Peresoatpu. A arte foi criada pelo parente professor, Paulo Cardoso, como parte das atividades do Festival dos Povos Indígenas de 2025, realizado na aldeia Kwatá, TI Kwatá-Laranjal.

No Tempo de Karosaykabu, todos nós podíamos nos transfigurar em animais, mas no Tempo de Peresoatpu quem se transfigurava em animal, assim permaneceria dando origem àquela espécie. As gentes que permaneceram pessoas passaram a carregar no nome dos clã/nações as espécies de animais que possivelmente tenha sido iniciado por um de seus ancestrais. Dessa maneira, surgiram os clãs/nações arara, gavião, onça, paca, porco entre muitos outros.

Quando descrevem a organização social dos munduruku, o casal Murphy afirma que a “sociedade munduruku se caracterizava pela presença de grupos de descendência unilinear. A população era dividida em metades, chamadas “vermelhos” e “brancos”, as quais, por sua vez, se subdividiam em mais de quarenta grupos” (Murphy, 1954, p. 6).



Os pesquisadores afirmam, ainda, que a divisão em partes vermelho ou branco se estabelecia a partir de herança patrilinear, em outras palavras, o pai determinava de que lado seus descendentes pertenceriam. Outra característica das sociedades dos antigos munduruku é que um lado deveria casar com o outro, dessa maneira, munduruku do lado vermelho deveria se casar com munduruku do lado branco.

No Amazonas, embora alguns mais velhos ainda se lembrem de seu clã e de seu lado de pertencimento, a maioria dos parentes já não sabe mais a que lado e clã pertencem. Em conversa com seu Chiquinho, ele sempre fala com bastante orgulho que pertence ao lado branco e que seu clã é gavião. O parente Paulo Cardoso me falou que sua avó, dona Antônia, não falava sobre clãs, mas sobre nações.

Estélio Cardoso (2023) traz para sua dissertação a narrativa de sua avó Ester Cardoso, que afirmava ser do lado vermelho, mas que não lembrava a que clã pertencia e que seu marido era do lado branco. Gean Akay, da aldeia Cururu, no alto Tapajós, pertence ao lado branco, pois seu pai, o parente Cândido Akay Munduruku é do lado branco, enquanto sua mãe, a parenta Marilene Waro Munduruku é do lado vermelho.

Alexandre Kirixi, que pertence ao lado branco, afirma que uma das maneiras de representar o lado a que pertence é usando coifa, tiara e acessórios com as cores de seu respectivo lado, o lado vermelho costuma utilizar as cores vermelho, verde e preto e o lado branco, usa as cores amarelo, branco e azul (Fig. 23).



Fig. 23 – Da direita para a esquerda, na primeira imagem estamos o parente Cândido e as parentas Marilene e Izabel. Na imagem do meio, estou com os parentes Cândido e Marilene em uma das marchas do ATL de 2024 e na última imagem, estamos a parenta Izabel com o parente Alexandre, que usa sua coifa amarela e azul com acessórios também na cor amarelo em descrição de seu lado, branco. Acervo pessoal.



É ainda no tempo de Peresoatpu que nossos modos de viver, nossas relações em sociedade passaram a ser estabelecidas. Mas as consequências da colonização foram devastadoras para nosso povo e diferentes processos de retomada estão sendo realizados mudando as características daquela época, mas buscando manter conexão entre nossos antepassados e a história de nossos ancestrais.

Se hoje já não conhecemos nossos lados, nossos clãs e se já utilizamos nomes e sobrenomes de não indígenas, já não há nada o que possa ser feito? Penso que é preciso voltar às reflexões sugeridas a Tempo de Peresoatpu para que nosso povo consiga ressignificar seu presente. A exemplo disso, trago um pequeno recorte do processo de retomada do povo munduruku que hoje vive na aldeia Sawre Aboy, terra Munduruku, médio Tapajós, quinta geração que vive nessa localidade, na pessoa de Jairo Saw Munduruku.

Quem conhece hoje, o ativismo do parente historiador e professor da língua munduruku, Jairo Saw Munduruku, que inclusive foi uma das peças fundamentais no processo de demarcação da TI Sawré Muybu, no médio Tapajós, um dos que lutou pelo reconhecimento do território sagrado Daje Kapap Eypi⁶⁷ e um dos professores que vem participando do projeto de retomada da língua munduruku na TI Kwata-Laranjal, não imagina como se deu seu processo de retomada na afirmação de sua identidade munduruku.

Tentando me animar em meu processo de afirmação indígena, me contou o parente Valdeci Waro Munduruku⁶⁸, do clã Dace, que antes de se tornar Jairo Saw Munduruku, o parente se chamava Jairo Alves Torres e que ao perceber que não estava correto manter o nome de não indígena, procurou os parentes que lhe contaram as histórias dos clãs (Fig. 24) e, em acordo e sob o consentimento dos demais parentes e lideranças do povo munduruku do médio e alto Tapajós, renomearam Jairo Alves Torres para Jairo Saw Munduruku⁶⁹ e a ele deram o lado branco. Depois disso, Jairo com a ajuda da FUNAI, MPF e do CIMI conseguiu o reconhecimento jurídico de seu ‘novo’ nome indígena.

⁶⁷ Para saber mais sugiro leitura dos seguintes artigos *Ocupar e resistir ao modo munduruku* e *O Tapajós é o berço de onde nosso povo surgiu: notas etnográficas sobre a luta do povo Munduruku pela vida*, disponíveis em: https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Porantim-390_Nov-2016.pdf, https://novosdebates.abant.org.br/wp-content/uploads/2021/02/4.NP_BarbaraDias.pdf, respectivamente, além do parecer técnico PARECER TÉCNICO Nº 1086 – ANPA/CNP/SPPEA. Disponível em: <https://v2.xingumais.org.br/sites/default/files/ficha-tecnica//node/290/edit/2024-01/Parecer%20T%C3%A9cnico%20N%C2%BA%201086%20E2%80%9320SPPEA.pdf>

⁶⁸ Valdeci Waro Munduruku é natural da aldeia Waro Apompu, rio Cururu, alto Tapajós. É técnico em enfermagem em Jacareacanga, Itaituba, Pará. Ele é sobrinho do cacique Francisco da aldeia Boca das Tropas, Jacareacanga, Itaituba, Pará.

⁶⁹ Para conhecer um pouco mais sobre a vida e trajetória de Jairo Saw, sugiro a leitura do artigo *Quem é Jairo Saw Munduruku*. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/jairo-saw-munduruku/>. Acesso em 05 de out. 2024.



Hoje, Jairo Saw Munduruku junto com sua afirmação indígena, além de dar continuidade ao nome Saw e ao lado branco, fortalece a luta do povo munduruku e se apresenta como um exemplo de como é possível retomar os processos de afirmação indígena avaliando a conjuntura do presente e valorizando o conhecimento dos antepassados.

Durante participação na oficina de retomada da língua munduruku na TI Kwatá-Laranjal, o parente falou que já não falava mais a língua e que voltou a ser fluente na idade adulta e que se tornou professor da língua munduruku por reconhecer a importância de falarmos a língua de nosso povo. Como um dos resultados de sua busca por afirmação indígena, Beka Saw Munduruku⁷⁰, sua sobrinha, continua sua luta como ativista e comunicadora da juventude munduruku.



Fig. 24 – Parente Faustino Kaba Munduruku, grande conhecedor das histórias tradicionais do povo munduruku, utiliza pedaços de troncos para explicar de onde surgem os lados e os clãs. Na imagem, ele mostra os desenhos, nomes e cores de cada clã. Acervo pessoal de Valdeci Waro Munduruku.

Sem a intenção de encerrar os exemplos de retomada de afirmação indígena na contemporaneidade, trago para esse debate o exemplo da atualização das transferências de nome, lados e clãs pela linhagem materna. Alessandra Korap Munduruku⁷¹, importante referência de luta e resistência do povo munduruku, não é filha de pai munduruku, apenas sua mãe é munduruku. Nessa nova configuração e ressignificação, Alessandra não perdeu sua ancestralidade, ela manteve além do nome da família de sua mãe, o lado e o clã.

Dessa maneira, Alessandra Korap, mesmo ao ressignificar o processo unilinear apresentado ainda pelas escritas dos Murphy em 1954, não deixa de ser munduruku e mostra como a cultura e organização social do povo é dinâmica e ressignificada a partir das cosmogonias experimentadas pelo povo em sua conjuntura, em outras palavras, historicizadas.

Talvez, esses exemplos possam servir de caminhos para os ‘novos’ processos de ressignificação que os munduruku do Amazonas possam seguir, na afirmação de sua identidade

⁷⁰ Para conhecer melhor sugerimos a leitura do artigo de opinião disponível em: <https://www.paraterraboia.com/gente-da-terra/lutamos-juntos-para-vencer-qualquer-batalha-diz-beka-munduruku-sobre-a-historia-de-seu-povo/>. Acesso dia 05 de outubro de 2024.

⁷¹ Para saber mais sugiro leitura do artigo disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cjm7lll008ko>. Acesso em 05 de outubro de 2024.



indígena e contra o processo *Wuybabi kay ûm' at*. Afinal somos guerreiros munduruku e ainda temos muitas batalhas pela frente.

Murphy (1954) escreve sobre a fama combativa dos munduruku contra a coroa portuguesa em meados do séc. XVIII nas confluências do rio Madeira até o Tocantins e, mesmo diante dessa informação, quando voltam a escrever sobre os munduruku, um século depois, afirmam que os munduruku do rio Madeira estão perdendo suas características originárias, sobretudo, pelo processo de socialização em que se encontram.

Descartam, assim, toda a dinamicidade do ser munduruku, dos processos de resistência e das inúmeras violências as quais fomos submetidos no rio Madeira. Trago essas palavras para lembrar que o tempo de Peresoatpu é um tempo de muita reflexão e, de maneira cíclica, talvez, seja tempo de voltarmos às reflexões de Peresoatpu para reconduzir as relações sociais de nosso tempo enquanto sujeitos munduruku.

De acordo com a história dos antigos apresentada no artigo do parente Jairo Saw (2021), é no Tempo de Muraycoko, o pai da escrita munduruku, que se inicia as artes rupestres do povo munduruku chamada de *wuyta'a surabudodot*, que é uma espécie de pintura rupestre vermelha; mas também entendida como desenho/traçados em figuras/imagens vermelhas, e *wuyta'a ibararakat*, que seriam petróglifos; mas também entendida como escrita usando letras como símbolos codificados em um sistema de escrita próprio do povo munduruku.

Segundo o parente Saw, “Muraycoko era um homem sábio que possuía conhecimento sobre a ciência da natureza humana, mas ninguém lhe ensinou esse conhecimento e ele não o ensinou a mais ninguém. Ele nasceu assim com o legado dos ancestrais” (Saw *et al*, 2021, p. 108). Por ser considerado o pai da escrita, nós que estamos nas academias e todas as relações construídas em perspectiva epistêmica em diálogo com o ocidente é evocada em ancestralidade a Moraycoko. Na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), os estudantes munduruku, para lutar por garantia de direitos estudantis, se organizam em um grupo chamado “Coletivo Muraycoko”⁷².

Na história dos antigos munduruku, Muraycoko, antes de desaparecer de forma inexplicável, cantava alegremente a canção que segue descrita abaixo e, até hoje, o povo munduruku canta a mesma canção de Muraycoko, como aconteceu em setembro de 2024, na

⁷² Para saber mais sugiro o link da página do *Instagram* do Coletivo Muraycoko. Disponível em: <https://www.instagram.com/coletivomuraycoko?igsh=b2VsaTZqMjJob2Fx>. Acesso em 05 de out. 2024.



III FERIA de Conhecimento Científico realizada na aldeia Missão São Francisco, Cururu, Tapajós⁷³ (Fig. 25).

Wedem tak on - wexat'in ma
wedem tak on wexat' in ma
i Muraycoko, Muraycoko.
Bio dak on wexat'in ma
Bio dak on wexat'in ma
i Muraycoko, Muraycoko.
Dapsem tak on wexat'in ma
Dapsem tak on wexat'in ma
i Muraycoko, Muraycoko. (Tawe, 1979, p. 162).



Fig. 25 – QR Code da página do Coletivo Dauk com apresentação da música e dança de Muraycoko, III Feira de Conhecimento Científico Munduruku, aldeia Missão São Francisco, alto Tapajós.

O Tempo de Karo Daybi é aquele caracterizado pelo contato com o não indígena, tempo das grandes guerras de resistência contra a colonização e, também, o tempo das grandes migrações do povo munduruku. De acordo com a escrita do parente Jairo Saw, o Tempo de Karo Daybi, é aquele possivelmente associado ao início dos tempos coloniais e da invasão europeia durante os séculos XVII e XVIII.

No ATL de 2024, em conversa com os parentes munduruku de diferentes regiões do Tapajós que, também, estavam acampados em Brasília, ouvimos o ajebuyxi da TI Mundurukania, o parente Arnaldo Kaba (Fig. 26) nos contar que eles, os mundurku do Tapajós, se consideram a terceira geração de Karo Daybi, eles se autodeclaram Filhos de ‘Karo Daybi’.



Fig. 26 – Cacique Arnaldo Kaba e eu. Foto de despedida de último dia de acampamento no ATL, Brasília, 2024. Acervo pessoal.

Os munduruku são conhecidos como os cortadores de cabeça. Murphy (1954) afirma que as cabeças munduruku, ou melhor, os troféus munduruku tinham grande importância no sistema social dos munduruku. Segundo os Murphy:

O efeito mágico das cabeças secas trazia abundância de animais silvestres aos caçadores munduruku e, a par disso, simbolizava o orgulho dos mesmos no que dizia respeito às suas façanhas guerreiras. O guerreiro que conduzia o

⁷³ Vídeo de munduruku cantando e dançando a canção de Muraycoko no QR code ao lado da citação. Publicação compartilhada do Instagram do Coletivo Du'ka.



troféu adquiria prestígio e glória e tornava-se responsável pela organização das cerimônias relacionadas com a cabeça-troféu, cerimônias que se realizavam num ciclo durante três estações chuvosas consecutivas, depois da guerra. (Murphy, 1954, p. 8).

De acordo com a história dos antigos, nem sempre fomos os cortadores de cabeça e foi no tempo de Karo Daybi que Murekodoybu ensinou Karo Daybi a cortar cabeças. Naquele tempo, Karo Daybi tinha três irmãos e ele era o único que não gostava de sair em expedições, embora seus dois irmãos o convidassem insistentemente. Apenas sua mulher e filha iam nas expedições.

Ocorre que em uma dessas expedições, fizeram maldade com a mulher dele. Além disso, muitos munduruku começaram a desaparecer no mato, provavelmente eram outros grupos de povos indígenas que disputavam a mesma área, ou os colonizadores que sequestravam e/ou matavam os munduruku. Karo Daybi ficou com raiva e ao aprender a cortar cabeças se tornou o mais forte e guerreiro munduruku de sua época.

Em *História dos Antigos*, vol. 1, a seguinte passagem e imagem (Fig. 27) remonta o período em que Karo Daybi precisa aprender a cortar cabeças para poder proteger seu povo e, torna-se, dessa maneira, o maior guerreiro de sua época.

Pegou. Fechou a boca. Não gritou. Tirou a cabeça.
- Assim - ele disse a Daybi. Assim.
Daí o Daybi ficou sabendo. O Murekodoybu foi embora.
- Assim que a gente tira cabeça.
Assim Daybi começou a tirar cabeças todo tempo.
A gente estava desaparecendo no mato. Na caça a gente estava desaparecendo.
(Waro *et al*, 1977, p. 114).



Fig. 27 – Figura representativa de Murekodoybu cortando uma cabeça do inimigo, que rememora o aprendizado de Karo Daybi sobre como ser um cortador de cabeça. (Waro *et al*, 1977, p. 114)

O Tempo de Karo Daybi, se caracteriza pelo período de bastante estudo e curiosidade por parte de pesquisadores não indígenas, a exemplo, trago o trabalho do pesquisador Leopoldi (2016) que reserva um capítulo inteiro intitulado *A guerra implacável dos Munduruku – Elementos Culturais Genéticos na caça aos Inimigos*, em seu livro *De caçadores de cabeça a índios Urbanos: a saga dos índios munduruku*.



Quando trata da extensão de atuação e guerra, o autor rememora o espaço denominado de Mundurukania, “território limitado ao norte pelo rio Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo rio Madeira” (Leopoldi, 2016, p. 142). Mas segundo o próprio autor, as ações de guerra não se limitavam a área da Mundurukania, “mas a região a leste do rio Tapajós, cruzando o Gurupá e se estendendo até os rios Tocantins e Xingu. Na região ao sul do Amazonas eles podiam alcançar o planalto mato-grossense e explorar as cabeceiras do rio Arinos” (Leopoldi, 2016, p. 142). O nome Mundurukania é mencionado pela primeira vez na literatura ocidental por meio da obra *Corografia Brasílica* (1817), de Manuel Ayres de Casal.

Estélio Cardoso Munduruku (2024), a partir das leituras de documentos escritos por pesquisadores, documentos oficiais e das narrativas dos moradores da TI Kwatá-Laranjal, reelaborou o mapa da Mundurukania (Fig. 28). Segundo o parente, a TI Kwatá-Laranjal não é resultado de processos migratórios do povo munduruku, mas parte fundante da grande Mundurukania existente e interrompida pela colonização.

Cardoso Munduruku aponta que a grande Mundurukania deixou de existir por diferentes intervenções pela frente ‘modernizada’ europeia (Fig. 29).

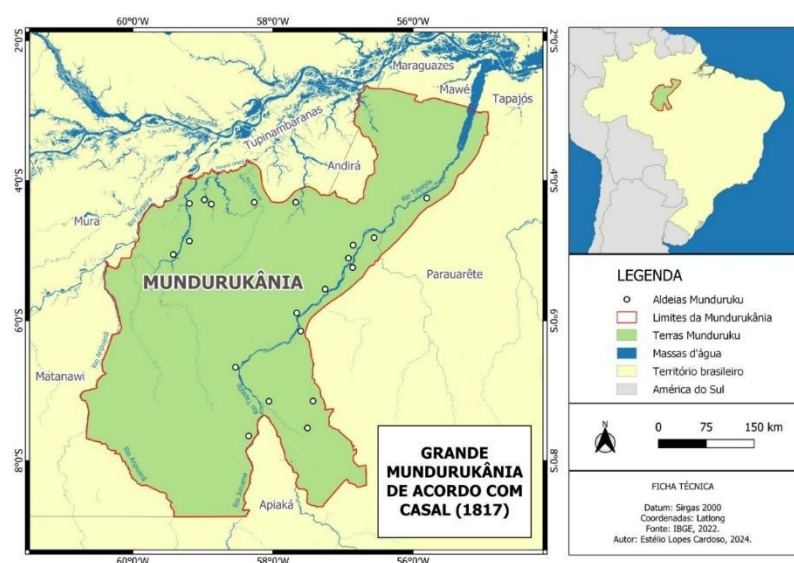


Fig. 28 – Expansão da grande Mundurukania no séc. XVIII, de acordo com os escritos de Casal (1817). Ficha técnica: Datum: Sirgas 2000. Coordenadas: Lantlon. Fontes: FUNAI e IBGE, 2022. Autor: Estélio Lopes Cardoso, 2024.



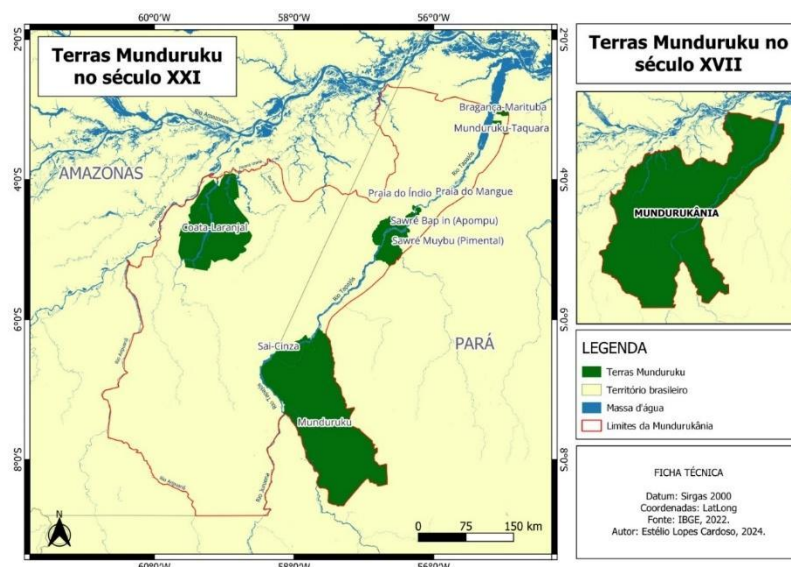


Fig. 29 – Terras do povo munduruku demarcadas no séc. XXI. Ficha técnica: Datum. Sirgas 2000. Coordenadas: Lantlon. Fontes: FUNAI e IBGE, 2022. Autor: Estélio Lopes Cardoso, 2024.

De acordo com diferentes escritores, as cabeças dos inimigos, ou seja, os troféus munduruku, eram o principal objetivo das expedições de guerra articuladas contra qualquer etnia que pudesse ameaçar o vasto território dos munduruku. Ter um troféu munduruku “era a maior honra a que o homem Munduruku poderia aspirar” (Leopoldi, 2016, p. 144).



Fig. 30 – Iconografia do exemplar número 855 da coleção Munduruku do Museu Nacional, uma das duas cabeça-troféu Munduruku vistas por Enrico Giglioli quando de sua visita ao museu em janeiro de 1866 e, anteriormente, por Thomas Ewbank vinte anos antes, em janeiro de 1846. Fonte: Setor de Etnologia, Departamento de Antropologia, Museu Nacional.

Possuindo a belicosidade como uma das características principais, os munduruku tinham sua própria maneira de se organizar para a guerra. Santos (2002) e Leopoldi (2016) descrevem que o exército dos munduruku era composto por munduruku (homens e mulheres) de diferentes aldeias, mas nunca deixavam as aldeias desprotegidas. As expedições de guerra demoravam meses e até anos e alguns munduruku não retornavam. De seus inimigos de guerra,



os munduruku matavam todos os homens e idosos, mas costumavam ficar com as mulheres e as crianças.

Em *História e Reconquista da Terra* (2002), na segunda parte intitulada *História que os velhos não esquecem*, temos a oportunidade de ler uma das histórias de guerra sobre os munduruku campineiros que, inclusive, é a história do parente Manoel Castro, que na época da publicação do livro, estava com 75 anos de idade e vivia na aldeia Aru, na TI Kwatá-Laranjal. Quem narrou a história foi um morador da mesma aldeia que na época estava com 90 anos de idade, o parente Tiago Alfaia.

Ele contou que um grupo de indígenas munduruku da nação Campineiro, assim eram e ainda são chamados na TI Kwatá-Laranjal os munduruku do alto Tapajós, com aproximadamente 350 pessoas, saiu do Tapajós para o Canumã. Ao longo dessa viagem aconteceram muitos conflitos entre indígenas de nações diferentes. Mesmo depois de se estabelecerem em uma aldeia no igarapé do Azul, dentro do igarapé do Santo Antônio, rio Canumã, os indígenas Munduruku em certa manhã foram atacados por um povo rival.

Em represália, os Campineiros se reuniram e atacaram a nação oponente. Mataram todos os homens e idosos, mas uma mulher foi levada com eles. De acordo com a narrativa, “na aldeia, a moça se acostumou e casou com um rapaz chamado Asmerindo. Tiveram alguns filhos, dentre eles o seu Manoel Castro, hoje com 75 anos de idade e que vive na aldeia Aru” (Beleza et al, 2002, p. 46).

Sobre a participação de homens e mulheres nas guerras, Sampaio (1985) se assustou ao perceber que as mulheres repassavam as flechas para os homens durante as guerras. Segundo Murphy (1954), durante as guerras, os munduruku levavam suas mulheres. Elas eram parte fundamental do exército munduruku. Além de acompanhar seus companheiros, elas “preparavam alimentos, faziam o fogo e transportavam redes e utensílios na jornada em direção à terra do inimigo” (Murphy, 1954, p. 7). Essa prática ainda acontece em diferentes modalidades de guerra como no ATL. Lá percebemos a organização social dos munduruku em tempos contemporâneos.

Em nosso tempo, continuamos saindo em grandes expedições. Em diferentes momentos, nossas famílias precisam sair dos territórios, mas nossas guerras em nosso tempo do presente são outras. Em algumas situações precisamos sair para expedição de estudos que, na maioria das vezes, demoram, no mínimo, cerca de quatro anos para voltarmos, mas semelhante aos nossos parentes de tempos outros, alguns não conseguem mais retornar para o



território e estabelecem fixações em outros lugares e suas gerações nascem por lá, mas ainda são munduruku.

Sobre sermos caçadores de cabeça, a História Pariwat, ao comparar nosso tempo com o tempo de nossos ancestrais, nos acusa de estarmos integrados por não mais praticarmos as decapitações. Mas o que ignoram, é que em nosso tempo, nossos troféus são outros. A demarcação da TI Kwatá-Laranjal, por exemplo, é um dos nossos mais valiosos troféus, assim como a publicação do livro *Canumã: a travessia* e o título de primeiro doutor munduruku do Amazonas, do parente Ytanajé; da mesma maneira, o título de mestrado do parente Estélio, entre muitos outros exemplos de troféus que conseguimos com muita luta e resistência.

Sobre a expansão do território munduruku, chamado por diferentes autores de Mundurukânia, trata das diferentes regiões constantemente visitadas e protegidas pelos munduruku. Segundo Menéndez (1981), os munduruku que foram registrados por Noronha na região dos rios Abacaxis-Canumã-Maués, provavelmente partiram do Tapajós rumo aquela região, seguindo até o curso baixo e a foz do Tapajós. Murphy (1954) afirma que as regiões do “baixo Tapajós e dos rios Maués-Assú, Abacaxi e Canomá, como parte do território” (Murphy, 1954, p. 8). No entanto, Murphy trata da falta de dados para delimitar o tempo de ocupação da área. Segundo os autores “[...] essa região foi penetrada pelos Munduruku somente depois que o povo começou suas incursões contra os agrupamentos de outros indígenas e portugueses daquela época” (Murphy, 1954, p. 8)⁷⁴.

A parenta Rosiane Kirixi, filha de seu Roberto Kirixi que esteve na TI Kwatá-Laranjal em 2023, foi uma das multiplicadoras das línguas indígenas que tive a oportunidade em orientar na realização de seu trabalho final. Atualmente, ela mora no município de Apuí. Como proposta de trabalho final, a parenta decidiu contar a história da ida dos parentes munduruku do Tapajós para a região do Amazonas, isso no Tempo de Karo Daybi. Segundo a parenta, seu pai lhe contou a seguinte história:

Naquela época, existiam três cacique geral: Karo Daybi, Yori Cugpu e Wako Borum, de três aldeias: aldeia Wakopadi do tuxaua Karo Daybi, com população de 15 mil habitantes de várias aldeias, como aldeia Kapikpik ka, aldeia Wako Jobi, aldeia Dapsa Kabi, aldeia O'adika e aldeia Warekondi ka e outras aldeias. O tuxaua Yori Cugpu comandava as aldeias Aruk ka, aldeia Parawa dukti, aldeia Warensakabi, aldeia Dekojem e aldeia Kaburua. Houve uma grande derramação de sangue entre dois irmãos de duas aldeias: Karo Daybi e Yori Cugpu. Essa briga começou por conta da morte do irmão de Wako Borum, que foi assassinado por Karo Daybi. Aconteceu durante as festividades culturais. Daí, Wako Borum soube da notícia da morte do irmão que o próprio tuxaua, Karo Daybi, tinha matado. A partir daí, começou a

⁷⁴ Algumas adaptações no uso de vocabulários foram necessárias, a saber: tribo por povo e índio por indígena.



guerra entre os irmãos Karo Daybi e Yori Cugpu. Morreram 5 mil de Karo Daybi. A partir daí, os indígenas munduruku se espalharam, outros fugiram para o rio Ikon Jodi. Os munduruku atravessaram o rio Tapajós e vieram para o rio Canumã, no Amazonas. Outros fugiram para o baixo Tapajós, até boca do Tapajós, que eram conhecidos como indígenas munduruku cara preta. Outros, ficaram lá mesmo, onde aconteceu a guerra. Outros fugiram para outros lugares. Wako Borum chorava muito da morte do irmão dele. (Escrita da aluna Rosiane Kixi apresentada no Anexo da parte final de seu relatório e cedida para essa escrita).

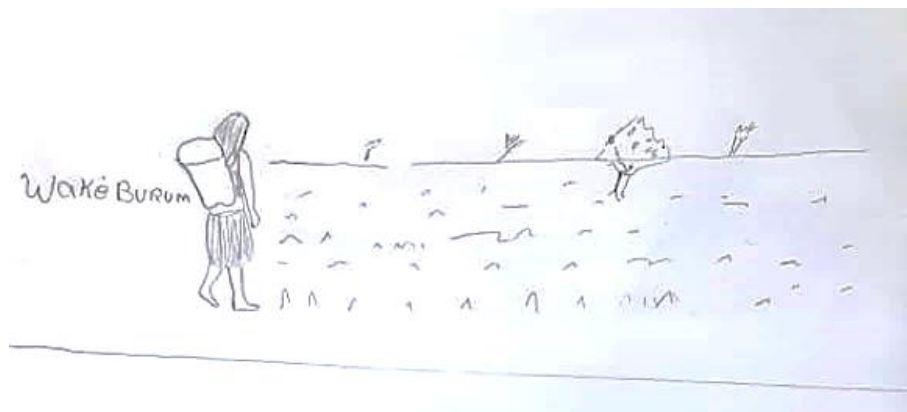


Fig. 31 – Figura representativa de Wako Barum saindo do alto Tapajós a caminho do rio Canumã. Durante a caminhada, Wako Borum triste, canta e chora pela morte do seu irmão Yori Cugpu. Acervo pessoal de Rosiane Kirixi Munduruku (enviado como parte do trabalho final do curso Multiplicadores das línguas indígenas, 2024 e cedida para essa escrita).

Enquanto caminhava, Waro Borum, cantava assim e até agora eu canto: “Ta’o bit, eta’o jojot. Ta’o bit, eta’o jojot. Okipit um ta’o bit barak ioce barak ioce, barack ioce”.

Em perspectiva ancestral e em processo de reativação de nossa memória ancestral, compreendo os quatro tempos descritos como importantes conhecimentos a serem difundidos e multiplicados entre o povo munduruku do Amazonas.

Considerar a história dos nossos antigos e interseccionar com a História Pariwat pode ser uma trajetória para que a gente conheça melhor os processos que nos trazem até o nosso tempo, pois como afirma Krenak quem sabe de onde veio, sempre saberá para onde ir ou para onde voltar.

Para tratar do Tempo V, *Nosso Tempo*, faço um convite para conhecermos um pouco da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, meu território ancestral, local das primeiras impressões de mundo de minha mãe e onde voltaram para o mundo das gentes invisíveis (Ajojot’yû) meus avós, meus ancestrais.



2.2 Kwatá-Laranjal uk'a - Terra Indígena (TI) Kwatá-Laranjal

Quando conseguimos, nós ficamos muito alegre, esse era o nosso desejo de poder conquistar essa terra que foi dos nossos ancestrais. Por isso, não podemos enfraquecer a nossa luta porque tudo que conquistamos, os não indígenas podem querer pegar de volta
Maria Iracema Munduruku, 2024

Localizada no município de Borba, no Estado do Amazonas, a Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Fig. 32), de acordo com o IBGE de 2022, possui uma população de 4.171 pessoas pertencentes aos povos Munduruku e Sateré-Mawé. É considerada a terceira maior TI do Estado do Amazonas por possuir uma extensão de 1.121.300 hectares, mas nem sempre foi assim. Somente luta e resistência do povo garantiram a demarcação do nosso território ancestral.

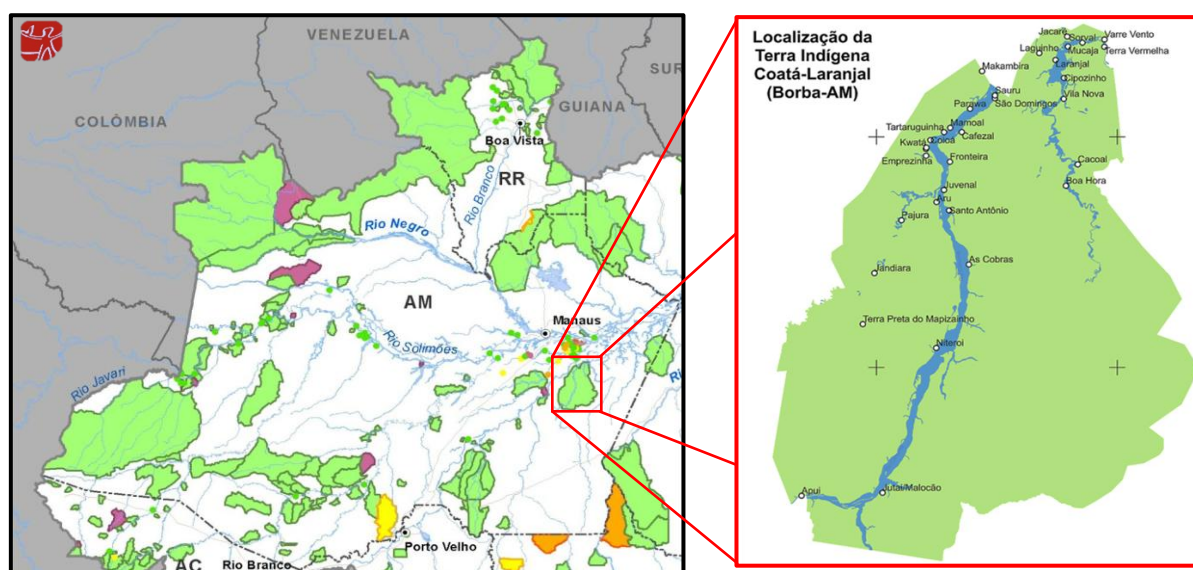


Fig. 32 – Mapa representativo da TI Kwatá-Laranjal com a distribuição das atuais aldeias presentes nos rios Canumã, Mari-Mari e Mapiá, com exceção da aldeia Nova Esperança que fica localizada no rio Mari-Mari. Adaptação do Mapa das Terras Indígenas do Brasil. Acervo ISA e do mapa criado por Estélio Lopes Cardoso.

A TI é dividida por dois rios, Mari Mari e Canumã. No rio Mari Mari encontramos as aldeias Varre Vento, Terra Vermelha, Sorval, Jacaré, Mucajá, Laguinho, Laranjal, Cipózinho, Nova Esperança, Vila Nova, Cacoal e Boa Hora. No rio Canumã temos as aldeias Makambira, Tiririca, Sauru, São Domingos, Parawá, Mamoal, Tartaruguiinha, Cafezal, Kayowé, Kwatá, Cajual, Emprezinha, Fronteira, Juvenal, Aru, Santo Antônio, Pajurá, Cobras, Jandira, Terra Preta do Mapiazinho, Niterói, Jutai/Malocão e Apuí⁷⁵.

⁷⁵ Na TI Kwatá-Laranjal, para ser considerado aldeia é necessário ter uma determinada governança que, em geral, é marcada pela quantidade de famílias que se estabelecem em determinada região e pela presença do cacique.

O livro *Kwatá-Laranjal: História e Reconquista da Terra* (2002), apresenta a partir das vozes, memórias e narrativas dos próprios sujeitos munduruku como, desde tempos de nossos ancestrais, o povo munduruku defendia e ainda defende seu território sagrado. É nele que encontramos os dois mapas (Fig. 33) desenhados pelo parente Amarildo Maciel que mostram as diferentes fases de demarcação do território.

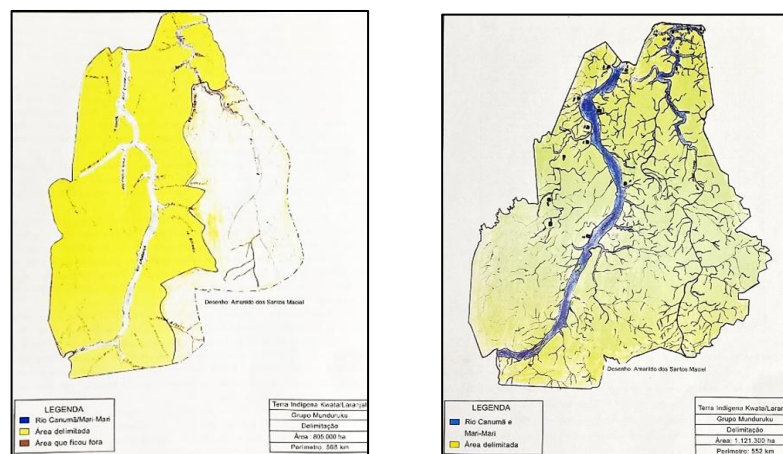


Fig. 33 – Mapas representativos das diferentes propostas de demarcação da TI Kwatá-Laranjal. Da direita para esquerda: o primeiro mapa representa a proposta de demarcação de TI rejeitada pelo povo e o segundo, a proposta final e reconhecida pelo povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Acervo: Beleza et al, 2002, p. 28-29. Desenho: Amarildo dos Santos Maciel.

De maneira semelhante, o livro *Chegada dos Sateré-Mawé no rio Mari-Mari e Organização da aldeia Vila Batista* (2002), rememora a chegada do povo Sateré-Mawé à TI Kwatá-Laranjal em 1980, sua luta e resistência na manutenção e fortalecimento da cultura de seu povo.

A FUNAI é o órgão estatal responsável pela identificação, demarcação e monitoração de todas as TIs, mas o que temos acompanhado é que o processo de demarcação das Terras Indígenas acontece por iniciativa do próprio povo que, ao iniciar o processo de autodemarcação de suas terras, pressiona o Estado para que cumpra seu papel.

Não foi diferente com o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal. Além do povo e da FUNAI, o processo de demarcação contou com o apoio do PPTAL que apoiou a União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré Mawé (UPIMS), na realização do *Acompanhamento Indígena da Demarcação* e para a implementação do *Plano de Fiscalização de Vigilância*, assim como a promoção de treinamento de indígenas no uso de equipamentos para realização de filmagens e fotografias das memórias das atividades de demarcação da terra.

O vídeo pode ser visto na íntegra a partir do QR *Code* abaixo (Fig. 34). A demarcação da TI Kwatá-Laranjal foi concluída apenas em outubro de 2001 e a homologação oficial do território, apenas em 2004.



Fig. 34 – Vídeo que trata dos processos de demarcação da TI Kwatá-Laranjal.

Embora seja uma terra demarcada, a TI Kwatá-Laranjal não é homogênea, uma vez que ela é constituída por Sujeitos de Constelação. Seu próprio território, em se tratando de aspectos físicos, já demonstra essas diferenças. Mas, para além do físico e geográfico, as relações cosmogônicas que se estabelecem no território determinam sua própria história, sua relação com os lugares sagrados e suas conjunturas contemporâneas.

Dois são os principais rios que constituem a TI Kwatá-Laranjal, rio Canumã e rio Mari-Mari, mas na composição de todo o território, temos ainda o rio Mapiá. Um encontro das águas é formado na foz da confluência entre os rios Canumã e Mari-Mari. Além de uma beleza natural, o encontro das águas materializa as diferentes relações cosmogônicas que se estabelecem nas calhas de rio. Na atual formação da TI Kwatá-Laranjal, a maioria das aldeias estão estabelecidas nas margens dos dois rios.

No entanto, além das formações em características de aldeia, o povo munduruku até os dias atuais costuma viver em comunidade, minha família, por exemplo vivia e ainda vive na comunidade Santa Cruz. Pela quantidade de famílias que vivem nessa localidade (três famílias no total), Santa Cruz não é caracterizada como aldeia. O mesmo acontece com moradias localizadas nos furos dos igarapés, por exemplo, parte da minha família vive no furo do igarapé do Kwatá e não é considerado como aldeia, mas respondem pela aldeia mais próxima.

Como estratégia de organização e comunicação, cada calha de rio possui uma aldeia que é considerada base. No rio Canumã é a aldeia Kwatá e no rio Mari-Mari é a aldeia Laranjal. De maneira semelhante dois são os caciques/tuxauas gerais que representam as calhas de rios. No rio Canumã, atua como tuxaua (ajeybuxi) o parente Manoel Cardoso Munduruku (Manoelzinho) e como vice tuxaua, o parente Manuel Elito Guedes (Elito). No rio Mari-Mari, eleitos em julho de 2024, o tuxaua é o parente Jorge Japeca e o vice tuxaua, o parente Evaristo Reis.



De acordo com o site *Terras Indígenas no Brasil*⁷⁶ existem quatro organizações indígenas na TI, a saber: Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé – AMISM, Associação Indígena Waykihu, Rede de Mulheres Indígenas Munduruku, Sateré-Mawé e Maraguá e União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé – UPIMS, mesmo não sendo catalogada pelo site *Terras Indígenas no Brasil*, na TI Kwatá-Laranjal existe a Associação dos Profissionais em Educação Escolar Indígena do Povo Munduruku e Sateré-Mawé – APEEIMS, fundada em maio de 2019 que, inclusive, elegeu nova diretoria em assembleia eletiva realizada na aldeia Terra Vermelha, rio Mari-Mari, no primeiro semestre de 2024. Existe ainda um movimento embrionário do Coletivo da Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM).

Duas são as Escolas Estaduais que estão presentes na TI. Uma delas está localizada na aldeia Kwatá, Escola Estadual Ester Caldeira Cardoso; a outra, na aldeia Laranjal, Escola Estadual Indígena Laranjal. Para atender a necessidade de toda a população as escolas base se redistribuem em anexos. Estão presentes, ainda, em cada uma das aldeias base uma Unidade Básica de Saúde – UBS, que substituíram os antigos pólo base de saúde.

É relevante comentar que as atuais aldeias que compõem a TI Kwatá-Laranjal são resultados das diferentes fricções cosmogônicas experimentadas pelo povo ao longo de toda sua ocupação territorial. Algumas aldeias que iniciaram o processo de fixação do povo munduruku na atual região já não existem mais, além disso, fenômenos pandêmicos, como a febre descrita na obra *História e Reconquista da Terra* apresenta toda uma mudança de organização social e de espaço geográfico.

A parte da TI pertencente ao rio Mari-Mari sofreu grande impacto em sua memória ancestral com a morte de uma grande quantidade de seus mais velhos a época das grandes pandemias. Além disso, a chegada dos parentes Sateré-Mawé intersecciona de maneira diferenciada os processos de afirmação indígena dos parentes munduruku do rio Mari-Mari.

Dessa maneira, decidi estabelecer como *corpus* de pesquisa as narrativas dos sujeitos munduruku da aldeia Kwatá. Para além dos motivos já mencionados no parágrafo anterior, ressalto que meus últimos cordões de ligação direta e sanguínea com a TI Kwatá-Laranjal estão presentes nas pessoas que compõem a família de meu tio Ricardo Moreira Cardoso, que mora na aldeia Kwatá, e minha tia Maria Nilce Moreira, irmã do meio de minha mãe, que estabeleceu moradia na comunidade de Santa Cruz, ambos no rio Canumã.

⁷⁶ Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3648#demografia>. Acesso em 06 de out. 2024.



Da época de nascimento e últimos momentos de fricções na TI Kwatá-Laranjal, minha mãe e sua família estabeleceram relações no rio Canumã e, uma vez, que a aldeia base é Kwatá, local onde minha avó ancestralizou e foi sepultada, as memórias que procuro reativar estão mais solidificadas no rio Canumã. Avaliando questões de logísticas e local onde hoje estão os sujeitos que busco desenvolver uma interlocução narrativa, a aldeia Kwatá se apresenta como meu campo de reativação de minha memória ancestral.

Minha afirmação indígena vem de uma sequência de mulheres Corpo-Território-Memória munduruku. A primeira foi minha bisa Secondina (Socó); na sequência, minha avó Águida (Passarinho), ambas já ancestralizadas; e minha mãe, Deuza, que hoje estabeleceu residência na cidade de Manaus. É olhando para elas e suas trajetórias enquanto Sujeitos de Constelação que a escrita desse trabalho é também o refazimento da minha própria história. Os procedimentos adotados, assim como a quantidade de pessoas e a razão de suas proposituras são melhores explicados na PARTE III.

Para além de um território físico, a TI Kwatá-Laranjal representa para mim um território ancestral. Embora não tenha nascido fisicamente em nenhuma aldeia que constitui a TI Kwatá-Laranjal é lá que, por meio de histórias, saberes e sabores, sinto com maior intensidade a presença de meus ancestrais, suas histórias, dores, amores, lutas e resistências. Imaginar minha mãe experimentando sua infância nas águas do rio Canumã, se deliciando nas comidas feitas por sua mãe e ouvindo as histórias contadas por seu pai e seus irmãos me lembra que lógicas outras sobre como ser e viver, não são apenas possíveis, mas existem ali, na TI Kwatá-Laranjal ou fora dela quando me entendo como o próprio chão em que piso.

É a fricção desenvolvida na TI Kwatá-Laranjal que me alimenta o desejo de quando eu voltar para o mundo dos invisíveis, pra terra, ser uma grande e poderosa árvore de castanha. Espero que com essas breves e desajeitadas palavras, eu tenha conseguido apresentar um pouco sobre o cenário que tenta elaborar apagamentos de subjetividades desses sujeitos Corpo-Território-Memória que compõem a nação Munduruku em tempos contemporâneos.

Como última composição do Capítulo 1, mas sem nenhuma intenção em esgotar o assunto, faço um convite ao leitor para a compreensão daquilo que nomeio de Chamamento de Muraycoko. Ao aceitar o convite de Muraycoko defino o percurso Teórico-Metodológico que me amparo para a construção de uma AD de Afirmação Indígena. Sigamos.



Capítulo 2

1. A urgência da escrita: chamamento de Muraycoko

Pra povos que são de origem sem escrita, de tradição oral, fazer uma travessia pra esse mundo da escrita, só isso já é um épico
Ailton Krenak

Desde as minhas primeiras buscas pessoais por me entender enquanto sujeito munduruku, os livros de História e as Enciclopédias Barsa⁷⁷ foram meus primeiros recursos, depois dos processos de escuta das narrativas cotidianas sobre as lembranças de infância de minha mãe e das novidades trazidas por meu avó Norberto toda vez que nos visitava.

Nunca encontrei nenhuma informação específica sobre o povo munduruku nesses livros, apenas informações genéricas sobre povos indígenas, imagens de indígenas que hoje as identifico como povos do Xingu, mas a época, pareciam sujeitos distantes demais da minha realidade. O que tento afirmar é que minha primeira construção de mundo munduruku se deu a partir da oralidade e, quando a escrita me foi apresentada como ferramenta e tecnologia, o mundo munduruku que eu havia construído não pertencia àquela ‘nova’ lógica.

Na escola regular, durante o ensino fundamental, não tive nenhuma experiência com leitura, obra ou história que tratasse sobre o povo munduruku, nem mesmo no chamado “Dia do Índio”⁷⁸. Todas as informações ou debates construídos tratavam de uma ideia genérica sobre como o Estado Nação compreendia os povos indígenas.

Tenho uma lembrança forte de quando iniciei, no sexto ano do ensino fundamental, uma disciplina específica chamada, à época, de *História do Amazonas*, criei expectativas por encontrar algo sobre o povo munduruku e, mais uma vez, me decepcionei, embora tenha lido bastante sobre os diferentes processos ‘migratórios’ de povos indígenas para Amazônia, ou ainda, a não conformidade sobre a quantidade de povos indígenas nas Américas antes da colonização, ou se os povos pré-colombianos, como eram chamados, haviam migrado do sul para o norte ou do norte para o sul.

O mais próximo do que buscava sobre o povo munduruku estava na descoberta de sítios arqueológicos que tratavam dos cacicados nas Amazônias. Foram as ‘recentes’ descobertas dos sítios arqueológicos na Amazônia que iniciaram um debate que desqualificava

⁷⁷ Enciclopédia brasileira criada pela editora Dorita Barret. Era uma espécie de dicionário com imagens, se organizava em letras do alfabeto e por disciplinas do conhecimento. Foi publicada pela primeira vez em 1964. Desde 2000, os direitos de publicação passaram a ser da Editorial Planeta.

⁷⁸ Atual Dia dos Povos Indígenas, instituída pela Lei 14.402/2022.



o discurso de mata virgem e não populosa. Iniciava-se a proposta de que a Floresta Amazônica, ao contrário do que propunham as pesquisas anteriores, é resultado de processos de relações entre os sujeitos e a natureza, em outras palavras, processos historicizados, ou ainda, nas palavras de Carneiro da Cunha, que “As sociedades indígenas de hoje não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história” (Carneiro da Cunha, 2012, p. 14), mas nada sobre o povo munduruku do Amazonas ou da TI Kwatá-Laranjal.

No Ensino Médio, tive minha primeira experiência com a presença do povo munduruku na História e, para minha grande frustração, nosso povo havia se aliado à Coroa Portuguesa e havia lutado contra o maior movimento revolucionário das Amazônias, a Cabanagem⁷⁹. Além de traidores do maior movimento social-popular de resistência contra a colonização da Amazônia, os munduruku me foram apresentados como “caçadores de cabeça”, aqueles “selvagens caras pretas”.

Para meu maior espanto, a primeira imagem que vi de um sujeito munduruku (Fig. 35) não se parecia em nada com minha família. Naquele momento, tive certeza que não era munduruku.



Fig. 35 – Indígena munduruku com “Trófeu”, rio Madeira: 1817-1820. Acervo: Von Spix, J.B; Von, Martius, K.F.P. Viagem pelo Brasil. São Paulo: Melhoramento; Brasília: INL, 1976. v. 3. p. 240.

Apresento esse contexto para situar a leitura dessa primeira parte de escrita às condições de produção que me instigaram a mobilizar, construir e tensionar o *corpus* que compõe esta pesquisa.

⁷⁹ Para saber mais, sugiro a obra *Rebelião na Amazônia: cabanagem, raça e cultura popular no norte do Brasil, 1798-1840* de Mark Harris.



Foram minhas experiências na educação escolar formal, interseccionada à perspectiva arqueogenealógica, que me conduziram a entender que a História, enquanto disciplina de produção de saber, é uma das maiores ferramentas de exercício de poder na formação de imaginário social coletivo e que, de maneira regulada e ordenada, determinadas versões da História, principalmente àquela que enfatiza a noção de origem da História, deveriam ser propagadas e estabelecidas como verdadeiras; enquanto outras, silenciadas e alocadas ao campo do não real, talvez mítico ou, ainda, fantasioso.

Quando me oponho à História e seu papel fundante de origem, me sustento em Foucault quando aponta que:

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar "o que era imediatamente", o "aquilo mesmo" de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira (Foucault, 2012, p. 58).

Dessa maneira, História e Memória, em perspectiva arqueogenealógica, serão as talas principais para as tecituras que me proponho a realizar, uma vez que minha hipótese sugere que ao evocar memórias nativas, as narrativas do povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, deixam escapar no fio discursivo, determinado modelo de arquivo, que orientado por condições histórico-político-sociais apresenta um tensionamento de sentido entre o verdadeiro/falso indígena como resultado dos diferentes dispositivos da colonialidade.

Para tanto, me oriento pelas questões heurísticas de pesquisa: 1) *Como a História, enquanto disciplina e categoria de saber, produz o que conhecemos e sabemos sobre o povo Munduruku e sua possível origem?* e 2) *De que maneira as relações de poder interferem na tensão entre memória nativa/ancestral e memória atual dos sujeitos munduruku nos diferentes processos de afirmações indígenas?*, para apresentar um recorte histórico e diacrônico dos diferentes acontecimentos, partindo das minhas próprias experiências, portanto local, para experiências outras em aspecto global, que me possibilitaram construir a proposta de gesto analítico que apresento nessa tese.

A urgência da escrita: chamamento de Muraycoko tenta apresentar a minha compreensão no refazimento da escrita da História do povo munduruku. Durante muitos anos, ouvi que os povos indígenas não possuíam escrita e que eram povos de oralidade, o que não é mentira, mas o que não é a totalidade da verdade. Demorei um tempo para entender que nós, povos indígenas, possuímos lógicas outras de produção de conhecimento científico, entre elas nossos diferentes processos de escritas.



Ao fazer o caminho de volta na busca de minha ancestralidade, ouvi o chamamento de Muraycoko que, para além de um ancestral que dominou e complexizou técnicas de escritas do povo munduruku, é também um divisor de tempo histórico de nosso povo que se apresenta, em nosso tempo, como um exemplo de ancestral a ser seguido⁸⁰ por aqueles que se aventuram no campo do conhecimento científico em perspectiva transcultural.

Nesse processo, e do lugar de exercício de poder que ocupo, não existe nada mais urgente pra mim que refazer a escrita de minha própria história, me apropriando e criando nossos e novos vocabulários. Uma escrita onde eu possa me ver refletida, mas como poderia eu, uma mulher indígena, produzir uma escrita, um conhecimento em um dispositivo de poder que produz/reproduz, sistemática e continuamente, um discurso em que o sujeito indígena como aquele menos válido, duvidoso? Meu desejo é conseguir escrever com as palavras vivas que me constituem, mesmo antes de minha existência no mundo dos visíveis, que fosse capaz de descrever a minha realidade, que é minha, mas de muitos.

Dessa maneira, aceitei o convite de Muraycoko e entendi que eu preciso escrever os ‘livros’ que gostaria de ler, mas como uma munduruku do tempo presente que dialoga com a arqueogenealogia proposta por Foucault e que escreve de um lugar discursivo que é forjado no político, mas também na subjetividade coletiva e, inevitavelmente, no poético. Dessa maneira, compreendo que:

O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e das hereditariedades; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir. E preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem (Foucault, 2012, p. 61).

Nesse sentido, o chamamento de Muraycoko é um convite para uma escrita indígena transcultural, isso significa que se trata de um formato de escrita em construção e em contínuo movimento, que dialoga com epistemologias outras e que precisa atuar como ferramenta de fortalecimento de afirmações indígenas.

Ela se apresenta como tecnologia de resistência onde vozes, que são subalternizadas pela escrita hegemônica e logocentrada, podem ecoar. O refazimento da escrita da História por

⁸⁰ Desenvolvo melhor a história de Muraycoko no Capítulo 2.



uma prática de escrita indígena alimenta a perspectiva de insurreição de saberes na inversão de lugares. Do lugar do “Outro”, passo a ser eu mesma, Danielle Munduruku, mesmo quando as escritas tratem de vozes de outros sujeitos munduruku, pois meu processo de autoria apenas é possível na coletividade.

Me amparo na psicanálise lacaniana para compreender o “Outro” como o lugar do discurso do inconsciente (Lacan, 1998). Durante minha escrita, o “Outro” precisa ser compreendido como o inconsciente do sujeito, entendendo que é de lá que as determinações simbólicas da história que o sujeito está emaranhado surge.

Em diálogo com o discurso, a psicanálise compreende que o inconsciente, entendido como língua(gem), é o local do já-dito de todos aqueles outros que, de alguma maneira, tiveram significância para o sujeito enquanto infância. É a partir do lugar do Outro que a noção de existência e questionamento dela é posto para o sujeito. Pensando no povo munduruku e sua relação identitária, o Outro é onde está a sua cultura, sua língua(gem) e seu lugar de ‘munduruku de verdade’ que é forjado pelo imaginário simbólico herdado pelos processos da colonização e, hoje, mascarado pela colonialidade.

Nesse sentido, o dizer do outro, como afirma Coracini (2007), vem antes de nós, em outras palavras, o dizer de outro nos constitui, mas não sabemos como e a razão de sermos e pensarmos ver estar atrelado ao dizer do Outro e sem rastros visíveis a olhares despercebidos. Quando trata do processo identitário, Lacan afirma que ele está diretamente vinculado àquilo que vemos pelo olhar do Outro, à imagem que produzimos de nós mesmos no Outro e que passamos a assumir como verdadeiras e estáveis. Assumimos uma imagem imaginária por identificação secundária. Todas as imagens imaginárias sobre nós, os munduruku, nos foram apresentadas pela ótica do colonizador e pelo colonizador. Nosso “espelho índio”⁸¹ reflete o dizer do Outro em nós.

Em perspectiva discursiva, Foucault (2001), corroborando com o debate de autoria e suas relações com a pertença individual e coletiva, tensiona 4 questões. A primeira trata do nome da autoria; a segunda, sobre a relação de apropriação; a terceira, da relação de atribuição; e a quarta, sobre a posição do autor. Segundo o francês, o autor torna-se uma ferramenta crucial quando da “[...] individualização na história das ideias, do conhecimento, das literaturas, e também na história da filosofia e das ciências” (Foucault, 2001, p. 267), mas que ao repensar a posição/ressignificação do autor, ele sai de cena para dar lugar ao texto e a seus sentidos, pois

⁸¹ Referência ao livro de Roberto Gambini, *Espelho índio, a formação da alma brasileira*, de 1988.



nesse movimento o texto pode falar por si, sendo no leitor a superfície de manifestação dos efeitos de sentido.

Em analogia à ideia de coletividade, o autor, na perspectiva de Foucault é autor, mas não sozinho, uma vez que ao atingir o leitor, o texto passa a ser ressignificado e produzir sentidos outros. Foucault ainda reforça que o autor exerce uma função discursiva, segundo o francês “A função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (Foucault, 2001, p. 274).

Quando traz para a centralidade de sua pesquisa a questão da representação, Derrida (2013) questiona o lugar de subalternização deixado para escrita quando a ela é atribuída o lugar de representação da linguagem oral. Nesse sentido, sua noção de escritura, além de compreender a de linguagem, a excede. É quando o desconstrutor nos oferece sua ideia de Gramatologia.

Distante da dicotomia logocentrada dos estudos da filosofia, Gramatologia é uma ciência que oferece condições para pensar ciências outras que fujam da noção limitada de logicismo. Trago o pensamento desconstrutor de Derrida para esse debate pois, ao indicar que os movimentos de desconstrução se operam no interior mesmo das estruturas do pensamento que se deseja desconstruir, percebo movimento semelhante ao que desejo operar quando proponho a escrita indígena. Nas palavras de Derrida:

Os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam essas estruturas. Se as habitam de uma certa maneira, pois se habita sempre e principalmente quando nem se suspeita disso. Operando necessariamente do interior, emprestando da estrutura antiga todos os recursos estratégicos e econômicos da subversão, emprestando-os estruturalmente, isto é, sem poder isolar seus elementos e seus átomos, o empreendimento de desconstrução é sempre, de certo modo, arrebatado pelo seu próprio trabalho [...]. (Derrida, 2013, p. 30).

Em seu tempo, Muraycoko complexizou e repensou a escrita do povo munduruku, como fizeram Foucault, Derrida e Lacan. Os registros estão presentes ainda em nosso tempo; de Muraycoko, nas pedras do território sagrado do povo munduruku; e os de Foucault, Derrida e Lacan, nas publicações de seus pressupostos. A incorporação e construção de novas técnicas não fez de Muraycoko desrespeitar a cultura tradicional de nosso povo, pelo contrário. A existência das marcações da presença da escrita de Muraycoko é testemunho do território ancestral do povo munduruku.

Fazendo uma analogia com a nossa contemporaneidade, enfatizo que ao ressignificarmos a escrita ocidental na construção de uma escrita indígena, não estamos desvalorizando ou desrespeitando nossos conhecimentos tradicionais e não estamos colocando



a oralidade em segundo plano. Quando propõe um diálogo sobre escrita indígena, o historiador Edson Kayapó fortalece o chamamento de Muraycoko afirmando que:

As mudanças contextuais que levam à necessidade de que diferentes elementos sejam inseridos com vias de fortalecimento, não apagam e nem desconsideram o valor de elementos importantes da cultura tradicional. Desse modo, pensarmos a escrita como instrumento desse diálogo, não é colocá-la acima da oralidade, uma vez que reconhecemos que esta última é marca ancestral e precisa continuar ocupando seu lugar de valorização. (Kayapó, 2020, p. 188).

Pensar e construir uma escrita indígena, não desprestigia ou desqualifica a escrita não indígena, sobretudo aquela de pessoas que defendem as questões da pluridiversidade. A escrita indígena além de possibilitar que eu seja a própria narradora e escritora de minha e de nossa história, também se apresenta como um espaço de diversidade e fortalecimento de perspectivas pluriculturais. O que tento afirmar é que ao contrário de subtrair, a escrita indígena soma nesse processo de construção de mundos outros, se apresentando como mais uma ferramenta para adiar fins de mundos, como provoca Ailton Krenak (2019).

[...] a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros. (Krenak, 2019, p. 27).

Nessa possibilidade de adiar fins de mundos, a pluridiversidade de pensamentos e epistemologias ganha espaço e musculatura em processo de transculturação. Escrever nossas próprias histórias, além de fortalecer a oralidade de nossos povos, alimenta a possibilidade de relações sociais diversas com respeito às diferenças. Sobre essa perspectiva, Edson Kayapó fala sobre a construção de um novo compósito de circulação de saberes para que equívocos sejam evitados. Segundo o parente:

[...] esse caminho da escrita não deve ser encarado como uma perspectiva anulatória, mas como um novo compósito para que esses saberes circulem, sendo divulgados, que sejam respeitados, para que os equívocos não se perpetuem e os silêncios mórbidos não sigam na sua ânsia de matar os povos os ocultando por trás das narrativas dominantes e dando aos povos um lugar de embelezamento mudo. (Kayapó, 2020, p. 191).

O escritor Daniel Munduruku (2017) tem insistido bastante em lembrar que embora sejamos povos com ancestralidade, também somos sujeitos do contemporâneo. Quando o munduruku lembra ao Ocidente que nós, povos indígenas, vivemos no agora, é para enfatizar que somos interseccionados pelas mudanças conjunturais e, mesmo dessa maneira, conseguimos manter vivas nossas culturas e nossas diferentes compreensões sobre o mundo.



No entanto, Krenak (2019) nos alerta da importância de manter vínculos profundos com nossa memória ancestral para sustentar nossas afirmações enquanto sujeitos indígenas. Em suas palavras, Krenak afirma que “Se as pessoas não tiveram vínculo profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2019, p. 14).

Sem intenção de esgotar o debate sobre a importância do refazimento de nossas histórias a partir de nossas próprias escritas indígenas, mas entendendo que preciso avançar no desenrolar dessa proposta de tese, opto por encerrar, por enquanto, os desdobramentos da importância da escrita indígena afirmando que ela, também, é uma das maneiras de suspender o céu.

Na História de nosso povo, é Daydo⁸² quem sustenta o céu. Ele está entre o Céu e a Terra. Assim, como os munduruku, cada povo, a sua maneira, explica sobre a sustentação do céu e aqui não poderia deixar de mencionar o diálogo de vinte anos estabelecido entre o xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Albert Bruce, que se transculturou na obra *A queda do céu* (2015). Impedir que o céu caia significa impedir limitações nas possibilidades de existir.

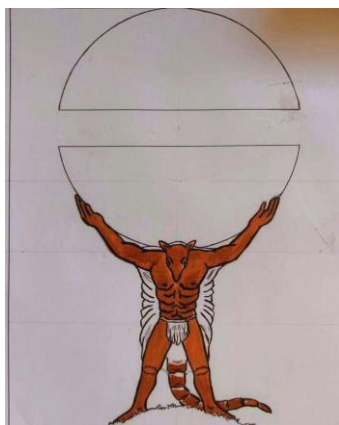


Fig. 36 – Figura ilustrativa de Daydo segurando o Mundo/céu. Desenho elaborado pelo parente Paulo Cardoso na tentativa de ilustrar o tempo do mito que conta como Daydo sustenta o céu nas costas, ainda no Tempo de Karosaykabu.

Ao escrever nossas histórias, estamos suspendendo o céu e ampliando nossos horizontes nos enriquecimentos de nossas subjetividades, nos opondo ao projeto colonial predeterminado na integralização de nossas múltiplas existências ao conceito arbitrário de cidadão brasileiro, que se mantém ainda hoje em projeto da colonialidade.

⁸² Outra entidade que faz parte da construção da História do povo munduruku. Daydo na língua munduruku significa tatu, mas na História de construção do plano terrestre, Daydo, além de tatu, é o nome próprio de uma entidade.



Afinal, como reforça Krenak, “A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais (Krenak, 2019, p. 31), em outras palavras, ao escrever nossas histórias, não apenas suspendemos o céu como o ampliamos.

É na compreensão desse processo de refazimento que me proponho a apresentar um breve recorte diacrônico do projeto de integralização dos povos indígenas à República Federativa do Brasil. Na filiação teórica de Foucault que me amparo, procuro situar o saber no âmbito das lutas e resistências, como consequência, a relação entre poder-saber me leva a perceber a história sem referir às análises à instância fundadora do sujeito, em minha pesquisa, o sujeito munduruku do presente.

Ao vasculhar a História Pariwat e seu projeto de etnocídio dos povos indígenas busco me envolver por saberes locais, desqualificados, considerados não legítimos pelo poder hegemônico, produzindo assim, uma terceira força contrária que pretenda filtra e ordenar, (des)construir, além de hierarquizar em nome de um conhecimento verdadeiro unificante.

Minha tentativa é de insurgência de saberes em afirmação indígena que vá de encontro aos efeitos de poder centralizadores, lisos e duros como pedras que estão estruturados ao ideário simbólico da sociedade “verdadeira e perfeita” em que todos sejam iguais, mas se olharmos com mais atenção perceberemos seu processo desigual e violento. Caminhemos juntos por *Imuwen’ap, Imuyuap ijuy* - História e Memória.



2. Imuwen'ap, Imuyuap ijuy - História e Memória

*Para os índios, povos na infância, não há história: só há etnografia
Varnhagem, séc. XIX*

*Por isso que nossos velhos dizem: “Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde veio,
porque assim você sabe quem você é e para onde você vai”. Isso não é importante só para a pessoa do
indivíduo, é importante para o coletivo
Ailton Krenak, séc. XXI*

*eu escutei a sua explicação pras crianças na época de quando Cabral se perdeu no mar né? na direção da ilha e
lá desviou a rota encostou numa ilha e aí afinal de contas eu achei tão lindos dessa história e a gente sabe um
pouco dessa história **na nossa geração da liderança antiga nós não consideramos o Brasil como se fosse
descoberto por ninguém nós consideramos sempre sempre uma nação de cada etnia por que não falamos só
uma língua** então nós variamos aqui é o Munduruku ali é Baniwa ali é o marubo.
Manoel Munduruku, 2025*

Um século separa as duas primeiras epígrafes. A primeira é de Francisco Adolfo de Varnhagem, que embora seja conhecido como historiador, era visconde de Porto Seguro, diplomata e militar. O chamado “Heródoto Brasileiro” escreveu a obra História do Brasil: História Geral do Brasil⁸³, que embora se apresente como uma obra ultrapassada para os dias contemporâneos é nela que encontramos pegadas e vestígios das armas que cicatrizam nossos corpos até hoje. Fomos condenados a sujeitos sem História.

A segunda, é de Ailton Alves Lacerda, indígena do povo Krenak, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro. Em nosso tempo, Krenak se tornou um imortal da Academia Brasileira de Letras, além de ser professor *honoris causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. Assim como muitos povos outros, o povo Krenak conseguiu sobreviver aos processos de colonização e faz parte da História da construção da República Federativa do Brasil, mesmo que a História hegemônica, que aqui chamarei de História Pariwat, diga o contrário.

Enquanto Varnhagem nos posiciona fora da História Pariwat, Krenak faz uso de vozes ancestrais para nos lembrar que temos nossas próprias Histórias e que nossas memórias são armas de resistências. Dessa maneira, discorro sobre a relação entre História e Memória, não como historiadora, ou defensora de determinada corrente histórica, mas como munduruku que nunca se encontrou protagonista na História Pariwat, mas que se constitui de maneira contínua e cíclica como um Corpo-Território-Memória e como pesquisadora filiada aos estudos da língua(gem), em Análise de Discurso (AD). Dessa relação, me interessa a produção de efeitos

⁸³ Trabalho historiográfico realizado entre 1854 e 1857, encomendado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. A obra é dividida originalmente em dois volumes e foi publicada em 1907.



de sentido discursivo e entendo a História Pariwat como lugar de produção, reprodução e compartilhamento de saber e de verdade discursiva. É nesse lugar que me localizo.

Mergulhar na História como não historiadora e como pesquisadora em AD é uma necessidade e desafio permanentes, pois “vasculhamos” a história em busca de pistas (Bloch, 2001), ou melhor, vestígios da historicidade dos conceitos que são mobilizadores dos efeitos de sentidos que buscamos apreender. Mas esse vasculhar não busca encontrar a “verdade”, mas o refazimento de narrativas que criam uma “vontade de verdade científica” (Foucault, 2007) em um determinado momento histórico.

Na esteira da Nova História, que entende a história como lugar incerto, instável e movediço, ou seja, sem possibilidade de construir o real e em perspectiva discursiva, uma vez que ela é sempre um efeito de sentido criado e elaborado pelos discursos, a ideia em vasculhar a História, ou melhor, a História das formulações conceituais, é perceber a possibilidade de retomar a espessura desses conceitos, revirá-los do avesso e encontrar o fio das formulações teórica que estão adjacentes e compreender seus limites, suas fronteiras e a partir desse encontro, conseguir fazer o diagnóstico do presente, além de colaborar com seu refazimento.

No recorte de narrativa de seu Manoel Munduruku, cacique geral do Rio Canumã, Ti Kwatá-Laranjal, trazido como epígrafe nesta escrita, temos uma marcação de tempo histórico em “na nossa geração da liderança antiga” que, para além de marcar um período histórico, revela a tensão entre a História Pariwat e a compreensão histórica do próprio povo indígena ao afirmar “nós não consideramos o Brasil como se fosse descoberto por ninguém nós consideramos sempre sempre uma nação de cada etnia por que não falamos só uma língua”.

Embora a História Pariwat em sua lógica de produção e estabelecimento de verdade afirmasse, ao tempo histórico de seu Manoel Munduruku e das lideranças antigas, que o Brasil fora descoberto, uma lógica outra de compreensão dessa mesma História Pariwat, localiza os sujeitos indígenas em outra perspectiva sobre a História. Não se trata de uma História encoberta, mais de um lugar interditado por discursos lisos como pedra. Trago essa pequena, mas grandiosa narrativa para exemplificar de que local trato a História e Memória. As três epígrafes diferentes tratam da mesma noção de História e Memória, mas cada um ocupa seu lugar na Ordem do Discurso⁸⁴.

Para a Análise de Discurso (AD), o discurso é o resultado da articulação da língua com a História; em outras palavras, é materialização do processo enunciativo enquanto estrutura e acontecimento (Pêcheux, 2002). Dessa maneira, uma vez que o sentido se constitui pela

⁸⁴ Referência ao discurso de Foucault em 1970 no Collège de France.



interação entre os interlocutores componentes nos processos de estrutura e acontecimento, o sujeito da AD é aquele da incompletude e não responsável pelos processos dos fenômenos discursivos. A completude do sujeito se dá apenas em relação ao Outro, na interação social do espaço discursivo.

A afirmativa da associação da língua(gem) à sociedade, ao contexto histórico-político-social em que o sujeito está inserido é inegociável. Como consequência, o sentido nunca está fixo nas palavras, mas determinado pela/na História. Outro aspecto importante com relação ao discurso é seu caráter heterogêneo e quase nada visível. É o trajeto de leitura, ou seja, diálogos, tensões, deslocamentos, que direcionam o sentido da interpretação que se articula entre diferentes discursos dentro de um mesmo campo discursivo.

É partindo das compreensões dos pressupostos da AD que inicio uma discussão sobre os procedimentos de produção de efeitos de sentido resultado da individualização da História, como única área de conhecimento de produção de verdade e saber sobre a historicização dos sujeitos e das sociedades, a partir da ótica do exercício de poder hegemônico, como consequência, desvalorização de Histórias outras e definição de campos do saber subalternizado como o mito, no apagamento de Corpos-Territórios-Memórias. Nesse sentido, nos referimos às palavras de Jean-Jacques Courtine quando afirma que, “A memória que nos interessa aqui é a memória social, coletiva, em sua relação com a linguagem e com a história” (Courtine, 1994, p. 5).

Me satisfaz a escrita de Carneiro da Cunha quando afirma que “[...] o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo” (Carneiro Cunha, 2012, p. 13). No entanto, alegando falta de conhecimento da História dos povos indígenas, ou ainda, por falta de ‘entender’ o sentido e a complexidade com que os povos indígenas contavam e ainda contam suas histórias, o Ocidente, em seu projeto de colonização e depois de colonialidade, nos deixou de fora da História. Como consequência, a História dos povos indígenas e seus diferentes processos de subjetivação foram narrados durante muitos anos por não indígenas, sejam eles cronistas, padres, historiadores, antropólogos, pesquisadores em geral.

Os colonizadores, em suas diferentes versões, invadiram nossos territórios, nos mataram, criaram leis, se apossaram de nossas terras, mudaram nossos modos de viver, de alimentar, nos proibiram de falar nossas línguas e nos tiraram nossos nomes. Tenho consciência que, em nosso tempo, não podemos mais pensar ensino, pesquisa, extensão, metodologias de pesquisa e sua relação como os povos indígenas sem dissociar do imperialismo e de suas severas



práticas coloniais (Tuhiwai, 2018), mesmo em áreas do conhecimento que se apresentam como progressistas ou sensíveis aos povos indígenas.

No Brasil, existem cerca de 1,7 milhões de indígenas que se diferenciam entre 305 povos que falam, pelo menos, 274 línguas, de acordo com o IBGE⁸⁵ de 2022. Mesmo diante de toda essa diversidade cultural, os povos indígenas durante muito tempo foram narrados e descritos por escritores não indígenas que, em geral, os resumiam a estereótipos universais, desconsiderando a pluriétnicidade dos povos.

Éramos narrados como selvagens, atrasados, além de estereótipo de memória cristalizada e fixada no período colonial (Kayapó, 2021). Quando protagonistas das histórias, éramos sempre tutelados por algum personagem não indígena. As Histórias e cosmologias dos diferentes povos foram folclorizadas, deturpadas, apresentadas como conhecimentos inferiores, traduzidas equivocadamente e rotuladas por ‘mitos’ indígenas (Tuhiwai, 2018).

Como consequência, não é de se espantar que a História, que é escrita por eles, nos desqualifiquem e nos descrevam a partir daquilo que eles entendiam e ainda entendem por sociedade e civilização. Em outras palavras, a partir da ótica do colonizador foi inventado a subjetivação dos povos indígenas. Depois de tudo isso, tentaram nos fazer acreditar que não somos mais indígenas. Pior ainda, que existe um formato, uma caixinha e algumas regras para ser definido como indígena de verdade. Na organização das disciplinas, organizaram também o discurso e nesse lugar foi estabelecido o *être dans le vrai* (estar no verdadeiro) (Foucault, 2011). Paridas pela colonização, essas ditas ‘verdades’ se organizam em colonialismo interétnico.

As consequências desses diferentes processos foram e ainda são catastróficas. Elas causam estereótipos, geram preconceitos, além de tentar silenciar qualquer possibilidade de protagonismo dos povos indígenas. A partir de 10 de março de 2008, a Lei 11.645 torna obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. A intenção é, a partir dos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, sejam eles privados ou públicos, modificar a visão da sociedade, a partir dos jovens estudantes, sobre as diferentes culturas presentes no cenário brasileiro.

Sobre a Lei 11.645/2008, o historiador e parente Edson Kayapó (2021) faz um convite para que os historiadores da contemporaneidade produzam insurgências epistêmicas nas salas de aula. Segundo o Kayapó, “Para avançarmos nos debates, é necessário que tenhamos clareza

⁸⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.



sobre a dimensão das identidades desses povos, que definitivamente não cabem na generalidade ‘índio’” (Kayapó, 2021, p. 48).

Quem é ‘índio’ e a quem interesse esse lugar? Ao tentar problematizar vocabulários que nos rotulam, Tuhiwai (2018) sugere sempre pensar no grande número de populações indígenas bastante distintas e com diferentes experiências com relação ao imperialismo. Já Daniel Munduruku, em palestra realizada na 63ª. Feira do Livro de Porto Alegre⁸⁶, afirma não ser índio e que não existem índios no Brasil. Para o escritor, o léxico índio não expressa aquilo que ele é, mas a opinião do “Outro” sobre quem possa ser Daniel Munduruku.

De acordo com o autor, existem dois efeitos de sentido embutidos no léxico “índio”; o primeiro, romantizado, aquele que imagina o indígena do período pré-colonização, aquele que vive sem roupas, no meio do mato; o outro, com aspecto ideológico que considera os povos indígenas como aqueles que “atrasam” o progresso, “preguiçosos”. De qualquer maneira, o léxico “índio” enfatiza um olhar linear empobrecido sobre a complexidade da diversidade de povos indígenas que compõem o Estado brasileiro. Sobre essa complexidade de povos, o escritor Munduruku afirma que:

Essas sociedades têm diferentes relações com a sociedade brasileira. Algumas possuem quinhentos anos de contato; outras, trezentos, duzentos anos; outras têm apenas quarenta ou cinquenta anos e acredita-se que existem outras cinquenta comunidades que não possuem contato algum com a sociedade nacional. (Munduruku, 2010, p. 67).

Em consonância ao que afirma Munduruku e na contramão do que afirma o Estado quando categoriza os indígenas em isolados, de recente contato, semi-integrados e integrados; me arrisco a afirmar que existem, pelo menos, quatro conjunturas em que se encontram os diferentes povos indígenas, a saber: isolados, de recente contato, aqueles que vivem em contexto de aldeia/comunidade/território tradicional e aqueles que vivem em contexto urbanos/nas cidades.

A depender da conjuntura em que se localiza o sujeito indígena, suas intersecções com o imperialismo/neoliberalismo são distintas e historicizadas. Portanto, não generalizados ou homogeneizados. De acordo com a Declaração Universal dos Direitos Indígenas, todos os povos

⁸⁶ Para saber mais, sugiro site da 63ª. Feira de Livros de Porto Alegre. Disponível em: <https://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>. Acesso em 26 de set. de 2024.



originários de cada nação com língua, cultura, tradição e espiritualidade diferenciadas da sociedade em que vivem são considerados indígenas.⁸⁷

Ao categorizar os povos indígenas como semi-integrados ou integrados, o Estado escancara seu projeto violento de etnocídio. Quando são considerados integrados pelo Estado, significa que Ele deixa de se responsabilizar pelos direitos desses povos. Na maioria das circunstâncias, os povos indígenas que vivem em contexto urbano são de diferentes maneiras e estratégias convencidos de que já não são mais indígenas e/ou que não são indígenas de verdade. Na conjuntura de munduruku que vive em contexto urbano, os processos de afirmação indígena de minha família percorrem um percurso mais longo que os daqueles que vivem em contexto de aldeia/comunidade/território tradicional. Minha escrita e análise partem desse lugar de produção de violências⁸⁸.

Uma vez que para a AD, o discurso é o resultado da articulação da língua com a História, apresento um recorte sintético sobre os diferentes acontecimentos impostos pela jurisprudência ao longo da construção da República Federativa do Brasil e suas diferentes técnicas de deslocamentos dos sujeitos indígenas do protagonismo de suas Histórias.

Para iniciar, faço um convite para caminharmos juntos de Pindorama à aquilo que conhecemos hoje como República Federativa do Brasil, mas nunca objetivando encontrar a origem ou a verdade, pelo contrário, me aparando na perspectiva arqueogenealógica, apresentar esse recorte histórico de “pesquisa de proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo” (Foucault, 2012, p. 67). Como consequência desses processos, proponho um breve debate acerca dos povos indígenas que vivem em contexto urbano e suas ações de resistência na afirmação de seus Corpos-Territórios-Memórias.

⁸⁷ A Declaração Universal dos Direitos Indígenas está disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em 26 de set. 2024.

⁸⁸ Referência a minha dissertação, A violência da ‘não violência’.



2.1 De Pindorama ao Brasil Colonial

De um tempo em que não experimentei, mas trazido nas cicatrizes de nossos corpos, embora reconhecesse a supremacia do direito indígena sobre as terras dos aldeamentos e sobre as terras originárias onde se localizavam nossos ancestrais, no período colonial do Brasil, ou melhor, em Pindorama⁸⁹, imperava a hipocrisia e a violência sob o direito, que pelos próprios colonizadores foi legislado e ‘implementado’ (Brighenti, 2015).

A hipocrisia predomina nesse período, pois a mesma lei que declara liberdade aos indígenas, justifica sua escravidão e diferentes outros tipos de abusos em nome das “Guerras Justas”⁹⁰. Nas palavras do historiador Brighenti “O desafio para os indígenas não foi ter leis favoráveis, mas a aplicação delas” (Brighenti, 2015, p. 147). Dessa maneira, foi implementado o projeto de integralização dos povos indígenas aos interesses do Estado, que caminhava *pari passu* com os interesses do cristianismo, que já não tinha a totalidade de seu reduto no chamado ‘Velho Mundo’. Para o historiador Edson Kayapó,

Tanto o poder espiritual quanto o poder secular estiveram empenhados na tarefa de integrar, e para tal foram utilizados métodos diversificados, que passam pela catequese, pela implantação forçada de uma estranha forma de cidadania, por declarações de guerras e torturas, entre outras. Portanto, a política de integração dos povos indígenas à comunhão nacional pode ser entendida como a violação e a negação à diversidade sociolinguística e espirituais desses povos. (Kayapó, 2021, p. 41- 42).

A Bula Papal de 1537, inicia o processo de direito da hipocrisia ao reconhecer a ‘alma’ dos indígenas que, como consequência, não poderiam mais ser escravizados. Nos anos de 1639 e 1741, novas Bulas Papais institucionalizam as guerras justas. Os novos documentos continuavam a proibir a escravização de indígenas, mas ao mesmo tempo a legitimava em nome das ditas “Guerras Justas”.

Não mais em nome de Deus, mas em nome do Rei, outros importantes documentos legisladores do período colonial foram elaborados, um deles foi a Carta Régia de 10 de setembro de 1611. Publicada por Felipe II, o documento, além de reconhecer o pleno domínio indígena sobre seus territórios e terras, proibia a transferência de indígenas para outras capitanias, como

⁸⁹ Possui origem Tupi (*pindó – rama*) e significa “Terra das Palmeiras” ou “Lugar das Palmeiras”. Supostamente foi utilizada pelos Tupi-Guarani para designar o local onde habitavam a época da colonização e que hoje é a costa do litoral do Brasil. Trago Pindorama pra o texto para lembrar que o Brasil foi invadido a exemplo dos gritos de Marçal de Souza, indígena Guarani-Kaiowá, que foi assassinado pelo Estado.

⁹⁰ Segundo a lei de 1570, “guerras justas” eram aquelas autorizadas pela Coroa ou pelos governadores ou as travadas em ‘legítima defesa’ contra os ‘ataques’ indígenas. Os colonos viam as guerras justas como uma forma de adquirir mão-de-obra para desenvolver suas atividades econômicas, em outras palavras, justificativa para escravizar povos indígenas.



uma única exceção: quando eles “livremente” o quisessem, como se em algum momento, desde a invasão, nós tivéssemos alguma possibilidade de sermos livres.

Trago para essa escrita ainda, o Alvará Régio de 1º de abril de 1680. Mais uma vez, temos o direito originário dos indígenas reconhecidos. De acordo com este alvará, a concessão de sesmarias pela Coroa Portuguesa, de maneira alguma, poderia afetar o direito originário dos indígenas, pois ele reconhecia os indígenas como os primeiros e senhores naturais das terras (Brighenti, 2015).

A atuação de Marquês de Pombal também deixa muitas marcas, entre elas, a lei pombalina de 6 de julho de 1755 que confirmou o Alvará Régio de 1680 e ao mesmo tempo normatizou e legalizou os descimentos e as proibições dos usos das línguas indígenas. Quando vejo e escuto as narrativas de Ester Cardoso, encontradas no canal do *YouTube* de Ytanajé Cardoso⁹¹, ela fala do papel da escola no “apagamento” da língua munduruku do Amazonas e é inevitável o retorno ao período de atuação de Marquês de Pombal na política colonial para a Amazônia.

Em 1758, o Diretório dos Índios garantia o direito dos indígenas sobre os não indígenas quando se tratava da terra, a não ser que o não indígena fosse “casado” com uma indígena. Assim foi legalizada a violência contra as mulheres indígenas. Sobre o Diretório dos Índios, Kayapó afirma que “Como parte do plano de racionalização administrativa, o Diretório impôs aos indígenas a lógica do trabalho e da produção econômica sistematizada, transformando-os em trabalhadores regidos por severos princípios de conduta moral” (Kayapó, 2021, p. 43). De acordo com as pesquisas apresentadas por Kayapó, historiadores como Coelho (2001) e Gomes (1988) ao avaliarem as políticas implementadas pelo Diretório dos Índios, concluem que se tratavam de “uma política de eliminação desses povos” (Kayapó, 2021, p. 43).

Quando estive em contato com os munduruku do Tapajós, uma das primeiras perguntas que me fizeram foi sobre nossos sobrenomes, pois causava estranheza aos parentes do Tapajós e do Mato Grosso que no Amazonas, nossos sobrenomes não fossem mais Kirixi, Akay, Korap, Saw, por exemplo. No entanto, da primeira vez que estive na TI Kwatá-Laranjal, foi o sobrenome Moreira (nome não indígena) de minha mãe que me abriu a possibilidade do retorno.

O que tento trazer para o debate é a contradição sobre a perspectiva ancestral dos diferentes territórios e suas cosmogonias. Enquanto no Tapajós e no Mato Grosso o sobrenome

⁹¹ Indicação da entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ha0DClgGM1Q>. Acesso em 26 de jun. 2025.



indígena é marca de ancestralidade, no Amazonas é o nome do ‘colonizador’ que marca os mesmos traços. Em processo arqueogenealógico percebo as marcas históricas desses diferentes processos.

De igual maneira, percebo ainda, a relação territorial da TI Kwatá-Laranjal. Na travessia do rio Canumã temos a chamada Vila do Canumã, que embora seja marcada pela presença de munduruku, a época da demarcação territorial, os moradores munduruku que por lá viviam, foram convencidos de não se declararem mais como indígenas. Ao olhar para o Diretório dos Índios e sua lógica de ‘liberdade’ manifesta aos indígenas, garantindo que em cada vila ou aldeia haveria uma escola com mestres (professores não indígenas) para meninos e meninas que ensinaria apenas a língua portuguesa, que a partir dessa perspectiva de escola, o modo de vida indígena seria modificado, inclusive a sua organização física e social, com renomeação de famílias para sobrenomes portugueses é possível compreender o processo de Perturbação Identitária, *wuybabi kay ûm’at*, imposto aos parentes a época da demarcação do território.

Até o tempo presente, essa *wuybabi kay ûm’at* está marcada nos corpos dos nossos parentes da Vila do Canumã, assim como nos nossos tão respeitados nomes portugueses que ressignificam nossas ancestralidades. Foi assim que entendi a urgência em valorizar e respeitar o Moreira do nome de minha mãe no meu tempo presente. É meu corpo político quem revela esse processo de violência, como afirma Foucault (2012, p. 65).

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.

Até a Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, promulgada pelo rei de Portugal Dom João VI, que considerado como um dos mais anti-indígena, reconheceu o Alvará Régio de 1680, mas enfatizou que as “Guerras Justas” eram legais. A legislação indigenista do Brasil Colonial se vestia de garantias e direitos, mas se desdobrava em violentas ações sangrentas e sequestros de nossos saberes, corpos e territórios.



2.2 Brasil Império - Agora não mais em nome de Deus, mas em nome do Rei

No Brasil Império (1822 – 1889) é que se estrutura toda a política indigenista que rege o debate para povos indígenas pensado e articulado pelo Estado até os dias atuais. De povos livres e criadores de tecnologias complexas em Pindorama, passamos a existir sob tutela governamental no Brasil.

É no final do Brasil Império que as políticas indigenistas iniciam sua musculatura, sobretudo como consequência do pensamento de José Bonifácio. Durante esse período, Kayapó insiste em lembrar que as duas primeiras constituições brasileiras em nada abordaram a questão dos povos indígenas, “tornando-os invisíveis perante o Estado e à sociedade brasileira” (Kayapó, 2021, p. 44).

Já na constituinte de 1823, foi a presença de discursos racistas e preconceituosos que marcaram a existência dos povos indígenas, prática confirmada inclusive por aqueles que se declaravam como defensores das causas indígenas, como José Bonifácio que chamava de “índios bravos” aqueles que não se rendiam ao projeto de colonização brasileira, que aquele período era denominado como “Projeto de Civilização dos Índios”, os colocando no lugar de vagabundos, preguiçosos, selvagens e etc. Encontrei esses traços e vestígios de categorização civilizatória nas histórias e memórias dos antigos no livro *História e Reconquista da Terra*, escrito por professoras e professores munduruku da TI Kwatá-Laranjal, entre os anos de 1999 e 2002. Nele, os próprios munduruku se classificam como bravos e civilizados, para além disso, a língua munduruku falada ainda pelos munduruku “bravos” é chamada de gíria, em outras palavras, desprestigiado da categoria de estrutura de linguagem.

Em 1831, instaura-se a nomeada “tutela orfanológica”, na busca de Pombal por retirar a ‘guarda’ dos jesuítas sobre os indígenas, transpõe para o governo regencial a instituição portuguesa “O Juízo dos Órfãos”, entregando, dessa maneira, os indígenas à proteção dos juízes. Assim, nos tornamos os “órfãos do Eldorado”. Como consequência desse movimento, em 1850 foi criado o Decreto 426 – *Regulamento acerca das missões de catequese e civilização dos índios* (Kayapó, 2021). De acordo com as posições de Eunice Paiva e Carmen Junqueira (1985), foram as regulamentações sobre catequese e os processos de ‘civilização dos índios’ legalizadas pelo Decreto nº 426, 24 de julho de 1845 que determinaram entre outras coisas:

1 - A fixação das populações indígenas em territórios específicos, o que fomentou ainda mais a dicotomia selvagens x civilizados, onde os civilizados se localizavam fora dos



territórios indígenas, traço ainda manifestado em minha mãe que ao sair de seu território se convenceu não ser mais indígena;

2 - A instituição de tutela governamental, uma vez que se solidificou a incapacidade jurídica dos indígenas, como consequência muitos parentes ao desejar a emancipação alegavam não ser mais indígenas, como no exemplo da Vila de Canumã;

3 - A instituição do paternalismo administrativo e a total burocratização da questão indígena no país, aqui temos a institucionalização da ideia de órgão de estado, materializado hoje na Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI e na posterior ideia de educação escolar e saúde indígena em perspectiva de atuação e controle do Estado sobre os corpos indígenas.

É ainda no Brasil Império que pela primeira vez se discute a questão fundiária. Conhecida popularmente como Lei de Terras, a Lei nº 601, 18 de setembro de 1850, institui a propriedade privada e o comércio de terras. Ao instituir a ideia de propriedade privada e comércio de terras, embora diga referendar o Alvará de 1860, na prática, a Lei de Terras desconsidera a presença de povos indígenas e suas relações com seus territórios. Além de reforçar a ideia de floresta virgem que precisa ser ocupada, a Lei de Terras, implanta no imaginário social o conceito de natureza enquanto um recurso que pode ser capitalizado. Desde então, nos tornamos os condenados da terra, parafraseando Fanon (2022).

Kayapó aponta que uma das consequências foi a “imediata articulação de iniciativas anti-indígenas por parte das províncias, dominadas por grupos latifundiários” (Kayapó, 2021, p. 45). Uma das consequências desse processo apresenta suas marcas nos apadrinhamentos. Os ‘senhores’ da terra apadrinhavam o filho mais velho do cacique com seu sobrenome e esse nome se perpetua entre seus descendentes apagando o processo histórico de violência e ‘sequestro’.



2.3 Brasil República e o que fizeram de nós

A discussão sobre extermínio e/ou integração dos povos indígenas esteve presente no Brasil República. Na Constituição de 1891, embora se quer tenha mencionado povos indígenas, as discussões acaloradas sobre extermínio ou integralização dos povos indígenas foram marcantes. De um lado, o diretor do Museu Paulista, Von Ihering externalizando seu desejo por extermínio dos povos indígenas em seu artigo publicado na Revista do Museu e, do outro, diferentes intelectuais adeptos de pensamentos positivistas (Brighenti, 2015).

Uma das consequências desse debate foi a criação do SPI – Serviço de Proteção do Índio que posteriormente se tornou FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Embora em seu nome estivesse presente a palavra ‘proteção’, o SPI institucionalizou a tutela governamental a todos os indígenas, “para dar conta a prática de confinamento” (Brighenti, 2015, p. 145), pois embora a tutela já existisse desde o Império, foi apenas no Brasil República que ela atingiu todos os povos indígenas, mas havia uma única possibilidade de emancipação desses povos. Para isso, eles precisariam entre outras coisas: 1) Adotar a língua portuguesa; 2) Abandonar seus costumes tradicionais e 3) Aderir a propriedade privada.

A tutela não protegia em nada os povos indígenas, pelo contrário, ela submetia os indígenas a regras de opressão e, principalmente, de humilhação. O historiador Clovis Brighenti denuncia que “em vez de ser amparo e proteção, a tutela foi empregada para submeter os indígenas às regras externas, mantê-los confinados em pequenas reservas e impedi-los de se manifestarem” (Brighenti, 2015, p. 149). Por isso, durante muito tempo, incluindo nosso tempo presente, não era e ainda não é nada fácil assumir uma identidade indígena sem ser associada a incapacidade e impotência intelectual. Até os dias de hoje, achando que me elogiam, algumas pessoas falam: “- Nossa, você se comunica muito bem para ser uma indígena”, ou ainda, “- Você é mesmo indígena de verdade?”. São falas que transbordam as heranças da colonização.

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2010) afirma que o regime de tutela atuava especialmente em regiões entendidas como áreas de expansão das fronteiras econômicas, pois lá, os indígenas ainda mantinham relativa autonomia com relação ao Estado. Nas palavras de Brighenti, “Por quase um século o regime tutelar manteve a população indígena privada de se manifestar. Toda interlocução ocorria por meio dos agentes indigenistas, servidores do SPI e, a partir de 1967 da FUNAI” (Brighenti, 2015, p. 146). Uma das materializações desse processo tutelar ainda é perpetuada nos processos de ‘bancas de heteroidentificação’ que de maneira arbitrária são empregadas a povos indígenas, além de confundir o processo de averiguação, as



bancas de heteroidentificação validam a tutela da FUNAI ao exigirem RANI e declaração de endereço comunitário emitido pela FUNAI como documento comprobatório de pertencimento étnico.

Tendo como cenário o Brasil República, todas as Constituições tratam da questão dos povos indígenas, menos a primeira. A Constituição de 1934, no Art. 129 define a competência da União e sua relação constitucional relacionado a incorporação dos povos indígenas ao Estado Nacional. É importante destacar que os povos indígenas eram chamados *silvícolas*. As Constituições de 1937, 1946 e 1967 repetiram o texto da Constituição de 1934, no entanto, a última incorporou as terras indígenas como bens da União, além de assegurar a posse e o usufruto exclusivo aos indígenas em relação às terras que eles habitavam.

Em 1969, temos ainda uma Emenda Constitucional cujo objetivo, além de manter as terras indígenas como bens da União, reconheceu o direito indígena sobre a terra e sobre as riquezas naturais. Em 1973, compreendidos como indígenas em vias de integração, uma legislação infraconstitucional é sancionada pela Lei nº 6.001, o Estatuto do Índio.

Somente na Constituição de 1988, resultado de pressões internacionais e das lutas e organizações do movimento indígena e aliados, aqui relembro e saldo o discurso urgente e necessário do parente Ailton Krenak no Congresso Nacional⁹², que a perspectiva de integração foi abandonada, ao menos no papel, pois as práticas de sequestro de nossas identidades ainda estão bastante ativas e presentes.

Alguns pontos merecem destaque na Constituição de 1988, entre eles: Abandono da perspectiva de integração e o reconhecimento das organizações sociais dos povos indígenas pelo Estado; Resgate do direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam; Elaboração de leis, decretos e portarias sobre diversos temas, entre eles sobre a educação e saúde indígena diferenciados.

Vale ressaltar que o Brasil é um dos países signatários da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (Brighenti, 2015). Convenção esta que possui foro internacional e prevê diferentes dispositivos de proteção às populações indígenas, entre eles, o protocolo de consulta prévia para qualquer atividade que venha ser de interesse das populações indígenas direta ou indiretamente.

Kayapó (2021), nos chama a atenção pois, mesmo vivendo em tempos de ‘direitos’, precisamos ficar alertas, a exemplo da constante ameaça de perda de direitos, no dia 25 de

92

Disponível

em:

https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q&ab_channel=%C3%8DNDIOCIDAD%C3%83O%3F-OFILME. Acesso em 30 de set. 2024.



setembro de 2024 tornou-se efetiva a Lei 14.701/2023 que transforma em lei a tese do marco temporal, mesmo violando os direitos indígenas previstos na Constituição de 1988, além de ir contra a decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que declarou o marco temporal como inconstitucional em setembro de 2023.

No dia 28 de maio de 2025, fomos surpreendidos com a aprovação do PDL 717/24 pela CCJ que, embora seja uma aprovação juridicamente questionável, pois tenta anular decreto presidencial que já cumpriu todas as etapas legais e constitucionais, pede a suspensão das demarcações das Terras Indígenas Morro dos Cavalos e Toldo Imbu. O que nos é evidenciado é um movimento de articulação política contra os direitos dos povos indígenas, sustentado por narrativas racistas e discriminatórias nos rastros da História.

É no contexto de governo militar que o movimento indígena, embora sempre atuante, ganha notoriedade e articulação nacional. É na década de 1970 que a visibilidade do movimento indígena torna-se maior e reverbera todo o contexto de mudanças que aconteciam no Brasil desde a década anterior (Brighentin, 2015). Na década seguinte, o movimento indígena adere ao modelo de organização, bastante influenciado pelos modelos sociais que se organizavam em todo o país.

Em junho de 1980, o conjunto da categoria do movimento indígena organizado funda a União das Nações Indígenas – UNI e, a partir da Constituição de 1988 que derrubava por terra o regime tutelar, novas instituições e organizações indígenas iniciaram suas caminhadas. De acordo com Brighentin:

Multiplicaram-se associações, confederações. Coordenações e outras formas associativas representativas de categorias trabalhistas – como professores e monitores bilíngues – por regiões, por estado, por gênero, de modo que, atualmente existem centenas de organizações indígenas no Brasil (Brighentin, 2015, p. 152).

Sempre que tem oportunidade, Manoel Cardoso, ajebuyxi⁹³ do rio Canumã da TI Kwatá-Laranjal, nos conta um pouco sobre a luta dessa época, uma vez que ele esteve presente nesse processo. Em recente atividade realizada pela Juventude Munduruku do Amazonas (JUMAM) na aldeia Kwatá, TI Kwatá-Laranjal, o ajebuyxi mais uma vez nos afirmou que

quando se juntava éramos uma família só nós éramos uma família só quando nós tínhamos um protesto contra o trabalho do governo todo mundo se reunia todo mundo de todas as etnias se reunia o nosso ponto Manaus a Brasília então as piores coisas nós passamos companheiro pra hoje pra gente ver toda essa juventude aqui esses professores estão aqui ó os senhores que estão na faculdade estão aqui ó é uma batalha muito grande de nós lideranças do

⁹³ Cacique geral na língua munduruku.



passado como até hoje ah eu digo pra vocês porque realmente foi uma batalha foi uma luta eu não sei se vocês estão por aí ó enfrentamos a polícia de choque com o cachorro em frente do palácio viu? e enfim tiramos o pessoal da antiga ditadura que era da FUNAI, da sede da FUNAI e botamos todos eles no corredor mas aí foi uma luta foi uma batalha com uma coragem muito árdua porque senão você não faz você tem que ter certeza disso. (Narrativas de Manoel Cardoso Munduruku).

Em nosso tempo, como resultado de todas as lutas, mobilizações e avanços conquistados pelo movimento indígena e seus apoiadores, em se tratando do organograma do movimento indígena (Fig. 37) enquanto modelo de organização, temos em nível nacional a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB; em nível de Amazônia Brasileira, nosso órgão máximo é a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – Coiab; em nível de Estado temos a Articulação das Organizações e Povos Indígenas do Amazonas – APIAM e, enquanto seguimentos em nível de Estado temos, o Fórum de Educação Escolar e Saúde Indígena do Amazonas – FOREEIA; o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas - MEIAM e a Rede de Mulheres Indígenas do Amazonas – Makira’e-ta. A nível de município, além de diferentes outras formas de organização, temos a Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entornos – COPIME. Dessa maneira, vamos nos fortalecendo e construindo alternativas na afirmação de nossos Corpos-Territórios-Memórias.

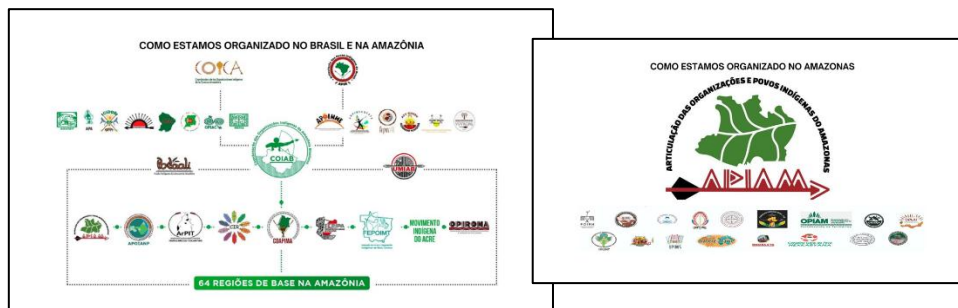


Fig. 37 – Governança do movimento indígena, Brasil e Amazônia, além da governança no Amazonas.

2.4 Brasil Contemporâneo – é possível ser indígena na cidade?

Uma nova conjuntura se apresenta enquanto processo histórico do projeto de colonialidade brasileiro: a invisibilidade da presença dos povos indígenas em contexto urbano/cidade. Enquanto em 1970 e 1980 o Estado negava a atuação dos povos indígenas alegando a condição tutelar; hoje, o mesmo Estado, nega nossas identidades indígenas em contexto urbano por nos acusar de não sermos mais indígenas. Sobre essa questão, o professor e antropólogo Gersem Baniwa afirma que:

É muito comum a ideia de que o indígena que fala a língua portuguesa, que usa celular, relógio, possui diploma universitário e dirige carro não é mais considerado indígena ou, pelo menos, não é mais considerado indígena de ‘verdade’, ‘autêntico’ ou ‘original’ (Baniwa, 2023, p. 26).

Em processo de reflexão e pensando na conjuntura de minha família que se organiza em contexto urbano apresento a seguinte reflexão: É possível ser indígena de verdade em contexto urbano? Na tentativa de responder ao questionamento, trago para centralidade dessa escrita a pandemia Scar-Covid-19 e as tentativas de invisibilidade praticadas pelo Estado contra os povos indígenas que vivem em contexto urbano de Manaus.

A ideia de um modelo ideal indígena, além de ser mobilizadas no campo do simbólico discursivo, é herdada ainda da colonização que estimula diferentes práticas preconceituosas e racistas como a sofrida por Vanda Ortega, do povo Witoto, ao ser acusada em um grande canal de rádio FM, no estado do Amazonas, de ser "índia fake" e é a mesma que estimula no Congresso Nacional de acusarem, constantemente, Célia Xakriabá e Sônia Guajajara de "indígenas *cosplay*". Xakriabá a respeito do ideal indígena, nos apresenta sua perspectiva sobre aquilo que ela nomina como Vestimentas/Trajes-Histórias, acusando o Estados de nos impor maneiras estereotipadas de ser indígena ignorando por completo nossas relações com nossos modos de sermos Corpos-Territórios-Memórias. Nas palavras da parentíssima,

A ideia de que há um modo “de se trajar”, um modo de ser indígena de forma a ser legitimamente reconhecido como povo, significa historicamente uma imposição “de se usar um traje” aos povos indígenas. Uma imposição ultrajante e que buscamos combater por meio de nossas narrativas, coletivas e subversivas, que começam agora a ganhar ecos, desta forma, não dá para falar de trajetória sem falar das Trajes-Histórias únicas que nos impuseram representações (Xakriabá, 2018, p. 61).

Nós, povos indígenas, sempre tivemos relações com as cidades, afirma Baniwa (2023), até porque foram as cidades construídas em nossos territórios e não o contrário. Mulheres nos serviços domésticos e homens como mão de obra, fazendo parte na construção das grandes



estruturas, mesmo assim, em seus diferentes dispositivos, o Estado sempre invisibilizou a participação desses sujeitos, a iniciar por seu pensamento colonialista impondo a ideia de que todo indígena é aquele do período da invasão, que anda nu e vive na floresta.

Outra razão está na ausência da atuação do Estado na garantia de direitos dos povos indígenas. Embora a Constituição de 1988 garanta o direito dos povos indígenas, o Estado sequer consegue garantir os básicos para os territórios oficialmente demarcados. Reconhecer povos indígenas nas cidades, significaria garantia de direitos, em outras palavras, demanda aumento de recursos, pessoas e dinheiro por parte do Estado. Além desse contexto, o Estado inculca na sociedade que existe uma diferença entre os indígenas em contexto urbano e aqueles que vivem em contexto de aldeia/comunidade/territórios tradicionais para dividir o próprio movimento indígena, enfraquecendo a luta coletiva e fortalecendo o Estado.

É importante frisar que o Estado sempre concentrou energia, isso desde a instalação das missões religiosas e seu projeto de educação missionária, na tentativa de mudar o modo de vida dos povos indígenas para que assim, o poder colonizador, pudesse confundir os próprios sujeitos e se apropriar de suas terras, culturas e tecnologias, ao acaso não foi essa a intenção do Estatuto do Índio, quando o mesmo alegava a incapacidade dos povos indígenas em gerir a sua própria existência nos obrigando a viver em regime de tutela a não ser que alegássemos não sermos mais indígenas?

O mesmo processo de apagamento de identidades se repetiu no estabelecimento de vilas e na aplicabilidade do Diretório dos Índios ou ainda no uso de diferentes conceitos na tentativa de dividir os indígenas, como por exemplo, "negros da terra", "silvícolas", "vassalos", "índios destribalizados", "índios mansos" e "bravos", "bugres", "caboclos" entre outros.

Além do Estado, entre os próprios indígenas existem tensões em relação aqueles que vivem em contexto de aldeia/comunidade/território tradicionais e aqueles que vivem em contexto urbano que precisam ser consideradas. Segundo Baniwa (2023), influenciados pelas mesmas concepções colonialistas e racistas impostas pelo Estado por meio de seus diferentes dispositivos, o movimento indígena percebe os indígenas em contexto urbano como concorrentes, pois acreditam que seus "poucos" direitos podem ser diminuídos uma vez que serão divididos com os indígenas de contexto urbano.

O grande projeto que está por trás de todo esse discurso que busca uma legitimidade indígena, está no fim de todos os povos indígenas apregoado desde a colonização, independente de estarem ou não em seus territórios demarcados oficialmente pelo Estado. Um exemplo desse processo foi desnudado pela pandemia Covid-19.



Em retrospectiva sintética, com dados e informações organizadas pelo Instituto Sócio Ambiental – ISA⁹⁴, podemos observar as diferentes ações de invisibilidade e omissões praticadas pelo Estado durante a pandemia Covid-19 em relação aos povos indígenas. De acordo com o ISA, três ações foram as mais comuns: nas aldeias, entrada de vírus via profissionais da saúde, garimpeiros e grileiros; aumento da violência, garimpo e grilagem durante a pandemia; e nas cidades, negligenciamento de atendimento diferenciado.

Mesmo com a pandemia sendo deflagrada em território nacional, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI, no início de 2020 cortou as cestas básicas em territórios indígenas demarcados, como consequência, além do aumento da violência, deixou mais vulneráveis os povos ao vírus. Não respeitando as particularidades culturais dos diferentes povos indígenas, o primeiro informe disponibilizado pela Secretaria de Saúde Indígena – SESAI, expôs indígenas ao vírus quando recomendou isolamento domiciliar, pois muitos povos vivem em casas compartilhadas; o próprio plano de contingência, elaborado pela mesma secretaria, desvelou a visão genérica e descaso sobre os povos, pois aplicou as medidas da Anvisa⁹⁵ sem levar em consideração as realidades e particularidades dos povos, além da total negligência da SESAI sobre a importância da realização de testagem.

Nas aldeias/comunidades/territórios tradicionais, assim como nas cidades, foram os próprios indígenas que iniciaram as ações de contenção da contaminação do vírus e de tratamento dos já infectados, uma vez que o Ministério da Saúde demorou para agir. Nas cidades, a SESAI negou qualquer atendimento para indígenas. Todos esses dados são apenas alguns das diferentes ações executadas pelo Estado na omissão de povos indígenas, estejam eles vivendo em contexto urbano ou em contexto de aldeias/comunidades/territórios tradicionais.

O censo de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, apontou Manaus como a cidade brasileira com a maior concentração de povos indígenas, o que não é surpresa uma vez que dados da Fundação de Vigilância em Saúde, em 2021, apresentaram resultados alarmantes quando do monitoramento da Covid-19 em indígenas no Estado.

Naquele ano, a cidade de Manaus apontou uma das taxas mais altas de morte por covid entre indígenas. No Parque das Tribos, o primeiro bairro indígena de Manaus, localizado no bairro Tarumã, zona periférica da cidade, o descaso para com a população foi gigantesco, a ponto de a própria comunidade desenvolver mecanismos para tentar diminuir a contaminação

⁹⁴ Para saber mais, sugiro site do ISA. Disponível em: <https://covid19.socioambiental.org/index.html>. Acesso em 26 de set. 2024.

⁹⁵ Agência Nacional de Vigilância Sanitária.



do vírus, além de cuidar de seus doentes, uma vez que nem a SESAI, nem o Sistema Único de Saúde – SUS se responsabilizaram pela população.

Em depoimento prestado ao Seminário Virtual Violações de Direitos e Genocídio no Amazonas, Vanda Ortega, do povo Witoto, moradora do Parque das Tribos, afirmou que quando os moradores do Parque ligavam para solicitar ambulância do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência – SAMU, tinham seus pedidos negados. Se afirmassem que eram indígenas, diziam que deveriam procurar a SESAI, mas ao procurar atendimento diferenciado na SESAI, ouviam que por estarem na cidade deveriam procurar atendimento no SUS e, dessa maneira, ninguém prestava atendimento ao Parque das Tribos. Como consequência, muitos indígenas ancestralizaram, mas sem serem reconhecidos como indígenas acabaram sendo enterrados como pardos. Ser enterrado como "pardo" significa o mesmo que ser enterrado como indigente.

Sobre essa questão, Vanda Witoto, em fala publicada pelo jornal Amazônia Real⁹⁶, em 2022, afirmou que:

Eu tenho medo de uma coisa: se eu vier a morrer, que não me reconheçam enquanto indígena nem na minha morte. Eu não tenho medo de morrer pelo vírus, eu acho que nenhum parente. A grande questão nossa não é lamentar essa morte que se foi, mas é você morrer com essa identidade negada. (Narrativa de Vanda Witoto ao Jornal Amazônia Real, 2022).

Eu sou uma munduruku que vive em contexto de cidade e tenho clareza que fazemos parte de uma sociedade colonizada e disciplinarizada pela cultura ocidentalizada juridicamente institucionalizada pela violência. Escrevo sem qualquer relação direta ou indireta com a ideia de paz de um possível Estado-nação. Como afirma Krenak (2022), ainda estamos em guerra!

Em dado momento, fui convidada para falar sobre Literatura Indígena em uma aula do curso de Letras, em uma universidade pública no Brasil. No momento do debate, uma aluna me perguntou como ela poderia fazer para interagir com indígenas. Achei a pergunta curiosa e intrigante, afinal de contas, nós estávamos em plena interação e entendi que uma idealização sobre identidade étnica estava transbordando naquela pergunta, o que a fazia não perceber que já estava em pleno processo de interação direto e indireto, mas não achei que aquele era o momento para entrar na questão.

Tentando responder à solicitação da aluna, compartilhei alguns perfis de parentes no *Instagram*, indiquei alguns canais no *YouTube*, além da sugestão de alguns livros e filmes produzidos por indígenas. Na sequência, outra pessoa muito espantada declarou que jamais

⁹⁶ Para saber mais, sugiro leitura da edição do Jornal Amazônia Real. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/vanda-ortega-witoto-o-protagonismo-da-mulher-indigena-da-amazonia/>. Acesso em 26 de set. 2024.



imaginou que povos indígenas estariam tão ativos nas redes sociais ou que produziam pesquisas, literatura e filmes, pois não sabia que havia tanta ‘tecnologia’ nas aldeias.

Confesso que não é fácil escutar esse tipo de argumentação, mas compreendo nossos diferentes processos. Nossa sociedade iludida na construção da República Federativa do Brasil nega a existência de diferentes povos e, quando nos afirma, nos localiza em um passado e a condições de existências fixas, confundindo cultura e processos de pertencimento. Os questionamentos e comentários dos alunos foram duros, mas não surpreendentes, afinal, o que se esperar do dispositivo de poder que é a universidade onde todas as suas pesquisas e incentivos à pesquisa são financiados pelo mesmo Estado que nega a existência de uma não nação plurinacional?

A escritora Tuhiwai (2018), do povo Maori, quando denuncia a invenção do indígena autêntico, o vincula diretamente ao essencialismo e afirma que existe uma diferença de empregabilidade do termo a depender de que lugar do mundo nos encontramos; no eixo Sul, por exemplo, segundo a autora, existem diferentes usos. Para o movimento indígena, por exemplo, a ressignificação de autêntico fortalece nossos diferentes processos de resistência na manutenção de características que remontam ao tempo onde não havia o colonizador, nossas línguas, nossas tecnologias, nossa relação com a terra e outras características. Nas palavras da autora:

[...] ele foi empregado como forma de articular o que significava ser desumanizado pela colonização; e, em segundo lugar, para reorganizar a “consciência nacional” na luta pela descolonização. A crença em um ser “autêntico” está enquadrada no âmbito do humanismo, porém essa expressão foi politizada pelo mundo colonizado, de forma que invoca significados simultâneos e diversos e apela a um passado idealizado, quando não existia o colonizador; à nossa capacidade de sobreviver até agora; à nossa língua como vínculo ininterrupto; às nossas histórias; à propriedade de nossas terras; às nossas habilidades de criar e controlar nossa própria vida e morte; a um sentido de equilíbrio entre nós e o ambiente; a nós mesmos, enfim, como povo autêntico (Tuhiwai, 2018, p. 92-93).

No entanto, para o Ocidente, o objetivo de enfatizar a questão da autenticidade é meramente para desqualificar a existência de povos indígenas. É exatamente dessa maneira que se utilizam da condição de autenticidade para justificar a Lei do Marco Temporal. Nas palavras de Tuhiwai:

O objetivo de salientar esse conceito deve-se ao fato de que o que conta como “autêntico” é usado pelo Ocidente como um dos critérios para determinar quem realmente é indígena, quem merece ser salvo, quem é ainda inocente e livre da contaminação ocidental. [...] No âmago de tais concepções de autenticidade há uma crença de que a cultura indígena não pode mudar, não pode recriar-se a si mesma e ainda reivindicar ser indígena. Tampouco pode



ser complicada, internamente diversa ou contraditória, pois esse é privilégio exclusivo do Ocidente (Tuhiwai, 2018, p. 93).

Refletindo essas circunstâncias e pensando na história da minha família e de muitas outras que vivem em contexto urbano, pesquisei autores indígenas que pudessem me ajudar a responder à pergunta: Quem são os sujeitos indígenas em contexto urbano? Das muitas respostas que encontrei, a que mais me surpreendeu, principalmente pela simplicidade e pela forma direta da declaração, foi a apresentada pelo professor Gersem Baniwa. Para ele, “Trata-se de pessoas indígenas com o mesmo sangue que circula nas veias, as mesmas culturas, tradições, línguas, princípios e valores de pessoas indígenas habitantes de terras e aldeias reconhecidas pelo Estado” (Baniwa, 2023, p. 32). Embora pareça óbvia, a resposta do professor Gersem desvela uma realidade negada principalmente pela ideia de autenticidade indígena.

Os sujeitos indígenas que vivem nas cidades possuem diferentes percursos que levaram à condição urbana, seja ela temporária ou permanente. As diferentes imposições sofridas pelos povos indígenas como consequência da colonização modificaram em diferentes aspectos suas relações com o meio. Um dos maiores motivos de saída dos povos indígenas de seus territórios nas últimas três décadas no Brasil foram acirradas pela fome, falta de condições apropriadas de vida e busca por condições mais favoráveis de saúde e educação. A cidade ainda é apresentada como uma alternativa para melhorar de vida. Mas cada realidade é historicizada e precisa ser compreendida em sua estrutura e acontecimento.

O movimento indígena não pode mais negar que hoje existem diferentes povos indígenas em contexto urbano. A própria organização do movimento indígena desde a década de 70 obrigou diferentes lideranças e pessoas específicas a viverem em centros urbanos para que o movimento indígena ganhasse notoriedade e para que as reivindicações fossem atendidas (Munduruku, 2012). Estar na cidade nem sempre é desejo dos povos indígenas, mas se apresenta como uma urgência de articulação para o movimento indígena.

Sair de sua comunidade de origem ou nascer na cidade pertencendo a um povo indígena não é nada fácil (sim, nós nascemos nas cidades também). Processos de violência, de racismo e de discriminação são estruturais e muitos são os motivos. Um deles está na periferia, local de ocupação de povos indígenas, negros, quilombolas e vulneráveis sociais. É esse o lugar destinado à maioria dos povos indígenas quando se está na cidade. Saúde e educação perdem suas prioridades de direitos e critérios diferenciados.

Mesmo diante de todas as precariedades destinadas à maioria dos povos indígenas em contexto urbano, existe um fator que não pode ser capturado pelo Estado: a resistência. Não



entendemos resistência como reação a um determinado acontecimento. Resistência pertence a ordem do desdobramento discursivo, como afirma, Brito:

Resistir, além de perceber a ‘ordem do discurso’, de ‘cuidar de si’, de buscar a verdade verdadeira, é aceitar o jogo parresiástico do convite de ‘bem-vindo ao mundo’ para negar o processo não natural de adaptação em um contínuo ‘morrer-se’ com o objetivo de alcançar o desdobramento da linha (Brito, 2017, p. 80).

Na perspectiva discursiva a qual me filio, discurso pressupõe relações de poder e não existe poder sem resistência. Dessa maneira, Foucault percebe que, ao contrário do pensamento comum, resistência não é uma reação, mas uma terceira força. Em outras palavras, “resistir é uma força capaz de entrar em relações não calculadas por nenhuma estratégia lógica ou de campo político” (Brito, 2017, p. 80). Ao estarem em contexto urbano, esses povos passaram a fazer uso dos recursos (resistência) que são com maior frequência disponibilizados nos centros urbanos, os dispositivos: a internet, os meios de transporte públicos e privados, as organizações sociais, os diálogos entre diferentes organizações e o acesso a parcerias e financiamentos.

Segundo Baniwa (2023), existe uma potência nos centros urbanos que provém da reunião desses diferentes povos que somam suas dificuldades com a necessidade de se autoafirmarem. São os Sujeitos de Constelação se reencontrando em diferentes heterotopias. Em lugares como o Parque das Tribos, casa do MEIAM ou ainda no Centro de Medicina Indígena - Bahserikowi, em Manaus, é comum você ouvir pessoas falando suas línguas nativas, usando, produzindo e vendendo roupas e artesanatos que valorizam suas características originárias, sujeitos fazendo tinta de jenipapo e pintando uns aos outros os grafismos de seu e de diferentes povos, além do urucum.

Esses Sujeitos de Constelação estão se organizando em associações de mulheres indígenas, estudantes, professores, artesãos e muitas outras. A exemplo de situações semelhantes a descrita lembro da realização do Festival de Música das Tribos realizado em 2024. Em muitas situações percebemos retomadas e fortalecimento de línguas indígenas com recursos de redes digitais, como é o caso do evento realizado no Espaço de Estudo da Língua Materna e Conhecimentos Tradicionais Indígenas Atawana Kuarachi Kokama⁹⁷, no ramal do Brasileirinho, em Manaus, e das aulas da Língua Munduruku que acontece aos domingos em modalidade virtual pelo *Google Meet*.

⁹⁷ Para saber mais, sugiro o site de reportagem. Disponível em: <https://falandocomjesus.com.br/alunos-indigenas-participam-do-3o-campeonato-da-lingua-kokama/>. Acesso em 26 de set. 2024.



As consequências dessas organizações são muitas, uma delas é a autodeclaração de jovens e adultos que antes silenciavam suas origens indígenas, mas ao se sentirem seguros em espaços de afirmações indígenas e ao terem suas memórias ancestrais reativadas e convidadas a caminhar, percebem que podem e devem se (re)afirmar enquanto sujeitos indígenas e passam a compreender que o contexto urbano, ao contrário do que sempre disseram e ensinaram, também é território indígena, isso porque quando nossa memória ancestral é reativa lembramos sempre que somos Corpo-Território-Memória onde quer que estejamos e que nosso corpo é o próprio chão em que pisamos.

Reivindicar uma identidade étnica mesmo vivendo em contexto urbano é continuar a luta de nossos ancestrais por existência. Nossas identidades, no plural, não podem ser interpretadas a partir de um ideal indígena atemporal, onde os chamados ‘traços culturais’ são fixos; em outras palavras, os valores, as regras de conduta, a própria língua, práticas de vestuário e muitas outras características, entre elas as próprias características fenotípicas, não são fixas e presas no tempo, no caso do Brasil, no período colonial.

Os processos estão em constante movimento e são transmitidos e modificados de geração para geração por processos de historicização para cada grupo em seu contexto cosmogônico. Como consequências, temos as modificações que resultam de ações e reações entre os diferentes grupos que também se encontram em contexto urbano. Um dos resultados do encontro de diferentes povos em contexto urbano está na produção de materiais epistêmicos que servem como ferramentas de afirmação indígena.

Krenak (2022), denuncia que o corpo da Terra não sustenta mais esse modelo de cidade e nós, povos indígenas em contexto urbano, estamos continuamente tentando dar novos rumos para esses lugares na construção de laços e na (re)aproximação entre nós e nossos parentes que vivem e se relacionam em contextos outros nem melhores e nem piores, pois não escolhemos onde nascer e não determinamos nossas histórias unicamente por nossos desejos em existir, somos o resultado de nossas intersecções e da historicização. É na compreensão dessa conjuntura que entendemos que a cidade também é território indígena.

Quando trata de Memória como processo de afirmação indígena, portanto de identidade, a parenta Márcia Wayna, do povo Kambeba, nos lembra que o rio é também caminho/trajetória e memória e que esse rio identidade não se perde com a saída do indivíduo de seu território ancestral. Para a Kambeba:

Respeitar a cultura do outro, deve ser também uma constante na vida de todos os que vivem na cidade e na aldeia, pois, compreende-se que identidade não se perde com a saída do indivíduo de seu lugar (aldeia), ele é e será sempre o mesmo com ou sem aldeia, vivendo na cidade, comendo com garfo e faca,



vestindo terno e gravata porque seu ser é carregado de memórias e representações identitárias. E não existe uma cara de “índio”, um estereótipo, existe o “indivíduo” que carrega a responsabilidade em sua afirmação de ser quem é Tukano, Kambeba, Guaraní, Tembê, Mundurucu, Macuxi, Kayapó, Pataxó, Tupinambá, Kocama, Tikuna, Mura, Suruí, Arara, Parakanã, Cariri-Chocó, Parakanã, Gavião, Miranha, Assurini, Matis, Kaingang, Xavante, Terena entre outros (Kambeba, 2020, p. 63).

Outra escritora e historiadora, que também se chama Márcia, e seu filho Antorokay, ambos do povo Mura, quando escrevem sobre suas retomadas fazem um paralelo entre a importância da Memória e sua relação com a História. Assim como Márcia Wayna Kambeba, os Mura entendem como percurso de suas memórias o rio Madeira⁹⁸, que para eles se chama Iriru, o rio que treme.

Em exercício de desconstrução na perspectiva derridiana, os Mura ao caminharem por dentro de textos históricos, pois como afirma Derrida (2013), tudo está dentro do texto, encontraram em documentos oficiais da Coroa Portuguesa rastros da presença Mura no rio Iriru, presença essa negada ainda em tempo contemporâneo pelo Estado brasileiro. Trata-se do *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins* (1738-39). Além do documento da Coroa Portuguesa, os parentes Mura recorreram ao Mapa Etno-histórico de Curt Nimuendaju para terem uma visão histórica de ocupação territorial indígena. Segundo os mura:

Conforme o mapa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), adaptado do mapa de Curt Nimuendaju, de 1944, encontrado na biblioteca digital Curt Nimuendaju, há registros da presença dos Mura na parte da região amazônica que atualmente corresponde ao estado de Rondônia e ao estado do Amazonas. Tomando como referência as atuais capitais de Porto Velho e de Manaus, percebemos, por meio do mapa, que a presença dos Mura inicia nas proximidades da cidade de Porto Velho e vai até a cidade de Manaus, mas é na parte do Sul do Amazonas que há maior predominância dos Mura (Mura, 2022, p. 9-10).

A partir da relação entre os documentos históricos tidos como oficiais e as narrativas dos ancestrais, o povo mura em Rondônia passaram a construir Malocas tradicionais para demarcar seus territórios ancestrais, mas não apenas os físicos, os mais intensos e urgentes estão nas retomadas dos territórios de identificação de afirmação indígena, pois como nos indica Kambeba:

[...] território é um espaço de identidade ou pode-se dizer que é um espaço de identificação. O sentimento é a sua base e a forma espacial importa muito

⁹⁸ O rio Madeira é um rio da bacia do rio Amazonas que banha os estados de Rondônia e do Amazonas. É um dos afluentes principais do rio Amazonas. Tem extensão total aproximada de 3315 km, sendo o 17º maior do mundo em extensão.



pouco, pois esta pode ser variável. O território pode também ser imaginário e até mesmo sonhado. E, pensando nesse imaginário, nesse sonho que sua construção tem início (Kambebe, 2020, p. 63).

Célia Correa, do povo Xakriabá, ao escrever sobre os processos de retoma e afirmação indígena de seu povo, recorre a duas estratégias. Uma diz respeito à educação escolar indígena territorializada e outra, da reativação da memória. Trata-se de um processo de ressignificação da educação escolar por uma educação territorializada, que apresenta como ponto de partida e de chegada a potência da epistemologia nativa, presente na memória e na transmissão oral, além da presença ressonante em melodia na escrita Xakriabá (Xakriabá, 2018). Dessa maneira, o Corpo-Território-Memória Xakriabá é fortalecido por meio de reativação da Memória que ocorre na interlocução entre memória nativa e memória ativa.

A primeira deputada federal do povo Xakriabá, quando questiona seus mais velhos sobre como eram os limites do território Xakriabá em tempos passados, recebe a seguinte resposta como aprendizado: “O território é cheio de ciência, o limite de uma terra está em nossa consciência” (Xakriabá, 2018, p. 53). A parenta afirma ter entendido que consciência se materializa com o movimentar de tudo que está na memória. Dessa maneira, quando se tem consciência de sua identidade, nada pode te limitar. Xakriabá afirma que:

Assim aprendi que consciência significa mobilizar aquilo que está em nossa memória. Desta forma, nada nos circunscreve do ponto de vista dessa nossa ciência, quando estamos cientes de até onde podemos ir. O limite desse aprendizado identitário está, portanto, em nós mesmos e no quanto somos capazes de subverter os espaços com os/nos quais convivemos, transitando por eles sem deixar que nos desbotem (Xakriabá, 2018, p. 53).

Xakriabá nos apresenta um processo metodológico de reativação da memória como processo de afirmação indígena. Para a parentíssima, é na coletividade que a memória de um, ativa a memória de outros. Segundo Xakriabá duas são as maneiras de se apresentar enquanto memória: memórias ativa e nativa.

A memória nativa é aquela ligada à nossa ancestralidade, são as mais antigas que estão ligadas diretamente com as experiências trocadas com nossos pais, avós e demais ancestrais. Já a memória ativa é aquela presente na dinâmica do contemporâneo que se movimenta a partir da memória ancestral para construir novas possibilidades de agir, pois são marcadas pelos diferentes processos de criação e ressignificação.

Dessa maneira, o constante diálogo entre as memórias nativa e ativa possibilitam a afirmação de nosso Corpo-Território-Memória na garantia da construção do futuro ancestral.



Esse processo só é possível na experiência dos Sujeitos de Constelação, pois é no escutar de todos que nossas memórias são reativadas. Xakriabá afirma que:

[...] para a reativação da memória, o objetivo foi provocar, inspirar e alimentar as pessoas, de forma que uma pessoa que fosse rememorando suas histórias fosse ao mesmo tempo reativando as memórias dos outros, ao mesmo tempo em que identificávamos que tipo de memória era aquela, se memória nativa ou memória ativa (Xakriabá, 2018, p. 176).

Em uma perspectiva de língua(gem), a memória social em uma dada sociedade, pelo menos na ocidental, é constituída por trajetos de sentidos que continuamente se materializam por meio dos textos que circulam nessa sociedade. Esse movimento gera interdiscursos em que a totalidade é inalcançável. Uma das maneiras de tentativa de constituição de memória social é dada pela reconfiguração do tempo no texto; em geral, olha-se para o passado na tentativa de conhecer o presente e projetar o futuro, mas sempre na ilusão da possibilidade de unidade de sentido.

Me parece que é um dos papéis da História Pariwat intermediar o leitor e a realidade oferecendo uma ilusão sobre o real, pois ao permitir que o leitor produza formas simbólicas de representação determinadas, falseia a relação com a realidade concreta; dito de outra maneira, a História Pariwat possibilita construções de imagens simbólicas, produzindo, assim, imaginários coletivos e sociais onde os indivíduos se reconhecem ou se rejeitem, identificando-se ou não com um coletivo.

É em *A Imaginação Social* (1985), de Bronislaw Baczko que encontro espaço para o imaginário na produção de identidades no ocidente. É nesse espaço do imaginário que as aspirações de um povo se desenvolvem. O imaginário como local de identidades, metas, sonhos e aspirações. Falsa sensação de completude e totalidade, produzido por ideologias e utopias. Ele também é o lugar de ordem entre o passado, presente e futuro. Pela leitura de Baczko e da arqueogenealogia foucaultiana que entendo a História Pariwat como lugar de constituição de *comunidades de sentido*. Nessas comunidades, os leitores internalizam referências simbólicas de determinação e identificação produzindo, assim, sentidos. Porém, esses sentidos não estão dispersos e sim inseridos em estruturas e acontecimentos, portanto, são historicizáveis.

Se pensarmos nos processos de produção de discurso, portanto linguagem munduruku, o imaginário social é resultado da colonização de Abya-Yala, ou seja, um imaginário social falseado pelo apagamento e sequestro de identidades em processo assimétrico cultural, com produções ideológicas e utópicas da colonialidade entre as produções de sentido do saber, poder e ser, bem como das noções de sujeito, discurso e verdades. A História Pariwat, como



intermediadora entre a realidade do leitor munduruku e a realidade da colonialidade, produz símbolos que buscam identificar o leitor indígena com outra realidade que não a sua, portanto de referência simbólica pertencente a colonialidade e oposta à de afirmação do Corpo-Território-Memória. Como consequência, ele é conduzido a um distanciamento de sua ancestralidade em tentativa de apagamento de seu Corpo-Território-Memória.

Como herança da colonização, a História Pariwat, quando trata do passado de um povo, o divide em narrativas *mítica* e *histórica*, onde o mítico sempre faz referência aos processos históricos vividos/vivenciados pelos povos colonizados e, os históricos, por aqueles que experimentaram/experimentam o lugar do colonizador. Em Tuhiwai (2018), encontramos uma crítica à ‘História’ e ao termo ‘pesquisa’ e seus efeitos em memória coletiva imperialista de tentativa contínua de aniquilação dos diversos povos indígenas.

Para a autora, a imperiosa ideologia colonial foi responsável pela negação e silenciamento da perspectiva indígena sobre a história na justificativa de que essas perspectivas eram consideradas ‘primitivas’, ‘fantasiosas’ e ‘incorretas’, mas o que de fato tentaram negar foi o poder de resistência, enquanto produção de dobra, portanto terceira força, ao processo de colonização que essa dita perspectiva inferior oferecia e ainda oferece. Embora não considerada no campo da cientificidade ocidental, os povos indígenas possuem sua própria elaboração sobre a História Pariwat. Nesse sentido, a perspectiva descolonial/decolonial me interessa quando trata dos saberes ocidentais/pariwat, mas quando trata dos saberes indígenas minha opção é por afirmação indígena e não descolonização/decolonização. Dessa maneira, as diferentes perspectivas serão utilizadas ao longo das análises.

A parenta nova zelandesa, em debate com pessoas indígenas, aponta nove conjuntos que se conectam a respeito dos processos de exercício de poder hegemônico sobre a noção de História que se organizam nas seguintes ideias: 1. De que a história é um discurso totalizante; 2. De que há uma história universal; 3. De que a história é uma grande cronologia; 4. De que a história é equivalente ao desenvolvimento; 5. De que a história tem a ver com a autorrealização do ser humano; 6. De que os relatos da história podem ser contados em uma narrativa coerente; 7. De que a história como disciplina é inocente; 8. De que a história é construída em torno de categorias binárias; e 9. De que a história é patriarcal (Tuhiwai, 2018, p. 44-46). É na experiência colonizadora que a ciência histórica transfere para a memória coletiva saberes hegemônicos.

Embora, a *Nova História* e a *História Cultural* tenham se empenhado em modificar os papéis da História e do historiador, a herança e o perigo da história única continuam com a



colonialidade. Marc Bloch, em *Apologia da História ou o ofício do historiador* (2001), apresenta seu descontentamento com a expressão “legitimidade da história” (Bloch, 2001, p. 17) e afirma que mais que um problema intelectual e científico, a questão epistemológica da história é um problema cívico. Com isso, o autor chama o historiador à responsabilidade alertando sobre a relação fundamental entre História e Memória. Nas palavras do crítico, “Essa atenção em relação à memória é ao mesmo tempo, para o Ocidente, herança da Antiguidade e herança do cristianismo” (Bloch, 2001, p. 17).

Vinculado a noção de “legitimidade da História” temos a questão da educação. Ao ser catalogada com conhecimento mítico, a educação dos povos indígenas é desprestigiada e invalidada, pois não servia para ‘registrar’ a existência de um chamado conhecimento legítimo. A questão da legitimidade científica difundida pela História ganha proporções outras com o Iluminismo e instala os “regimes de verdade” (Foucault, 2014). Além disso, é importante lembrar as consequências da racialização dos seres humanos e a nova organização do capitalismo global que criou distinções entre o Ocidente e o Outro.

Tuhiwai (2018), insiste em afirmar que a História materializa a narrativa daqueles que foram considerados completamente humanos. Todos os demais que não se encontravam nessa configuração hegemônica restou a ‘pré-história’. A autora nos lembra que as primeiras escolas reconfiguraram e “redefiniram o mundo e a posição que nele ocupam os povos indígenas, por meio do currículo e de sua subjacente teoria do conhecimento” (Tuhiwai, 2018, p. 48).

Por serem povos de culturas orais, o primeiro processo de exclusão dos povos indígenas, solidifica-se com a escrita sistemática da História de seus próprios território e modos de vida. Os indígenas foram inventados por uma legitimação científica da história escrita e, como destino, sobrou o espaço ‘epistêmico da etno ciência’. Em outras palavras, a História como produção de efeitos de sentido, portanto de língua(gem) e memória, também é exercício e espaço de poder.

Carneiro da Cunha quando fala sobre o lugar dos povos indígenas na História externaliza sua relação direta com as perspectivas neoliberais. Para a autora, a periferia do capital e também o lixo da História. Em suas palavras, “O resultado paradoxal dessa postura “politicamente correta” foi somar à eliminação física e étnica dos indígenas sua eliminação como sujeitos históricos (Carneiro Cunha, 2012, p. 22).

Em uma perspectiva discursiva, a memória social, embora limitada e determinada pela ordem do histórico, não se configura em uma memória sólida, ou seja, ordenada e sistematizada. Ela está inscrita nas práticas da própria sociedade na tensão entre o dito mítico e histórico.



Pêcheux (1999) afirma que, a memória coletiva ativa aquilo que ele chama de *status social* que é adquirida no corpo da coletividade produzindo condições para o funcionamento discursivo.

É no processo de ressignificação que estamos construindo o período das retomadas, dos refazimentos, dos amansamentos dos dispositivos (Xakriabá, 2018) e do reflorestarmentes (B217mBaniwa, 2023). A confluência (Santos, 2015) entre memória nativa (ancestral) e memória ativa (atual) nos possibilita construir e aprimorar nossa memória crítica, no fortalecimento de nosso Corpo-Território-Memória.

A partir desta ótica, perspectivas outras estão em processo de construção e as retomadas, sejam elas da língua, dos hábitos alimentares, da cultura, da educação escolar indígena diferenciada ou da luta pela terra, passam a ser um caminho traçado pela coletividade e como resultado da contínua luta e resistência de nossos ancestrais.

É no registrar as narrativas de nossos parentes⁹⁹ em referência cruzada (Santos, 2015) com teorias outras que o refazimento da *Imuwen'ap*/História e *Imuyuap*/Memória do povo munduruku do Amazonas pode ser utilizado como ferramenta no amansamento dos diferentes dispositivos da colonialidade, como a escola, as diferentes lógicas de funcionamento social que se diferenciam da lógica ancestral e até mesmo, o próprio colonialismo interétnico.

A memória ancestral de um povo indígena, registrada em narrativas e de fácil acesso ao próprio povo, apresenta-se como um instrumento de legitimidade da História reescrita com propriedade pela ótica não mais do poder hegemônico, na tentativa de compreender as relações entre o passado/antepassado e o presente. Esse processo de pedagogia crítica e indisciplinar de modelo de afirmação indígena, além de oferecer acesso a esses saberes é um local de resistência e manutenção da cultura de um povo.

Após a breve jornada entre as diferentes articulações de poder exercidos pelo Estado entre História e Memória, na construção e produção de efeito de sentido discursivo no imaginário coletivo na constituição do cidadão brasileiro, faço o convite para conhecermos um pouco sobre o método-teórico que nos amparamos. Seria mesmo possível um diálogo entre teorias com o Ocidente e demais formas de pensar?

⁹⁹ Utilizamos a palavra parente para nos referirmos aos indígenas, não precisa existir consanguinidade para ser parente, basta apenas ser indígena.



Segundo Registro



Fig. 38 – “Teçume de ideias”. Registro fotográfico da anciã Milta Munduruku, moradora da aldeia Laranjal, rio Mari Mari, TI Kwatá-Laranjal em atividade tradicional de teçume de palhas. Acervo @juventudemundurukuam.



Tecituras de saberes a partir das margens

Tecer (*imugêgêp*) e trançar (*idodot*) são ações ancestrais entre povos indígenas, cada povo a sua maneira e com suas técnicas. Costumamos utilizar diferentes materiais naturais para materializar nossos utensílios do dia a dia, nossos artesanatos, nossas decorações de casa e até mesmo nossas roupas tradicionais.

Entre as muitas possibilidades de matérias primas, cito aqui a fibra/palha de tucumã, fibra/palha de arumã, taquara, cipó, junco, tururi, entre outras. A saia tradicional, usada em dias de festa ou nas marchas em defesa de nossos direitos, como as marchas dos acampamentos Terra Livre, por exemplo, é feita de fibras de arumã. O tupé que ganhei do parente Astrogildo é todo feito de talas de arumã em duas cores diferentes, já as cestarias que minha prima, Mikele, e tia, Rosa, costumam fazer misturam cipó e fibras de tucum e de arumã.

Os grafismos trançados nos muitos objetos representam diferentes ideias a depender de quem recebe o presente ou de data comemorativa, por exemplo. Na aproximação de materiais, no uso de técnicas e no descarte daquilo que não será utilizado é que nossos utensílios são confeccionados e se tornam nossas tecnologias diárias. Me utilizo da metáfora das práticas *imugêgêp*, *idodot ijuy* nesse segundo registro, na tentativa de explanar as aproximações e os distanciamentos entre os pensamentos filosóficos de Derrida, Foucault e Lacan na tecitura da perspectiva discursivo-desconstrutivista no campo da língua(gem).

Aquilo que aqui é apresentado como perspectiva discursivo-desconstrutivista é o teçume do debate filosófico entre Derrida, Foucault e Lacan, acerca das noções de linguagem, subjetividade e discurso, construídos e desenvolvidos a partir de suas respectivas acepções e obras, aplicados ao campo da Linguística Aplicada (AD) no Brasil. Esse *imugêgêp*, *idodot ijuy*, que se inicia no Brasil a partir dos apontamentos e pesquisas desenvolvidos pela pesquisadora Maria José Coracini (2007, 2010, 2012), me foi apresentado pelas pesquisadoras Claudete Cameschi e Celina Aparecida Nascimento, ambas professoras no Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul.

Os três autores (Derrida, Foucault e Lacan), assim como as diferentes matérias primas utilizadas no teçume, são matérias primas para *imugêgêp*, *idodot ijuy*, mas ao contrário de uma cestaria ou de um tupé, são as ideias que se materializam. Embora sejam os três considerados como pensadores desconstrutores, visto que cada um, a seu tempo, modo e medida problematizaram o pensamento logocêntrico-cartesiano, pertencente a ideia de modernidade, eles não são iguais, assim como a fibra de arumã não é igual a fibra de tucum, nem muito menos



igual a palha, embora, mesmo em suas diferenças, possam ser utilizadas na confecção de um mesmo utensílio. A perspectiva discursivo-desconstrutivista se interessa em compreender a constituição do sujeito no/do discurso e na/pela linguagem via relações ou práticas sociais historicizadas.

Assim como os diferentes materiais quando utilizados na confecção de um mesmo utensílio precisam ser adequadamente manipulados, polidos, tingidos, algo precisa ser descartado para que o objeto final consiga ser tecido e trançado a melhor maneira, também a relação que se estabelece com o debate filosófico entre os já mencionados pensadores. Na perspectiva apresentada, não existe espaço e condição para uma convergência pacífica de pensamentos. A tecitura da perspectiva discursivo-desconstrutivista ocorre no constante jogo de forças do debate filosófico. Dessa maneira, tanto as aproximações quanto os distanciamentos fazem parte de sua técnica.

Além desse aspecto das relações de forças, é importante salientar que Derrida, Foucault e Lacan pertencem a área específica do conhecimento em perspectiva institucional, os três, ao longo do desenvolvimento de suas pesquisas, embora excedam suas perspectivas para diferentes áreas dos saberes para além daquelas as quais os saberes hegemônicos tentam os localizar, todos eles trabalham nas margens, isso exatamente em consequência do caráter insubordinado de suas pesquisas e perspectivas.

Ao assumir a cátedra “História dos Sistemas de Pensamento” vacante no *Collège de France* pela morte de Hyppolite, é da margem da História que Foucault desvenda as diferentes relações entre as práticas discursivas e os poderes que as permeiam na constituição do sujeito. Quando toma como bases as próprias premissas do estruturalismo para desconstruir a perspectiva estruturalista da linguagem, é das margens da filosofia que debate Derrida. Ao reler Freud e ao apresentar uma possibilidade de perspectiva em que seja possível pensar a realidade como uma construção de linguagem, é da margem da psicanálise que se instaura os conceitos desenvolvidos por Lacan e é da margem da LA que a perspectiva discurso-desconstrutivista tece seus apontamentos. É na mesma margem do saber artístico que se encontra a tecitura e o trançar dos diferentes povos indígenas.

Quando agrupo o lugar da perspectiva discurso-desconstrutivista e do saber da tecitura e do trançado indígena na margem, não se trata de um lugar da exclusão, e sim o lugar da produção da criatividade e da resistência. O lugar da margem é aquele que não permite sentir-se acomodado ou confortável, mas crítico aos acontecimentos e se sentindo estranho e, ao



mesmo tempo, dentro-fora de seu tempo, como afirma Agamben (2009) sobre o contemporâneo, trata-se do lugar da intempestividade. Segundo o italiano,

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (p. 58-59).

Em suas intempestividades, Derrida, Foucault e Lacan fazem de suas pesquisas um constante questionar de sentidos entendidos como já naturalizados e me interessa o debate acerca das noções de linguagem, subjetividade e discurso.

Que ao longo da leitura, a exemplo dos mais belos tecumes, os pressupostos da Análise de Discurso possam ser tecidos e trançados aqueles da perspectiva indígena a qual me filio.



PARTE II

Dispositivos teórico-metodológicos: a metáfora do Teçume de Ideias



Capítulo 1

1. Imugêgêp, Idodot ijuy¹⁰⁰

Seguindo essa historicidade, podemos ver a construção de um campo do saber que movimentou teorias, deslocou conhecimentos estabilizados, derrubou certezas e implantou questionamentos que fizeram as ciências humanas enveredarem por questões que até hoje produzem efeitos.
Gregolin, 2006.

Das muitas possibilidades interculturais/transculturais e Inter(in)disciplinares possíveis na busca de diálogo entre saberes indígenas e não indígenas, tento construir uma trajetória no percurso dos estudos da língua(gem). É no campo do conhecimento ocidental Estudos da Linguagem que me localizo e que inicio a *Metáfora do Teçume*, pois como afirma a epígrafe, trata-se de um campo do saber que busca desestabilizar o local da dita “verdade”.

Entre as muitas filiações epistêmicas da área de estudos em questão, pesquisei a partir da Análise de Discurso (AD) de linha francesa que tem em Michel Pêcheux seu gesto fundador (Maldidier, 1990), cujo trabalho possibilitou o desdobramento de outros, da mesma maneira, os seus foram ancorados em outros tantos pesquisadores fundadores (Gregolin, 2006). É Michel Pêcheux quem concentra determinada quantidade de força na construção desse campo de estudos. Em constante diálogo com a Linguística, entre aproximações e distanciamentos com os pensamentos de Saussure, Marx e Freud, na chamada Tríplice Aliança (Gregolin, 2006).

Gregolin quando tensiona as aproximações e distanciamentos entre os estudos da linguagem desenvolvidos por Pêcheux e Foucault, nos lembra que é Pêcheux quem busca construir uma teoria materialista do discurso (análise automática) e que ela está diretamente aliada a um projeto político inserido na perspectiva de luta de classe, por isso, então, a importância da ideologia em sua leitura, exatamente por estar filiada à uma determinada construção teórica manifestada “a partir da leitura althusseriana do marxismo-leninismo” (Gregolin, 2006, p. 53).

Quando trata do lugar fundador exercido por Michel Pêcheux com seu compromisso em construir uma teoria do discurso e seu vínculo direto a questões política e de luta de classes, Maldidier afirma que:

Michel Pêcheux não é nem o homem da tábula rasa, o “inventor” de uma linguística materialista, nem o eclético, aquele que fez seu mel de todas as flores. É um filósofo que se tornou linguista, sem deixar de ser filósofo. Seu pensamento é sempre pensado a partir dos outros, com ou contra os outros. Ele não parou de ler ou reler, não importa o quê. Ele ultrapassou a surdez de sua geração, abrindo-se a outros horizontes (Maldidier, 1990, p. 97).

¹⁰⁰ Tecer e trançar na língua Munduruku.



No entanto, a AD de linha francesa, entendida aqui como fundante para os demais desdobramentos de perspectivas em AD, leva em consideração as três categorias anteriormente apresentadas (linguagem, sujeito e discurso) em relação à ideologia (Orlandi, 2009). Existe uma atenção dada à língua(gem), uma vez que nessa perspectiva, ela não é considerada como instrumento de comunicação, assim como, a ideologia não é considerada como conteúdo e/ou oculta, mas constitutiva do sujeito e dos sentidos, sempre considerando a materialidade da língua(gem) o seu real – informação que considere ao me filiar a AD desconstrutivista que em breve apresento.

Dessa maneira, para a AD, os processos de significação são considerados; dito de outra forma, como os sentidos são produzidos, uma vez que não há discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia (Orlandi, 2009). Me esforço em lembrar que o diálogo que estabeleci na PARTE I desta tese, teve-se a ideia de ser sujeito Munduruku, ou seja, a questão da identidade Munduruku da qual me debruço é uma construção simbólica do real, portanto, discursiva.

Embora hoje, a AD pareça um local possível para que eu consiga pensar uma genealogia do presente sobre a questão do sujeito Munduruku, nem sempre foi assim. Os discursos englobadores, o estabelecimento das ditas verdades e fundamentação de padronização sobre os corpos e seus significados completos e permanentes como definidos pela filosofia de René Descartes e toda a lógica subsequente, parecia cristalizada e fundamentada pelo capitalismo e ao entender a conjuntura que se intensifica a partir dos anos 80, década de meu nascimento, me entendo inserida nesse processo e tendo meu próprio corpo como estrutura e acontecimento das tensões de exercício de poder. É dessa maneira que me fricciono a AD até agora.

Antes de me aproximar da perspectiva discursivo-desconstrutivista, foi na perspectiva entendida por mim como sendo entre Pêcheux e Foucault, que percebi a urgência em historicizar estruturas, dito de outra maneira, o estabelecimento nada homogêneo, nem tranquilo entre os conceitos e métodos da linguística, que na graduação, entendia como linguística saussuriana, que em pouco me atraía, pois já sentia a necessidade da relação entre sujeito e história que não pertenciam à definição de objeto nos estudos da *langue*. Foi na relação entre Pêcheux e Foucault que entendi que o objeto da linguista é o real da língua(guem) e isso fez toda a diferença em meu percurso acadêmico, principalmente ao me deparar com os pressupostos de Lacan e Derrida.

Para AD, o discurso, que é seu objeto, é definido como efeito de sentidos entre locutores. Essa noção de efeito se refere ao Imaginário, a ideologia presente no sujeito de



sentido (AD de linha francesa fundante). Desde Pêcheux, o sujeito é entendido como não constitutivo de si, mas uma forma sujeito histórica. É importante salientar que o sujeito da AD, ou seja, o sujeito discursivo não ocupa um lugar social definido como ocorre com a Sociologia, por exemplo. No discurso, os mesmos lugares sociais definidos pela Sociologia, estão modificados pois são projetados no discurso por formações imaginárias (Orlandi, 2009). Na AD, a produção de sentidos é considerada em suas *condições de produção*.

Quando a AD fundante e seus desdobramentos é tratada no campo dos Estudos da Linguagem, ela é orientada por métodos e procedimentos, no Brasil, é Eni Orlandi quem inaugura a escrita desses procedimentos, segundo a própria autora, muito instigada por sua experiência em ministrar AD e pela cobrança de editoras sobre a temática. É pelos princípios e procedimentos da AD de Orlandi que inicio essa parte do diálogo que aqui estabeleço. Trata-se de uma das matérias primas que utilizo para confecção de nosso tupé.

A perspectiva de sujeito da qual a AD parte, e que, logo se desdobra, é a de que somos sujeitos históricos, simbólicos e sociais, portanto, somos o tempo todo convocados a interpretar simbolicamente, ou seja, atribuir sentidos ao que nos perpassa. Dessa maneira, um dos gestos fundadores da AD é a relação que se estabelece entre a interpretação e a descrição, mas sempre levando em consideração a conexão inevitável entre estrutura e acontecimento. Orlandi (2009) comunica que o princípio fundamental do método é a relação da linguagem a sua exterioridade, que é representada, nessa perspectiva metodológica, pelas chamadas situação e sujeito, em outros palavras, pelas *condições de produção*.

No Brasil, além das condições de produção, Orlandi considerada como princípio fundamental da AD a noção de *memória discursiva* ou *interdiscurso*. Para Pêcheux, o interdiscurso é o já dito, é o que fala antes, em outro lugar, independente de nós. Segundo o autor, o interdiscurso constitui aquilo que determina o discurso do sujeito e, no processo discursivo, é reinscrito no próprio sujeito (Pêcheux, 1995). É nesse bojo que a conjuntura imediata é compreendida, ou seja, as circunstâncias em que o discurso se faz, assim como, a conjuntura mais ampla, aquela sócio-histórica-ideológica, segundo a AD fundante.

Na perspectiva teórico-metodológica da AD, as noções são os instrumentos teóricos que produzem procedimentos analíticos que nos permitem desenvolver as análises. Não tenho a intenção aqui de desenvolver todas as noções, mas à medida que me aproprio de algumas delas e das suas tensões nos desdobramentos da AD, me ateno a tentar desenvolver melhor o procedimento em questão. Desse modo, reforço que na AD, os sentidos são considerados como



não existentes em si, mas na medida que se inscrevem em determinada *formação discursiva*. No entanto, antes de encerrar esse debate inicial, trago a noção de *interdiscurso*.

Segundo Orlandi (2009) e amparada em Michel Pêcheux, somos falados por nossa memória discursiva que é estruturada pelo esquecimento, conceito importante em minha busca na construção genealógica do presente sobre a perspectiva em ser munduruku hoje e sua relação com o inconsciente que se estrutura enquanto linguagem em Lacan.

O interdiscurso é outra noção que me interessa quanto da Ordem do Discurso de Foucault e sua noção de interdição discursiva (Foucault, 2011). Não menos importantes, trago ainda as noções de *processo discursivo* e *conceito metafórico*. A primeira, trata da relação de substituição de metáforas, metonímias nas práticas de processo de produção de sentidos, os reinaugurando e retroalimentando.

Já o *conceito metafórico*, deriva o sentido discursivo, em seu efeito metafórico, o deslizamento discursivo pode afetar o efeito de sentido do uso de determinada palavra, a ressignificando, processo importante na dinâmica de transculturação. Dessa maneira, precisamos pensar na metáfora como transferência ou deslocamento de uma palavra por outra e na paráfrase para pensar a repetição é nesse movimento que tento dialogar com a ideia de cultura e povos indígenas.

Não objetivando esgotar o debate sobre os procedimentos de análise inaugurados pela AD de linha francesa e desdobrado em diferentes modalidades de AD, convido para caminharmos para os desdobramentos da AD de linha francesa, um deles a que me filio nesta escrita é AD de perspectiva discursivo-desconstrutivista que se caracteriza por territorializar, por aproximação e distanciamento, o debate filosófico entre Foucault, Lacan e Derrida no campo dos estudos da linguagem. Sigamos.



2. Perspectiva discursivo-desconstrutivista

(...) cada um de nós tem a ilusão de que faz um, de que é um, de que tem uma identidade, inventada pelo outro e assumida como sua; ficção que se faz verdade para si e para os outros. Constituída de representações imaginárias que se imprimem no e pelo espelho do olhar do outro, a identidade de cada um professor, aluno, tradutor, falante de uma ou mais línguas. mas sempre falante de línguas (que se imbricam na aparência da unidade) se faz escrita, se faz texto, narrativa, dicção.
Coracini, 2007, p. 9

Trago para o debate acerca da perspectiva discursiva a que me filio, a hipótese de que mesmo em processos de retomadas da língua e de alguns aspectos culturais, na tentativa de defesa e permanência do território, além do fortalecimento do movimento indígena e suas organizações, o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, evocando memórias nativas, deixa escapar no fio discursivo, determinado modelo de arquivo, que orientado por condições histórico-político-sociais apresenta um tensionamento de sentido entre o verdadeiro/falso indígena como resultado dos diferentes dispositivos da colonialidade.

Para tentar afirmar ou negar essa hipótese, me resguardo no pressuposto discursivo apresentado em recorte pela epígrafe, com escrita completa na introdução da obra *A celebração do Outro: arquivo, memória e identidade – línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução*, de Maria José Coracini (2007). O referido pressuposto discursivo entende que toda língua(gem) é constituída de outras língua(gens), trata-se da questão do já-dito defendido e argumentado desde Pêcheux, no entanto, desdobrado e reordenado por perspectivas outras. É nesse desdobrando que se localiza a perspectiva discursivo-desconstrutivista.

Como enunciado no **Segundo Registro**, no Brasil é Coracini (2007, 2010, 2012) quem inaugura a perspectiva em questão. A linguista propõe um diálogo entre os pressupostos de Foucault, Derrida e Lacan no campo da linguagem. Trata-se do tensionamento daquilo que discutem os referidos pesquisadores entendidos aqui como desconstrutores, pois em seus trabalhos, questionam e reposicionam o pensamento logocêntrico-cartesiano buscando dar visibilidade para as relações de práticas sociais que resultam na constituição do sujeito, além dos desdobramentos decorrentes da AD entendida como fundamente.

Ainda assim, para além de tentar localizar o pressuposto da AD em questão, a determinada particularidade, aqui nomeada por *Tríplice (Des)Aliança*¹⁰¹ entre Derrida, Foucault e Lacan, sugiro construirmos um percurso geral, porém pactado na promessa da incompletude, das relações (im)possíveis àquilo que defendo nessa escrita enquanto *linguagem, sujeito e discurso*.

¹⁰¹ Metáfora da Tríplice da Aliança utilizada por Maldidier para retratar a relação entre Althusser, Marx e Freud estabelecida nos estudos de Pêcheux.



O primeiro passo, que não se caracteriza enquanto origem, mas herança, portanto, inicial, é a ideia de corpo perpassado pela linguagem. O que tento evocar para esse diálogo é a ideia de corpo imaginário munduruku do tempo do presente, que utilizo a partir do conceito de corpo pressuposto da perspectiva discursiva a que me filio. Trata-se de um corpo cindido, não homogêneo, marcado pelos diferentes e múltiplos processos de colonização, um corpo poroso, totalmente disperso de heterogeneidade, mas ao mesmo tempo, sufocado pela ilusão de uma unidade homogeneizante. É esse corpo que constitui a linguagem e, portanto, o sujeito a partir da perspectiva do Outro e da possibilidade de construção de uma genealogia que não seja homogeneizada, mas da ‘mestiçagem’¹⁰², ou melhor, de Sujeitos de Constelação (Krenak, 2022).

Ao me localizar na perspectiva discursivo-desconstrutivista, caminho no percurso contrário aquele apontado pelo estudo da língua(gem) localizada no estruturalismo, em outros termos, que ao defender o saber dito científico, hierarquizado, objetivo e preciso (claro, exato, específico), incide na construção de regras e processos no estabelecimento da exclusão, silenciamento e desprestígio do diferente, do outro, aqui e para mim, entendido como colonizado.

Quando caminho pela perspectiva discursivo-desconstrutivista busco construir um percurso não apenas de reconhecimento, mas de valorização da potencialidade da diferença, ou melhor, da potencialidade dos Sujeitos Coletivos (Krenak, 2024), portanto, da valorização da memória que constrói a História, não da História Pariwat, mas daquela dita história social que, por ser reativada pelo campo da memória, existe também no Tempo do Mito, na história-ficção, pois ao ser baseada e alimentada na oralidade e na memória ancestral, ela é ao mesmo tempo esquecimento e ficção de si e do outro, uma vez que, é individual e, ao mesmo tempo, coletiva.

Por processo de colonização, enfatizo o enunciar de Coracini (2007), pois esse também é o meu, em que afirma que o colonizador tentar impor a perspectiva de monocultura da língua(gem), onde a pseudo *língua una* e de exercício de poder é a ‘sua’. Dessa forma, tenta impor ‘seu’ pensamento de posse e proprietário da uma suposta língua materna, apesar disso, forjada de conquistas outras, à vista disso, já sem destino original.

É nesse lugar de imposição de língua(gem) que o colonizador, supostamente, institui o lugar da interdição (Foucault, 2011), da submissão, no enter-dizer, na frecha (Wash, 2019),

¹⁰² O conceito de mestiçagem é apresentado por Derrida em sua obra *Posições*, entretanto, faço uso de mestiçagem com aspas para tensionar a ideia de mestiçagem proveniente da colonização e marcada pelo processo de integralização dos povos indígenas à República Federativa do Brasil, dita de outra maneira, do projeto de etnocídio.



na margem (Kilomba, 2019), no entrelugar (Bhabha, 2013), na linha abissal (Santos, 2025). Nesse ínterim de imposição da língua(gem) do(s) Outro(s) que a genealogia do presente do sujeito munduruku é analisada, de outro modo, entre culturas, língua(gens) e identidades de outros, entre *nós, eles e eu*.

Sobre a questão do monolinguismo, Coracini sustentada por Derrida (2001b), afirma que,

(Mono)língua do outro que é muito mais (ou muito menos) do que comunicação - ação comum -, já que é marcada pela incomunicabilidade, impossibilidade de tornar comum - de todos - o que não é de ninguém e, ao mesmo tempo, impossibilidade de tornar um o que é de todos, o que é para todo o sempre o mesmo e o diferente; impossibilidade, enfim, de tradução - de levar ao outro, sem desvios nem equívocos, o que é de todos e de ninguém. (Coracini, 2007, p. 48).

Na conjuntura específica do povo Munduruku, o monolinguismo que falamos é a língua portuguesa, que por sua própria natureza selvagem de língua(gem) não é una, mas muitas de muitas, no entanto, imposta pelo colonizador ao povo munduruku como UNA.

É nesse contexto que tensiono a questão da identidade munduruku do tempo presente. Uma vez que língua, identidade e cultura são constituídas e arbitrariamente imposta no lugar da pseudo origem, de onde existe uma falha, um furo, portanto, promessa inventada, falseada, construída na falta e na promessa nunca cumprida da completude que se escancara na impossibilidade de se alcançar o Real da identidade munduruku, no lugar do mal de arquivo, do recalque do inconsciente (Derrida, 2011a).

Pêcheux (1997), quando trata do esquecimento discursivo, importante pressuposto que logo associaremos com a ideia de memória e arquivo de Foucault (2012), articula em seus pressupostos dois tipos de esquecimentos. O primeiro, ou *esquecimento número um*, é aquele que Orlandi (2015) nomeia como *esquecimento ideológico*, pois ele suscita do inconsciente e, segundo a pesquisadora, ele é resultado pela ideologia.

Esse esquecimento trata da origem do dizer, em outras palavras, capitado pelo acontecimento discursivo, o sujeito ao esquecer, se julga fonte da origem de ‘seu’ dizer, se esquecendo que sua voz é a constituição de vozes outras que o antecedem. Nas palavras de Orlandi, “esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significariam apenas e exatamente o que queremos” (Orlandi, 2015, p. 33).

Ao refletir o sonho adâmico, o *esquecimento número um*, apenas apaga a relação estabelecida entre o sujeito enunciativo e a representação dos sentidos que são representados



pela maneira como o sujeito enunciativo se inscreve na língua e na história, por isso mesmo, não calculados ou pré-definidos.

O segundo, ou *esquecimento número dois*, apresentado por Orlandi (2015), como da *ordem da enunciação*, é aquele em que o sujeito do discurso acredita sempre ser capaz de fazer as melhores escolhas de ‘seu’ dizer, que é capaz de escolher as melhores e mais adequadas palavras, se esquecendo que é a estrutura e o acontecimento que são condições para esses dizeres, em outras palavras, são os processos histórico-político-sociais que nunca podem ser controlados ou, ainda, previstos. Nas palavras de Orlandi, “ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e, ao longo de nosso dizer, formam-se famílias parafrásticas que indicam que o dizer sempre podia ser outro” (Orlandi, 2015, p. 33).

O esquecimento número dois é, também, nomeado de *Ilusão Referencial* por Orlandi. Ele é entendido como aquele que produz a impressão da realidade do pensamento, nos fazendo acreditar na possibilidade de uma relação direta “entre o pensamento, a linguagem e o mundo” (Orlandi, 2015, p. 33), falseando a sensação do dizer, nos impossibilitando de pensar que formas outras do dizer poderiam ser possíveis, por essa razão, denominado como *esquecimento enunciativo*. Segundo Orlandi, é aquele “que atesta que a sintaxe significa: o modo de dizer não é indiferente aos sentidos” (p. 33).

Sobre os esquecimentos e sua relação com a produção de efeito de sentidos discursivos, Orlandi reitera que,

Quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós. Isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam. Mas não somos o início delas. Elas se realizam em nós em sua materialidade. Essa é uma determinação necessária para que haja sentidos e sujeitos. Por isso é que dizemos que o esquecimento é estruturante. Ele é parte da constituição dos sujeitos e dos sentidos. As ilusões não são “defeitos”, são uma necessidade para que a linguagem funcione nos sujeitos e na produção de sentidos. Os sujeitos “esquecem” que já foi dito – e este não é um esquecimento voluntário – para, ao se identificarem com o que dizem, se constituírem sujeitos. É assim que suas palavras adquirem sentido, é assim que eles se significam retomando palavras já existentes como se elas se originassem neles é assim que sentidos e sujeitos estão sempre em movimentos, significando sempre de muitas e variadas maneiras. Sempre as mesmas mas, ao mesmo tempo, sempre outras. (Orlandi, 2015, p. 33-34).

Nesse percurso, além da compreensão apresentada por Lacan em que o inconsciente se estrutura como linguagem e, ao compreender os pressupostos da memória enquanto esquecimentos (um e dois), que enfatizo a noção da incompletude do sujeito e sua busca incessante por tornar-se UNO, na construção simbólica do reflexo do Outro.



Em outras palavras, se nós, sujeitos munduruku do presente, nos constituímos por esquecimento, ou seja, esquecemos que todo dizer é atravessado por outro dizer, somos condenados a ilusão de que podemos ser os ‘originais’ ou, que nosso dizer, se encontra localizado na busca angustiante de um arquivo original, ignorando por ilusão o tempo do presente.

Por outro lado, embora, seja exatamente isso que nos mova e nos faça afirmar, ainda, nossas identidades indígenas, é que nos deixa sempre em busca de um preenchimento de uma identidade original (cuja completude nunca será estabelecida) que, segundo Lacan (1998), em seus estudos sobre o estágio do espelho, é a angústia proveniente da castração que nos faz sujeitos incompletos, clivados, sujeitos cindidos, sujeitos da linguagem, capazes de simbolizar.

No entanto, é no processo de simbolizar que deixamos escapar os fragmentos da *lalangue*, ou melhor do inconsciente, exatamente em consequência da porosidade da língua, que desemboca no ato falho, no lapso. É nesse lugar, onde a porosidade da língua deixa emergir via alegria, raiva, sofrimentos, angústias o esboço da nossa identidade munduruku possível e ao mesmo tempo impossível, pois ela é político-histórico-social, em outras palavras, dinâmica, pois como afirma Authier-Revuz (1998), os sentidos não são inteiramente partilhados pois não há coincidência interlocutiva, logo não existe metalinguagem. Nesse sentido, a concretização da totalidade do ser/dizer apenas existe no imaginário do sujeito que é responsável pelo sentimento de identidade, ignorando por esquecimento a não coincidência da linguagem.

Quando trata da tensão entre língua(gem) e identidade, Coracini assinala que, “trazer a questão da língua é trazer a questão do sujeito e da identidade; e falar de língua, sujeito e identidade nos remete à noção de idioma” (Coracini, 2007, p. 49). A perspectiva de língua(gem) discursiva a que me filio, entende o ato enunciativo e seu efeito de sentido em caráter historicizado, ou seja, todo ato enunciativo dinamiza e é dinamizado pelas estruturas e acontecimentos.

Nesse sentido, todo uso da língua, em condição *pari passu*, transforma o sujeito e transforma a si mesma e, como consequência, transforma a própria cultura, seja ela do colonizador ou do pseudo colonizado. Esse processo de movimento dinâmico nunca ocorre sem deixar marcas, cicatrizes e feridas que a depender dos processos genealógicos estabelecidos, ainda sangram. A transformação, ou melhor, o movimento dos sujeitos e, por consequência dos sentidos, apenas é possível pela presença de falhas e equívocos no real da língua e da história.

É incontestável que a noção de incompletude é a condição da linguagem, dessa maneira, nem sentidos, nem sujeitos, nem discurso estão já acabados, prontos, definidos, por isso, em



perspectiva arqueogenealógica, os sentidos e os sujeitos sempre podem ser outros. Essa noção de incompletude declara a abertura do simbólico. A falta é lugar frutífero para o possível. Daí a urgência da historicização na compreensão da razão e dos dispositivos no estabelecimento de determinado enunciado e não outro.

O pressuposto discursivo aqui apresentado movimenta-se na *Tríplice (Des)Aliança* entre Foucault, Derrida e Lacan, mas insisto afirmar que nenhum dos três teóricos se caracteriza como linguista, mas de alguma maneira, suas teorias transitam e “desconstroem” a noção de língua(gem) na rachadura do estabelecimento do conhecimento logocentrado e hegemônico.

Gregolin (2006) enuncia que o projeto de Foucault ao tensionar questões entre Nietzsche, Freud e Marx, voltava-se com “as problemáticas da História e da Filosofia” (Gregolin, 2006, p. 53), portanto, distante da produção de uma teoria para/ou do discurso. No entanto, ao percorrer relações entre os saberes e os poderes em suas diferentes fases, Foucault desenvolveu pressupostos que, sempre, estiveram articulados com uma densa reflexão sobre os discursos.

Dessa maneira, apresenta o pressuposto que “as coisas não preexistem às práticas discursivas” (Gregolin, 2006, p. 54), pois elas mesmas constituem os próprios objetos. Nas palavras de Coracini, “É, assim, no interior da reflexão sobre as transformações históricas do fazer e do dizer na sociedade ocidental que uma *teoria do discurso* vai-se delineando e encontra um lugar central na obra de Foucault” (Gregolin, 2006. p. 54).

Ao declarar sua hipótese da ordem discursiva, Foucault anuncia a não novidade discursiva, mas seu efeito historicizado em que, “o novo, o diferente não está no que é dito, mas na situação de enunciação que é sempre outra, sempre inédita, sempre diferente, sempre singular” (Foucault, 2011), no entanto regulada, produzida e reproduzida em exercício de poder; em outras palavras, tudo pode ser dito, mas nem tudo por ser dito (Foucault, 2011). Nas palavras do filósofo,

(...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (Foucault, 2011, p. 8-9).

Em sua reflexão sobre o discurso, Foucault associa as problemáticas na História e na Filosofia a partir de suas tensões com a produção ou interdição discursiva. O autor declara que é a partir das interdições que interpelam determinada produção discursiva que se pode avaliar sua relação com a noção de desejo e com o exercício de poder.



Na perspectiva da diferença, Derrida (2014) denuncia a relação dicotômica que se estabelece entre o convencional, ou melhor, o mesmo e o novo, diferente movimento desse anúncio não está na relação entre o mesmo e o diferente e sim na presença de ambos no mesmo ato enunciativo, ou ainda, “Trata-se, uma vez mais, de constatar a presença do mesmo e do diferente a cada ato enunciativo, a cada palavra proferida (Derrida, 2005, p. 7).

A noção de diferença, questiona e estremece a noção clássica de ciência e sua característica dicotômica, que em outro momento, também será denunciada por Derrida na convocação da *dupla ciência*, no texto *La double séance ou double science: a dupla ciência*. É na crítica da metafísica e sua perspectiva de ciência, que Derrida convoca um percurso outro, onde seja possível se abrir e se movimentar para margens entre os diferentes saberes (artísticos, científicos e filosóficos) no local definido como dupla ciência que olha para as margens. Quando critica o lugar do centro, o autor afirma que,

[...] não era um lugar fixo mas uma função, uma espécie de não-lugar no qual se faziam indefinidamente substituições de signos. Foi então o momento em que a linguagem invadiu o campo problemático universal; foi então o momento em que, na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso - com a condição de nos entendermos sobre essa palavra - isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. (Derrida, 2014, p. 232).

Desse modo, Derrida abala o local de dominação do centro instaurando lugar de destaque às margens. É na margem que se localiza a ciência da ‘mestiçagem’, do espaço reflexivo crítico, da múltipla percepção da diferença por fricção. Nessa margem é que percebo a possibilidade de diálogo entre os pressupostos da AD discursivo-desconstrutivista e os das epistemologias indígenas.

Derrida denuncia que no lugar da ciência, em sua polarização dicotômica, nas palavras de Coracini (2007), “é isso ou aquilo; é bom ou mau; é certo ou errado; é subjetivo ou objetivo; é língua ou fala; é presença ou ausência, em que o primeiro é qualificado como superior ao segundo” (Coracini, 2007, p. 53), é que denunciemos a não universalização da História, pois é no lugar dessa tentativa de imposição que nos deparamos com a discriminação, a intolerância e a exclusão.

O que denuncia Derrida são as verdades ditas absolutas, que são habituais na metafísica e manifestadas na dualidade, ou melhor, no duplo viés, no entanto, quando trata da dupla ciência, o filósofo descarta a noção de escolha caracterizada no uso do “ou um ou outro”. Para Derrida, a convocação da dupla ciência manifesta-se na concomitância ou simultaneidade.



Neste itinerário, Derrida convoca a desconstrução dessas posições, aparentemente fixas e determinadas. Segundo o teórico, “desconstruir a oposição é, primeiro, num determinado momento; derrubar a hierarquia” (Derrida, 2001c, p. 54) e ao mesmo tempo, nos chama a atenção afirmando que esse processo é interminável, pois essa hierarquia que clama pela ciência dicotômica se recompõe sempre.

Antes de caminharmos para o diálogo que estabelece a teoria da Desconstrução, é imperativo afirmar que a perspectiva de Desconstrução proporcionou densos abalos no interior das Ciências Humanas, ao apresentar o procedimento de decomposição e reconfiguração desses mesmos discursos, de dentro e de fora, estremecendo, dessa maneira, a tranquilidade e estabilidade dos discursos heteróclitos.

Ciente da impossibilidade em apresentar a complexidade da teoria da Desconstrução, circundada, principalmente por minha limitação teórica, faço um convite para juntos caminharmos pela Desconstrução, teoria que intersecciona toda a perspectiva discursivo-desconstrutivista que me amparo.



2.1 A Desconstrução – processos de ‘refazimentos’

Utilizado pela primeira vez por Jacques Derrida em 1967 na Gramatologia, o termo ‘desconstrução’ foi tomado da arquitetura. Significa a deposição/decomposição de uma estrutura. Em sua definição derridiana, remete a um trabalho do pensamento inconsciente (‘isso se desconstrói’), e que consiste em desfazer, sem nunca destruir, um sistema de pensamento hegemônico e dominante. Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do Um, do logos, da metafísica (ocidental) na própria língua em que é enunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstruções cambiantes.
Derrida & Roudinesco, 2004, p. 9.

É com a explicação epígrafe do diálogo estabelecido entre Derrida e Roudinesco que apresento, sinteticamente, o conceito de Desconstrução. Uma das principais preocupações, sobretudo de teóricos posteriores a Derrida sobre a definição de Desconstrução, é que o conceito não pode, de maneira alguma, ser entendido como sinônimo de destruição.

Para esses estudiosos, a Desconstrução não objetiva destruir, principalmente por utilizar a própria estrutura em questão para sua reordenação, em outras palavras, a Desconstrução é um procedimento filosófico de questionamento, de decomposição e de reorganização dos discursos, até então, empreendidos pela metafísica ocidental.

Para o desconstrutor, essa decomposição opera no terreno do sistema desconstruído, assim sendo, a Desconstrução se mostra como uma ação no interior mesmo dos discursos que resvalem o pensamento hegemônico ocidental, isso ocorre, pois, ao decompor os ditos discursos, ela revela suas contradições para, dessa maneira, abordá-los e multiplicar seus liames.

É a Desconstrução que convoca a reversão das oposições dialéticas, ou seja, pensa-las em uma condição paritária, colegiada e horizontalizada significa para Derrida,

[...] marcar o afastamento entre, de um lado, a inversão que coloca na posição inferior aquilo que estava na posição superior, que desconstrói a genealogia sublimante e idealizante da oposição em questão e, de outro, a emergência repentina de um novo ‘conceito’, um conceito que não se deixa mais - que nunca se deixou - compreender no regime anterior (Derrida, 2001c, p.48-49).

A teoria da Desconstrução se apresenta como um intenso trabalho de investigação que tensiona e reposiciona os discursos da Filosofia, das Ciências Humanas, da Literatura, da História, da Fenomenologia e da Psicanálise. Dessa maneira, a Desconstrução questiona o conceito clássico de ciência apregoado pela metafísica. Nas palavras de Coracini, a Desconstrução,

(...) remete à desmontagem estrutural do edifício logocêntrico centrado na Razão, na lógica, na objetividade, cujos elementos se relacionam por oposição, oposição essa que caracteriza a forma de pensar da cultura ocidental e a forma de organização do sistema linguístico, tal como o veem Saussure e muitos linguistas posteriores, estrutura que nos constitui e nos aprisiona a todos e a cada um. (Coracini, 2007, p. 52-53).



A corrente teórica a Desconstrução abala as estruturas das correntes hierárquicas do saber ocidental. Derrida, pela Desconstrução convida a uma espécie de inversão dessas posições hierárquicas. Em *Posições*, Derrida sugere que,

Fazer justiça a essa necessidade significa reconhecer que, em uma oposição filosófica clássica, nós não estamos lidando com uma coexistência pacífica de um *face a face*, mas com uma hierarquia violenta. Um dos dois termos comanda (axiologicamente, logicamente etc.), ocupa o lugar mais alto. Desconstruir a oposição significa, primeiramente, em um momento dado, inverter a hierarquia. (Derrida, 2001c, p. 48).

É a partir da Desconstrução que Derrida desautoriza o lugar da verdade da escrita. Em *Gramatologia* (2013), o filósofo destina concentrada força para a oposição fala/escrita buscando desestabilizar a hegemonia logocêntrica em movimento de validação e valorização da *phoné*. Desse modo, a voz passa a ser entendida com a mesma relação de importância que a alma e razão da compreensão do rebaixamento da escritura pela filosofia ocidental.

Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do *logos* ou de uma razão pensada na descendência do *logos*, em qualquer sentido que seja entendida: no sentido pré-socrático ou no sentido filosófico, no sentido do entendimento infinito de Deus ou no sentido antropológico, no sentido pré-hegeliano ou no sentido pós-hegeliano. Ora, dentro deste *logos*, nunca foi rompido o liame originário e essencial com a *phoné*. [...]Tal como foi mais ou menos implicitamente determinada, a essência da *phoné* estaria imediatamente próxima daquilo que, no ‘pensamento’ como *logos*, tem relação com o ‘sentido’; daquilo que o produz, que o recebe, que o diz, que o “reúne” (Derrida, 2013, p.13).

Nessa conjuntura, a fala não deve ser entendida como mero significante, pois ela simboliza o dito *Estado da Alma*, refletindo as coisas por natural semelhança. Trata-se da revalorização da escritura. É aqui que me amparo e me autorizo, como maior intensidade, no uso das narrativas para desenvolver essa escrita.

Para Derrida, tudo estar no texto, dessa maneira, para desconstruir é necessário, no duplo da ciência, ou seja, *pari passu*, respeitar e desordenar a(s) ordem(ns) interna(s) de um texto. Em *Posições* (2001c), quando Derrida afirma que, “pensar a genealogia estrutural de seus conceitos da maneira mais fiel, mais interior” significa desconstruir a Filosofia. No entanto, embora tudo esteja no texto, um determinado exterior, que pela Filosofia é inqualificável definir tudo aquilo de que essa história, dita universalizada, foi capaz de promover, selecionar e excluir.

Em *O monolinguismo do outro* (2001b), Derrida fala sobre a relação entre amor e Desconstrução. Segundo o filósofo, apenas é possível desconstruir, aquilo que amamos. Segundo o autor, é apenas no momento da inversão, no duplo deslocamento do interior e



exterior que é capaz a produção da relação entre amor e Desconstrução, pois “por meio dessa circulação ao mesmo tempo fiel e violenta entre o dentro e o fora da filosofia... um certo trabalho textual que proporciona um grande prazer” (Derrida, 2001c, p. 13).

Embora o conceito de Desconstrução interseccione a *Tríplice (Des)Aliança* da perspectiva discursivo-desconstrutivista que se estabelece entre as teorias de Derrida, Foucault e Lacan, me preocupo em afirmar que o conceito filosófico de Desconstrução nunca foi cunhado por Foucault, nem muito menos por Lacan. Os referidos pesquisadores nunca se autodeclararam desconstrutores em suas teorias.

No Brasil, é a professora Coracini (2007, 2010, 2012), ao perceber aproximações teóricas possíveis entre Derrida, Foucault e Lacan, no campo da linguagem, quem sugere a perspectiva discursivo-desconstrutivista. Para a autora, Derrida, Foucault e Lacan são considerados desconstrutores, pois a sua maneira, métodos e conjuntura questionaram e, ainda questionam, os padrões impositores do pensamento filosófico ocidental naquilo que entendemos como modernidade.

Para tentar contribuir na construção da perspectiva-desconstrutivista da ótica discursiva, mas sem a intenção de esgotar o debate, uma vez que ele se apresentará ao longo das propostas de análises aqui construídas, comento aproximações desconstrutivistas nos percursos dos referidos pesquisadores e início com o desconstrutor, Derrida.



3. O desconstrutor – Derrida

(...) por meio desse duplo jogo, marcado, em certos lugares decisivos, por uma rasura que permite ler aquilo que ela oblitera, inscrevendo violentamente no texto aquilo que buscava comandá-lo de fora, eu tento, pois, respeitar o mais rigorosamente possível o jogo interior e regrado desses filosofemas ou epistememas, ao fazê-lo deslizar, sem os maltratar, até ao ponto de sua não-pertinência, de seu esgotamento, de sua clausura.
Derrida, 2001c, p. 12-13.

A epígrafe que inicia o tópico *O desconstrutor*, apresenta a resposta de Derrida a pergunta de Henri Rose quando ele é questionado sobre escrever com duas mãos. Nesse sentido, o filósofo trata da perspectiva do duplo jogo, ou melhor, trata-se de pensar um processo genealógico estrutural do conceito de filosofia partindo de seu interior e, ao mesmo tempo, buscar uma determinada exterioridade para a sua Desconstrução.

Ao se declarar um filósofo da desconstrução, Derrida dedica parte de seu trabalho a explicar como se organiza seu pensamento e quais as consequências para uma mudança epistêmica sobre o pensamento logocêntrico hegemônico. É em 1967 que o conceito de Desconstrução é utilizado pela primeira por Derrida em sua obra *Gramatologia*. Em paráfrase e em perspectiva filosófica, Desconstrução busca refletir e questionar acerca das relações hierárquicas do pensamento metafísico ocidental apontando para a necessidade de uma possível inversão desse pensamento, mas se articulando sempre por “duas mãos”, ou seja, no duplo jogo.

Em uma entrevista realizada pela ALED¹⁰³, a pesquisadora Coracini ao falar sobre o conceito de Desconstrução, utiliza a metáfora da construção arquitetônica. Segundo a Dra. é como se estivéssemos vivendo dentre de uma grande construção arquitetônica que é a cultura ocidental e começamos a observar suas rachaduras, suas imperfeições e que precisam ser reparadas, mas pelo fato de estarmos morando nela e de nos relacionarmos com ela, não é possível destruí-la na totalidade, mas realizar reparos, construções, até que aquela arquitetura tenha se tornado outra.

Por meio da referida paráfrase, a pesquisadora afirma que Desconstrução não é destruição. Na perspectiva derridiana, desconstruir remete a um trabalho do pensamento inconsciente, em outras palavras, desfazer, mas sem destruir determinado sistema de pensamento dominante.

Quando trata do “face a face”, Derrida critica as dicotomias apresentadas e defendidas pelo pensamento logocêntrico hegemônico. Para Roudinesco, psicanalista francesa, ‘Desconstruir é de certo modo resistir à tirania do UM, do logos, da metafísica (ocidental) na

¹⁰³ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/live/LOHVQWRPmSc?si=TuAn1yXFN77Sa3W4>.
Acessado dia 28 de junho de 2025.



própria língua em que é anunciada, com a ajuda do próprio material deslocado, movido com fins de reconstrução cambiantes' (Roudinesco, 2004, p. 9).

A proposta de inversão apontada por Derrida possui a característica de operar no interior do sistema a ser desconstruído. Nesse sentido, Desconstrução se apresenta não pela destruição, mas pela decomposição e recomposição de determinado sistema. Nesse processo de decomposição, a Desconstrução desvela as ambiguidades, as contradições dos discursos que sustentam os pensamentos logocentros hegemonicamente, como consequência, expansões e desdobramentos são os resultados. Embora filha da filosofia, Desconstrução apresenta-se como uma espécie de leitura crítica e, nesse sentido, para além de um pensamento filosófico, torna-se um convite para uma prática política.

Dos muitos pressupostos trabalhados por Derrida, além da desconstrução que perpassa toda sua trajetória, me interesse pelos conceitos de *Mal de Arquivo*, *Hóspede Estrangeiro* e o princípio de *Phármakon*, todos eles interseccionados com os estudos da linguagem, em perspectiva discursiva. Faço um convite para um breve caminhar entre os referidos conceitos. Caminhemos.



3.1 O paradoxo da Escritura como *Phármakon*

Não há remédio inofensivo. O phármakon não pode jamais ser simplesmente benéfico. (...) A essência ou a virtude benéfica de um phármakon não o impede de ser doloroso. (...) Esta dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um phármakon em si. Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que se desenham essas oposições.
Derrida, 2005.

É com uma bofetada, *Kólaphos*, e depois com uma bicada de pássaro que corta, *Kolápto*, que Derrida inicia *A farmácia de Platão*. Essa bofetada e essa bicada de pássaro são para chamar a atenção para o texto em perspectiva de escrita, pois afinal, “um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo” (Derrida, 2005. p. 07).

A escrita utilizada como processo de memória é questionada por Derrida, em sua obra *A farmácia de Platão*, onde o mito de Theuth, portanto lugar de fortalecimento da ancestralidade na perspectiva indígena, é utilizado como metáfora para questionar a função da Escritura enquanto *Phármakon* e seu duplo sentido, anunciado aqui enquanto epígrafe, ou seja, se seria ela remédio ou veneno para a memória.

Segundo Derrida, ao ser transmutada em texto escrito para ser utilizada enquanto auxílio da memória, a escritura estaria enfraquecendo a própria capacidade da memorização, pois, paradoxalmente, ao lembrar, a escritura produz o esquecer e, dessa maneira, a escrita revela-se enquanto *Phármakon*. Nas palavras do filósofo,

o phármakon não é nem só o remédio nem só o veneno, nem só o bem nem só o mal, "o phármakon seria uma substância, com tudo o que essa palavra pode conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise" (Derrida, 2005, p.14).

Quando penso *O que é ser Munduruku hoje?*, traço sua relação com a História e Memória e me interesso no refazimento da escrita da história dos próprios sujeitos Munduruku, nesse sentido, o conceito de *Phármakon* me é caro, pois tensiona aquilo que somos hoje e aquilo que desejamos ser em formato texto escrito. Em Derrida, sabemos que o jogo do texto escrito, as regras nunca são explícitas ou entregues, isso, para o texto continue incompreensível, sendo sempre, portanto, disseminação, mesmo sendo decisão, pois ao ser escrito, o texto é pensado a partir do querer-dizer de um sujeito que o assinou. No entanto, ao chegar no outro, ele o lerá com o mesmo sentido em si. Nas palavras de Derrida,

Se a leitura é a escritura, esta unidade não designa nem a confusão indiferenciada nem a identidade de todo repouso; o é que une a leitura à escritura deve descosê-las. Seria preciso, pois, num só gesto, mas desdobrado, ler e escrever. E aquele que não tivesse compreendido nada do jogo sentir-se-ia, de repente, autorizado a lhe acrescentar, ou seja, acrescentar não importa o



quê. Ele não acrescentaria nada, a costura se manteria. (...) Mesma tolice, mesma esterilidade do “não sério” e do “sério”. O suplemento de leitura ou de escritura deve ser rigorosamente prescrito, mas pela necessidade de um jogo, signo ao qual é preciso outorgar o sistema de todos os seus poderes. (Derrida, 2005, p. 7-8).

Em *A Farmácia de Platão*, Derrida é enfático ao afirmar que “a escritura não é a repetição viva do vivo” (Derrida, 2005, p. 86), pelo contrário, ela se funda naquele lugar em que o autor não existe mais, pois oposto a ideia de fala viva e agora, na escrita anunciamos a morte da fala viva. Nas palavras de Derrida, “Contrária à vida, a escritura – ou, se preferimos, o *phármakon* – apenas desloca e até mesmo irrita o mal. Tal será, no seu esquema lógico, a objeção do rei à escritura: sob pretexto de suprir a memória, a escritura faz esquecer ainda mais; longe de ampliar o saber, ela o reduz.” (Derrida, 2005, p. 47). Dessa maneira, a escrita se apresenta como sinônimo de morte.

Em sua complexidade e em movimento *pari passu*, assim como a escrita/escritura reforça o esquecimento, ao registrar a fala viva em marcações textuais, ela colabora com a permanência da presença da fala viva, mesmo em sua ausência. Em perspectiva indígena, é a isso que nomeamos a ancestralidade ou memória nativa. Trata-se da recuperação de experiência e memórias em tempos outros que não o do presente.

Nesse movimento, a escrita/escritura permite a recuperação/reativação das palavras que foram proferidas no tempo da fala viva, mesmo que sejam tempos e espaços distintos. O que tento afirmar é que, ao mesmo tempo que produz o esquecimento, como um remédio, a escrita/escritura, também, produz a ‘imortalidade’, ainda que o formato seja o da escrita, é a fala viva que se manifesta. Na escrita/escritura de Derrida,

Eles [os túpoi, as marcas] o representarão, mesmo que ele os esqueça, eles levarão sua fala, mesmo que ele não esteja mais lá para animá-los. Mesmo que esteja morto, e só um *phármakon* pode deter um tal poder sobre a morte, sem dúvida, mas também em conluio com ela. O *phármakon* e a escritura são, pois, sempre uma questão de vida ou de morte. (Derrida, 2005, p. 52).

Pensar o *Phármakon* dentro da cultura ocidental que é imposta a nós, os Munduruku é tensionar nossas interpretações daquilo que somos. Em perspectiva cosmológica é preciso lembrar que para os Munduruku, morrer não é possível. Para o próximo tópico, o convite é feito para conhecermos o conceito de hospitalidade em Derrida que tensiona a questão do estrangeiro em sua própria terra. Caminhemos.



3.2 Estrangeiros em nossas próprias Terras

*Um ato de hospitalidade só pode ser poético.
Derrida, 2003.*

Na perspectiva de Derrida, o estrangeiro não está localizado apenas na ideia de um sujeito/indivíduo pertencente a outra nacionalidade, mas aquele que mesmo ao pertencer, age como diferente pois desestabiliza as estruturas e o ordenamento de exercício de poder. Nesse sentido, o estrangeiro acaba forçando a revisão de uma dada ordem e, por isso mesmo, se torna um estranho em seu próprio ninho¹⁰⁴, pois revela o processo limitado que tenta determinar o que possa ser entendido enquanto ‘normal’ e ‘familiar’.

Na perspectiva Corpo-Território, em que o corpo indígena é a extensão de seu próprio território, portanto Bioma, leva em consideração as características manifestadas no corpo enquanto processo de cosmogonia, ou seja, a língua, a estrutura capilar, a tonalidade da pele e as memórias degustativas e de saberes não são as mesmas a depender do bioma em que se encontra o corpo-território. Essa relação é bastante perceptiva quando os munduruku do Amazonas se deparam com os munduruku do Tapajós ou do Mato Grosso. Nessa caminhada, embora sejam todos filhos da mesma terra, portanto do mesmo bioma, no nosso caso, Bioma Amazônia, a depender de nossas relações, podemos nos sentir estranhos no próprio território. Sobre essa questão, Derrida conjura que,

Existe aquele do estrangeiro que, desajeitado ao falar a língua, sempre se arrisca a ficar sem defesa diante do direito do país que o acolhe ou que o expulsa; o estrangeiro é, antes de tudo, estranho à língua do direito na qual está formulado o dever de hospitalidade, o direito de asilo, seus limites, suas normas, sua polícia, etc. Ele deve pedir a hospitalidade numa língua que, por definição, não é a sua, aquela imposta pelo dono da casa, o hospedeiro, o rei, o senhor, o poder, a nação, o Estado, o pai, etc. Estes lhe impõem a tradução em sua própria língua, e esta é a primeira violência. A questão da hospitalidade começa aqui: devemos pedir ao estrangeiro que nos compreenda, que fale nossa língua, em todos os sentidos do termo, em todas as extensões possíveis, antes e a fim de poder acolhê-los entre nós? (Derrida, 2003, p. 15).

No caso específico do povo Munduruku, não se trata de uma língua pertencente ao país que nos acolheu, mas a língua imposta pelo país que constituiu em cima dos nossos corpos e que, por imposição. Nesse sentido, nos tornamos o estrangeiro estranho a língua de nosso próprio povo, a língua apagada pela falta de hospitalidade.

É pensando na condição de povos indígenas inseridos arbitrariamente na cultura ocidental parida da colonização, que a noção de estrangeiro me interessa nessa tentativa de

¹⁰⁴ Referência ao filme *Um estranho no ninho*, de Milos Forman, de 1976.



desenvolvimento de uma genealogia do presente. Mesmo na consciência de nosso marco ancestral, por processo mesmo de transculturação, sofremos da violência da ‘hospitalidade’. Nesse percurso, tensiono o questionamento, quem é o estrangeiro? Nas palavras de Derrida, o estrangeiro

não é apenas aquele ou aquela no estrangeiro, no exterior da sociedade, da família, da cidade. Não é o outro, o outro inteiro relegado a um fora absoluto e selvagem, bárbaro, pré-cultural ou pré-jurídico, fora e aquém da família, da comunidade, da cidade, da nação ou do estado. A relação com o estrangeiro é regulada pelo direito, pelo devir-direito da justiça (Derrida, 2003, p. 65).

Uma vez que não tivemos o direito em falar nossa língua e de viver nossa cultura de maneira diferenciada, os diferentes processos da colonização nos transformaram em estrangeiro de nossa própria terra. No tempo do presente, mesmo com a Constituição Federal de 1988 garantindo os direitos outrora negados, as cicatrizes escancaram nossos rostos do Outro, impossibilitando, assim, a construção de uma hospitalidade que permita o face a face. Amparada em Derrida, trago para o debate a questão da lei paradoxal:

Lei paradoxal ou perversiva: ela toca esse constante conluio entre a hospitalidade tradicional, a hospitalidade no sentido corrente, e o poder. Esse conluio é também o poder em sua finitude, a saber, a necessidade, pelo hospedeiro, de escolher, de eleger, de filtrar, de selecionar seus convidados, seus visitantes ou seus hóspedes, aqueles a quem ele decide oferecer asilo, direito de visita ou hospitalidade. Não há hospitalidade, no sentido clássico, sem soberania de si para consigo, mas, como também não há hospitalidade sem finitude, a soberania só pode ser exercida filtrando-se, escolhendo-se, portanto, excluindo e praticando-se a violência. (Derrida, 2003, p. 49).

É com o pressuposto do estrangeiro, que se apresenta associado a diferentes dimensões entre elas as relações que se estabelecem entre o estrangeiro e a hospitalidade, a Desconstrução e a lógica da presença, todas essas dimensões são tensionadas pelo questionamento, uma vez que o estrangeiro não se limita aquilo que entendemos como aspecto migratório.

O estrangeiro é o próprio Outro, mesmo geograficamente localizado como igual. Nesse sentido, ele não se limita a noção geográfica na ideia de nacional ou internacional/estrangeiro, mas enquanto metáfora da diferença, aquela que questiona as estruturas de poder e toda a normalidade convencional aceita, principalmente na compreensão de estado nação.

É importante lembrar que embora sejam apresentadas de maneira sintética e apartada, todas as reflexões trazidas na perspectiva de estrangeiro ocorrem acumulativa e por intersecção.



3.3 O Mal de Arquivo

Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade; não há arquivo sem exterior.
Derrida, 2001a.

Em processo de aproximação e distanciamento aos conceitos freudianos, Derrida ao elaborar a perspectiva filosófica nominada como Mal de arquivo. Ele faz um convite para que seja pensado a função do arquivo em duas modalidades: uma como memória de depósito de informações que se articulam com fatos e evidências que não deixam mentir, dito de outra maneira, a ideia de arquivo clássico, aquele logocêntrico que deixa vir à tona o *logos* universalizado e abrangente, que permeia todo o pensamento ocidental.

Por outra perspectiva, Derrida nos apresenta o segundo sentido, local não mais do armazenamento por *logos* universalizado, mas como local aberto, como por vir, como movimento. Eis sua novidade. O mal de arquivo tensiona o contexto histórico contemporâneo, lá onde estão os interditos do arquivo do mal, os desmedidos. É lá que se localizam os crimes hediondos cometidos contra os povos indígenas no período da colonização e durante a Ditadura Militar no Brasil. É lá que se encontra a notícia de derramamento de petróleo e a PL da Devastação!

Em *Mal de Arquivo*, Derrida nos apresenta, ainda, a memória enquanto esquecimento. O autor explorar não apenas o duplo sentido de *arkhé* como origem e como poder, mas relaciona a noção de arquivo com a memória pessoal e histórica, portanto de esquecimento e/ou ficcional.

À vista disso, o filósofo busca enfatizar a natureza dinâmica e contraditório do arquivo que se vincula a experiência humana da perda, da falta de memória, em outras palavras, da morte e sua condição de inexistência. Derrida afirma que,

O arquivo sempre foi um penhor, e como todo penhor, um penhor de futuro. Mais trivialmente: não se vive mais da mesma maneira aquilo que não se arquivava da mesma maneira. O sentido arquivável se deixa também, e de antemão, co-determinar pela estrutura arquivante. Ele começa no imprime. (Derrida, 2001, p. 31).

Ao tensionar a pulsão da morte, Derrida busca tratar da complexidade do arquivo ao estabelecer uma relação *pari passu* entre a memorização e o esquecimento, é preciso lembrar para poder esquecer. Nesse sentido, a função arquivo pode ser utilizada em exercício de poder tanto para se fazer lembrar quanto se fazer esquecer.

É nesse movimento, que atualizo o projeto de estado nação que objetivava a integralização dos povos indígenas à República Federativa do Brasil, ou melhor, é preciso esquecer quem somos para lembrar o que nos tornamos. Dessa forma, a perspectiva de pulsão



da morte freudiana opera no sentido da ‘desintegração’ e retorno a um estado original, em pulsão de morte daquilo que somos. Nas palavras de Derrida,

Em todos os casos, não haveria porvir sem repetição. E daí, talvez, diria Freud (essa seria, portanto, a sua tese), não haverá porvir sem o fantasma da violência edipiana que inscreve a sobre repressão na instituição arcôntica do arquivo, na posição, a auto posição com a heteroposição do Um e do Único na *arkhê* monológica. E a pulsão de morte. Sem este mal, que é também o *mal de arquivo*, o desejo e o problema do arquivo, não haveria sem designação nem consignação (Derrida, 2001a, p. 102).

No entanto, a própria natureza desconstrutivista que perpassa todo o pressuposto teórico de Derrida aponta que o arquivo, ao contrário de uno e original, é complexo e, por isso mesmo, contraditório, logo, inerentemente marcado pela Desconstrução e impossibilitado de possuir uma verdade originária.

Dessa maneira, o "mal de arquivo" se caracteriza como uma das consequências dessa Desconstrução, deixando evidente a natureza lacunar e sintomática do arquivo, onde o esquecimento e a fragmentação coexistem com a tentativa de conservação ilusória. Para o autor, ser dominado pelo mal de arquivo é, entre outras coisas, ter o desejo de retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto, ou seja, estar preso pela ilusão da metafísica ocidental que profetizam a completude do sujeito, logo da memória e da linguagem.

Buscando Desconstruir, em *Mal de Arquivo*, Derrida ao dialogar com Freud por aproximação ou distanciamento, como bem definida pelo próprio autor, “Com Freud, sem Freud, às vezes contra Freud” (Derrida, 2001a, p. 9), apresenta dois tipos de inscrição em relação à Freud. Uma localiza-se no campo do privado e a outra, no público.

A inscrição no campo do público refere-se ao Mal estar na Civilização (1930). No texto, Freud ao reclamar sobre a quantidade de tinta que utiliza para dizer, exatamente, o óbvio, acaba por desvelar a pulsão de morte. Em outras palavras, a questão do arquivo como esquecimento.

Por outro lado, a inscrição realizada no campo do privado é manifestada pela declaração-inscrição realizada pelo pai de Freud em sua Bíblia que agora é repassada para o filho (Freud) em perspectiva de manutenção geracional, sob “pele nova”. Embora seja a mesma Bíblia, agora sob “pele nova” apresenta-se como o novo inscrito no velho.

É pela metáfora da inscrição que a perspectiva de arquivo em Derrida é apresentada. Para o autor, é incontestável colocar em xeque a noção logocentrada de arquivo. Já não é mais possível limitar o arquivo a um lugar da memória, ou seja, do retorno a origem, em procedimento arqueológico de escavação, como se o sentido de ser do arquivo fosse sempre apresentar a gênese.



Na nova leitura do arquivo, nele encontramos o local da consignação, dito de outra maneira, do local dos signos. Consignar aqui é manifestado como residência que reuni signos, que se apresenta como uma espécie de suporte onde se reúnem signos, uma espécie de coordenação de diferentes sistemas que se articulam em unidade. Para Derrida, “Num arquivo não deve haver dissociação absoluta, heterogeneidade ou segredo que viesse a separar (secernere). Compartimentar de modo absoluto” (Derrida, 2001a, p. 14).

Para além da consignação, Derrida afirma que o arquivo também é constituído de uma técnica da repetição e de uma certa exterioridade. Nas palavras de filósofo, “Não há arquivo sem um lugar de consignação, sem uma técnica de repetição e sem uma certa exterioridade; não há arquivo sem exterior” (Derrida, 2001^a, p. 22). A perspectiva de arquivo apresentada por Derrida fundamenta-se na consignação entre o arquivo enquanto memória, portanto armazenamento, mas, também, enquanto esquecimento, no falecimento da memória, na pulsão da morte. Dito de outra maneira, o arquivo só possível em movimento dinâmico de consignação.

Desse modo, compreendemos em Derrida que não há arquivo sem memória, sem a residência e o suporte, no entanto, e de igual maneira, não há arquivo sem arconte e sem recalques. A existência do Arquivo é condicionada a existência do Mal de Arquivo. O mal de arquivo é a pulsão da morte. De acordo com Derrida, quando trata da pulsão da morte, afirma que,

Ela trabalha para destruir o arquivo: com a condição de apagar mas também com vistas a apagar seus “próprios” traços- que já não podem desde então serem chamados “próprios”. Ela devora seu arquivo, antes mesmo de tê-lo produzido externamente. Esta pulsão, portanto, parece não apenas anárquica, anarcônica (não nos esqueçamos que a pulsão de morte, por mais originária que seja, não é um princípio, como o são o princípio do prazer e o princípio de realidade): a pulsão de morte é acima de tudo, anarquívica, poderíamos dizer arquiviolítica. Sempre foi, por vocação silenciosa, destruidora do arquivo. (Derrida, 2001a, p. 21).

O arquivo perpassado pelo mal de arquivo decreta o fim da memória meramente ontológica, que existe em função de uma origem, de uma data inicial, pois movimenta-se por uma pulsão arquiviolítica. No entanto, o arquivo agora apresentado gera uma determinada perturbação aos que ainda se amarram a trama arquivística. Sobre essa questão, atesta Derrida,

A perturbação do arquivo deriva de um mal de arquivo. Estamos com mal de arquivo (*en mal d'archive*). Escutando o idioma francês e nele, o atributo “*en mal de*”, estar com mal de arquivo, pode significar outra coisa que não sofrer de um mal, de uma perturbação ou disso que o nome “mal” poderia nomear. É arder de paixão. É não ter sossego, é incessantemente, interminavelmente procurar o arquivo onde ele se esconde. É correr atrás dele ali onde, mesmo se há bastante, alguma coisa nele se anarquiva. É dirigir-se a ele com desejo compulsivo, repetitivo e nostálgico, um desejo irreprímível de retorno à



origem, uma dor da pátria, uma saudade de casa, uma nostalgia do retorno ao lugar mais arcaico do começo absoluto. Nenhum desejo, nenhuma paixão, nenhuma pulsão, nenhuma compulsão, nem compulsão de repetição, nenhum “*mal-de*”, nenhuma febre, surgirá para aquele que, de um modo ou outro, não está com mal de arquivo. (Derrida, 2001a, p. 118-119).

Derrida nos afirma que o arquivo é, ao mesmo tempo, o lugar da gênese da memória e seu túmulo de esquecimento. A ambivalência do arquivo derridiano, localiza-se no movimento dinâmico entre lembrar e esquecer, portanto jogo desconstrutor entre dizer-não dizer, mostrar-não mostrar. Derrida entende esse processo como o jogo da *différance* na economia entre rastros. Nas palavras de Derrida,

[...] diretamente naquilo que permite e condiciona o arquivamento só encontraremos aquilo que expõe à destruição e, na verdade, ameaça de destruição, introduzindo a priori o esquecimento e a arquiviolítica no coração do monumento. No próprio “saber de cor”. O arquivo trabalha sempre a priori contra si mesmo. (Derrida, 2001a, p. 23).

Em Mal de arquivo, Derrida elimina em sua escritura, ou melhor, em seu arquivo, a hegemonia dos começos, portanto, nem começo e nem fim, dessa forma, prevalece o negociar, a ante tese, a propositura, desvelando dessa maneira, o acabamento do aberto, do arquivo do por vir, da presença permanente do inacabamento. Desse modo, afirma o filósofo,

“[...] ali onde tento constituir uma identidade para me proteger contra a dispersão, o caos, a ruína, a precariedade etc., sei que sobrevivo, que me protejo fazendo isso” (Derrida, 2012, p. 126). E “nada é mais mortal do que a identidade, do que o eu” (Derrida, 2012, p. 126).



4. Foucault no Tupé da AD – as descontinuidades

(...) procurei acima de tudo produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura
Foucault, 1982

Enquanto o projeto teórico de Pêcheux, vinculado à prática política, objetivava o desenvolvimento de uma metodologia para a AD, aquilo que conhecemos como a análise automática do discurso, Foucault, ao se vincular a *Nova Tríplice Aliança*¹⁰⁵ de Nietzsche, Freud e Marx, não objetivada de imediato a construção de uma teoria do discurso (Gregolin, 2006). Quando escrever sobre as aproximações e distanciamentos entre Pêcheux e Foucault em perspectiva discursiva, a pesquisadora Gregolin indica que em Foucault,

(...) suas temáticas sempre foram amplas e envolveram as relações entre os saberes e os poderes na história da sociedade ocidental e, inserido em vastas problemáticas, sua investigação abriu-se em várias direções: buscou compreender as transformação histórica dos saberes que possibilitaram o surgimento das “ciências humanas” na sua fase chamada de “arqueológica”; tentou compreender as articulações entre os saberes e os poderes, na fase denominada de “genealógica”; investigou a construção histórica das subjetividades, em uma “ética e estética da existência”. Essas temáticas estão, sempre, articuladas a uma reflexão sobre os discursos: pressuposto que as coisas não preexistem às práticas discursivas, Foucault entende que estas constituem e determinam os objetos. É, assim, no interior da reflexão sobre as transformações históricas do fazer e do dizer na sociedade ocidental que uma *teoria do discurso* vai-se delineando e encontra um lugar central na obra de Foucault. (Gregolin, 2006, p. 54).

Foucault é entendido pela perspectiva discursivo-desconstrutivista como um “refazedor” de epistemologias, uma vez que suas pesquisas, revelam a relação entre discurso/subjetividade/história/verdade na constituição da arqueogenealogia, que se apresenta como fundamental no desenvolvimento das análises discursivo-desconstrutivistas.

Iniciando seu percurso como leitor de Nietzsche, Foucault desenvolveu articulações entre discurso/subjetividade/história/verdade em suas obras, em particular a partir de três textos, que aqui me interessa em demasia: *Nietzsche, a genealogia e a História; A verdade e as formas jurídicas* e *A ordem do Discurso*.

Ao tentar entender o sujeito, além da História e da Filosofia, Foucault constrói um mapa da crítica nos estudos da linguagem e do discurso. Na busca por diagnosticar o presente, em geral tentando responder ao questionamento ‘Quem sou eu hoje?’, Foucault se deparou com o objeto da análise de discurso.

¹⁰⁵ É Coracini que nomeia a tríade teórica de Foucault de Nova Tríplice Aliança. Trata-se de uma metáfora à Tríplice Aliança dos estudos entre Althusser, Marx e Freud empreitada por Pêcheux e nomeada por Maldidier.



Dessa maneira, o autor passou a considerar o discurso como uma série de acontecimentos que, de maneira específica mantém ligação com acontecimentos outros que pertencem a sistemas diferentes como o econômico, o político e até mesmo aqueles considerados instituições. Essa perspectiva, o possibilitou pensar uma relação com a história na intenção de compreender quem somos nós hoje. Segundo o autor:

Penso que há, em nossa sociedade e naquilo que somos, uma dimensão histórica profunda e, no interior desse espaço histórico, os acontecimentos discursivos que se produziram há séculos ou há anos são muito importantes. Somos inextricavelmente ligados aos acontecimentos discursivos. Em um certo sentido, não somos nada além do que aquilo que foi dito, há séculos, meses, semanas... (Foucault, 2015, p. 252).

Das muitas maneiras possíveis de ‘ler’ Michel Foucault, fui apresentada a seus pressupostos a partir da lente das Letras/Discurso e estou ciente que essa ótica não é a localização da ‘verdade’ dos pressupostos do autor e, por isso mesmo, mais ainda, me interessa. Para o autor, as coisas não preexistem às palavras, mas são produzidas pelo discurso, ou seja, o discurso é fundante. Ele produz a ‘verdade’ das coisas... a verdade sobre ser Munduruku, por exemplo, em dado momento histórico.

Assim, me firmando em Foucault, para além de me interessar em entender como os discursos produzem as verdades de um dado momento histórico e em que tipo de verdades os discursos foram produzidos historicamente que permite isso, que somos nós hoje, desejo pensar como poderia ser diferente, ou seja, uma transformação do presente. É sobre esse percurso de ontologia crítica do tempo presente que me utilizou de Foucault para esse teçume.

Dos muitos pressupostos teorizados pelo autor, faço um convite para que possamos entender como funciona a manifesta Ordem Discursiva, apresentada inicialmente em sua aula inaugural no Collège de France.



4.1 A (Des)ordem do Discurso

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade
Foucault, 2012, p. 8.

A epígrafe que inicia esse tópico é a hipótese apresentada por Michel Foucault durante fala da aula inaugural no Collège de France, em 1970. Dessa maneira, o filósofo das margens escancara o autoritarismo da ordem discursiva, para em seguida, apresentar a tecnologia de regulação discursiva, na sua produção, propulsão e distribuição ordenada. A fig. 39 tenta representar de maneira esquemática os diferentes procedimentos discursivos apresentados enquanto ordem discursiva.

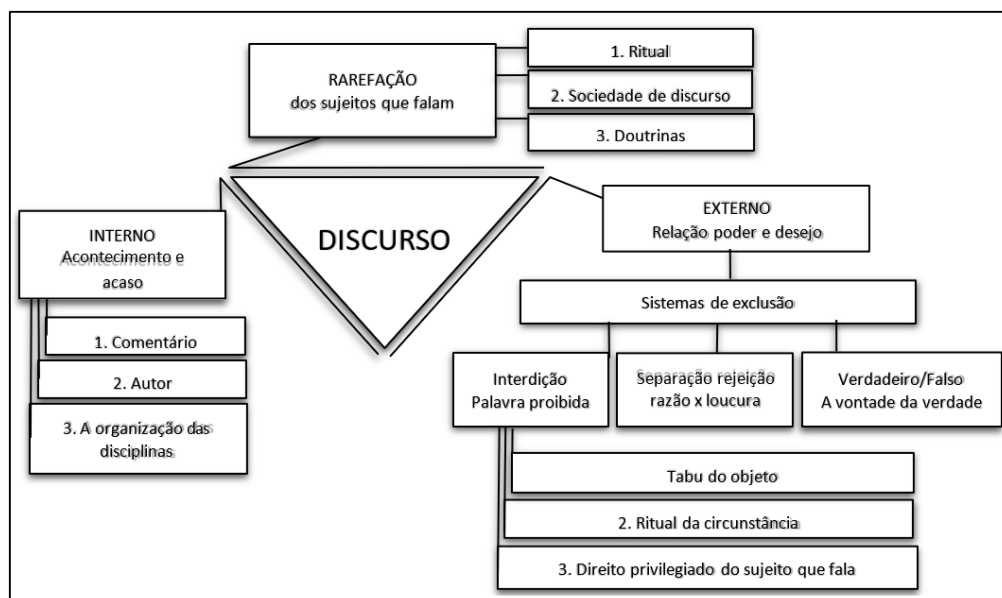


Fig. 39 – Modelo esquemático dos Procedimentos de Controle e de Delimitação do Discurso desenvolvido.
Fonte: Brito (2017, p. 39).

Embora em nossa sociedade o discurso seja celebrado, ele não pode ser regido de qualquer maneira. Dessa maneira, o controle passa a ser a força motriz da perspectiva de discurso. Essa tentativa de controle busca sanar as irrupções discursiva de saberes outros. A esse processo, Foucault nomeia de logofobia. É por ela, portanto, que são elaborados mecanismos, técnicas discursivas que apresentam como objetivo três efeitos, a saber: a exclusão, a sujeição e a rarefação, como atesta a Fig. 38.



Em seu pressuposto, Foucault entende discurso como objeto de atuação e propagação do exercício de poder, nesse sentido, a função discursiva, para além de definir a realidade por verdade, silencia e exclui tudo o que não se adequa as relações estabelecidas pelo poder hegemônico.

O francês declara que o discurso é muito mais que meros grupos de enunciados, pois ele é articulado por intencionalidades. Melhor afirmando, Foucault declara que o discurso se estabelece de discursos regulados por estruturas específicas e articuladas que se organizam na ilusão de transparência de linguagem.

Quando tensiona as relações entre o discurso e o poder, Foucault se questiona, “Mas, o que há, enfim, de tão perigoso no fato de as pessoas falarem e de seus discursos proliferarem indefinidamente? Onde, afinal, está o perigo? (Foucault, 2011, p. 8), assim, se inicia para Foucault sua teorização sobre o discurso, que embora não fosse seu objetivo declarado, já fora de certa maneira apregoadado em *A Arqueologia do Saber*.

Pensada e articulada dessa maneira, a análise de discurso, consegue descrever os entrelaces entre a “materialidade dos enunciados, seu agrupamento em discursos, sua inserção em formações discursivas, sua circulação através de práticas, seu controle por princípios relacionados ao poder, sua inscrição em um arquivo” (Gregolin, 2006, p. 108)

Em seu contínuo pesquisar, é quando avança para a fase dos estudos genealógicos, a partir de seus pressupostos sobre os procedimentos de controle discursivo, Foucault se aprofunda nos debates sobre controles desenvolvidos na/pela sociedade ocidental, desembocando, assim, no conceito de Dispositivo.



4.2 Dispositivo

O si-mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos: uma espécie de mais-valia. Não é certo que todo dispositivo disponha de um processo semelhante.
Gillez Deleuze, 1990.

Não desejando esgotar os pressupostos articulados por Foucault nas diferentes fases de seu processo de pesquisa, mas interessada em discorrer sobre o conceito de dispositivo, muito caro para a perspectiva de discurso a qual me filio, e que tendo desenvolver, convido Deleuze, por meio da presente epígrafe, para o debate, uma vez que ele em seu artigo *O que é um dispositivo?* auxilia e fomenta o debate articulado sobre dispositivo por meio dos rastros deixados por Foucault em seus trabalhos e, principalmente, em suas entrevistas quando trata da questão da subjetividade.

Um dos principais conceitos elaborados por Michel Foucault, sobretudo na segunda metade dos anos setenta e que interessa na compreensão da genealogia do presente, é a noção/conceito de ‘dispositivo’. Ele não nasce pronto, mas desenvolve-se ao longo das pesquisas e escritas do filósofo. O termo é inaugurado em 1977, na escrita do primeiro volume da *História da Sexualidade, A vontade do Saber*, quando um capítulo inteiro intitulado *O dispositivo da sexualidade* nos é apresentado.

A ideia de *Dispositivo* aparece para Michel Foucault na passagem da arqueologia para a genealogia, a partir dos estudos da genealogia do poder e melhor desenvolvido na genealogia da ética, e o motivo epistemológico é que o conceito possibilitou que as práticas discursivas fossem trabalhadas, ou seja, não apenas aquilo que representamos por meio da linguagem, como também, daquilo que realizam por meio da língua(gem). A ideia de práticas discursivas e não discursivas se apresenta desde o início nas obras de Foucault como não resolvidas e quando a agência humana é trazida para suas pesquisas, o conceito de dispositivo tenta dar resposta a essa questão.

Um dos primeiros conceitos que fornecem envergadura para a solidificação de dispositivo é o conceito de *episteme*. Além do apresentado conceito, o autor também fez uso de termos como *disciplina*, *saber* e *formação discursiva*. Alguns autores e críticos afirmam que o termo dispositivo substituiu os conceitos já apresentados, mas não entendemos da mesma maneira. Todos os conceitos anteriores ao dispositivo são constituintes da própria compreensão do último. Conforme afirma Foucault, o dispositivo sempre se inscreve em um determinado jogo de poder, mas sempre conectado a outros saberes, formações discursivas, *epistemes* “que



nascem dele, mas também o condicionam” (Foucault, 2014, p. 47). Em outras palavras, o dispositivo não anula os demais conceitos, pelo contrário, ele desenvolve estratégias de relações de forças entre eles.

Quando o autor escreve *As palavras e as coisas*, o termo *episteme* aparece como aquele que define discursivamente o que seria adequado como verdade/saber científico ou não, mas o termo não forneceu mais suporte suficiente para dar respostas a questões que não se enquadrassem apenas aos campos discursivos. Foucault define que a *episteme* apresenta características de um dispositivo unicamente discursivo. Por outro lado, o dispositivo é discursivo e não discursivo, ou seja, apresenta uma maior complexidade na constituição de seus elementos.

Embora nunca tenha de fato definido o conceito de dispositivo, Foucault nos apresenta pistas sobre a importância do termo técnico. Uma delas encontra-se em uma de suas entrevistas de 1977, intitulada, *O Jogo de Michel Foucault* e publicada na coleção *Ditos e Escritos IX*. Quando questionado sobre o conceito de dispositivo, o autor afirma que é:

[...] um conjunto decididamente heterogêneo; que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos (Foucault, 2014, p. 45).

Para o autor, o dispositivo apresenta uma natureza tal, capaz de laçar os elementos heterogêneos que o constituem, de maneira a desenvolver uma espécie de jogo com contínuas mudanças de posição entre esses elementos constituintes. A função do dispositivo é responder a uma urgência em um dado momento histórico, nas palavras do autor, “O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante” (Foucault, 2014, p. 45).

Quando faz uma leitura do conceito de dispositivo de Foucault, Giorgio Agamben, em um de seus escritos desenvolvidos em *O que o contemporâneo e outras ensaios* (2009), apresenta três características sobre o dispositivo, a seguir:

- a. É um conjunto heterogêneo linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber (Agamben, 2009, p. 29).



Já Gilles Deleuze, quando escreve sobre o conceito de Dispositivo de Foucault, faz um convite de leitura e rastreio de margens e aponta para as entrevistas e aulas de Foucault e então descreve o dispositivo como uma rede histórica que se encontra sempre interligada entre diferentes elementos, que em determinado momento histórico, se estabelece uma rede de leis, instituições, enunciados, que estão profundamente ligados ao poder, que produzem saber correspondendo a uma certa urgência histórica. Em suas palavras, Deleuze descreve primeiramente o dispositivo como:

(...) uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta (o objeto, o sujeito, a linguagem), mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada está quebrada e submetida a variações de direção (bifurcada, enforquilhada), submetida a derivações. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição, são como que vetores ou tensores. (Deleuze, 1990, p. 155).

É nessa espécie de novelo que as perspectivas de Saber, Poder e Subjetividade se entrelaçam, mas que descobrem novas linhas nos processos de tensão, nas fissuras, nas fraturas que se estabelecem com a História. Segundo Deleuze, apesar de toda a heterogeneidade do dispositivo, existem dimensões na composição dele e ao menos quatro ele apresenta. As duas primeiras instauram as curvas, a saber: curvas de visibilidade e de enunciação.

Quando apresenta as curvas de visibilidade, não é propriamente da luz, enquanto claridade e visibilidade nítida, mas da possibilidade de visibilidade variável de figuras envoltas a esse dispositivo. Cada dispositivo, tem seu regime próprio de visibilidade e invisibilidade. A mesma não uniformidade é apresentada quando trata das curvas de enunciação, pois distribuem variáveis em regimes de enunciações. Segundo o filósofo,

Não são nem sujeitos nem objetos, mas regimes que é necessário definir em função do visível e do enunciável, com suas derivações, suas transformações, suas mutações. E em cada dispositivo as linhas atravessam limiares em função dos quais são estéticas, científicas, políticas, etc. (Deleuze, 1990, p. 156).

A terceira dimensão é o local das linhas de forças. Deleuze a descreve como a dimensão do poder, pois é nessa dimensão em que as linhas alimentam e retroalimentam umas as outros em movimento contínuo, porém não predeterminado ou factível, ao contrário, é nessa dimensão que fios são sempre outros, uma vez que os trajetos envolvem as linhas, umas às outras, que agem como flechas que não se enfraquecem ao penetrar as coisas e as palavras.



“Esta dimensão se compõe, como o poder, com o saber” (Deleuze, 1990, p. 156). É na compreensão das três dimensões que compõem o conceito de dispositivo que Foucault consegue estabelecer *as linhas de subjetivações*, apresentada como a quarta dimensão. Na tensão existente na dimensão das linhas de subjetivações é que ocorre a dobra, o transpassar para o outro lado, que na Violência da “não” Violência teorizo enquanto processo de resistência. Nessa mesma compreensão me amparo em Deleuze quando afirma que,

Esta maneira de transpor a linha de forças, é o que se produz quando ela se curva, forma meandros, se funde e se faz subterrânea, ou, dito de maneira melhor, quando a força, em lugar de entrar em relação linear com outra força, se volta para si mesma, exerce-se sobre si mesma ou afeta-se a si mesma. Esta dimensão do si-mesmo não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que já estivesse acabada. (Deleuze, 1990, p. 157).

É na transposição de linhas de forças que a subjetivação está para se fazer, em outras palavras, trata-se da linha de fuga. Nesse lugar, o denominado si-mesmo, não é nem poder, nem saber, mas no processo da individuação da coletividade, do grupo de pessoas ao qual pertença, mas historicamente tensionado, fraturado, rachado. Dito de outra maneira e pensando nas identidades, são as linhas de subjetivações que nos permitem pensar que as identidades não estão concluídas, mas em processo. Dando início um novo ciclo de dimensão de dispositivo, ou seja, sendo recapturado pelo poder.

De acordo com a leitura de Deleuze sobre o conceito de Dispositivo de Foucault, todo dispositivo possui em si-mesmo aquilo que estratificado, aquilo que é solidificado e aquilo que é a atualidade, em outras palavras, aquilo em que estamos nos tornando, ou seja, o percurso. A atualidade é algo que ainda não existe. Por essa perspectiva, as identidades, as subjetividades são sempre outras, plurais, exatamente por serem esses processos, essas linhas de fuga. A partir das discussões apresentadas, busco identificar, de maneira geral e não específica, os dispositivos apresentados pelas narrativas e suas práticas discursivas no diálogo estabelecido entre os sujeitos que constituem parte do *corpus* dessa escrita.



5. O inconsciente enquanto Linguagem - Lacan

(...) não se trata de saber se falo de mim de conformidade com aquilo que sou, mas se, quando falo de mim, sou idêntico àquele de quem falo.
Lacan, 1998.

Ao se apresentar como aquele que leu Freud, Lacan ‘desconstrói’ o cogito de Descarte, causando o segundo maior trauma na vaidade do conhecimento logocentrado. Ao contrário de ‘Penso, logo existo’, Lacan aponta para “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1998, p. 521).

Nesse percurso, é composto os pressupostos da psicanálise que reflete sobre as não coincidências entre aquilo que penso que sou e o que me digo ser, abalando as estruturas da concepção do sujeito logocentrado que se pauta pela lógica científica cartesiana que se considera uno, centrado e que busca a ‘verdade’ via conhecimento científico, produzindo, dessa maneira, hierarquias entre as diferentes maneiras de pensar e fazer ciências.

É nessa conjuntura histórico-político-social que surge o *sujeito lacaniano* ou, ainda, *sujeito do inconsciente*. Esse sujeito é entendido não como causa de si mesmo, mas atravessado pelo inconsciente. Ele é dividido, fraturado, multifacetado e se apresenta por irrupções temporárias por meio de formações do inconsciente. Lacan nos convida a entender o sujeito como um conceito transitório. É nesse conceito de sujeito que Lacan, Derrida e Foucault, de alguma maneira dialogam.

Nas palavras do psicanalista, “É por isso mesmo que o inconsciente que diz, o verdadeiro sobre o verdadeiro, é estruturado como uma linguagem, e é por isso que eu, quando ensino isso, digo o verdadeiro sobre Freud, que soube deixar, sob o nome de inconsciente, que a verdade falasse” (Lacan, 1998, p. 882).

Ao compreender o inconsciente como linguagem, Lacan indica a inexistência de uma metalinguagem do inconsciente, dito de outra maneira, nessa perspectiva psicanalítica é sugerido a impossibilidade de uma linguagem que se sobreponha hierarquicamente a outra(s), melhor ainda, da impossibilidade do encobrimento de uma linguagem por ela mesmo, uma vez que ela se entender enquanto porosa, multifacetada e opaca.

Nessa ausência de transparência, de clareza e homogeneidade, o inconsciente é compreendido, por Lacan, como algo que estrutura, se organiza como linguagem, nas palavras do discurso, como algo que se entende enquanto deslizamento ou derivação de sentido. Uma vez que um significante nunca se deixa capturar pois, estar sempre se referindo a outro significante, o inconsciente se organiza enquanto funcionamento metafórico e metonímico.



É nesse movimentar que a escuta psicanalítica se desenvolve no deixar falar, mas para a perspectiva discursivo-desconstrutivista, nos interessa o sujeito lacaniano para entender os efeitos de sentido do discurso fundante em diálogo com os pressupostos de Derrida e Foucault, o que é bem diferente da escuta psicanalítica proposta por Lacan.

O desdobramento da AD francesa a que filio, ou seja, a perspectiva discursiva-desconstrutivista, parte das problematizações articuladas por Lacan, Derrida e Foucault, sobre as diferentes formas como o sujeito se relaciona com a verdade na compreensão de si mesmo. Nesse percurso, a leitura de um sujeito descentrado, cindido, multifacetado e Outro/Diferente é comum entre os três pressupostos teóricos apresentados, mesmo entre suas aproximações e diferenças. Para a perspectiva discursivo-desconstrutivista, interessa o percurso que busca desconstruir verdades concretas e o sujeito cartesiano logocêntrico.

Embora, assim como Derrida e Foucault, Lacan não tenha objetivado construir uma teoria do discurso, é em *O Seminário, livro XVII – O Averso da Psicanálise*, que o psicanalista formula a sua teoria dos quatro discursos, a saber: o discurso do Mestre, o discurso Universitário, o discurso da Histórica e o discurso do Analista. Em 1972, Lacan inclui uma quinta estrutura que possui como característica a não constituição como forma de laço social: o discurso capitalista. Nessa elaboração da teoria dos quatro discurso, me interessa também a relação que se estabelece em conceitos fundamentais da psicanálise como: fala, linguagem, grande Outro, inconsciente, sujeito barrado e objeto a.

Na tentativa de construção de uma teoria psicanalítica, Lacan atesta que a análise é possível por meio do discurso, em outras palavras, daquilo que é anunciado pelo analisante no momento da análise. Nesse sentido, afirma Lacan é no “discurso analítico”, que o sujeito constrói “a sua verdade, sua integração, sua história” (Lacan, 1953-1954/1986, p. 322).

Ao fundar a psicanálise, Lacan evoca o discurso do sujeito a partir do outro a quem se reporta. Dessa forma, Lacan afirma que,

É pela assunção falada de sua história que o sujeito se engaja na via de realização de seu imaginário truncado. [...] Essa complementação do imaginário se realiza no outro, à medida que o sujeito assume no seu discurso, enquanto o faz ouvir pelo outro. (Lacan, 1953-1954/1986, p. 323).

A relação de nó borromeano, cara na relação entre psicanálise e discurso é apresentado em *O Seminário, Livro II*, Lacan afirma que “[...] podemos, no interior do fenômeno da fala, integrar os três planos: o simbólico, representado pelo significante, o imaginário, representado pela significação, e o real, que é o discurso mantido realmente em sua dimensão diacrônica” (Lacan, 1955-1956/1988, p. 80).



Em tentativa de ilustra uma das movimentações do nó borromeano, apresento a Tabela 3 com algumas inscrições sobre a língua(gem)/discurso.

IMAGINÁRIO	SIMBÓLICO	REAL
• Estágio do espelho (narcisismo) • Relação com a imagem do semelhante e com o “corpo próprio” • Ordem da captação, da ilusão, dos modos de satisfação do sujeito são de imediato apreendidos pelo imaginário. • Imagem no espelho e com seu semelhante (estágio do espelho). • Eu ideal (FREUD) (eu)	• Linguagem • O que está em jogo é a própria estrutura da linguagem. • Uma fala amordaçada é um sintoma. • Que tira o sujeito do imaginário é a fala (ação/palavra dada). • Função paterna. • Ideal do Eu (LACAN) (supereu) • \$ - sujeito do significado. • É a ordem simbólica que suporta o Édipo, ou seja, o Pai. (função do pai)	• É feito do simbólico: é o que o simbólico expulsa, instaurando-se.

REGULAÇÃO

Tabela 4 – Modelo ilustrativo sobre a relação que se estabelece entre a língua(gem) e o nó borromeano. Arquivo Pessoal.

Partindo do modelo ilustrativo sobre a relação que se estabelece entre a língua(gem) e o nó borromeano, estabeleço alguns conceitos em caráter didático, entre eles o conceito de sujeito que se estabelece na regulação do Ideal do Eu com o Eu Ideal, dessa maneira, apresenta-se como um sujeito não total, uma vez que o desejo é sempre o desejo do Outro. O sujeito, portanto, é um lugar vazio, um furo Real, produzido pelo Simbólico, efeito do Significante. Já a palavra, essa é a morte da coisa, isto é, é preciso que coisa desapareça para que a palavra exista. De maneira sintética, o inconsciente do sujeito é o discurso do Outro.

Contudo, é apenas quando formula a noção dos quatro discurso, que Lacan enuncia o discurso atrelado a dimensão estrutural e de laço social. Dessa maneira, o sujeito deixa de ser uma função primária do discurso para tornar-se um operador do discurso como estrutura. Assim como Derrida, Lacan, a partir do nó borromeano, questiona a equivalência da representação à realidade, mas como outra (re)apresentação da realidade. Mas ao buscar constantemente essa não equivalência da realidade, a linguagem se relaciona com o desejo.



Para Lacan, o desejo se relaciona com sua inscrição no Real, dito de outra maneira, naquilo que resiste à língua. Dessa forma, a linguagem é constituída pela falta, uma vez que a representação da equivalência é deslocada da inscrição com o Real. Por outro lado, quando explica a relação de submissão à linguagem, Lacan aponta para a subjetivação. Nessa lógica, a realidade se configura sempre como hipótese sobre o Real, à medida que é apropriada pelo simbólico. Assim, em perspectiva lacaniana, é considerável pensar a realidade como uma construção da linguagem.

É no estágio do espelho, que Lacan (1998) aponta que é na projeção de imagem do eu/corpo que uma imagem se reflete, portanto, uma representação que não reflete o real. Para Lacan, a diferença entre significantes é compreendida como uma espécie de relação. É dessa fricção que depende que se constituem sentidos. A compreensão do sujeito poroso ou, ainda, como irrupção atemporal, nos leva a entendê-lo como não coincidente em si mesmo, pois o sujeito lacaniano é transitório e cindido.

Uma vez que percorremos os pressupostos da perspectiva discursivo-desconstrutivista, desdobro outra perspectiva, pois no teçume de ideias a que me proponho não é possível sem o reconhecimento da movimentos de transculturação, ou melhor, de fricções de movimentos translacionais de fricções de perdas e ganhos. Uma vez que eu sou o resultado das relações estabelecidas entre o que penso que sou e aquilo que o ocidente traduziu de mim, faço um convite para juntos caminharmos sobre a perspectiva de Transculturação e Tradução que proponho para, em seguida, mergulharmos nos pressupostos da Afirmação Indígena. Caminhemos.



Capítulo 2

1. Transculturação: ‘origem’ e horizontes

Um outro pensamento, como o conceito, é um pensar em línguas, uma globalização por meio da tradução de diferentes códigos, bem como de sistemas de constelações de signos que viajam ao redor e sob o mundo... Cada sociedade ou grupo de sociedades é uma parada e uma encruzilhada da estruturação global. Qualquer projeto estratégico que não se dirija a esses locais e não os envolva ativamente está, talvez, condenado a ser devorado, a voltar-se contra si mesmo, entropicamente.
Khatibi

Convido Khatibi para o diálogo sobre a perspectiva de Transculturação, por sua crítica ao projeto de globalização via tradução e homogeneização de povos por meio de decodificação e simplificação de línguas plurais. Foi em suas palavras que me percebi tradução do Outro.

Ao não ter a possibilidade de falar a língua ‘materna’ de meu povo enquanto ‘primeira’ língua, a mim, é impossibilitado pensar na complexidade do povo Munduruku. Estou ‘condenada a ser devorada’, a não ser que me torne um Corpo-Território-Memória, que aqui, assim, como faziam nossos ancestrais no Tempo de Karosaykabu, que se transmutavam em diferentes seres, chamarei de *metamorfose transcultural*, ou simplesmente, *transculturação*.

Em se tratando dos povos da Amazônia, quando escreve *A invenção da Amazônia* (2019), logo no primeiro capítulo, a professora Neide Gondim, nos esbofeteia quando afirma que a Amazônia é uma invenção. Segundo a amazonense,

Contrariamente ao que se possa supor, a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída. Na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes (Gondim, 2019, p. 13).

Tratando em particular do povo Munduruku, como já antecipado na **OJEWEMUGE**, passamos a existir, enquanto invenção do Ocidente, a partir dos escritos historiográficos de contato com a ‘civilização’ apenas no fim do século XVIII. Antes desse período, éramos apenas *Wuyjújú* e não uma tradução do imaginário discursivo do Outro.

Partindo desse locus enunciativo, tentamos desenvolver uma abordagem do termo transculturação e sua ressignificação nos estudos literários e na recuperação da valorização de conceitos e tensões culturais na história das Américas, canalizando para a perspectiva do povo Munduruku do Amazonas.

Maria Constanza Guzmán e Walter Mignolo serão nosso ponto de partida, nossa ‘origem’. Aqui nos interessa as Epistemologias do Sul não para entender processos de globalização da modernidade para indígenas, mas a compreensão das técnicas ocidentais globalizadoras de tradução do Outro, entre eles, dos povos indígenas.



Maria Constanza Guzmán (2008), em seu artigo *Thinking Translation as Cultural Contact: The Conceptual potential of “Transculturación”*, oferece uma abordagem sobre a relação entre tradução e as negociações culturais estabelecidas nas Américas, doravante Abya Yala¹⁰⁶, via conceito de transculturação.

Como início de sua argumentação, a autora já nos lembra da relação existente entre tradução e a construção de identidades na história de Abya Yala, via narrativas nacional e transnacional. Ela lembra que a relação entre tradução e idioma, “são ao mesmo tempo instrumento de dominação e lugar de resistência contra as formas textuais e de produção cultural hegemônicas” (Guzmán, 2008, p. 247. Tradução nossa). Antes de desenvolver essa relação de exercício assimétrico de poder apontado pela autora, faço um breve recorte para tratar do conceito de Transculturação.

O conceito de transculturação é apresentado na obra de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940). São as questões de identidade e as relações entre culturas dominantes e subalternas que levam Ortiz ao termo transculturação, resultado de um estudo antropológico que aponta o ‘descobrimento’ do povo cubano e a valorização da presença africana.

Em processo de refazimento da História de Cuba, o autor recupera a história do açúcar e do tabaco como criação de duas categorias analíticas, das quais olha pela ótica da genealogia. O tabaco, como imigração de brancos, liberdade, cidadania e ‘cubanidade’. Já, o açúcar, apresenta o local dos negros, da escravidão, do campo e do estrangeiro/Outro. Dois processos constitutivos; por um lado, a introdução da economia, o mundo mercantil e desenvolvimento comercial; por outro, a instauração do regime de escravidão/subalternização.

Nessa articulação, a raça serve como um elo entre as relações de produção. É justamente na cena de unidade social, onde misturam as civilizações capitalistas com o mundo feudal e senhoril. É neste momento e neste lugar que a sociedade cubana se transcultura.

O que aconteceu em Cuba e em Abya Yala não é apenas a introdução de um mundo em outro, mas um processo de violência que implicou na negação de Outro(s). É preciso reconhecer que nesse processo há vencedores e vencidos, em outras palavras, de exercício assimétrico de poder. Existem assimetrias de poder não apenas no processo econômico, mas também no político, cultural, racial e étnico.

¹⁰⁶ Abya Yala" é um termo na língua do povo Kuna que significa "terra madura", "terra viva" ou "terra em florescimento". É usado por alguns povos indígenas das Américas para se referir ao continente americano, em um ato de resistência cultural e descolonização, em oposição ao termo "América" que foi imposto pelos colonizadores.



O termo *Transculturación* vem de encontro ao termo *Aculturación*, pois Ortiz compreende que aculturação é um termo etnocêntrico que considera que o indígena, o imigrante tenha se convertido/integrado, trocado sua forma de ser por uma nova cultura. Por outro lado, o termo transculturação, “Es un proceso en el cual siempre se da y se recibe. Ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Es una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes, ambas cooperantes” (Ortiz, 1940).

O cubano apresenta três fases para o processo de transculturação. A primeira, chamada de *Desculturación*, é a relativa perda de uma identidade ‘originária’. A segunda, denominada de *Aculturación*, é a imposição de uma cultura hegemônica. A terceira, *Transculturación*, é a criação de novos fenômenos culturais. Não se trata de uma transição pacífica, pelo contrário. Para Ortiz, a transculturação não está centrada na própria identidade, mas em uma identidade que é questionada, uma identidade que está em crise; em outras palavras, em uma identidade fronteira, (trans)ladada, aqui a ressignificamos em *wyubabi kay ûm’at*.

Guzmán afirma que, embora o termo transculturação tenha sido adotado por diferentes críticos, entre eles Ángel Rama, com sua narrativa de transculturações; Gustavo Pérez Firmat, um dos mais recentes críticos; Mary Louise Pratt, que inclusive, desenvolve o conceito de *zona de contato*. É Walter D.Mignolo quem desenvolve uma leitura que utiliza o termo transculturação para uma análise da dinâmica cultural das relações centro-periferia em Abya Yala.

Quando trata da importância da perspectiva apresentada pela transculturação, Guzmán afirma que,

A partir da perspectiva ou transculturação, a literatura, ou melhor, as narrativas – incluindo aqui as pesquisas sociais científicas – são percebidas como inclusivas uma práxis inclusiva e criativa que caminha em direção a novas formas de conhecimento ao mesmo tempo que explora e revisita o vernáculo (Guzmán, 2008, p. 248 – Tradução nossa).

Guzmán aponta que seu interesse pelos desdobramentos do uso do termo transculturação localiza-se no possível exame das dicotomias e na articulação, com aquilo que Pratt denominou de ‘zona de contato’ da tradução. De acordo com Pratt, *zona de contato* são espaços sociais onde culturas díspares se encontram, entram em conflito e, consequentemente, lutam uma contra a outra, mas essa disputa reflete a falta de similaridade de dominação e de subordinação.

De acordo com a autora, essa relação foi desenvolvida no colonialismo, na escravidão e, como consequências desses processos, ainda está presente nas relações globais atuais. A relação entre Eu-Outro acontece na diferença, na crise, na fronteira; como consequência não



existe original, muito menos cópia. A construção de uma ideia de originalidade é vista por Mignolo como resultado da colonialidade.

Quando desdobra o termo transculturação de Ortiz, Mignolo o relaciona diretamente com o termo tradução. Para o crítico decolonial, pensar a tradução como transculturação é necessário para o rompimento com a ideia de tradução pertencente unicamente ao conceito linguístico.

Esse percurso é necessário para pensar diferentes práticas culturais, contatos e trocas entre cosmologias. Para o argentino, “transculturação é um conceito necessário para pensar em todas as relações políticas e sociais de forças em um mundo transnational” (Mignolo, 2002 p. 254 *apud* Guzmán, 2008, p. 251- tradução nossa).

O ponto máximo entre a relação tradução/transculturação, na crítica de Mignolo, localiza-se na sua compreensão da cumplicidade entre as relações das forças produzidas pelas estruturas históricas da modernidade/colonialidade global e da tradução/translação na construção daquilo, que o autor chama de *diferença colonial*. Não é o termo transculturação que possui em sua centralidade as noções de original e cópia. É a diferença colonial que cria arbitrariamente essa noção.

Embora não trate especificadamente dos aspectos coloniais relativos aos marcos do Brasil, Mignolo aponta a violência ocorrida no encontro entre o Velho e o Novo Mundo. O autor indica a tradução/transculturação como uma ferramenta útil, parte no processo de consolidação do capitalismo mercantil, da escravização e da conversão ao cristianismo. Para o autor, “‘Conversão’ necessariamente dependia e foi concebida inseparavelmente da tradução e da transculturação” (Mignolo, 2002, p. 7 – Tradução nossa).

Quando trata da noção de tradução/transculturação como parte de um projeto da modernidade/colonialidade, Mignolo afirma que, no período da conquista, a tradução realizada sobre a terra também mantinha estreitas relações com a ideia de conversão e religiosidade.

A terra foi conceituada como feminina, mas ao contrário da perspectiva indígena sobre a Terra que a entende como corpo de mulher que precisa ser respeitado; em uma perspectiva da modernidade/colonialidade, ela se caracteriza como um território que precisa ser penetrado e governado por um regime de regras masculinas. Uma vez que a terra é traduzida como feminina, seus habitantes que aqui já viviam, os indígenas, foram traduzidos como crianças inocentes, bárbaros ou Amazonas.



Todas essas ambiguidades e arbitrariedades foram traduzidas e fixadas em dicotomias que dividiam o Novo e o Velho Mundo em não civilizados e civilizados, respectivamente, tudo no Renascimento, como afirma o autor.

Essas mesmas dicotomias serão reforçadas no séc. XIX, na elaboração do imaginário de progresso, desenvolvimento e ciência. A Europa se localiza no lugar regra do masculino, portanto dominador; enquanto no Novo Mundo, terra de ninguém, ocupa o lugar regra do feminino, do dominado. É nessa organização eurocêntrica que dicotomias são estabelecidas.

A questão do espaço rural de barbaridades é o local ocupado pelos povos indígenas; enquanto a Europa, local da urbanização é ocupada pelo homem “civilizado”. Segundo Mignolo, “As relações de gênero que operam nas diferenças coloniais atuam, assim, em uma noção de mão unilateral que resiste à contaminação pelo “outro” apesar da ineficiência da linguagem para representar o “outro” dentro da ordem dominante” (Mignolo, 2002, p. 10 – Tradução nossa).

Quando afirma que no séc. XVI, a tradução é estabelecida diretamente pela conversão ao cristianismo, Mignolo nos responde sobre nossa curiosidade entre o estabelecimento da tradução como disciplina, apresentada na arqueologia de Berman, e a ‘descoberta’ do indígena americano.

É nesse contato que o estabelecimento do verdadeiro/false indígena se solidifica e deixa suas raízes nos processos da colonialidade. Quando relaciona a lógica neoliberal com a perspectiva da conversão do cristianismo nos processos de colonização, o autor afirma que, “Localizamos a tradução e a transculturação como processos no quadro geral da diferença colonial e no contexto do sistema-mundo moderno/colonial, alicerçado em uma base etnoracial, generificada e epistemológica (Mignolo, 2002, p. 10 – Tradução nossa).



1. 2 Tradução/transculturação Munduruku em devir

Nossa história (ou nossas histórias) não é pois totalmente acessível aos historiadores. Sua metodologia os limita ao terreno da crônica colonial. Nossa crônica precede as datas, precede os fatos conhecidos: somos as Palavras atrás da escrita. Só o saber poético, o saber ficcional, o saber literário, em resumo, o saber artístico pode descobrir-nos, compreender-nos e trazer-nos, evanescentes, de volta à ressurreição da consciência.

Bernabé et al.

De acordo com os registros realizados por José Sávio Leopoldi (2016), em sua obra *De Caçadores-de-cabeça a Índios Urbanos: a saga dos índios Munduruku*, nos encontramos distribuídos em doze Territórios Indígenas (TI), com localizações no Pará (Itaituba), no Mato Grosso (Colíder) e no Amazonas (Borba e Humaitá). Cada TI, regularizada ou não, apresenta características socioculturais particulares, regidas por suas condições histórico-político-social de acontecimentos. Mas na prática experimentada pelo contato entre nós, sabemos que os Munduruku estão em muitas outras regiões.

Essas diferenças são manifestadas nas formas de organização da comunidade que vão desde as condições econômicas a métodos e tratamentos de cura. Embora estejam organizados em TI diferentes e experimentem relações de vida com o meio-ambiente diferentes, a relação estabelecida entre a vida e a natureza se manifesta de maneira semelhante entre esse povo. A análise reflexiva sobre a experiência cosmográfica é fundamental para a manutenção saudável de todo o coletivo.

Segundo a História do povo Munduruku, embora não saibamos ao certo de onde viemos, e não estamos muito interessados nisso, pois compreendemos que tudo é Natureza; esse território em que atualmente vivemos, não estava nesse andar de cima, hierarquizado. Existem planos/mundos outros onde vivem nossos antepassados que não morrem nunca e os animais.

No coração da terra, viviam nossos primeiros ancestrais que foram encontrados pelo curioso Daydo, que entre as muitas versões da História, ainda menino, fuçando a terra, descobriu aquela gente e aquele lugar. Daydo é amigo de nosso pai, Karosaykabu. Foi ele quem organizou o primeiro clã Munduruku, por isso falamos *Karosaykabu wey ebay*, que significa Karosaykabu é nosso pai. Não como um pai cristão, mas como um guerreiro que lidera.

Karosaykabu possui a habilidade de se transmutar em diferentes animais e ao criar os diferentes clãs Munduruku, associou cada clã a uma manifestação de transmutação animal. Foi ‘Karo’ quem estabeleceu o povo forte e valente chamado Munduruku. Além de Karosaykabu, muitas outras entidades constituem a cosmologia do povo Munduruku, entre elas as ‘mães espirituais’ e a mais importante delas é a Puca xi, pois é ela quem protege todo o reino animal.

José Sávio Leopoldi afirma que, “Se os caçadores matassem mais animais do que a aldeia pudesse consumir antes que a carne se estragasse, por exemplo, uma pesada punição seria



inevitavelmente esperada de Puca xi” (Leopoldi, 2016, p. 125). A relação cosmológica estabelecida em comunidade é fundante para o equilíbrio de todo o povo.

Por princípio étnico, o povo Munduruku reconhece que tudo de bom e ruim existe no território de Karosaykabu e todas as diferentes manifestações precisam ser cuidadosamente observadas. O tremor da terra, as manifestações humanísticas de um boto como presságio de agouro. O não respeito com o tempo estabelecido pela própria natureza, ou o não respeito com a vida de nossos parentes animais, pode manifestar desgraça ou bonança para o povo Munduruku. Não é meu objetivo, nesse momento, desenvolver uma explicação apurada sobre a cosmologia e organizativos do povo Munduruku, mas apresento esse pequeno recorte para exemplificar a maneira organizativa do povo e sua cosmologia e reflexão sobre a experiência.

Mesmo com todo seu processo de análise reflexiva sobre a experiência, a tradução/transculturação da modernidade/colonialidade como conversão cristã atua com profundidade nas colonialidade do saber, do poder e ser, o mesmo ocorre na TI Kwatá-Laranjal e em todos os demais territórios do povo Munduruku. Assim como apontado por Mignolo na imposição do Espanhol como predominância sobre as línguas indígenas de sua colonização, o projeto de conversão dos missionários jesuítas na Amazônia não foi menos severo.

A pesquisa de mestrado, desenvolvida por Ytanajé Cardoso em 2017, aponta apenas quatro anciãos falante da linguagem Munduruku na TI Kwatá-Laranjal. Os processos de apagamento e silenciamento da linguagem Munduruku foram severos e punitivos como bem narra Ester Caldeira Cardoso.

Por outro lado, assim como o projeto de tradução do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), apresentado por Mignolo, trouxe à tona a questão da diferença colonial como tentativa de assimilação, em 2001, a comunidade da TI Kwatá-Laranjal realizou uma filmagem para registrar a importância da conquista da demarcação daquele território.

A gravação é uma das primeiras tentativas de (re)tradução da cultura de um povo em que apenas o *pariwat*, até aquele momento, tinha o poder de traduzir. Embora não fosse essencialmente texto (letra), aquela tradução oferece aos ‘condenados’ a possibilidade da resignificação do sentido.

A gravação das narrativas dos anciãos e ouvir deles, em linguagem Munduruku, a importância da demarcação daquela TI, nos possibilita a realização daquilo que Berman chamou de tradutologia. Mesmo que as falas se apresentem em contraste com o uso de um boné da marca internacional de cigarros *Malboro*, ou o crucifixo cristão em seus pescoços que, na verdade, revelam os processos de transculturação em exercício naquele povo.



A organização daquela gravação foi pensada, organizada por aqueles mesmos e, afirmo essa informação, pensando em uma das propostas de tese de Maldonado-Torres em que, o crítico decolonial, sugere que os condenados passem a ser os agentes de mudança social. Além disso, um processo de ressignificação transladou conhecimentos.

De um lado, o conhecimento técnico específico e necessário da gravação, resultado do contato da juventude com as epistemologias ocidentais que, ao se agruparem aos conhecimentos tradicionais, valores culturais e importâncias territoriais, ressignificam a organização e a cosmologia daquele povo que, em contato com a colonização e passando por processo de tradução/transculturização, apresenta uma identidade em crise (*wuybabi kay ûm'at*), mesmo na tentativa de fortalecimento do Corpo-Território-Memória.

Depois de gravado, o vídeo foi analisado calmamente e todo o processo de tradução da fala dos anciãos, pronunciados em linguagem Munduruku, passou por um processo de tradução, em que os agentes tradutores foram o próprio povo. Uma vez, disponibilizado em domínio público pela plataforma digital *YouTube*, todas as vezes que o povo Munduruku ver e escutar aqueles sons, passará pelo processo de reconexão com a ancestralidade. Esse protagonismo, que a princípio parece individual, gera uma ressignificação coletiva na contínua preservação e tentativa de manutenção da saúde e bem-estar dos Sujeitos de Constelação.

A demarcação do Corpo-Território-Memória, a gravação e organização dos registros de memória desencadearam um movimento de ressignificação dos processos de tradução daquela comunidade. Em 2002, os professores Munduruku publicaram um livro intitulado *Kwatá-Laranjal: história e reconquista da terra*. Nele, nos é apresentado a recuperação de algumas narrativas dos mais velhos sobre o contato com os *pariwat* em períodos históricos outros, além de revelarem, como esses encontros desenrolaram.

Além das narrativas textuais, o livro apresenta registros fotográficos e ilustrações desenvolvidas pelos próprios moradores. O nome do livro, *História e reconquista da terra*, revela o processo de retorno e refazimento. Nesse sentido, a memória do povo está presente na atualidade e não no espaço do primitivo, como tenta posicionar a colonialidade/modernidade.

Ao contrário da falácia da integração nacional, esses movimentos de ressignificação revelam processos particulares de tipos de tradução/translação que estão em contínuo movimento na história de opressão e de subalternização, sobretudo do idioma e do conhecimento dos povos indígenas.

Ciente que o projeto de *reflorestarmentes*, além de ser um projeto coletivo, combativo e contínuo; além de compreender os diferentes processos de ação de tradução/translação como



aliados complementares no desenvolvimento e fortalecimento do princípio Corpo-Território-Memória, trago esses dois exemplos de ações de ressignificação, os localizando no campo da tradução/translação como maneira de afirmar que nós, povos Munduruku existimos e não fomos assimilados e nem passamos por processo de aculturação, como tenta afirmar, a todo momento, a modernidade/colonialidade materializada entre outros, nos diferentes processos de tradução.

Não objetivando cessar essa importante discussão, passo para o próximo ponto dessa proposta de escrita, com a afirmativa que os dois exemplos citados não foram e não são os únicos acontecimentos de retomada de nosso processo de sequestro ontológico, epistêmico e ético.

Sou Munduruku, embora não tenha nascido em um território indígena demarcado e ainda em processo de aprendizagem da linguagem de meus antepassados e não tenha grafismo de guerreira marcados permanente em meu corpo. Sou uma mulher Munduruku que ocupa, existe e atua na zona de acontecimento, na zona de movimento, sou a resistência da herança colonial que tentou me assimilar e que, fazendo uso das estruturas históricas da modernidade/colonialidade, afirma que sou o resultado de um processo de aculturação.

Contudo, quando afirmo que ‘sou’, estou clamando o ‘somos’ de minha ancestralidade que em meu acontecimento me realiza no ‘plural’, pois sou Sujeito de Potência Coletiva. A diferença colonial não conseguiu romper os laços cosmológicos e espirituais que correm nas minhas veias, embora tenha me deixado confusa por algum tempo, no lócus de enunciação da fratura, eu – no plural- transculturei.

Embora a escrita do verbo esteja grafada no passado (transculturei), essa condição está grafada nesses escritos que, hoje, são marcados por minhas reflexões de experiência, mas que continuam permanentemente em processos outros de tradução/transculturação que ultrapassam as noções basilares da linguística. Nesse sentido, não concluo meu pensamento, pois o processo de construção de meu Corpo-Território-Memória ainda está em pleno movimento.

Assim como Fanon rezou, pedindo para que ele continuasse no caminho da compreensão e da luta pela libertação dos condenados da terra, desejo que a raiva e o amor me fortaleçam na possibilidade de ressignificação cosmológica de vida coletiva de um bem viver, viver bem plural, onde outros mundos sejam possíveis.

É por essa perspectiva, que proponho um gesto discursivo em afirmação indígena transcultural. Nesse sentido, tensiono ainda três perspectivas indígenas fundamentais na compreensão de minha proposta analítica e para o desdobramento daquilo que fizeram de nós enquanto Imuwen’ap (História) e Imuyuap (Memória).



Dessa maneira, faço um convite para que juntos possamos pensar e articular em movimento transcultural as perspectivas *Sujeitos de Constelação*, *Corpo-Território* e *Corpo-Memória*, apresentadas e teorizadas por mim enquanto perspectiva teórico-metodológica de *Afirmação Indígena*.

As três perspectivas, embora sejam apresentadas de maneira separada apenas por caráter didático, compõe em movimento circular e contínuo as bases de sustentação e resistência do processo de afirmação indígena que intersecciona toda essa proposta de pesquisa (Fig. 38).

Para tanto, faço o seguinte convite: tire as sandálias e toque os pés no chão para buscar a Terra e mergulhar comigo nessa lógica outra de ser.



2. Sujeitos de Constelação

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações
Ailton Krenak, 2019

Sujeitos de Constelação são os *indivíduos coletivos* que, de maneira bastante diversificada e sempre em movimento, vivem ideias coletivas que respeitam suas diferenças. Esses ambientes, quando compreendidos em seu funcionamento, conseguem projetar o sentido de viver de todos que neles se articulam. Krenak (2018) compara essa relação com uma grande constelação de sujeitos que se movimentam juntos, em uma grande viagem, mas a diferença está na lógica social que não se localiza na economia ou nas mercadorias. Trata-se de um lugar de vidas que se experimentam, que se friccionam.

Os Sujeitos de Constelação crescem com profunda conexão com a terra, pois as narrativas que os constituem não são aquelas pertencentes às grandes literaturas ou às narrativas oficiais. São aquelas relacionadas as interpretações de mundo, as ditas narrativas míticas que se transformam em saberes que são transmitidos de pessoa para pessoa.

O sentido da vida vai sendo construído no fazer e escutar das diferenças, onde o sujeito mais idoso pode contar as experiências e sabedorias de uma vida madura e cicatrizada, ao mesmo tempo, em que o jovem pode relatar uma experiência nova de seu cotidiano. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que se constrói o indivíduo, se constrói o coletivo. Sobre a diversidade do indivíduo coletivo, Krenak afirma que:

O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (Krenak, 2019, p. 33).

Nossa organização em Estado Nação, depois de invadir nossos territórios iniciou diferentes processos de fixação de nossos povos em diferentes agrupamentos de pessoas e de lugares, assim surgem os lugares que hoje chamamos de comunidades/aldeias/terras indígenas/bairros/família, entre outros.

Ocorre que esses lugares se organizam como espécies de heterotopias (Foucault, 2013). Segundo o francês, as heterotopias “[...] são lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que *contraespaços*” (Foucault, 2013, p. 20). Não necessariamente são espaços físicos, mas são lugares que aglutinam diversidade de sujeitos, porém com comportamentos e pensamentos



semelhantes. Krenak aponta esse lugar como aquele capaz de construir alianças afetivas que, segundo o ativista:

[...] pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado (Krenak, 2022, p. 82).

Os Sujeitos de Constelação, por terem um vínculo forte com a terra, a entendem como geradora de vida, portanto Mãe. Por isso, não a negociam e quando percebem que a terra está ameaçada reagem e quando ‘morrem’, voltam pra ela, pois possuem memória da terra. Os indivíduos coletivos possuem histórias com ligações duradoras de sujeitos com herança cultural, são laços tão bem construídos que, independentemente do culto religioso que sigam, a estrutura basilar de se entender nesse plano terrestre está fundada nas memórias mais antigas e ancestrais.

A potência dos sujeitos constelação está na construção das cartografias afetivas, na resistência ao modelo universalizado do projeto da colonialidade. Sobre resistir a esse modelo hegemônico Krenak afirma que:

Se o colonialismo nos causou um dano quase que irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia da finitude. Não vamos deixar de morrer ou qualquer coisa do gênero, vamos, antes, nos transfigurar, afinal a metamorfose é o nosso ambiente, assim como das folhas, das ramas e de tudo que existe. (Krenak, 2022, p. 42-4).

Dessa maneira, os Sujeitos Constelação possuem o coração no ritmo da Terra, pois são sempre Corpo-Território-Memória.



3. Corpo-Território

*Para além de onde cada um de nós nasce – um sítio, uma aldeia, uma comunidade, uma cidade -,
estamos todos instalados num organismo maior que é a Terra
Ailton Krenak, 2022*

Na perspectiva dos povos indígenas, a Terra é nossa Mãe. O que significa muitas coisas, entre elas que a Terra é um corpo de mulher. Sendo um corpo de mulher, para procriar precisa estar saudável e em equilíbrio. Cada povo indígena tem sua própria maneira de se interpretar como parte do plano terrestre, mesmo em diferentes cosmologias e cosmogonias existe algo que é comum a todos nós: somos todos filhos da Terra, pois somos natureza. “Tudo é natureza” (Krenak, 2013, p. 17). As diferentes ‘gentes’ são natureza. Os seres visíveis e os não visíveis. Os em formato de gente humano e os em diferentes formatos ‘gente’, por exemplo, ‘gente peixe’, ‘gente rio’, ‘gente árvore’...

Nós aprendemos que cada lugar sagrado tem a sua própria Mãe e, por isso mesmo, merece ser compreendido e respeitado. Na tentativa de entender e respeitar a Natureza, nós, povos indígenas, construímos nossos mundos e por meio das nossas línguas maternas, que também são espirituais, desenvolvemos tecnologias para tentar viver em equilíbrio com a Terra/Mãe. Nas nossas vivências e nas nossas cosmologias, todas as vezes que não respeitamos a Terra, somos punidos por ela, não porque a Terra é vingativa, mas porque somos a própria Terra e não é possível desrespeitá-la sem, ao mesmo tempo, nos desrespeitarmos também.

Quando compreendemos que a Terra é um corpo de mulher, entendemos que nós, mulheres, somos ao mesmo tempo corpo e território. Na cosmologia do povo Guarani, por exemplo, a *Nhandesy*, que equivale a Terra, tem os pés no chão e é no processo de *guatá*, ou seja, na caminhada, que ela vai se entendendo como esse Corpo-Território. Nesse sentido, todas nós mulheres somos *Nhandesy*, nosso corpo é o próprio chão em que se pisa, por isso, é preciso pisar com cuidado nesse solo que nos alimenta e nos constituem.

Já *Nhanderu*, que equivale ao homem, pertence aos céus, ele não tem os pés fincados na Terra, mesmo assim, *Nhanderu* precisa de *Nhandesy* para poder plantar e procriar. Sozinhos, nem *Nhandesy*, nem muito menos *Nhanderu* conseguem construir mundos. (Benites, 2023).

Na cosmologia do povo Munduruku, houve um tempo em que as mulheres, ao ficarem enfurecidas com os homens, decidiram que deixariam de ser gente mulheres e mergulharam no rio e se transformaram em gentes peixes. A partir daquele momento, a sociedade em que viviam os Munduruku se tornou apenas um lugar de homens e eles perceberam que sozinhos não



poderiam viver em equilíbrio, por isso, *Karosaykabu*, o maior líder dos Mundurucu (o criador), trouxe as mulheres peixes de volta para o formato mulheres gente. (Murphy, 1958).

Quando explicam a origem do plano terrestre, os povos do alto rio Negro nos apresentam *Yebá Buró*, a avó do mundo. Antes de existir esse mundo, quando apenas a escuridão predominava, *Yebá Buró* surge por si mesma. foi ela que ao sentar em seu banco de quartzo, pensou, fumou e projetou o plano terrestre. De seu fumo surgiu o primeiro homem. É a partir da avó do mundo que esse plano terrestre que conhecemos é projetado. (Arantes Lana; Lana, 2019).

João Paulo Barreto, do povo Tukano, em sua pesquisa de doutorado, nos ensina que a primeira mulher do plano terrestre é a Mãe Terra. Ela é como um útero de mulher e precisa ter todos os cuidados que as mulheres necessitam para poder gerar vidas saudáveis (Barreto, 2021).

O primeiro doutor indígena em antropologia pela Universidade Federal do Amazonas, nos fala que precisamos observar os fenômenos naturais para entender os sinais que a Mãe Terra nos repassa. O eclipse lunar, por exemplo, é sinal de que a Terra está menstruada e que, portanto, precisa de cuidados especiais. No período da piracema, por exemplo, a Terra está nos informando que está fértil, já no período das tanajuras, ficamos sabendo que a Terra engravidou e logo teremos bons frutos.

Trago esses exemplos, dentre muitos que os povos indígenas possuem, para tentar mostrar como nos entendemos como parte da Terra. Nós somos Natureza. Nesse sentido, não conseguimos ver a Terra como um recurso a ser negociado, pois a nossa mãe não se negocia. No entanto, desde a invasão presenciamos constante violações contra nossa Mãe. A primeira mulher violentada pela colonização foi a Terra.

Em uma perspectiva neoliberal, a maior herança dos processos da colonização em projeto da colonialidade é a nossa separação da Natureza. O homem civilizado, além de não se entender como parte da Natureza, a enxerga, em dado momento, como recurso a ser consumido, como um inimigo selvagem que precisa ser domado, explorado e aniquilado (Krenak, 2019). Na sua ignorância, ou melhor, em sua memória ocupada de grandes vazios, como afirma Davi Kopenawa (2015), o homem civilizado não consegue perceber que, ao ferir a Natureza, fere a si próprio.

Quando afirmamos que nosso corpo é Corpo-Território, queremos declarar que carregamos em nossa composição genética parte dos nossos territórios. Em nossos corpos carregamos e transferimos heranças de saberes e espiritualidades ancestrais (B217mBaniwa,



2022). Neste sentido, consideramos a Mãe Terra como a primeira mulher indígena e toda vez que uma mulher indígena nasce, é parte da Mãe Terra que se expande.

Precisamos nos lembrar que estamos o tempo todo nascendo e retornando para a Terra. Nesse movimento cíclico, cuidar da Terra significa garantia de continuidade da vida. Uma Terra fértil apresenta, como consequência, diversidade de vidas (Barreto, 2021). Não surgimos de um movimento estanque, de uma gênese. Segundo o parente Krenak, a ideia de gênese é um prejuízo para compreender a metamorfose contínua da vida.

Quando afirmamos que a mulher indígena é Corpo-Território, enfatizamos que se trata de um corpo político. Um corpo de conhecimento que é forjado no convívio em comunidade, seja ela na aldeia ou na cidade. As alterações climáticas, alteram esses processos de continuidade de transferência de saberes culturais e espirituais (B217mBaniwa, 2022).

Nem todas as epistemologias entendem a Terra dessa mesma maneira, mas não é aí que se localiza o problema. A grande questão está em não respeitar as diferenças. Quando a jurisprudência da República Federativa do Brasil, apresenta a garantia dos direitos dos povos indígenas por meio da Constituição Federal de 1988, ela afirma que nós existimos e que merecemos condições de sobrevivência.

No entanto, a mesma jurisprudência abre precedentes para situações como a PEC48, chamada por nós de PEC da morte. Mas, não sabem eles que a memória não queima e que somos além de Corpo-Território, somos Corpo-Memória, dessa maneira, somos quem somos em qualquer lugar que nossos corpos estejam.



4. Corpo-Memória

*Se nada soubéssemos dos xapiri, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos
tão desmemoriados quanto os brancos
Davi Kopenawa, 2015*

O Corpo-Memória é aquele que sabe ouvir com o corpo, a partir da sensação da experiência do contato, ele se abre para a memória de seus ancestrais para tornar-se um corpo espiritado. Krenak (2023) afirma que um Corpo-Memória perpassa muitos e diversos outros corpos-memórias para se constituir, mas que esse processo é distinto da invasão de nossas memórias acometidos pela lógica ocidentalizada que insiste em nos abordar como se fossemos apenas algoritmos.

Todos possuímos memória, mas o Corpo-Memória não se rende ao deslocamento de outros corpos, pelo contrário, ele se entende como um organismo complexo e constituído de muitos outros. Mas embora todos tenhamos memórias, nem todos se lembram das suas, pois como afirma o parente Kopenawa (2015), alguns ocupam suas memórias de grandes vazios.

O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras. O caminho de sua mente costuma ser tortuoso e espinhoso. Eles não conhecem de fato as coisas da floresta. Só contemplam sem descanso as peles de papel em que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. (Kopenawa, 2015, p. 75-76).

O Corpo-Memória não se deixa confundir por narrativas que negam o contínuo ciclo da ancestralidade. Uma dessas narrativas é aquela de fim de mundo, ou ainda aquela de não se deixar invadir/transpassar pela presença de nossos ancestrais. O Corpo-Memória se permite ser ‘invadido’ de tempos em tempos pelas pessoas que nos amam, nossos avós, nossos pais, nossos ancestrais. Em alguns momentos, essas invasões gentis acontecem em nossos sonhos. Krenak nos adverte que:

[...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e dos nossos ancestrais. (Krenak, 2022, p. 37).

Para nós, povos indígenas, nossa memória contínua e cíclica precisa, além de estar profundamente conectada a Terra, precisa visitar aquilo que a ciência hegemônica arbitrariamente chama de mito. Embora o Ocidente tente esvaziar de sentido nossas Histórias ao colocando nesse lugar de fantasia, o mito; é nesse lugar que nosso Corpo-Memória se



alimenta, pois é aí que se encontram todas as Histórias e construções de mundos de nossos povos.

Não estamos falando da falácia do imaginário de bom selvagem ou de corpos dóceis. Estamos falando de Histórias de sujeitos sociais que sofreram, amaram, mentiram, desejaram, mataram, que resistiram e que protagonizaram suas existências, em outras palavras, de sujeitos e de suas relações sociais historicizadas, mas em uma lógica outra.

Quando trata da memória, Benites (2023) afirma que para seu povo, Guarani, a memória é uma espécie de espírito sagrado. Ele traz as lutas, cicatrizes e dores de todos aqueles que viveram na/pela Terra e, ao mesmo tempo, traz e oferece os ensinamentos que esses mesmos ancestrais construíram para a comunidade.

Mesmo estando construída de dor, a memória é sagrada porque ela é aprendizado de uma lembrança coletiva de pessoas que tiveram suas próprias caminhadas. O Espírito memória, segundo Benites (2023), evoca constantemente a ancestralidade. É na lembrança constante, no chamamento da presença via histórias, conversas e ritos que a pessoa se torna ancestral. A ancestralidade precisa ser construída todos os dias. O sujeito ancestral está constantemente sendo ancestralizado quando nossa memória é reativada.

Para os Guarani, o futuro é um processo, em outras palavras, é um corpo caminhando, mas quando caminha, precisa levar o passado junto, pois o passado também é caminhada. Nesse sentido, as memórias precisam sempre caminhar, sejam elas novas ou antigas. É no movimento da caminhada que a memória é ativada, acordada. Precisamos acordar as nossas memórias e precisamos lembrar que o lugar delas é o nosso próprio corpo, pois somos Corpo-Memória onde quer que estejamos.

Embora o nosso tempo seja especialista em criar ausências (Krenak, 2019), a memória que alimenta o Corpo-Memória não queima. Ela não queima, pois ela é uma memória do fogo, parafraseando Eduardo Galeano¹⁰⁷. Isso significa, segundo Krenak (2023), que ao invés de sucumbir em cinzas, a capacidade dessas memórias está na possibilidade de se transmitir e fazer contágio e, por isso mesmo, ela escapa do fogo. É urgente que cada um de nós consiga resistir e se tornar um Corpo-Memória.

Agora que situei minha proposta de pesquisa nas conjunturas iniciais de construção de produção e que consegui mobilizar as três perspectivas indígenas que, em movimento transcultural e em referência cruzada (Santos, 2015) com a perspectiva discursivo

¹⁰⁷ Memória do Fogo - A trilogia que compõe Memória do fogo é um trabalho único na literatura latino-americana. Trata-se de um formidável painel poético, histórico, épico, fantástico, no qual Eduardo Galeano conta histórias da história da América Latina, da época pré-colombiana até os nossos dias.



desconstrutivista estarão presentes na proposta de análise desta escrita, faço o convite para que juntos possamos caminhar para a Parte III desse percurso de doutoramento.

É nessa parte que grafo, com uma escrita que sangra, as análises e erupções discursivas sobre ser munduruku no tempo do presente. O percurso se faz necessário por entender que discurso para além de estrutura, é acontecimento. Por tanto, historicizar é urgente.



Fig. 40 – O processo de afirmação indígena ocorre a partir da reativação de nossa memória ancestral, de maneira cíclica e contínua, sendo alimentado pelas perspectivas indígenas sobre ser Sujeitos de Constelação, Corpo-Território e Corpo-Memória. Crédito de imagem: Cledison A. de Souza e Silva.



Terceiro Registro



Fig. 41 – “Comunidade Santa Cruz – minha história efetiva, meu gesto discursivo”. Placa do Governo Federal que conota demarcação territorial ao lado da casa da tia Nilce. Registro fotográfico da comunidade Santa Cruz, rio Canumã, TI Kwatá-Laranjal. Todas as poucas vezes que passo por lá, ao pensar nos latidos do cachorro, Presente, de minha mãe, minhas lágrimas se somam as águas do Rio Canumã. Acervo pessoal.



Gesto Discursivo de Histórias efetivas

Eu aprendi ao longo de todo meu percurso acadêmico que a análise é a parte mais importante de uma proposta de pesquisa. Nela que se apresenta toda nossa leitura e domínio sobre a proposta teórica e sobre nossa relação com o “objeto” de pesquisa e não houve um dia em que não tenha pensado sobre isso e me preocupado com o que seria escrito nessa proposta de análise, afinal, como afirma a professora Gregolin, ler a teoria já é um processo de traição, imagine escrever a partir dela.

O que tentei apontar até esse ponto é que a análise se inicia desde quando me percebo uma mulher munduruku fraturada, marcada pelo coma colonial e em movimento. O que tentei desenvolver até aqui é que eu já escrevia com outras maneiras de escrever, mesmo quando ainda não percebia. É nesse entendimento que no terceiro registro trago a imagem da comunidade Santa Cruz. Foi nesse local que minha mãe e toda sua família viveu durante o período em que estiveram na TI Kwatá-Laranjal. Quando fotografei esse instante, meu imaginário discursivo reproduziu e materializou todas as histórias que minha mãe sempre me contou e ainda me conta, mas para minha surpresa, quando mostrei o mesmo registro fotográfico para minha mãe, ela me disse que não era assim que a Comunidade Santa Cruz se organizava na sua época.

Mamãe e sua família viveram nessa mesma comunidade, mas a conjuntura histórica-político-social era outra. A quantidade de famílias outras. A organização geográfica outra. A comunidade que registrei na fotografia em meu tempo do presente, embora seja a mesma em que minha mãe viveu e se entendeu gente, não é a mesma. Assim mesmo é a constituição do discurso, conseqüentemente, da perspectiva da subjetividade, por isso, o efeito de sentido do registro fotográfico pra mim é um e para mamãe, outro. Assim, se constitui nossas Histórias Efetivas.

Com muita preocupação e responsabilidade, ao pensar na construção do gesto discursivo, me apoiei na metodologia de referência cruzada (Santos, 2015) em perspectiva arqueogenealógica (Foucault, 1986/2012) por isso mesmo, Comunidade Santa Cruz, no rio Canumã, TI Kwatá-Laranjal, comunidade que nunca vivi no meu tempo do presente é parte do meu entender como Corpo-Território-Memória (Baniwa, 2023; Krenak, 2024; Kopenawa, 2015) Santa Cruz é meu território ancestral é para lá que volto no mundo dos invisíveis e é lá que me encontro com as escavações de mim. Para além de ser meu arquivo de partida, ou seja, meu arquivo de memória ancestral, uma das minhas muitas gêneses, que se opõe ao mal de arquivo (Derrida, 2001a) herdado pelos processos históricos da colonização e reordenado no



tempo do presente enquanto neoliberalismo e suas múltiplas técnicas de colonialidade, Santa Cruz é onde penso o fio discursivo da História efetiva daquilo que sou hoje.

Nesse sentido e tentando iniciar essa proposta de gesto discursivo, trago para o debate, uma parte do texto de Michel Foucault, localizado na obra *Microfísica do Poder*, intitulado: *Nietzsche, a genealogia e a história*. É com esse fio discursivo que inicio esse gesto discursivo em afirmação indígena transcultural. Nas palavras de Foucault (2012, p. 72-73):

A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo – é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo em que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa "reencontrar" e sobretudo não significa "reencontrar-nos". A história será "efetiva" na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Ela não deixará nada abaixo de si que teria a tranquilidade asseguradora da vida ou da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela aprofundará aquilo sobre o que se gosta de fazê-la repousar e se obstinará contra sua pretensa continuidade. É que o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar. (...) A história "efetiva" faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na álea singular do acontecimento.

Em processo arqueogenealógico e na compreensão do mal de arquivo, faço um convite para caminharmos juntos pela proposta de gesto discursivo construída a partir de tensão entre o corpo Munduruku e as Histórias Efetivas. Caminhemos.



PARTE III
Os Sujeitos Discursivos e suas reordenações no tempo presente



Capítulo 1

1. Construção de percursos – “flechas selvagens” que não cessam de penetrar as coisas e as palavras

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo.
Foucault, 2012.

Contar nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por justiça. (...) contar nossas histórias ainda é, sim, um forte imperativo de uma poderosa forma de resistência.
Tuhiwai, 2018.

É na tensão presente nas duas epígrafes que inicio esse diálogo. Foucault aponta o corpo histórico fraturado pois, se apresenta como lugar da dissociação do Eu. Enquanto, Tuhiwai lembra da importância do refazimento das nossas histórias como ato de resistência. De ambos, intensifico a importância desse refazimento de nossas histórias para potencializar nossa diversidade cosmogônica, ou seja, nossa relação com o lugar que ocupamos em sua conjuntura histórico-político-social manifesta em nossos corpos, naquilo que somos.

Das marcas e cicatrizes de nossos corpos que brotam nossas histórias e ecoam as vozes ancestrais. Somos o mesmo povo, mas não somos iguais. Somos indígenas, mas não somos genéricos e, dessa maneira, construímos nossas próprias versões das nossas Histórias e das Histórias dos Outros.

Eis o maior desafio, desconstruir o grande lugar hegemônico do querer-dizer que aceito ao me filiar a perspectiva discursivo-desconstrutivista, maior ainda, quando decido questionar esse lugar a partir de uma afirmação indígena transcultural. É importante salientar que o desafio, a partir da perspectiva discursiva-desconstrutivista, é lançado aos diferentes formatos de discurso, não apenas aquele formato texto escrito.

Ao iniciar o processo de desconstrução e arqueogenealogicamente observando a História Pariwat, que localiza os povos indígenas no campo da tradição oral, nos tirando o direito a termos uma História, traço meu percurso de constituição de *corpora* de pesquisa, pelas narrativas dos sujeitos munduruku, aos quais me friccionei e me fricciono ao longo do meu percurso, aqui manifestado enquanto acadêmico. Em outras palavras, meu *corpora* é a constituição de *interlocações narrativas* estabelecidas e centradas entre os meus que, em dado momento, se manifesta como *Nós, Eles e Eu*.



Mas como dialogar com meus pares de maneira a não os interrogar com um conjunto definido de perguntas? Como dialogar com meus pares sem a perspectiva de objetos de pesquisa tão enraizada em meu percurso acadêmico e nunca questionada antes? Como desconstruir? Grada Kilomba (2019), quando escreve *Memória de Plantação*, aponta uma metodologia centrada no sujeito, no entanto, a noção de sujeito adotada pela pesquisadora caminha em um percurso diferente daquele que me proponho, mas a questão da articulação me ofereceu um caminho a ser seguido.

Nesse sentido, as interlocuções realizadas com os parentes, embora fossem criando seus próprios percursos ao longo do processo, foram localizadas em três temáticas fundantes na ativação da memória e no registro de histórias pessoais (individuais/coletivas), a saber: 1 – Fale sobre sua infância, suas primeiras lembranças... 2 – Fale sobre as mudanças, coisas que você costumava fazer, mas que, por algum motivo, você não faz mais,... 3 – Fale sobre você, me diga quem é você.

A partir dos três eixos temáticos, a interlocução narrativa aconteceu em processos de aproximação e distanciamento. Algumas vezes, caminhando para lembranças longínquas e, outras, para sentimentos confusos. Mesmo permanecendo a maior parte em silêncio, o mais difícil nesse processo foi não fazer questões para além daquelas que desenrolassem a interlocução ou que tensionasse no momento das interlocuções questões outras. Foi um exercício dolorido de processo de escuta e de encontro de mim nos meus parentes.

As primeiras tentativas foram frustrantes pois percebi que os parentes já tinham um modelo de questões pré organizadas. Acredito que esse ‘arquivo’ se construiu a partir de experiências outras que eles tiveram nos diferentes outros processos de pesquisa e quando eu não os apresentava uma sequência fechada de perguntas, eles não se sentiam seguros em construir suas falas e apenas respostas diretas *Sim* e *Não* apareceram como um primeiro sintoma.

Percebi ainda, que a própria linguagem na escolha dos vocabulários mudava ao afirmar que iniciaria a gravação, numa busca por um fala mais elaborada e técnica. Como registro desses rastros, algumas narrativas marcam situações como a seguinte, *então professora respondendo a sua primeira pergunta*, no entanto, eu não havia feito pergunta alguma. Esses marcadores permaneceram ao longo dos registros e acabei aprendendo a lidar com a situação.

A explicação da escolha de interlocuções narrativas se justifica por duas razões principais; a primeira, está na compreensão de linguagem que se estabelece no rastreo das equivocidades da língua(gem) no exato momento da enunciação e a segunda; na possibilidade



do encontro de mim no outro sujeito de interlocução que aqui, por afirmação ou negação, se entende munduruku. Em outras palavras, do meu lugar de pesquisadora sujeito e objeto, ao fazer o recorte na composição do *corpus*, faço recortes do outro e ao mesmo tempo de mim e me amparando nas observações de Agustini e Bertoldo (2011), o próprio processo de constituição do corpus pelo pesquisador já é parte da construção da própria enunciação.

Ao realizar o processo de interlocução narrativa, fui constantemente afetada pelos processos subjetivos de meus pares, a observação do rastro discursivo me atingia, para além das narrativas, nas expressões faciais, nos risos, nos períodos de reflexão a respeito da temática que se iniciava, na dificuldade em continuar falando por um entalo e vontade de chorar ou, ainda, pelo choro que substituiu toda a interlocução narrativa.

Muitas vezes, ouvi com indignação certas afirmativas ou perspectiva sobre ser munduruku; outras vezes, tive vontade de interferir na questão que se apresentava. Algumas vezes chorei junto, mas em muitas me diverti profundamente. O que tento afirmar é que os gestos subjetivos daqueles que compunham a interlocução narrativa ao me capturarem, já apareciam enquanto primeiras interpretações minhas sobre o *corpora*.

Para que as interlocuções narrativas pudessem ser realizadas, em todos os momentos, precisei cruzar/atravessar espaços, alguns físicos/geográfico, outros de convenções sociais/imateriais. Confesso que tenho dificuldade em afirmar que se trata de uma pesquisa de campo, pois em muitos momentos realizei conversas na cozinha de casa, ou ainda fazendo comida, partilhando redes. Nesse sentido, acho melhor estabelecer que a pesquisa é de interlocuções afetivas.

Nesse processo, ao pensar os eixos temáticos, ouvir, gravar, reouvir, transcrever e recortar para construir o *corpus*, ao mesmo tempo o constituí e o analisei (Coracini, 1991), na maioria das vezes, com dores que até o momento não as consigo descrever, apenas sentir e já me parecem mais que suficientes. Nesse processo, aquele distanciamento entre ‘pesquisador’ e ‘objeto’, tão aclamado e cobrado pela cientificidade metodológica hegemônica (Tuhiwai, 2018), foi ferido e abalado, com que medida, ainda não consigo avaliar.

Durante esse caminhar em tentar compreender melhor o *corpora* de minha proposta de pesquisa, embora tenha buscado por diferentes teorias, entre elas as Epistemologias do Sul e sua proposta de giro decolonial, foi em Da Rosa, uma sugestão de leitura de sala de aula, que me deparei com a seguinte afirmação sobre transcrição,

(...) não consiste na simples transposição de um registro oral para a forma escrita, pois o fato de a escrita não ser uma representação da fala implica uma mudança de materialidade linguística, o que demanda um olhar diferente daquele direcionado aos textos que já foram concebidos, desde o início, como



textos escritos. Em outros termos, o que queremos salientar é que, para nós, fala e escrita não se superpõem, apesar de ambas serem marcadas pela opacidade da linguagem. Sabemos que o dizer dos participantes é irredutível à forma escrita por meio da qual o transcrevemos e que já consiste em um recorte, fruto de uma interpretação (Da Rosa, 2013, p. 98).

Ainda durante as orientações de doutorado, fui apresentada ao projeto NURC de transcrições de oralidades elaborado pela Universidade de São Paulo (USP). Trata-se de estudo de núcleo paralelo que busca aproximar a escrita da oralidade se utilizando de símbolos gráficos para tentar garantir na escrita do texto uma aproximação da fala viva. Foi nessa etapa que quase me iludi na possibilidade de transcrever da “melhor maneira possível” as narrativas dos meus parentes. É a ilusão da clarividência da linguagem que costuma lambear meus pés (Pêcheux, 1995).

No tópico a seguir, trato de maneira sintética o referido procedimento teórico de transcrição de narrativas e busco justificar as razões pelas quais optei por não mais utilizá-lo e as consequências dessa escolha.



2. Lançamento da flecha selvagem 1¹⁰⁸ - Transcrição de oralidades

Não existe a melhor transcrição. Todas são mais ou menos boas. O essencial é que o analista saiba quais os seus objetivos e não deixe de assinalar o que lhe convém
Marcuschi, 1986.

Ao lançar a primeira flecha selvagem mirei na epígrafe de Marcuschi, no entanto, a trajetória da flecha percorreu diferentes percursos. Embora tenha demorado para acertar o alvo, o processo foi de bastante aprendizado e de escolhas comprometidas.

Uma das técnicas utilizadas na tentativa de refazimento da história munduruku está no uso das narrativas dos próprios sujeitos munduruku como interlocutores na composição deste trabalho. Sendo povo de tradição oral, as narrativas dos nossos antigos, nossas lideranças e daqueles que são conhecedores da história de nossa gente são conhecimentos incontestes e fundamentais para a proposta discursiva desejada. Como consequência, as gravações das entrevistas narrativas, além de vídeos disponíveis na internet em domínios públicos, como os encontrados na plataforma *YouTube*, por exemplo compõem o *corpora* desta pesquisa.

Depois de gravadas as entrevistas narrativas, que aqui opto por chamar de *interlocuções narrativas*, uma vez que não foi entrevista propriamente aquilo que realizei, e os vídeos baixados da internet (no caso dos de domínio público), transcrições de base ortográfica foram necessárias. Como afirma Preti:

O ideal será utilizar uma transcrição de base ortográfica que, com toda a precariedade que possa apresentar, é mais oportuna, a não ser que se tenha em mente fazer uma análise de ordem fonética/fonológica, quando então a transcrição fonética se impõe como única forma para análise. Mas em todas as outras áreas de pesquisa, morfossintática, léxica, discursiva, será melhor começar o trabalho pela transcrição ortográfica, usando o texto oral sempre como material de controle. (2009, p. 305).

Ao realizar pesquisa e buscar me inteirar sobre como acontecia a técnica do projeto NURC, observei que eles buscavam uma maior proximidade em relação a fala viva, o que parecia garantir maior qualidade as análises apresentadas. A segunda estava no próprio exercício de transcrição, pois ao “ouvir uma gravação e reproduzi-la graficamente já representa em si uma primeira análise do texto” (Preti, 2009, p. 306), por isso, não permite espaço para

¹⁰⁸ Referência ao projeto Ciclo Selvagem de lançamento de Flechas Selvagens proposto por Krenak. "Flechas Selvagens" é uma série audiovisual criada pelo projeto "Selvagem, Ciclo de Estudos sobre a Vida", com o objetivo de disseminar conteúdos e promover reflexões sobre a vida e a coexistência de diferentes saberes, incluindo tradicionais, científicos e artísticos. A série utiliza vídeos e imagens de diversas fontes, incluindo instituições como o MAR, Smithsonian, Fundação Cartier, Getty Foundation e NASA, com a intenção de alcançar um público amplo, além de convidar escolas, universidades e projetos comunitários a acessarem narrativas plurais. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLYysvnBmz4S32JaJupR9X815Kp5OkK3YE>.



transcrição considerada ‘neutra’ e neutralidade foi um dos sentimentos que menos senti ao longo desse processo de interlocução.

Assim, enfatizo que as transcrições utilizadas como *corpus* desta pesquisa transcrevem as compreensões que tenho dos diferentes textos orais organizados com toda a intencionalidade que me constitui, com minhas construções políticas e filosóficas sobre o tempo do presente, por isso, uma transcrição de afirmação indígena.

Objetivando facilitar as transcrições das oralidades, para todas as gravações de entrevistas narrativas organizadas, apenas duas vozes foram gravadas em simultaneidade: as dos sujeitos interlocutores e a minha. Na tentativa de marcar da melhor maneira possível os fenômenos pragmáticos como pausa, truncamentos, hesitações, prolongamentos de consoantes e vogais, entre outros, tentando não os reduzir ao nível das regras ortográficas, acreditei que as Normas para Transcrição apresentadas pelo projeto Norma Linguística Urbana Culta – NURC de São Paulo, me dariam o suporte necessário, pois como salienta Preti:

A transcrição quando se destina à análise linguística, como é o caso das gravações do Projeto NURC, pode ser entendida como uma transcodificação, em que passamos de um código sonoro para um código criado de acordo com nosso objetivo de análise, pretendendo manter a maior fidelidade possível ao texto sonoro original. E, para isso, não raro, fugimos das leis ortográfica vigentes. (2009, p. 309).

Seguindo as orientações e observando os resultados dos Projetos Paralelos do projeto NURC (núcleo USP), tentei utilizar as regras da tabela de Normas para Transcrição disponibilizada em todos os cadernos do projeto (para esta escrita, escolhi o modelo do volume 14). A tabela de Normas de Transcrição segue abaixo.

OCORRÊNCIAS	SINAIS	EXEMPLIFICAÇÃO*
Incompreensão de palavras ou segmentos	()	do nível de renda... () nível de renda nominal...
Hipótese do que se ouviu	(hipótese)	(estou) meio preocupado (com o gravador)
Truncamento (havendo homografia, usa-se acento indicativo da tônica e /ou timbre)	/	e comé/ e reinicia
Entonação enfática	maiúscula	porque as pessoas retêm moeda
Prolongamento de vogal e consoante (como s, r)	::podendo aumentar para ::: ou mais	ao emprestarem os... éh :: ... o dinheiro



Silabação	-	por motivo tran-sa-ção
Interrogação	?	e o Banco... Central... certo?
Qualquer pausa	...	são três motivos... ou três razões... que fazem com que se retenha moeda... existe uma... retenção
Comentários descritivos do transcritor	((minúscula))	((tossiu))
Comentários que quebram a sequência temática da exposição; desvio temático		...a demanda de moeda vamos dar essa notação demanda de moeda por motivo
Superposição, simultaneidade de vozes		
Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)	(...) nós vimos que existem...
Citações literais ou leituras de textos, durante a gravação	“ ”	Pedro Lima...ah escreve na ocasião... “O cinema falado em língua estrangeira não precisa de nenhuma baRREIra entre nós”...

*Exemplos retirados dos inquéritos NURC/SP nº 338 EF e 331 D².

Tabela 5 – Normas de Transcrição. Fonte: Projetos Paralelos – NURC/SP (NÚCLEO USP) – vol. 14. São Paulo: FFLCH/USP, 2020.

Observações:

1. Iniciais maiúsculas: só para nomes próprios ou para siglas (USP etc.).
2. Fáticos: ah, éh, ahn, ehn, uhn, tá (não por está: tá? você está brava?).
3. Nome de obras ou nomes comuns estrangeiros são grifados.
4. Números: por extenso.
5. Não se indica o ponto de exclamação (frase exclamativa).
6. Não se anota o cadenciamento da frase.
7. Podem-se combinar sinais. Por exemplo: oh:::... (alongamento e pausa).
8. Não se utilizam sinais de pausa, típicos da língua escrita, como ponto-e-vírgula, ponto final, dois-pontos, vírgula. As reticências marcam qualquer tipo de pausa.

A princípio, a proposta do projeto NURC da USP parecia ser o melhor caminho a ser percorrido. No entanto, aprendi a duras penas que a língua viva não pode ser capturada pois o processo de interlocução de narrativa nos envolve de diferentes maneiras. Temos os gestos enquanto signos de linguagem que, para além de acompanharem a fala, enfatizam seus sentidos e o interesse na conversação é mantido por elementos que estão fora dos signos linguísticos



interpretados e de interesse na linguística fonética ou ainda pela linguística que chamamos de dura. A análise da conversação, por exemplo, chama esses aspectos de marcadores de conversacionais, pelo menos aqueles que ‘podem’ ser capturados por sua proposta de análise.

O projeto NURC, ao estabelecer sua técnica sobre a transcrição com finalidade de pesquisa, garantia a presença desses marcadores em suas propostas de transcrição, Preti nomeia essa característica de marcação enquanto “‘ruído’ permanente na mensagem que diferencia o texto oral do escrito” (2009, p. 313) e, por outro lado, o uso de marcadores para indicar esses ruídos, economizaria palavras. Nas palavras do pesquisador, esses marcadores, “contribui para o pesquisador, quando lê o texto transcrito para que o pesquisador, quando lê o texto transcrito possa fixar elementos identificadores da fala, o que pode redundar numa análise melhor dessa modalidade da língua (2009, p. 314).

No entanto, quando passei a realizar as transcrições fazendo uso das normas do projeto NURC, não consegui capturar no texto escrito o mesmo sentimento da escuta no processo de interlocução das narrativas. Não consegui transcrever a fala viva, os sotaques, os gestos que se misturavam com os sentimentos e isso me deixou bastante frustrada e decepcionada por todo o percurso que achava ter construído.

Precisei voltar para a teoria e foi quando Derrida (1991), em seu pressuposto desconstrutor, me atualizou que a mudança da materialidade da fala para a escrita em sua tentativa de captura da fala viva é ilusória. Todos os esforços na tentativa de representar a oralidade por meio da escrita, como símbolos que tentem indicar, por exemplo, suspiros, hesitações, entre outros, ou ainda, comentários tentando descrever a oralidade, todas essas tentativas não passam de meras interpretações construídas pelo pesquisador sobre o que foi dito, ou seja, pelo contexto da enunciação e não pertencentes a oralidade.

Assim como a transcrição pode ser distinta a depender de quem a realiza, também a análise do mesmo *corpus*, No entanto, ao contrário de se apresentar como uma frustração ou decepção com o percurso realizado, Derrida afirma que aí que se encontra a fratura e deslocamento do processo científico logocêntrico que defende a suposta neutralidade do pesquisador. Mais uma vez me transculturei.

Ao invés da frustração, após a transcrição das narrativas, não mais me apropriando do modelo construído pelo projeto NURC, me foquei no rastreio, na medida do meu possível, dos sistemas de regularização e dispersão (Foucault, 2009) que perpassam o *corpus* para estabelecer os eixos temáticos ou categorias de análises.



3. Lançamento da flecha selvagem 2 – Os sujeitos do discurso

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela escolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns dos outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.
Foucault, 2012.

Das flechas selvagens lançadas na composição desse percurso, a mais difícil foi pensar na composição dos sujeitos para a realização da interlocução das narrativas e a epígrafe dialoga com a compreensão que me deparei ao longo desse processo, uma vez que os sujeitos são parte constituintes das sociedades e dos seus regimes de verdades.

Diferente da proposta de entrevista, a interlocução narrativa tem como objetivo centrar no processo interlocutor entre a memória ativa (aquela do tempo do presente) e memória ancestral (nativa) para formular narrativas a partir das histórias pessoais dos sujeitos da interlocução. Lembro que as ‘entrevistas’ feitas com os diferentes parentes não se constituíram de perguntas, mas de um incentivo verbal ao relato oral de suas experiências pessoais sendo sujeitos munduruku.

Em primeiro momento e bastante influenciada pelas pesquisas realizadas por meus parentes e amigos em momentos anteriores, como descrito no *Estado da Arte*, organizei os interlocutores da seguinte maneira: 5 sujeitos que estivessem vivendo fora da TI Kwatá-Laranjal, no tempo do presente e 5 lideranças que estivesse morando na TI Kwatá-Laranjal, no tempo do presente.

As 5 primeiras pessoas, pensei que deveriam ser minha mãe, tias e tios. Foi quando percebi que não seria possível, primeiro porque meus tios não se reconhecem munduruku. Para eles, apenas minha mãe e minhas tias são indígenas munduruku. Mesmo a mãe deles sendo uma mulher indígena munduruku, meus tios alegam que não são munduruku, uma vez que, o pai deles era um regatão pariwat. Dessa maneira, meu primeiro grupo de sujeitos já estava ‘furado’. Foi o que pensei logo de início, mas guardei essa interlocução narrativa com muito cuidado e respeito.

Na perspectiva de liderança, me conduzi pelo princípio de governança que é estabelecido dentro da TI Kwatá-Laranjal (sociedade) e pelas noções desenvolvidas pelo parente e antropólogo Gersem Baniwa (2007) sobre o movimento indígena contemporâneo.

Nessa perspectiva, os 5 sujeitos seriam: 1 – o cacique geral do rio Canumã; 2 – a gestora da Escola Estadual Ester Caldeiras; 3 – o coordenador da União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé, 4 – a representante do Movimento das Mulheres Munduruku e



Sateré-Mawé, 5 – o coordenador da Associação dos Profissionais de Educação Escolar Indígena Munduruku e Sateré-Mawé, em outras palavras, os mesmos que, de alguma maneira já aparecem em pesquisas outras e/ou ecoam vozes na centralidade da governança da TI Kwatá-Laranjal, rio Canumã.

No entanto, depois de já realizado o processo da transcrição das narrativas com aqueles que aceitaram a interlocução, em assembleia da JUMAM, na aldeia Kwatá, rio Canumã, TI Kwatá-Laranjal, no dia 05 de abril de 2025, ouvi a seguinte narrativa de uma anciã: *desculpe estou nervosa pois mesmo sendo anciã é a primeira vez que falo no microfone não sei nem segurar direito e estou muito emocionada porque sempre desejei falar assim mas nunca antes tinha sido convidada* (narrativa de uma anciã munduruku).

Confesso que a sensação que tive, ao ouvir essas palavras, foi semelhante à de um ‘soco no estômago’. Como era possível que eu não tivesse me percebido antes, que os sujeitos que eu havia entrevistado, respeitando a governança de nosso povo, que representavam aqueles que viviam ainda no território, eram os mesmos sujeitos que sempre tiveram suas vozes ecoadas em pesquisas outras, exatamente por estarem em exercício de poder? Como era possível que ao propor e pensar em uma pesquisa que fosse construída a partir da margem, eu estivesse retroalimentando as relações de poder por lá estabelecidas?

Sem nenhuma intenção de interferir ou desrespeitar o processo de governança da política que se estabelece dentro da TI Kwatá-Laranjal, em particular, aquela no rio Canumã, uma vez que, desejava construir uma genealogia do presente, buscando responder ao questionamento *O que é ser munduruku hoje?*, eu deveria dialogar com os sujeitos das margens. Nesse sentido, ao perceber que eu precisaria mudar meu percurso e com o tempo já lambendo meus calcanhares, reorganizei os sujeitos do discurso da seguinte maneira:

Quem fala	De onde fala	Gênero	Idade	Condição de fala
OB1	Manaus (periferia)	feminino	62	Interlocução Narrativa
OB2	Manaus (periferia)	feminino	64	Interlocução Narrativa
OB3	Manaus (periferia)	masculino	23	Interlocução Narrativa
OB4	Nova Olinda do Norte	masculino	65	Interlocução Narrativa
OB5	Kwatá	masculino	49	Interlocução Narrativa
OB6	Kwatá	feminino	49	Interlocução Narrativa
OB7	Kwatá	feminino	46	Interlocução Narrativa
OB8	Kwatá	feminino	85	Fala pública em assembleia

Tabela 6 – Organização dos sujeitos participantes das interlocuções narrativas.



Na primeira construção dos sujeitos das interlocuções narrativas, todos eles não se opuseram em ter suas identidades reveladas, no entanto, na segunda organização do mesmo processo, decidi preservar a identidade daqueles que decidiram participar, mesmo que eles tenham declarado não ter qualquer problema na divulgação de seus nomes.

Nesse sentido, me atendo ao vocabulário *oburé*, que na língua munduruku significa meu amigo/minha amiga, identifico os sujeitos das interlocuções narrativas como OB1, OB2, OB3... e assim sucessivamente. Para identificar o gênero, acrescento m (minúsculo) para masculino e f (minúsculo) para feminino, dessa maneira teremos, por exemplo, OB1f, OB3m e assim por diante. A narrativa OB8f foi realizada por meio de fala pública em assembleias do povo munduruku na TI Kwatá-Laranjal.



4. Lançamento da flecha selvagem 3 - Farejando os rastros discursivos

A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?
Foucault, 2012.

Com Foucault caminho para a definição das categorias de análise para buscar entender como pareceu um determinado enunciado e não outro. Uma vez definido o *corpora* da proposta de análise, como eu deveria realizar os recortes para a composição do *corpus*? Foi então que ao mergulhar nos *corpora*, decidi definir quatro categorias de análises, a saber: 1 - Cultura, 2 - Língua, 3 - Território e 4 – Espiritualidade.

As categorias foram marcações facilitadoras das materialidades discursivas e suas linhas de subjetivação na perspectiva de dispositivo realizado via arqueogenealogia, o que não se apresenta aqui como o único ou melhor percurso a ser realizado.

Ao invés da frustração, após a transcrição das narrativas, não mais me apropriando do modelo construído pelo projeto NURC, me foquei no rastreio, na medida do meu possível, dos *sistemas de regularização e dispersão* (Foucault, 2009) que perpassam o *corpus* para estabelecer os eixos temáticos ou categorias de análises que já apresentei no parágrafo anterior.

Essas categorias ou eixos formam aquilo que chamo de grande grupo, em outras palavras, são as formações discursivas que se organizam a partir do interdiscurso, como consequência, aparecem com maior regularidade nos discursos. Mas uma segunda categoria, aquela formada pelos pequenos conjuntos de regulações ou dispersões ainda está em pleno processo de constituição. São as formações discursivas (FD).

Embora as categorias de análise tenham sido definidas pelas insurgências, elas não limitam o batimento entre interpretação e descrição, pelo contrário. Assim como as interlocuções narrativas serão interligadas e transpassadas, de igual maneira as categorias de análise se apresentam apenas como lugar sistemático de ordenamento dos rastros discursivos.

Acredito importante apontar, antes de caminharmos para o próximo ponto, que a interlocução de OB5m será utilizada como centralizadora. Dessa maneira, todas as demais interlocuções farão referência cruzada como OB4m.

Faço um convite para o capítulo da travessia. É nele que localizo as análises construídas ao longo de toda essa pesquisa. Caminhemos.



Capítulo 2

1. Travessias – percurso ao encontro de afirmação indígena transcultural

*então pra se caçar tinha que fazer um ritual pra se pescar tinha que fazer um ritual fazer a roça derrubar as
árvores grandes tinha que fazer um ritual hoje a gente não faz mais isso hoje a gente não tem mais
conhecimento disso então há uma necessidade de se resgatar eu não sei se é bem certo isso resgatar ou
revitalizar isso pra que essa história ela volte de novo
Recorte narrativo de OB5m*

É no processo de travessias, entre idas e vindas como faziam e ainda fazem nossos parentes munduruku, que procuro ir ao encontro de afirmação indígena transcultural.

De modo que, proponho a apresentação das reflexões dos gestos analíticos construídos em percurso de referência cruzada entre as teorias e pressupostos da perspectiva discursivo-desconstrutiva e da perspectiva de afirmação indígena, materializados nas interlocuções narrativas aqui apresentadas.

Por elas, observo as relações entre poder, saber e subjetividade, sobretudo seus efeitos de sentidos que emergem nos fios dos discursos colonialistas (sejam paridos pela colonização ou mascarados pela colonialidade) que atuam em processo de subjetivação do sujeito munduruku do tempo presente. Dessa maneira, o processo analítico, ao trazer para o debate os recortes discursivos das interlocuções narrativas entre parentes, tenta flagrar as sutilezas discursivas que se emaranham na base de seus diferentes enunciados.

O percurso vai de encontro aos objetivos e aos procedimentos teórico-metodológicos apresentados anteriormente com a intenção de provar ou não a sugerida hipótese de que mesmo em processos de retomadas da língua e de alguns aspectos culturais, na tentativa de defesa e permanência do território, além do fortalecimento do movimento indígena e suas organizações, o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, evocando memórias nativas, deixa escapar no fio discursivo, determinado modelo de arquivo, que orientado por condições histórico-político-sociais apresenta um tensionamento de sentido entre o verdadeiro/falso indígena como resultado dos diferentes dispositivos da colonialidade.

Quando tenta explicar a complexidade de mergulhar em estudos filosóficos e/ou literários em busca do conhecimento, Foucault faz uso da metáfora do *Dorso do Tigre* na tentativa de revelar os processos instáveis e arriscados, como se estivéssemos montados ou tentando montar em um tigre. A metáfora sugere que esse percurso da busca da ‘verdade’ e do conhecimento é uma aventura perigosa, arriscada e que não existe nada de garantia de ‘sucesso’ no final.



Assim como um tigre, a linguagem é perigosa e, ao mesmo tempo, transformadora, traiçoeira e super difícil de ser domada/controlada. Como a natureza/cultura, a verdade não é fixa, nem tão pouco imutável. Na metáfora do dorso do tigre, Foucault sugere que ao buscar o conhecimento, a relação entre saber e poder é como o próprio dorso do tigre ao qual o pesquisador tenta dominar, de igual maneira o objeto de estudo que o pesquisador tenta controlar, mas que a qualquer momento, pode ser ferido a depender do percurso adotado. O dorso do tigre nos lembra que a natureza é arriscada e indomável.

Ao ressignificar a metáfora do Dorso do Tigre, me coloco no lugar de munduruku que se entende como a própria natureza, onde o tigre, doravante onça para melhor se adequar a minha realidade é o próprio munduruku metamorfoseado, revestido e parte mutável enquanto próprio dorso da onça. É com a metáfora do *Dorso da Onça* que inicio esse percurso analítico.

Como fio condutor discursivo e iniciando o contato com o Dorso da Onça, a interlocução narrativa de OB4m será movimentada como a espinha central da articulação analítica proposta. Dela emergem as categorias analíticas do grande grupo, interseccionada pelas demais interlocuções narrativas e seus desdobramentos.

Não apenas OB4m, mas todos os interlocutores quando apresentados ao eixo temático 1, a saber, *Fale sobre sua infância, suas primeiras lembranças...* trouxeram a mãe como o início da memória. Apresento o primeiro recorte das nossas interlocuções.

R1 – OB4m: eu sou o OB4m munduruku né? nascido lá no Kwatá filho de mãe e pai famoso munduruku sou de uma família de sete filhos sou o sétimo né? o último nasci em mil novecentos e cinquenta e nove o que mais marca minha lembrança de criança de infância né? é a minha criação então meu pai morreu minha mãe disse que eu tava inteirando onze meses ele morreu dia vinte e quatro de setembro de mil novecentos e sessenta então o que marca mais pra mim é essa de que minha mãe seria de pai e mãe depois minhas irmãs também ajudam a me criar aí vem meu tio meus tios né? que também ajudaram a me criar e outro viveu do lado da minha mãe outro meu tio e saiu de perto de casa pra ir com outra irmã né? eu já tinha mais ou menos uns quatorze anos eu já me garantia pescar caçar roçar ir no mato buscar produto com minhas irmãs entendeu? eu a partir daí passei a ser o homem da casa aos quatorze anos trabalhar com meus tios pau rosa sorva castanha trabalhar com meu irmão também que era o irmão mais velho né? então a minha vida foi essa né? depois que eu completei acho que quatorze anos eu fui morar com outra minha tia com a irmã dele que também ele ajudou a criar né? aí lá ele era irmão da minha mãe e de outros que morreu antes né? (Narrativa de OB4m).

O exercício do diálogo com a memória da infância se estabelece entre a memória nativa (ancestral) e a memória atual. As experiências da fricção no tempo da infância remontam um tempo de maior conexão com a perspectiva de Terra, para nós povos indígenas e, ao mesmo



tempo, estão envolvidas em arquivos de memórias de nossos pares e não necessariamente nossos.

É no exercício da memória da infância que tecemos um compromisso entre aquilo que fomos e o que desejávamos ser. Sobre esse exercício de memória, Xakriabá (2018) afirma que, tecer histórias é como tecer uma rede de memórias. Em processo de ativação de memória ancestral encontramos os rastros e atravessamentos dos esquecimentos, entre eles o esquecimento adâmico, como nos apresenta Orlandi (2009).

Ao evocar a memória/discurso de infância, OB4m, convoca a memória da mãe em lugar da sua, não que a sua não seja substância de suas próprias vivências, mas ela é retroalimentada pelo já-dito da mãe. Quando enuncia, *é a minha criação então meu pai morreu minha mãe disse que eu tava inteirando onze meses ele morreu dia vinte e quatro de setembro de mil novecentos e sessenta*, OB4m fala sobre sua criação ser sua mais forte lembrança de infância, mas ela é precedida pelo que contou a mãe, *minha mãe disse*, sendo assim, eu digo hoje, também.

Ao ser uma memória/discurso da mãe, OB4m se apropria dela, tornando-se, dessa maneira, a memória gênese, apagando em processo adâmico a fonte de ‘origem’ da memória, em outras palavras, a mãe. Para a AD, trata-se do *esquecimento número dois*. O sujeito enunciativo, ao esquecer que o discurso não é seu, mas transferido pela mãe na constituição da imagem simbólica do pai, acredita ser o produtor da memória discursiva, como consequência, caminhamos para o *esquecimento número um*, ou seja, aquele que permite ao sujeito discursivo pensar que seu enunciado é original, quando na verdade é construído por uma composição de vozes outras.

OB4m, quando se apresenta como munduruku, afirma ser filho de mãe e pai munduruku, no entanto, apenas um deles é famoso. Ao afirmar *pai famoso munduruku*, OB4m aponta a paternidade como sua famosa herança, mas sendo o pai apenas uma construção simbólica de transferência, pois é a mãe a fonte que alimenta a ancestralidade do *pai famoso munduruku*, pois *minha mãe me disse*, em outras palavras, quem conheceu e conviveu com o pai munduruku foi a mãe. É somente depois que OB4m contextualiza sua ‘real’ condição de existência enquanto criança e sua fricção entre os seus.

A mãe de OB4m foi pai, além de mãe. Esse enunciado é apresentado em, *então o que marca mais pra mim é essa de que minha mãe seria de pai e mãe*. No fio discursivo de OB4m, percebemos que a referência paterna que ele possui é da mãe, uma vez que esta foi *pai e mãe*, mas em momento posterior, quando enuncia, *depois minhas irmãs também ajudam a me criar*,



essa mesma relação é transferida para as irmãs. O pai vive porque as mulheres da família que o alimentam enquanto ancestral, vivem também. O lugar de destaque é da figura do pai, no entanto, apenas possível pela prévia de um corpo feminino, que em dado momento é a mãe, mas com o passar do tempo é transferido para as irmãs e todas se tornam a figura do pai.

Ainda preocupado em fortalecer a figura do homem munduruku, OB4m reflete pouco sobre sua infância, embora fale de sua relação com as práticas de caça entre outras, logo avança para sua fase enquanto homem da casa,

(...) eu já tinha mais ou menos uns quatorze anos eu já me garantia pescar caçar roçar ir no mato buscar produto com minhas irmãs entendeu? **eu a partir daí passei a ser o homem da casa aos quatorze anos** trabalhar com meus tios pau rosa sorva castanha trabalhar com meu irmão também que era o irmão mais velho né? (narrativa de OB4m, grifo nosso).

OB4m revela, em seu fio discursivo, a necessidade de se tornar o homem, aquele que se localiza na centralidade da organização social, de acordo com o pensamento logocentrado e hegemônico (Mignolo, 2020), mas, também, aquele apresentado como o centralizador da cultura do povo munduruku nas versões da História escrita e contada por *pariwat* (Murphy, 1958), ou seja, na versão deles sobre os munduruku.

Mesmo sendo o filho mais novo, como enunciado, *sou de uma família de sete filhos sou o sétimo né? o último*, ainda nessa condição, OB4m se declara o *homem da casa*, anulando dessa maneira, o protagonismo das irmãs mais velhas com quem convivia e quem ajudou em sua criação, *minhas irmãs também ajudam a me criar*, filiando-se, mais uma vez, em uma formação discursiva que figura o pai (Lacan, 1998) e a herança patrilinear (Murphy, 1958).

A primeira Formação Discursiva (FD) que emerge dos enunciados é a da *figura do pai*, que aqui nomearemos, também, de *herança patrilinear*. Entre o pai famoso munduruku e a mãe munduruku, que foi pai e mãe, localizo o primeiro rastro entre ser munduruku hoje e apresentar, no fio discursivo, os rastros das heranças da colonialidade (Mignolo, 2020).

De acordo com nosso tempo do mito (Krenak, 2024), nossas cosmologias explicam nossas relações com o meio e em nossa composição enquanto Sujeitos de Constelação (Krenak, 2024), ou seja, sujeitos da diferença, nossa maior conexão é a Terra, é a mãe.

OB4m denota sua conexão com a Terra com a mãe. Essa relação é manifestada quando traz para suas lembranças de infância a sua relação com a caça e pesca, por exemplo. Dessa maneira, quando enuncia, *eu já tinha mais ou menos uns quatorze anos eu já me garantia pescar caçar roçar ir no mato buscar produto com minhas irmãs entendeu?*, OB4m deixa escapar no fio discursivo sua intimidade com a mãe terra. Com apenas quatorze anos, OB4m já dominava técnicas de sobrevivência e estabelecia uma relação com a floresta e suas muitas “gentes”



(Krenak, 2022). No entanto, mesmo em estreita relação com a terra, OB4m, em seu processo de esquecimento, ‘prefere’ o pai, ‘faz uma escolha’ pela figura do pai.

Além de OB4m, OB5m faz referência a figura do pai. Vejamos o R1 – OB5m.

R1 – OB5m: eu sou filho arrumado mas ela nunca tinha marido né? aí ela me arrumou na mocidade dela eu sou filho de Pariwat também o meu pai é lá de Borba é filho de Apurinã né? aí ele trabalhou em Borba e trabalhava na SUCAM na saúde né? aí parece que se conheceram ela solteira ele também dizia que era solteiro né? aí me fizeram né e aí por isso que eu digo eu sou meio eu sou cinquenta por cento munduruku cinquenta por cento sangue de pariwat né? só que pela minha mãe eu puxei mais as características mais por conviver mais com ela né? aí eu aprendi muitas coisas valores da sociedade munduruku né? os conhecimentos e a história à linguagem né que se a minha mãe foi minha vó foi sempre falou né? aí eu aprendi muito com ela e assim eu sou filho de branco que ele até faleceu ano passado né? eu acho que mês de novembro de dezenove de novembro e faleceu aí ele era de lá e a minha mãe arrumou outra minha irmã que é a mais velha né eu sou mais criança somos dois só que a minha irmã ela deu pra o tio dela que ele não tinha filho e aí ficou comigo depois me arrumou e ficou só eu entendeu? (Narrativa de OB6m).

OB5m, ao afirmar que é filho de *pariwat*, clama a figura do pai, mas ao contrário de OB4m que apresenta a figura do pai a partir da perspectiva do orgulho, pois seu pai, para além de ser munduruku, é famoso; para OB5m, a figura do pai deixa marcas que ainda sangram. Ao enunciar, *e aí por isso que eu digo eu sou meio eu sou cinquenta por cento munduruku cinquenta por cento sangue de pariwat né?*, OB5m responsabiliza o pai por não se considerar totalmente munduruku, *e aí por isso*, ou seja, em seu fio discursivo, OB5m, valida a patrilinearidade apontada desde os alemães Spix e Martius (1867) quando de suas escritas sobre a organização social dos munduruku, pois tradicionalmente, o filho herda o clã do pai e não da mãe, como apontam os registros.

OB5m apenas poderia ser ‘munduruku de verdade’, caso seu pai, fosse munduruku, nem precisaria ser famoso, mas deveria ser munduruku. Perspectiva reforçada quando fala sobre seu pai, *eu sou filho de Pariwat também o meu pai é lá de Borba é filho de Apurinã né?* OB5m afirma que seu pai é pariwat, mesmo ele sendo filho de apurinã.

Embora ele não diga, mas o fio discursivo nos revela, na coincidência de seu dizer (Authier-Revuz, 1990), que apurinã é a mãe do pai de OB5m. No entanto, o pai de seu pai, ou melhor, o avô de OB5m é pariwat. Dessa forma, mais uma vez temos a validação da figura do pai e da herança patrilinear, mesmo sendo ela por negação (Derrida, 2001a).

Contudo, ao enunciar, *só que pela minha mãe eu puxei mais as características mais por conviver mais com ela né? aí eu aprendi muitas coisas valores da sociedade munduruku*



né? os conhecimentos e a história à linguagem né que se a minha mãe foi minha vó foi sempre falou né? aí eu aprendi muito com ela, OB5m evoca a figura e a potência da mãe (B217mBaniwa, 2023). Embora ele se entenda como metade munduruku, ao utilizar a conjunção adversativa *só*, ou seja, apesar disso, porém, OB5m potencializa sua metade munduruku, pois ela é herdada de sua mãe que tem a figura reforçada pela avó, que é mãe duas vezes (Barreto, 2021).

Em uma primeira escuta, ao enunciar, *pela minha mãe eu puxei mais as características*, sou levada em primeiro momento a acreditar que *puxei*, se referia a aparência física, contudo, quando OB5m enuncia, *pela minha mãe eu puxei mais as características mais por conviver mais com ela né? aí eu aprendi muitas coisas valores da sociedade munduruku né? os conhecimentos e a história a linguagem né*, mergulhamos nos valores e conhecimentos transferidos pelo processo de educação indígena (Baniwa, 2025), nesse contexto o fio discursivo revela a potência dos Sujeitos Coletivos e associa a relação de conhecimento entre a História e a linguagem.

É na convivência com a mãe e seus saberes que OB5m mesmo sendo metade pariwat se transfigura munduruku em processo transcultural (Ortiz, 1940). A importância da presença da avó, ou melhor, do Corpo-Território-Memória-Vó é manifestado em: *a minha mãe foi minha vó foi sempre falou né? aí eu aprendi muito com ela*. A avó que é mãe duas vezes e que domina a língua do povo munduruku é quem potencializa o lado munduruku de OB5m, nesse sentido, minimiza a figura do pai em detrimento da presença da mãe, duplamente materializada.

Quando enuncia, *aí eu aprendi muito com ela e assim eu sou filho de branco que ele até faleceu ano passado né*, OB5m, em seu dizer, escapa à ordem discursiva (Foucault, 2011) do ser munduruku pela figura do pai, pois ‘consciente’ de ser filho de branco, *eu sou filho de branco*, mesmo assim, é possível aprender a ser munduruku, *aí eu aprendi muito com ela*, pois ele não aprendeu com qualquer pessoa, ele aprendeu a partir da mãe e da avó.

Dessa maneira, esbarramos na perturbação de identidade (*wuybabi kay ûm’at*). Sou metade branco e metade munduruku, não sou munduruku de “verdade”, mas aprendo muito pois convivo com minhas mãe e avó que são munduruku de “verdade”. Dessa forma, me transmuta munduruku.

A força da manifestação do Corpo-Território também é marcada no enunciado de OB8f, quando de sua fala na Assembleia da JUMAM, no entanto atravessado por perspectivas religiosas pós-judaico-cristã.



R1 – OB8f: **filha de uma maior guerreira a minha querida mamãe meus papais** todos se criemos **a nossa mãe dizendo que nós somos indígenas nós lutemos eles que lutaram pelo nosso áreas indígenas** aqui no rio canumã aldeia Kwatá e **agradeço a deus** que sempre a gente vai conseguir os trabalhos que nunca nós tivemos nós não tivemos de todos mas **nós tivemos o que nossos papais ensinaram da lavoura viemos** e por isso **eu estou aqui ainda existindo apresentando a minha querida mamãe que se foi** eu estou no meio da minha família meus sobrinhos meus netos meus bisnetos estou feliz com vocês que estão trazendo essa sabedoria aqui no meio de nós para nossos filhos para nós nossos netos e os bons professores que estão ensinando como eu tenho meu filho que vive ensinando as crianças os rapazes todos né? é isso mesmo que eu agradeço a você aqui no meio de nós muito obrigada. (Narrativa de OB8f, grifos nosso).

A figura da mãe é ancestralizada pelos adjetivos, *guerreira* e *querida*, além do adjetivo superlativo, *maior*. Em seu enunciar, OB8f primeiro apresenta a mãe guerreira para, na sequência, trazer a figura do pai. Intensifica ainda mais a figura da mãe ao afirmar que, *eu estou aqui ainda existindo apresentando a minha querida mamãe que se foi*, fortalecendo dessa maneira a relação de tempo não cíclica e da perspectiva da ancestralidade: minha mãe e, agora eu, como continuação dela.

Embora o povo munduruku possua sua maneira própria de se relacionar com sua espiritualidade, ao enunciar, **agradeço a deus**, nos deparamos com a formação discursiva da religiosidade, mas de uma relação que se estabelece no pós-judaico-cristão, ou melhor, herança da colonização e, revestida na modernidade, pela colonialidade, uma vez que OB8f agradece a deus e não a Karosaykabu, por exemplo. Mesmo com o rastro discursivo da religiosidade pós-judaica-cristã, OB8f valoriza a figura da mãe em detrimento da figura do pai.

Sobre a figura do pai e a herança patrilinear, trago para esse debate mais um Recorte (R) de OB4m.

R2 – OB4m: tem uma questão que eu gostaria de falar que é sobre ser munduruku né? porque antigamente o nosso povo era patrilinear entendeu? mãe era aquela que gerava e cuidava da casa ali tanto é que nenhuma mulher poderia entrar aqui ó numa maloca elas tinha uma maloca delas então a gente precisa conhecer isso aqui né? para que as pessoas tenham consciência de que a gente vai começar daí ó respeitar que é o marido aqui e o marido ali por exemplo se esse rapaz ali casar com uma branca os filhos dele serão munduruku porque ele é um homem né? porque ele é um homem entendeu? se ele casar com uma mura continua sendo munduruku agora se um munduruku como é um mura casar com a irmã dele não é mais munduruku já é mura por causa do homem o que acontece hoje é uma falta de compreensão né? por exemplo nós temos cinquenta por cento de leite você bota cinquenta por cento de café e já muda né? se tu aumentar mais vinte e cinco por cento de café vai mudando se tu botar mais vinte e cinco por cento de café já mudou as coisas entendeu? quer dizer aquele leite ali ele passou a fazer parte da



história daquele líquido que está ali mas ele não é mais o mesmo que era entendeu? (Segundo recorte narrativo de OB4m)

OB4m, embora não tenha convivido com seu pai e tido a maior parte de sua criação marcada pela presença e cuidado de mulheres, clama a figura do pai e a herança patrilinear em boa parte de sua interlocução narrativa.

Quando enuncia, *tem uma questão que eu gostaria de falar que é sobre ser munduruku né?*, OB4m afirma ter algo a dizer sobre a identidade munduruku, algo apresentado como uma verdade do saber (Foucault, 2011), além disso, ele se apresenta como alguém que tem autoridade do dizer, pois se encontra no estabelecimento da ordem discursiva.

Em, *porque antigamente o nosso povo era patrilinear entendeu? mãe era aquela que gerava e cuidava da casa ali tanto é que nenhuma mulher poderia entrar aqui ó numa maloca elas tinha uma maloca delas*, OB4m evoca uma suposta memória ancestral do povo munduruku, memória que não é sua, mas que o constitui, *antigamente o nosso povo era patrilinear entendeu?*, não no tempo do presente, mas *antigamente*. Embora estejamos tratando ainda da FD figura do pai e da herança patrilinear, chamo a atenção para o uso do advérbio de tempo *antigamente* como um recurso de ponto de partida, em outras palavras, como um Mal de arquivo (Derrida, 2001a).

No tempo da memória ancestral, segundo OB4m, *mãe era aquela que gerava e cuidava da casa ali*, em outras palavras, a figura da mãe é apresentada como mera ilustração, pois seu lugar social era a casa. Situação controversa, uma vez que as mulheres munduruku sempre foram protagonistas de suas próprias ações individuais e coletivas (Borum, 1977). Como exemplo dessa atuação, rememoro as narrativas de guerra em que o não indígena ficava surpreso em perceber que as mulheres, assim como os homens munduruku, participavam ativamente das guerras (Santos, 2002; Leopoldi, 2016).

Buscando validar seu enunciado sobre a passividade das mulheres na relação social munduruku, OB4m enuncia que, *tanto é que nenhuma mulher poderia entrar aqui ó numa maloca elas tinha uma maloca delas*. O uso enfático da conjunção adverbial comparativa *tanto*, objetiva justificar e exemplificar o papel da mulher no *antigamente*, anulando por completo ou fracionando a perspectivas de redução de ação a atuação das mulheres munduruku e trago como exemplo, a circunstância em que as mulheres munduruku se organizaram e se apropriaram das trombetas sagradas (Murphy, 1958).

Ao tomarem para si a responsabilidade das trombetas sagradas, as mulheres ocuparam a casa dos homens e, com ou sem consentimento, tiveram relações sexuais com eles. Outro



ponto que é totalmente silenciado pelo referido enunciado, é que as mulheres devolveram as trombetas sagradas apenas quando quiseram, pois os homens, em sua tentativa de retorno da conjuntura anterior a esse movimento narrado de ação das mulheres, não percebiam que a mudança de exercício de poder naquela sociedade se fazia necessário para a própria continuidade daqueles sujeitos e, diante da história dos antigos, nunca conseguiremos saber por quanto tempo essas mulheres do *antigamente*, ficaram de posse das trombetas sagradas, pois o Tempo do Mito não segue a linearidade histórica pariwat.

Quando, no tempo do passado, a narrativa em questão é manifestada, não trata de mera ocasionalidade de acontecimento, contudo, a ação das mulheres ao tomaram para si as trombetas sagradas apresenta um reordenamento de atuação social entre gêneros. Ao ampliarmos o debate entre os diferentes Sujeitos de Constelação, percebemos que essa reorganização de atuação social entre gêneros, também, é manifestada em conjunturas outras e vinculadas a instrumentos/ferramentas outras.

Quando escreve o *Umbigo do Mundo* (2023), por exemplo, Francy Baniwa propõe um novo reordenamento do próprio tempo do passado para ressignificar a História de seu povo em uma ótica de gênero. É a partir do processo de escuta das narrativas de seu povo, contadas por seu pai, que Francy ressignifica todas elas, não para negá-las, mas para oportunizar novos dizeres, para adiar fins de mundo, parafraseando Krenak.

Fracy Baniwa reposiciona a memória ancestral em uma lógica outra reivindicando a figura do pai e da herança patrilinear, mas mostrando, a partir desse lugar mesmo, que as mulheres possuem protagonismo e que são fundamentais no ordenamento da organização social de determinado povo. Dessa maneira, os acontecimentos recebem uma interpretação diferente em relação aqueles apresentados como discursos lisos como pedra, na perspectiva do homem, mesmo na valorização da figura do pai.

Francy Baniwa, reedita a História do seu povo, no tempo do passado. Trata-se de uma reordenação da perspectiva de memória ancestral, um refazimento (Xakriabá, 2020). Essa possibilidade de reordenamento da História de seu povo, como consequência, reordena a memória ativa no tempo do presente, em outras palavras, possibilita nossas interpretações conjunturais no tempo do presente, convocando, dessa maneira, reflexões outras de ações de sujeitos sociais às novas conjunturas sociais (Xakriabá, 2018).

É nesse movimento que a Potência dos Sujeitos Coletivos é ativada e selecionada (Krenak, 2024). Dito de outra maneira, evidenciando que os processos de reordenação atual



social são dinâmicos e seu fluxo indeterminado pela perspectiva linear da História pariwat, na não coincidência do dizer.

Tentando chamar as pessoas a consciência de seu dizer, portanto capturado pela ilusão de consciência e completude, OB4m quando enuncia, ***a gente precisa conhecer isso aqui né? para que as pessoas tenham consciência de que a gente vai começar daí ó respeitar que é o marido aqui e o marido ali***, além de se colocar no local da verdade do saber verdadeiro (Foucault, 2011), é capturado pela ilusão do inconsciente logocentrado cartesiano.

No fio discursivo, OB4m embora acuse que a falta de respeito para com os maridos seja alimentada por falta de consciência, em seu efeito de sentido (Foucault, 2011), revela que, no tempo do presente, essa prática não acontece mais, pois ***a gente vai começar daí ó respeitar que é o marido aqui e o marido ali***. O uso do verbo ***começar*** se apresenta como um convite para retomada do respeito ao papel do marido, ou seja, da figura do pai e da herança patrilinear, ignorando, dessa maneira, que a possibilidade do efeito de sentido é determinado por estrutura e acontecimento (Pêcheux, 2002).

Segundo OB4m, é somente ‘respeitando’ essa lógica de organização social que é possível ser munduruku, ou melhor, munduruku de ‘verdade’. Para tentar explicar essa lógica de pensamento, OB4m nos apresenta a metáfora do café com leite. Ao enunciar, ***por exemplo nós temos cinquenta por cento de leite você bota cinquenta por cento de café e já muda né?***

OB4m, quando fala de mudança, ou melhor, mistura, no seu dizer, ele se refere aos filhos de mulheres munduruku com maridos pariwat. No exemplo em questão, em seu fio discursivo, OB4m deixa escapar outra FD, aquele que determina cores, alegando, embora não explícito, que existe um determinado tom de pele, ou seja, uma relação fenotípica para ser munduruku de ‘verdade’.

No entanto, como afirma Xakriabá (2020), nos obrigaram a usar permanentemente uma vestimenta histórica que nos posiciona na colonização e marca nosso corpo por um padrão fenotípico do imaginário da colonização. Ser filho de pariwat e munduruku não poderia ser entendido por condição de determinação de ser ou não munduruku.

OB4m, continua validando a figura do pai, ***se tu aumentar mais vinte e cinco por cento de café vai mudando***, pois quanto mais relações com pessoas não indígenas, menos o povo se reconhece, ou melhor, poderá ser reconhecido como parte da nação munduruku. Nessa metáfora, leite é sujeito munduruku e café é sujeito não munduruku.

A relação de tonalidade de cores, doravante FD da vestimenta histórica, é melhor marcada no enunciado discursivo que segue, ***tu botar mais vinte e cinco por cento de café já***



mudou as coisas entendeu? quer dizer aquele leite ali ele passou a fazer parte da história daquele líquido que está ali mas ele não é mais o mesmo que era entendeu?

A metáfora do café com leite, além de apresentar características que se aproximam a teoria da *Higiene Racial*, ou seja, no campo do racismo, ignora todos os processos sociais que já aconteciam no Tempo mesmo de Peresoatpu e, ainda, no Tempo de Karo Daybi. Nesses tempos, de acordo com a oralidade dos antigos, o povo munduruku se misturava com outros povos indígenas em processos de disputas sociais, portanto, nunca houve café sem leite.

Para além disso, ainda no Tempo de Karo Daybi, a metáfora do café com leite ignora por completo os violentos processos desde a colonização, estruturado via jurisprudência e processos de educação catequética (Kayapó, 2021; Cardoso, 2022) como manifestados na Parte I dessa proposta de escrita. Para além das questões apresentadas, a teoria do café com leite anula todos os processos de transculturação possíveis na mistura do café com leite em caráter ideal, ou seja, sem resistências.

Sobre resistência e transculturação no devir munduruku, o R de OB5m tem muito a contribuir.

R2 – OB5m: pois é então imagina com o povo pariwat né? que pensa que só a língua eu vou identificar não mas a gente tem outros traços né? muitos traços que nos identificam as tradições as festa as formas de se pintar o significado né? a simbologia um monte de coisa então é isso que eu acho que a sociedade envolvente tem que ir mais profundo né? pra poder comentar falar sobre esse processo histórico né? que aconteceu no passado porque até então os livros de história só mostrava o indígena lá né? de penugem lá né? e hoje é totalmente diferente o indígena ele tá lá na cidade em busca de conhecimento entendeu? então é por aí vai né? então é esse que a escola da cidade deve tá se informando mais buscando mais na base né? conhecendo as realidades sociais das aldeias indígenas entendeu? mas foi muito bom bem falar sobre essas questões aí né? (Segundo recorte narrativo de OB5m).

OB5m chama a atenção, em processo de transculturação (Faleiros, 2021), que ser munduruku não pode entendido como um *check list* padrão. Dessa maneira, além de criticar essa postura, ***o povo pariwat né? que pensa que só a língua eu vou identificar não mas a gente tem outros traços né?*** O povo pariwat é o povo não indígena, ou seja, aqueles que vivem em lógicas e códigos outros e esse não é o problema. A questão argumentada por OB5m é denunciar o processo de universalização da compreensão dos povos indígenas e enfatiza, ***a gente tem outros traços né?***

O processo de transculturação, quando enunciado, revela as cicatrizes da questão em movimento e de suas relações assimétricas de exercício de poder, assim como enunciamos na Parte II dessa escrita, transculturação é a relação de trocas, em que todos os envolvidos, em



dado momento, perdem e em outro, recebem, mas sempre por relações assimétricas de força e exercício de poder.

No enunciado de OB5m, a língua, perdida em processo de colonização, não deve ser o parâmetro para determinar os povos indígenas, pois existem outras relações, *as tradições as festas as formas de se pintar o significado né? a simbologia um monte de coisa.*

Assim como Xakriabá (2020), Edson kayapó (2021), Wayna Kambeba (2020), entre outros, OB5m lembra que além de sermos ancestrais, somos sujeitos do contemporâneo e nosso tempo é o agora, também, *hoje é totalmente diferente o indígena ele tá lá na cidade em busca de conhecimento entendeu? então é por aí vai né? então é esse que a escola da cidade deve tá se informando mais buscando mais na base né? conhecendo as realidades sociais das aldeias indígenas entendeu.*

No tempo do presente, ou seja, na não coincidência do dizer entre a História linear pariwat que nos localiza no passado, nós existimos no hoje pois, *hoje é totalmente diferente.* No tempo do presente, nós reivindicamos estar onde quer que desejemos, *na cidade*, por exemplo.

Mas retomemos para a figura do pai para apresentar alguns desdobramentos. OB4m ao exemplificar a herança patrilinear afirma que, no tempo do presente, ocorre uma falta de entendimento desse processo, que segundo o próprio enunciador, pertence ao tempo do passado. Na interlocução,

se esse rapaz ali casar com uma branca os filhos dele serão munduruku porque ele é um homem né? porque ele é um homem entendeu? se ele casar com uma mura continua sendo munduruku agora se um munduruku como é um mura casar com a irmã dele não é mais munduruku já é mura por causa do homem o que acontece hoje é uma falta de compreensão né? (Narrativa de OB4m).

A lógica da metáfora do café com leite, a continuidade da identidade munduruku, independente do percentual de mistura entre o café e o leite é mantida pela figura do homem em transferência de herança patrilinear, *se esse rapaz ali casar com uma branca os filhos dele serão munduruku porque ele é um homem né? porque ele é um homem entendeu?* Toda a teoria antes apresentada como presença, até mesmo da tonalidade de pele, desaparece na presença da figura do pai.

No entanto, a figura da mãe não garante nenhuma possibilidade de representatividade identitária manifestada na metáfora do café com leite, *agora se um munduruku como é um mura casar com a irmã dele não é mais munduruku já é mura por causa do homem.*



Essa relação é clamada por OB4m, mesmo que ela não aconteça no tempo do presente, pois segundo o mesmo, *o que acontece hoje é uma falta de compreensão né?* No fio discursivo de OB4m não existe espaço para as ressignificações dos ordenamentos sociais conjunturais.

Dessa maneira, se a herança da patrilinearidade, a respeito da organização social dos munduruku, não é mais praticada, temos, assim, *uma falta de compreensão* e não um reordenamento da organização social do povo.

OB6f e OB7f apresentam uma nova perspectiva para esse debate. Nesse sentido, vamos observar os dois recortes aqui apresentados.

R1 – OB6f: **e como munduruku eu não me sinto mais e nem me sinto menos pra mim não tem diferença o que eu observo é que não existe só munduruku na terra indígena Kwatá-Laranjal mas como existe também munduruku em outros lugares e essas pessoas também são munduruku apesar de não terem nascido dentro da aldeia mas possuem os mesmos valores que o munduruku da aldeia tem e isso nunca vai mudar** (Primeiro recorte narrativo de OB6f, grifos nosso).

R1 – OB7f: **é por exemplo o meu filho né? eu começando por mim sou filha de indígena com não indígena meu pai é munduruku minha mãe não é munduruku aí vem meu filho ele já é munduruku por minha parte né? e filho de não munduruku ou seja eu já tenho cinquenta por cento o meu filho vem ter o que? vinte e cinco por cento de munduruku porém quais são os fatores que vão dizer que você é ou não é um munduruku? a convivência né? esses dois aqui já são do meu filho que tem vinte e cinco por cento com uma não indígena ou seja praticamente não tem mais nada de porcentagem munduruku mas estão vivendo aqui comigo tão adquirindo todo conhecimento da nossa cultura tão aprendendo então é munduruku porque o que vai dizer se ele é ou não é a convivência né? é a convivência dele junto com o povo que ele vai receber ele todo o conhecimento toda uma sabedoria né? é ele se autoidentificar lutar também pelo nosso povo e enfim dar continuidade na nossa geração e como eu quero né? que ele case novamente com uma munduruku justamente pra dar continuidade na nossa memória na nossa vida no nosso povo entendeu? então não tem essa de dizer ah tu é filho de indígena e de não indígena tu não é não isso não existe ah tu é meio munduruku tu não é mais munduruku não existe ou tu é ou tu não é né? e o que vai dizer são esses fatores é toda essa sabedoria essa ancestralidade que a gente vai repassando de geração pra geração tá aqui conosco tá convivendo tá aprendendo é munduruku.** (Primeiro recorte narrativo de OB7f).

Tanto OB6f quanto OB7f são mulheres, mães e avós. Elas se declaram munduruku e vivem dentro da TI Kwatá-Laranjal. Ao se posicionarem sobre o pertencimento étnico munduruku, ambas, deixam escapar, no fio discursivo, a maneira como se relacionam com a organização social do povo munduruku do Amazonas.



OB6f é filha de pai e mãe munduruku, ambos com importante atuação de liderança na TI Kwatá-Laranjal no tempo da demarcação do território, em nossa interlocução narrativa, ela enuncia, *e como munduruku eu não me sinto mais e nem me sinto menos pra mim não tem diferença*. Dessa maneira, ao se entender como Corpo-Território-Memória Munduruku, OB6f nem ao menos menciona a possibilidade de haver diferenças entre o povo munduruku.

Quando enuncia que, *o que eu observo é que não existe só munduruku na terra indígena Kwatá-Laranjal mas como existe também munduruku em outros lugares*, OB6f deixa escapar em seu fio discursivo que não está alheia aos processos conjunturais que envolve a organização social-histórico-política do povo Munduruku do Amazonas. Em seu processo de análise de conjuntura, parece compreensível que existam munduruku em outras localizações que não a TI Kwatá-Laranjal, único território demarcado no povo munduruku do Amazonas.

Para além de ser natural a existência de outros sujeitos munduruku fora da TI, OB6f enuncia que, *essas pessoas também são munduruku apesar de não terem nascido dentro da aldeia mas possuem os mesmos valores que o munduruku da aldeia tem e isso nunca vai mudar*. Ao utilizar a conjunção adversativa *apesar de*, OB6f deixar escapar no fio discursivo que sabe quais as consequências para aqueles que nascem fora de uma aldeia se autodeclararem indígenas. Mesmo ‘consciente’ desse processo, OB6f defende que essas pessoas possuem valores iguais aqueles que vivem dentro das TIs. Nesse sentido, a identidade munduruku não é atribuída a figura do pai e nem a herança patrilinear é aclamada.

Não muito diferente, OB7f inicia sua interlocução narrativa apontando seu *locus* enunciativo, *sou filha de indígena com não indígena meu pai é munduruku minha mãe não é munduruku*. Diferente de OB5m, ela não se apresenta como metade munduruku, mas realiza a projeção nos filhos e netos. No entanto, a projeção é realizada para contestar a metáfora do café com leite.

Ao enunciar, *ai vem meu filho ele já é munduruku por minha parte né? e filho de não munduruku ou seja eu já tenho cinquenta por cento o meu filho vem ter o que? vinte e cinco por cento de munduruku porém quais são os fatores que vão dizer que você é ou não é um munduruku? a convivência né?*.

OB7f ao numerar a perspectiva de porcentagem que seu filho recebe como herança da maternidade, afirma que, por essa lógica, seu filho já não seria mais munduruku, *o meu filho vem ter o que? vinte e cinco por cento de munduruku*. No entanto, em perspectiva arquiviolítica (Derrida, 2011a), OB7f se posiciona contrária à metáfora do café com leite, *porém quais são os fatores que vão dizer que você é ou não é um munduruku? a convivência*



né?, uso da conjunção adversativa, **porém**, para territorializar a negação do mal de arquivo (Derrida, 2001) que busca incansavelmente a figura do pai.

OB7f faz uma evocação para a concepção de Corpo-Memória (Kopenawa, 2015), pois ser ou não munduruku é uma relação com a **convivência**, em outras palavras, aquele que sabe ouvir com o corpo, a partir da sensação da experiência do contato, ele se abre para a memória de seus ancestrais para tornar-se um corpo espiritado.

A perspectiva da convivência em celebração ao Corpo-Memória é reafirmada quando OB7f enuncia sobre seus netos,

esses dois aqui já são do meu filho que tem vinte e cinco por cento com uma não indígena ou seja praticamente não tem mais nada de porcentagem munduruku **mas estão vivendo aqui comigo tão adquirindo todo conhecimento da nossa cultura tão aprendendo então é munduruku porque o que vai dizer se ele é ou não é a convivência né? é a convivência dele junto com o povo que ele vai receber ele todo o conhecimento toda uma sabedoria né? é ele se autoidentificar lutar também pelo nosso povo e enfim dar continuidade na nossa geração.** (Recorte narrativo de OB7f).

Os netos, que são filhos de seu filho, pela lógica da metáfora do café com leite, já não seriam munduruku, mas ao enunciar, ***mas estão vivendo aqui comigo tão adquirindo todo conhecimento da nossa cultura tão aprendendo então é munduruku porque o que vai dizer se ele é ou não é a convivência né? é a convivência dele junto com o povo que ele vai receber ele todo o conhecimento toda uma sabedoria né?***, OB7f justifica que é no processo da convivência que é possível tornar-se munduruku.

Para além do uso da conjunção adversativa, **mas**, OB7f chama o compromisso da coletividade, dos Sujeitos de Constelação e da potência dos Sujeitos Coletivos (Krenak, quando enuncia, ***é a convivência dele junto com o povo que ele vai receber ele todo o conhecimento toda uma sabedoria né?*** É na convivência coletiva, ou seja, no guatá (Benides, 2023) que o sujeito se constitui munduruku.

Karosaykabu (Burum, 1977) foi quem construiu nosso plano terrestre, mas quem ordena a relação entre os seres que nele habitam é Puca xi, a mãe da floresta e de todos os animais. Puca xi é mãe e não pai, ou melhor, ela é mãe e pai, ao mesmo tempo. Ela é a materialização da própria Terra. É Puca xi quem protege e quem condena aqueles que não respeitam o equilíbrio entre “as gentes”. Puca xi, hora é doença, hora é som, hora é bicho, hora é encantado. Puca xi é mãe e pai. Puca xi é do Tempo de Karosaykabu e atravessa todos os outros tempos.

No Tempo de Peresoatpu, que é o período de muita reflexão filosófica, Puca xi se manifesta nos diferentes animais que cruzam o caminho de Peresoat. É a fricção de Peresoat



com o meio, ou seja, o processo cosmogônico que é desenvolvido entre Peresoat e as diferentes gentes que vai organizando a sociedade munduruku e nela, em nenhum momento é estabelecido relação de gênero, nem mesmo quando trata das chamadas relações sociais de trabalho, mas entre espécies, entre ‘gentes’.

No Tempo de Muraycoko, homens e mulheres se relacionam de maneira igualitária, a exemplo disso, o relacionamento que se estabelece entre Muraycoko e sua companheira. Quando ela não gosta mais dele, passa a dormir com outro munduruku e Muraycoko segue sua vida. Para além disso, é a irmã de Muraycoko quem o apoia em seu processo intelectual até se transmutar permanentemente em pássaro e transmuta para o plano dos animais.

No Tempo de Karo Daybi, é por influência de sua esposa que Daybi se torna o maior cortador de cabeça. No tempo das grandes batalhas, homens e mulheres compartilhavam dos feitos de guerra. O ordenamento bélico munduruku se tornava eficaz uma vez que homens e mulheres se articulavam juntos.

É ainda no tempo de Karosaykabu que as mulheres se transmutam em mulheres peixe e abandonam o plano terrestre. Nesse processo, os homens munduruku percebem que a vida não tem o mesmo sentido sem a presença de mulheres (Borum, 1977).

Esses acontecimentos marcam o equilíbrio entre homens e mulheres na sociedade munduruku. Mas, o que ocorre no tempo do presente, que nos ilude a não termos acesso a essas informações? O que acontece que nossas histórias não aparecem nos currículos escolares da educação escolar indígena? Esse é um dos perigos da versão hegemônica da História única, ela se ocupa da chancela da verdade legitimando o ponto de vista do colonizar e determinando Fins de Mundos.

Segundo registros de pesquisadores antropólogos, entre eles os Murphy (1954), o povo munduruku culturalmente transfere a herança de pertencimento ao grupo de maneira patrilinear. Ao trata da organização da sociedade munduruku, os Murphy afirmam que,

A sociedade Mundurucú se caracterizava pela presença de grupos .de descendência unilinear. A população era dividida em metades, chamadas "vermelhos" e "brancos", as quais, por sua vez, se subdividiam em mais de quarentas grupos. A participação nas metades e grupos constituía herança patrilinear. O sistema da nomenclatura do parentesco é do tipo geral, descrito, para os outros grupos de língua tupí, por Wagley e Galvão. Era permitida a poligamia, muito embora essa prática ficasse geralmente limitada aos chefes e homens idosos. O matrimônio era matrilocal, isto é, o homem residia, permanentemente, na aldeia de sua mulher, e tornava-se membro integrante de sua família. (Murphy, 1954, p. 6).



Quando trata da relação da História dos povos indígenas e o sistema capitalista neoliberal, Tuhiwai (2018), nos chama a atenção para não confundirmos a relação com a Terra estabelecida entre os povos indígenas e aquela entre os colonizadores.

A pesquisadora indígena nos chama a atenção que em outra lógica de relação, o ocidente se relaciona com a terra a partir da noção de recurso. Tuhiwai afirma que, embora a veja como um corpo de mulher, não a entende enquanto mãe e não se percebe parte dela. O pensamento logocentrado divide Homem e Natureza, para além disso, produz, reproduz e retroalimenta a noção de que o homem precisa dominar a natureza.

A perspectiva colonizadora é sexista, infelizmente, nossos parentes herdaram da colonização essa condição sexista, e ao estabelecer relações entre ser, saber e poder, a perspectiva colonizadora aloca o gênero masculino na centralidade das ações sociais e como corpo ativo nos processos de manipulação dos recursos da terra.

Por outro lado, passiva, a terra selvagem e virgem, precisa ser domesticada, deflorada e controlada em processo assimétrico de exercício de poder. É com esse olhar e perspectiva que todos os povos indígenas de Abya Yala foram observados, analisados e descritos.

Ao mesmo tempo em que nos apresentaram o “espelho índio” (Gambini, 2000) que tentou nos rotular e nos uniformizar; nesse mesmo momento, nos construíram simbólica e socialmente, dessa forma, definiram nossas relações sociais de gêneros e a isso chamam Cultura. Fomos inventados simbolicamente como o Outro (Maldonado-Torres, 2020), mas a partir da perspectiva de sociedade Deles e oferecendo resistência.

Cultura é a primeira categoria de análise que percebi emergir das interlocuções narrativas estabelecidas. Um concentrado apelo à cultura para justificar suas escolhas individuais. Percebi que a perspectiva de identidade munduruku está, de alguma maneira, entrelaçada a um determinado arquivo que para uns se localiza no tempo do passado e para outros caminha com as mudanças inevitáveis que perpassam os sujeitos munduruku.

Quando caminhamos para o segundo eixo temático: Fale sobre as mudanças, coisas que você costumava fazer, mas que, por algum motivo, você não faz mais. A perspectiva de cultura emergia como lugar comum para as diferentes interlocuções. Vamos iniciar por OB4m que é nosso ‘dorso’ norteador.

R3 – OB4m: eu vou fazer lá atrás eu vou buscar lá atrás na época você era obrigada a ser munduruku mulher era obrigada a ser munduruku criança era obrigada mesmo por ser sequestrada você era obrigada e de uma certa época pra cá depois eu acho que da entrada da colonização isso foi mudando foi mudando e aí alguns lá no Tapajós ainda não aceitam isso e pra eles ainda é filho de branco é branco pra lá o meu filho não acreditaram muito não meu filho ele foi pra lá passou um tempo lá alguns que



aceitaram porque já me conheciam os mais velhos né que são da minha época mesmo que é da FUNAI ele já me conhecia né? e o filho dele quer dizer eu tinha umas cinquenta ou cem pessoas quase ali que me conhecia bem né? então aí ele ficou por lá quer dizer **você é branco porque é filho de branco entendeu? então tu não é mais um grupo desde lá** pra cá começou né? na época da entrada das bandeiras aí depois foi aquela tiração a invasão da borracha o diretório dos índios que fazia homens não indígenas casarem com mulheres indígenas para serem donas do território, para ganhar a terra essa história foi da época da cabanagem de ir para trás um pouco que meu amigo dizia época da pombalina era pombalina e aí o que a gente hoje pensa né? que isso aí foi verídico foi verídico como hoje tá acontecendo né? então nós até hoje nós homem ou mulher também a gente tem preconceito um com o outro querendo ou não eu não sei se isso aumenta o conflito entre o povo mas o que eu penso é como eu estou falando do exemplo lá do leite com café entendeu? **então o branco dizem antigamente diziam que era só três gerações né? mãe pai como é mãe filho e neto daí a partir daí muda não é mais nada quer dizer se da quarta pessoa sair ele já fez tá fazendo parte só da história então ele já é integralizado já a mesma o mesmo estatuto do índio faz parte disso aí recente contato semintegrado que somos nós já eu não sei se é certo, eles dividirem a gente assim mas eu vou defendendo porque eu vejo assim essa esse acontecimento vindo de lá né?** (Terceiro recorte narrativo de OB4m).

OB4m quando iniciou a falar sobre suas memórias do passado e coisas que não mais fazia no tempo do presente, regressou para um tempo antes da colonização como se aquele tempo fosse o seu tempo de fricção com o plano terrestre. Mais uma vez nos deparamos com os dois tipos de esquecimento ao enunciar,

eu vou fazer lá atrás eu vou buscar lá atrás na época você era obrigada a ser munduruku mulher era obrigada a ser munduruku criança era obrigada mesmo por ser sequestrada você era obrigada e de uma certa época pra cá depois eu acho que da entrada da colonização isso foi mudando foi mudando e aí alguns lá no Tapajós ainda não aceitam isso e pra eles ainda é filho de branco é branco pra lá.

OB4m regressa ao passado anterior ao período da colonização, em perspectiva histórica do povo munduruku, entre o tempo de Muraycoko e Karo Daybi, mas não coincidente com seu próprio tempo.

Mesmo ao realizar sua interlocução narrativa em um tempo que nunca foi vivido por OB4m, ele fala na ilusão de ser sua aquela lembrança e não apenas isso, fala com nostalgia como se as características, **você era obrigada a ser munduruku criança era obrigada mesmo por ser sequestrada você era obrigada**, fossem boas e pertencentes a melhor fase experimentada por ele e não herdadas por processos histórico-político-sociais.

Existem, ainda, a presença permanente de um arquivo ‘original’ (Derrida, 2001a) que se localiza no Tapajós e a ele é dado referência. Quando enuncia, **alguns lá no Tapajós ainda não aceitam isso e pra eles ainda é filho de branco é branco pra lá**, OB4m, em seu fio



discursivo e na não coincidência do dizer (Authier-Revuz, 1990), afirma que a relação mudou, mas lá onde está o Mal de arquivo, ainda, não aceitam e pra *eles*, ou seja, *lá*, e não aqui, onde se encontra o estabelecimento da verdade discursiva e somente *lá*, ainda existe um fio do passado idealizado como o melhor tempo, de acordo com OB4m.

Em seu dizer, OB4m faz referência a diferentes processos históricos que determinaram ‘os casamentos’, ou melhor, a relação entre sujeitos indígenas e não indígenas. Percebemos esses processos nos seguintes enunciados,

desde lá pra cá começou né? na época da entrada das **bandeiras** aí depois foi aquela tiração a **invasão da borracha o diretório dos índios** que fazia homens não indígenas casarem com mulheres indígenas para serem donas do território, para ganhar a terra essa história foi da época da cabanagem de ir para trás um pouco que meu amigo dizia época da **pombalina** era pombalina e aí o que a gente hoje pensa né? que isso aí foi verídico foi verídico **como hoje tá acontecendo né?** então nós até hoje nós homem ou mulher também a gente tem preconceito um com o outro querendo ou não eu não sei se isso aumenta o conflito entre o povo mas o que eu penso **é como eu estou falando do exemplo lá do leite com café entendeu?**

OB4m, embora realize, até determinado ponto, uma análise de conjuntura histórica quando menciona os bandeirantes, o diretório dos índios, o período da borras e ainda a época pombalina; no momento em que esses processos históricos deveriam fazer emergir um pensamento mais crítico de interpretação do tempo do presente, OB4m responsabiliza não o Estado e sua intervenção em colonização/colonialidade, pelo contrário, ele transfere para os próprio sujeitos e os responsabiliza pela manutenção desses movimentos quando enuncia, **como hoje tá acontecendo né?**, ou ainda, **é como estou falando do exemplo lá do leite com café entendeu?**

Embora em seu dizer, interferências aos processos histórico-político-sociais na sociedade munduruku sejam apresentadas, elas não são entendidas como interferências por parte do Estado e sim com aceitos e replicados pelos próprios sujeitos munduruku como se a questão fosse chancelada pela aculturação, ou seja, sem resistência e sem interferência no Outro.

No próximo recorte enunciativo de OB4m, na tentativa de falar sobre suas memórias, encontramos proposituras de como retornar ao original da identidade munduruku, ou seja, ao Mal de arquivo, quando enuncia,

R4 – OB4m: **no próprio nosso povo** em mil novecentos e sessenta e cinco o Canumã tinha mais de duzentas pessoas indígenas eu tô falando dessa mistura do café com leite **munduruku de sangue mesmo tem muito pouco agora com mistura tem muito e está cada vez mais se misturando e isso aqui daqui a uns antes de cinquenta anos está extinto os munduruku vão se acabar aqui no Canumã lá fora eles estão preservados ainda por tudo que**



está acontecendo lá mas está preservado de certa maneira aqui no Canumã vai se acabar porque ninguém se tem interesse de ter o conhecimento de gostar do seu conhecimento aqui no Canumã só vai ter um grupo de lembrança como mura não tem mais mura de sangue só um nome mesmo assim mesmo está acontecendo com o Canumã sateré nós temos acho que uns setenta por cento de sateré não dá mais setenta por cento de sateré nessa mesma lógica e eles não estão se preocupando também com isso aí apesar que a gente eu já estive conversando com algum colega que faz isso assim mas Sateré ainda tem muito eu acho que não tem mais como reverter isso mas os munduruku do Kwatá-Laranja só como o que eu te falei né? **se todo mundo se interessar por exemplo não sei se é minha ideia assim ou se é a de convívio assim o desmembramento do Kwatá das famílias como assim pra outro lugar ah né? começar com poucas famílias do zero trazendo outras pessoas do Tapajós mas nós criar um regulamento interno vai ser dessa forma aqui óh é possível dessa forma. (Quarto recorte narrativo de OB4m, grifos nosso).**

De acordo com OB4m, quando retoma o passado local, pensando agora no povo munduruku do Amazonas que se localiza na TI Kwatá-Laranjal, houve um tempo em que cerca de duzentas pessoas eram consideradas munduruku de ‘verdade’, ***no próprio nosso povo em mil novecentos e sessenta e cinco o Canumã tinha mais de duzentas pessoas indígenas eu tô falando dessa mistura do café com leite munduruku de sangue mesmo tem muito pouco.***

Munduruku de sangue mesmo, em outras palavras, munduruku filho de pai e mãe munduruku que eram também filhos de pais munduruku, segundo OB4m. Informação reafirmada em, ***agora com mistura tem muito e está cada vez mais se misturando e isso aqui daqui a uns antes de cinquenta anos está extinto os munduruku vão se acabar aqui no Canumã.***

Quando enuncia o fim dos munduruku do Canumã, OB4m, em seu processo de esquecimento atualiza um discurso pertencente ao Estado brasileiro, ainda da época do início do Brasil República em que, até pesquisadores que se apresentavam como aliados dos povos indígenas, entre eles Darcy Ribeiro, apregoavam o fim inevitável dos povos indígenas e sua total integralização ao povo brasileiro.

Quando enuncia, ***lá fora eles estão preservados ainda por tudo que está acontecendo lá mas está preservado de certa maneira aqui no Canumã vai se acabar porque ninguém se tem interesse de ter o conhecimento de gostar do seu conhecimento aqui no Canumã só vai ter um grupo de lembrança como mura***, para além de reproduzir a perspectiva de Estado etnocida, apregoando o fim do povo munduruku do Amazonas, o enunciado de OB4m, ao utilizar o adverbio de lugar, ***lá***, afirma constantemente a existência de um lugar referência do munduruku do ‘verdade’, no entanto, esse lugar não fica aqui, mas ***lá***.



Em outra perspectiva, o enunciado de OB4m culpabiliza o próprio povo pelas mazelas consequência dos diferentes e contínuos processos de violência que o Estado acomete contra os povos indígenas, uma vez que, *ninguém se tem interesse de ter o conhecimento de gostar do seu conhecimento*.

Dessa maneira, OB4m desresponsabiliza o Estado por todo seu processo de violência acometido contra o povo munduruku, principalmente no silenciamento de sua História e nas diferentes tentativas de apagamento de suas Memórias (Kopenawa, 2015; Caboco, 2019). Embora seja munduruku, seu enunciado possui efeito de sentido de pertencimento do lado do Estado.

Quando apregoa o fim do povo munduruku do Amazonas, OB4m aponta um lugar onde ainda é possível ser munduruku de ‘verdade’, mas ele não fica localizado no Canumã e sim, *lá fora*. Lá onde se localiza o Mal de arquivo, lá onde os sujeitos possuem interesse em ter conhecimento de si. É sempre no Outro que me deparo com o melhor e impossível de mim (Lacan, 1998).

No entanto, existe uma outra referência ainda na perspectiva do Outro, mas não no lugar do desejo, *Canumã só vai ter um grupo de lembrança como mura*. A referência ao povo mura e sua conjuntura também ignora todos os processos históricos sofridos pelo povo mura, inclusive acometido pelo próprio povo munduruku (Nogueira, 2022).

O tempo do presente e todos os processos de resistência são negados por OB4m quando enuncia,

se todo mundo se interessar por exemplo não sei se é minha ideia assim ou se é a de convívio assim o desmembramento do Kwatá das famílias como assim pra outro lugar né? começar com poucas famílias do zero trazendo outras pessoas do Tapajós mas nós criar um regulamento interno vai ser dessa forma aqui óh é possível dessa forma.

Para que o povo munduruku do Amazonas não desapareça, OB4m sugere um desmembramento de algumas famílias para um outro lugar em condições imaginadas ideias. Esse imaginário ideal evoca o arquivo ‘original’, ou seja, os munduruku de ‘verdade’, condição enunciada em, trazendo *outras pessoas do Tapajós*.

Em sua não coincidência do dizer e em seu processo de esquecimento dos diferentes atravessamos em seu dizer, OB4m projeta uma sociedade imaginária ideal se esquecendo que a colonização continua em atuação em sua manifestação em colonialidade e que não existe, diante dessa conjuntura perpassado pelo neoliberalismo, a possibilidade de retorno ‘original’. Dessa maneira, o local discursivo localiza-se na falta e na angústia permanente.



A busca incessante e frustrante pela ‘origem’ do povo munduruku, nos localiza na próxima FD, a narrativa inicial da colonização, o corpo cristalizado indígena. É na busca frustrante pelo arquivo original que, o tempo do presente e todas as suas possibilidades de acontecimento, não são percebidas. Nesse sentido, a promessa não cumprida do possível retorno ao real do ser munduruku é manifestada no sintoma da incompletude do ser (Lacan, 1998).

No entanto, como resultado da não coincidência do dizer (Authier-Revuz, 1990) que o lapso se manifesta via discurso. Nesse sentido, quando enuncia,

R5 – OB4m: **agora os clãs olha de clãs não a gente teria que reinventar exatamente a minha o meu clã ainda eu sei né? o meu clã é do meu pai clã vermelho meu sub clã gavião né? é gavião real o primeiro fui eu depois o cacique geral aí depois aqui hoje tão inventando mas olha só dessa forma dá pra gente tentar uma reestruturação dessa linhagem aí né? porque olha só nós ainda temos o Kirixi aqui no Canumã são os parentes do Sr. Roberto** ainda temos a minha linha que meus filhos estão tudo em Manaus esse não vem mais pra cá não não vem mais tenho consciência disso não vem mais (...) então o meu clã vai acabar entendeu aí tem minhas sobrinhas meus sobrinhos que já é de outra pessoa né? a gente não sabe o clã deles é indígena são indígenas e assim teria que fazer um estudo minucioso teria que fazer é mas aí de família com família **tentar reestabelecer entendeu?** (Quinto recorte narrativo de OB4m).

Embora em momento anterior OB4m tenha manifestado a total desesperança na continuidade do povo munduruku do Amazonas, logo em seguida, em processo de contradição discursiva, ele enuncia que por clã seria possível uma ressignificação, *agora os clãs olha de clãs não a gente teria que reinventar*. Reinventar é resistir. É transfigurar.

No entanto, mais uma vez, o arquivo original é evocado, pois para ser munduruku de ‘verdade’, algo ainda precisa manter vínculo com o Tapajós e, dessa maneira, a presença dele é evocado no Amazonas, *porque olha só nós ainda temos o Kirixi aqui no Canumã são os parentes do Sr. Roberto*, uso do advérbio de tempo, *ainda*, estabelece um elo entre aquilo que somos, no Canumã, e aquilo que erámos, no Tapajós.

Trazendo para o debate o primeiro grande eixo, em outras palavras, a perspectiva de cultura; dos muitos conceitos sobre cultura que me deparei, aquele definido por Manuela Carneiro da Cunha (2009) foi o que me localizei. Trata-se da discussão da ideia de *cultura com aspas*.

Para a pesquisadora, uma vez que ela propõe uma cultura com aspas, significa se opor a cultura sem aspas, ou seja, aquela construída a partir da cristalização da ideia de cultura e que, em geral, se caracteriza pela rotulação de características generalizadas e universais a respeito de determinado grupo social que, com frequência, procuram definir seus costumes, crenças, valores, tradições e etc.



Por essa ótica, nós os munduruku nem seríamos mais uma nação, pois a depender da região em que nos encontramos (Pará, Amazonas e Mato Grosso), nossos costumes, ou melhor nossos processos cosmogônicos se estabelecem na diferença como aqueles apresentados na perspectiva de OB4m em que suas interlocuções narrativas se voltam com constante desejo a um tempo não mais possível no presente em decorrência de circunstâncias político-históricas sociais que estão para além do desejo do povo munduruku do Amazonas.

As aspas em cultura trazida por Cunha (2009), cobra uma determinada reflexão crítica sobre o conceito de cultura, em outras palavras, o conceito de cultura pode variar a depender da conjuntura histórico-político-social em que se encontra. De tal modo, ela está inserida nos processos de exercício de poder, sobretudo após a relação de conquista estabelecida a diferentes povos após a invasão.

Outro importante aspecto que precisa ser considerado na cultura com aspas é a própria noção de identidade. Partindo da opção do uso de aspas, a autora enfatiza que ao se relacionar com cultura, a identidade, individual ou coletiva, sofre modificações e, de alguma maneira, cria relações com o grupo ao qual pertence, podendo ser de aproximação ou distanciamento. De maneira geral, a cultura com aspa faz um convite para a historicização do conceito. Nas palavras da autora,

Qualquer língua que seja suficientemente expressiva para poder fazer citações, e que portanto seja dotada de autorreferência, leva a paradoxos. Se se quiser evitá-los, pode-se escolher entre resignar-se a não poder dizer tudo — e a língua será incompleta — ou pode dizer tudo, mas nesse caso proferindo sentenças contraditórias. É preciso optar — e esse é o cerne do teorema de Gödel — entre completude e coerência. Russell, evidentemente, havia escolhido a coerência, sem saber aliás que Gödel provaria que isso implica a incompletude. Mas só lógicos e advogados exigem coerência. A escolha do senso comum privilegia a completude, e é por isso que nós, antropólogos, que lidamos com o senso comum, estamos mais interessados em linguagens completas. Assim como quase todo mundo, inclusive os índios no Brasil. De modo que é em plena consciência, e em concordância com uma convenção clássica, que escolho colocar “cultura” entre aspas quando me refiro àquilo que é dito acerca da cultura. [...] [A]s pessoas tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Analiticamente, contudo, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas”. (2009, p. 51).

É nesse processo de compreensão de cultura com aspas, ou melhor, da perspectiva de cultura que se relaciona a conjuntura da fricção entre sujeitos a partir da fricção que trazemos para esse debate as interlocuções de OB7f.

R2 – OB7f: mudou muita coisa muito mesmo a partir do momento que a energia vinte e quatro horas chegou na nossa aldeia não é energia né não



digamos nem ela que ela veio já depois né ela não tem muito tempo que ela chegou na nossa aldeia **quando chegou a senhorita televisão quando chegou essa senhora na nossa aldeia já começou a mudar porque os pais não tinham mais aquele chegava à noite não tinha mais aquele hábito de contar história né? para seus filhos (...)** então à noite quase não se sentava mais com seus filhos pra contar história e também a energia né com a televisão presente ela não eu **não vejo mais as crianças brincarem nas ruas das cantigas de roda estão tudo pra dentro das suas casas pra assistir televisão é ficar presa se prender a um aparelho ideológico a mesma coisa os pais as mães quando não tinha energia saíam pro terreiro iam conversar com outras famílias ainda mais quando moram perto né um do outro vão conversar contar história fazer aquela rodada de conversa garrafa de café ali no meio né uma tapioca nossa era tão bom tão maravilhoso** e nós crianças nós ficavam ficávamos por perto brincando então hoje em dia não se vê mais isso com a energia e a televisão e **agora aí senhora internet tudo mudou tudo mudou muito né e pior ainda mais foi com a internet né a presença do celular porque não se conversam mais um com o outro principalmente jovens só conversa com outros virtualmente através do aparelho.** (Segundo recorte narrativo de OB7f).

Ao realizar uma análise de conjuntura sobre a chegada da tecnologia eletrônica pela porta de entrada da luz elétrica, OB7f tensiona as práticas de rodas de conversas, sejam elas entre as crianças ou praticadas pelos adultos como uma perda de práticas culturais de um tempo passado em que ela já experimentou. Não se trata de um tempo anterior a sua fricção com o plano terrestre e nem sua perspectiva de um lugar de origem outro, fora da TI Kwatá-Laranjal.

Com a chegada da televisão, os pais já não conseguem mais contar histórias para seus filhos, assim como as partilhas entre vizinhos deixou de acontecer, ***quando não tinha energia saíam pro terreiro iam conversar com outras famílias ainda mais quando moram perto né um do outro vão conversar contar história fazer aquela rodada de conversa garrafa de café ali no meio né uma tapioca nossa era tão bom tão maravilhoso,*** e agora, com a internet, o processo de individualidade se intensificou.

Por outro lado, ainda refletindo sobre a chegada da energia elétrica e da tecnologia, OB7f enuncia que,

R3 – OB7f: hoje nós vivemos no século que pra nós indígena é a união essa união de nós indígenas lutar pelos nossos direitos de auto reconhecimento auto identificação é **muito bom mesmo no meio de tantas mudanças inovações mesmo assim tem muitas coisas boas né esse nosso laço de fortalecimento um ajudando o outro lutando pela melhoria da educação da saúde né da nossa segurança enfim** pra isso foi muito bom está sendo mesmo com uma grande preocupação com os nossos jovens esses principalmente que não tem uma educação indígena uma educação familiar como era na época de antigamente que muitos pais hoje em dia não tem mais essa preocupação de tá conversando com seus filhos de tá sentando na hora do almoço na hora do jantar mesmo à noite pelo terreiro dentro de casa passando os nossos valores os nossos conhecimentos étnicos né? através da oralidade **mas mesmo assim**



o estudo né? a tecnologia ele trouxe facilidades para que nós possamos é trabalhar e ajudar os nossos jovens nossos jovens munduruku hoje eu vejo esse exemplo grande de muitas formas de se trabalhar essa valorização étnica né? com nossos jovens através das mídias. (Terceiro recorte narrativo de OB7f, grifos nosso).

Em sua interlocução narrativa, OB7m percebe, mesmo na contradição, que existe aspectos positivos com a chegada da energia elétrica na aldeia em que vive quando enuncia que,

hoje nós vivemos no século que pra nós indígena é a união essa união de nós indígenas lutar pelos nossos direitos de auto reconhecimento auto identificação é muito bom mesmo no meio de tantas mudanças inovações mesmo assim tem muitas coisas boas né esse nosso laço de fortalecimento um ajudando o outro lutando pela melhoria da educação da saúde né da nossa segurança enfim.

Ao utilizar o advérbio de tempo, *hoje*, OB7f localiza sua narrativa no tempo do presente e, na sequência, ela apresenta a conjuntura de luta em movimento organizado, como consequência da ordenação política, pós Constituição Federal de 1988, quando enuncia que, ***nós vivemos no século que pra nós indígena é a união essa união de nós indígenas lutar pelos nossos direitos de auto reconhecimento auto identificação.***

Dessa maneira, OB7f enfatiza a urgência em nos afirmarmos indígenas no tempo do presente e que esse processo, de alguma maneira se relaciona com os direitos estabelecidos para a educação e saúde e as inovações tecnológicas quando enuncia que, ***é muito bom mesmo no meio de tantas mudanças inovações mesmo assim tem muitas coisas boas né esse nosso laço de fortalecimento um ajudando o outro lutando pela melhoria da educação da saúde né da nossa segurança enfim.***

Mesmo percebendo que os diálogos, que em tempos outros era estabelecidos por meio das rodas de conversas entre pais e filhos, entre vizinhos e amigos, não acontece mais, OB7f afirma que, via mídias tecnológicas, também, é possível estabelecer um elo entre o pertencimento étnico e as diferenças geracionais, principalmente entre os jovens.

(...) mas mesmo assim o estudo né? a tecnologia ele trouxe facilidades para que nós possamos é trabalhar e ajudar os nossos jovens nossos jovens munduruku hoje eu vejo esse exemplo grande de muitas formas de se trabalhar essa valorização étnica né? com nossos jovens através das mídias

A escolha da conjunção adversativa e da locução adverbial de modo, ***mas mesmo assim***, atesta que OB7f percebe a interferência da tecnologia nos processos de afirmação munduruku, no entanto, quando enuncia,



a tecnologia ele trouxe facilidades para que nós possamos é trabalhar e ajudar os nossos jovens nossos jovens munduruku hoje eu vejo esse exemplo grande de muitas formas de se trabalhar essa valorização étnica né? com nossos jovens através das mídias

OB7f, afirma, na não coincidência do dizer e em movimento arquiviolítico, que a tecnologia, embora diferente e em outro contexto, *trouxe facilidades* e que é possível trabalhar com uso dessas ferramentas para fortalecer o pertencimento étnico dos jovens da TI Kwatá-Laranjal.

Questões com a chegada da energia elétrica, também, emergem nas narrativas de OB6f quando fala das mudanças ocorridas ao longo do tempo. Em sua interlocução, ela também partilha suas lembranças relacionadas a saberes e sabores, além das mudanças geradas em consequência da chegada da energia elétrica.

R2 – OB6f: na aldeia houve bastante diferença antes nós não tinha luz elétrica televisão celular internet posto de saúde escola de alvenaria as casas das famílias eram construídas com os próprios recursos da natureza a nossa alimentação que a gente comia antes hoje o jovem já não querem mais comer mas bem pensado esses são os valores que devemos valorizar hoje o que eu fiz quando vinha me formando já não se faz mais eu gostava de ouvir as histórias que a minha vovó contava hoje não se ouve mais eu brincava de roda cantando as musiquinhas hoje não se brinca mais só já o celular televisão o acesso à tecnologia mudou e tá mudando cada vez mais a nossa cultura mas eu ainda me sinto ser Munduruku e morar na aldeia comer peixe assado tomar banho no rio preparar minhas comidas e bebidas típicas conheço meus direitos fortaleço minha cultura vivo em união cuido da floresta dos rios e tudo o que existe nele e muito mais que isso sou guerreira. (Segundo recorte narrativo de OB6f, grifos nosso).

Quando enuncia a chegada da luz elétrica e sua consequente interferência nos modos de viver do povo munduruku do Amazonas, OB6f aponta um conjunto de dispositivos que se reorganizam nesse processo, *antes nós não tinha luz elétrica televisão celular internet posto de saúde escola de alvenaria as casas das famílias eram construídas com os próprios recursos da natureza*, para além disso, OB6f compreende que esse processo é contínuo e dinâmico quando enuncia, *à tecnologia mudou e tá mudando cada vez mais a nossa cultura*.

Apesar de enunciar um conjunto de comparações entre as práticas que antes era realizadas e hoje não mais, quando enuncia, *eu gostava de ouvir as histórias que a minha vovó contava hoje não se ouve mais eu brincava de roda cantando as musiquinhas hoje não se brinca mais só já o celular televisão*, OB6f se declara, mesmo assim, ser uma guerreira munduruku,



mas eu ainda me sinto ser Munduruku e morar na aldeia comer peixe assado tomar banho no rio preparar minhas comidas e bebidas típicas conheço meus direitos fortaleço minha cultura vivo em união cuido da floresta dos rios e tudo o que existe nele e muito mais que isso sou guerreira.
(Narrativa de OB6f, grifo nosso).

Ao afirmar ser uma guerreira munduruku, OB6f evoca o Corpo-Território-Memória, pois não é possível ser uma munduruku guerreira em qualquer lugar, é na forte conexão com a Terra e sendo alimentada pelo alimento que Ela oferece, se entender como o próprio chão em que se pisa, por isso mesmo, saber andar no mesmo ritmo da Terra, no enunciado de OB6f, *morar na aldeia comer peixe assado tomar banho no rio preparar minhas comidas e bebidas típicas.*

A partir da enunciação de OB6f, a próxima FD emerge na perspectiva da mãe Terra. Ao se firmar guerreira munduruku, a figura da mãe se sobrepõe a figura do pai. Dessa maneira, o grande eixo Território emerge na ideia de pertencimento.

A perspectiva de território entendida nessa categoria de análise localiza-se na perspectiva de afirmação indígena, proposta nessa escrita, como composição do processo de movimentação contínua na noção de Corpo-Território-Memória.

Não se trata de um conceito fixo, material e geográfico, como por exemplo, uma aldeia/comunidade/território, mas a questões de aspectos imateriais, como uma memória ancestral, saberes e sabores de tempo mesmos que não, necessariamente, se localizam no presente ou que tenha sido experimentado pelo corpo no mundo dos visíveis, mas aquele que também é fortalecido pelo tempo do Mito em perspectiva de Sujeito Coletivo.

Quando rememora a demarcação territorial da TI Kwatá-Laranjal, OB4m também evidência a figura do Corpo-Território-Memória na figura da mãe, quando enuncia:

R6 – OB4m: minha mãe sempre foi uma pessoa guerreira e contava as histórias dos nossos antepassados que lutavam pela terra então isso me dava ânimo para ser essa pessoa a história do meu pai que foi uma pessoa que lutou muito pela sobrevivência do povo meus tios me focava sim no trabalho da minha família que foi um trabalho que eu herdei desde sempre e a história das guerras isso sempre eu levei muito comigo a sério então por isso que eu acho que tornei isso aqui e apesar de todas as coisas serem difíceis na época mas era uma vida boa né? (...) quem era que sabia essas coisas a minha família sempre veio dessa formação né? de repasse da vida dos antigos e tinha muita família que tinha muita gente que também já não ligava como hoje né? (Sexto recorte narrativo de OB4m, grifos nosso).

Assim como enunciado por OB6f, a figura da mãe é apresentada como guerreira, *minha mãe sempre foi uma pessoa guerreira*, ela carrega toda a história de luta do povo e por meio dela, OB4m se tornou também um munduruku guerreiro e, por isso, ele continua o



percurso iniciado por seus ancestrais quando enuncia, *eu herdei desde sempre e a história das guerras isso sempre eu levei muito comigo a sério então por isso que eu acho que tornei isso aqui.*

No entanto, nem todas as famílias se entendiam guerreiras da mesma maneira, OB4m enuncia em, *tinha muita família que tinha muita gente que também já não ligava como hoje né?* Ao afirmar, *como hoje né?*, OB4m enuncia que desde o passado até o tempo do presente existem famílias munduruku que não conhecem a sua própria história de luta e resistência.

OB1f é mãe e avó. Ela nasceu na TI Kwatá-Laranjal, mas hoje não vive mais no território. Quando se apresenta munduruku, associa sua existência a figura da mãe e sua relação com o território.

R1 – OB1f: a gente brincava de **subir em árvore tomava banho pulava do galho da árvore no rio** aprendi a nadar com meu tio ele botava no ‘tutum’ levava a gente pra uma certa árvore e dizia que vinha um jacaré e soltava a gente a gente vinha nadando assim nós aprendemos nadar nós gostávamos de **brincar na canoa** às vezes a gente virava canoa e passava por baixo e esse período eu acho que eu teria uns três anos porque já nadava nós começávamos a nadar cedo né e aí a gente virava canoa tinha horas que a gente ficava embaixo respirando aí a gente saía de novo então a gente demorava muito no rio a gente gostava muito de água e a nossa mãe chamava e quando a gente não queria vim ela vinha pegava um cipó dava umas peia na gente (...) **essa lembrança eu tenho muito boa em frente da nossa casa na seca no tempo da seca apareceu uma praia muito grande que essa praia ia até no porto da vovó da vó em Santa Cruz** e aí nós íamos pela praia até na casa da vovó andando na seca a praia linda né? (Primeiro recorte narrativo de OB1f).

Seu pertencimento é enunciado com o próprio território, *subir em árvore tomava banho pulava do galho da árvore no rio, brincar na canoa*. Essa relação se estabelece entre os diferentes sujeitos “gentes”, na fricção do território. Para além dessa relação de fricção, sendo um Corpo-Memória, OB1f enuncia que os sujeitos gentes em conexão com o território previam acontecimentos. Em seu R2, OB1f enuncia que:

R2 – OB1f: uma vez a gente nós estávamos era tarde e tinha **parecia-se muito muito boto na minha memória muito muito muito boto naquele rio** aí os menino falaram bora bora jogar bora fazer uma fumaça que quer afastar eles não vamos jogar alho neles **isso foi pouco tempo antes da mamãe ficar doente pra valer parece assim aquilo que gente chama de mal agouro tinha muito boto o rio tava muito cheio onde a gente morava era barranco né? e aquele monte de boto** pai dizia sai daí menina sai daí olha, olha o boto pode pegar vocês a gente jogava pedra neles ah caroço de tucumã neles né **isso foi um pouco tempo da mamãe ficar muito doente**. (Segundo recorte narrativo de OB1f, grifos nosso).

Quando enuncia que tinha, *muito muito muito boto naquele rio*, a repetição do advérbio de intensidade enfatiza a presença de botos, mas não em qualquer região e sim,



naquele rio. No Amazonas, boto é um animal considerado muito especial, principalmente por aquele que mantém relações fortes com a Terra. Quando muitos botos se reúnem é preciso ficar atento aos sinais, mas apenas os Corpos-Território-Memória conseguem sentir essa conexão. Para sujeito com as memórias ocupada de grandes vazios, aqueles animais seriam apenas botos.

No caso de OB1f é enunciado o mal agouro que antecipa a morte de sua mãe e o anúncio é compreendido. OB1f enuncia que, ***isso foi pouco tempo antes da mamãe ficar doente pra valer parece assim aquilo que gente chama de mal agouro tinha muito boto o rio tava muito cheio onde a gente morava era barranco né?***, antes da mãe morrer, as ‘gentes’ botos já faziam o presságio.

Segundo OB1f, a casa ficava em um barranco e os botos estavam insistentemente fazendo vigília. Não é comum botos permanecerem em barrancos devido solo ser acidentado, mas naquela situação de agouro, eles permaneceram. É o território se comunicando com os seus, anunciando a importância de saber ‘ouvir’ a Terra.

Quando expõe sua perspectiva sobre território, OB1f enuncia que, ***Quando eu era criança minha referência de território não era Nova Olinda ou Santa Cruz era minha mãe onde minha mãe estivesse era lá que me sentia em casa***, dessa maneira para OB1f, sua referência de território não se trata de um lugar físico e geográfico, mas de alguém em uma relação afetiva e de segurança.

Na narrativa de OB5m encontramos também uma estreita relação com a terra quando enuncia:

R3 – OB5m: **eu tive a oportunidade de conviver ao lado de pessoas que me ajudaram né? a compor a minha formação como indivíduo que pertence a uma sociedade Munduruku é eu digo isso em especial a minha vó né?** (...) gostava de **pescar na beirada** acompanhava minha mãe na roça também lá **assava batata** para comer armava a casinha para ficar na sombra encher a água n’beira acordava cedo para estudar tomava banho cedo uma vez e outra acompanhava também meu tio na **caçada da noite** e na caçada do dia acompanhava meu tio a **matar peixe na tapagem** brincava de vender que no caso era regatão né? que a gente se espelhava nos regatão **brincava de demarcar comer peixe assado na beirada** com meus primos né brincava dia de domingo é assim né? socializando os conhecimentos aprendidos né? **na verdade a gente copiava tudo que os adultos faziam** e sempre gostei de contemplar a natureza né? dizendo sempre à minha vó vovó essas árvores esses capim essas águas e esse céu fui eu quem fiz com o papai do céu. (Terceiro recorte narrativo de OB5m, grifos nosso).

As relações estabelecidas entre a Terra e os Corpos-Memórias são semelhantes. Primeiro, a importância da coletividade no processo de constituição do Sujeito Coletivo quando enuncia, ***eu tive a oportunidade de conviver ao lado de pessoas que me ajudaram né? a***



compor a minha formação como indivíduo que pertence a uma sociedade Munduruku é eu digo isso em especial a minha vó né? Não é possível ser munduruku sozinho e, na sequência, a referência a um Corpo-Território-Memória, *em especial a minha vó né?*

Trago agora para o conjunto de análises, a única narrativa de um jovem que me foi apresentada como uma erupção discursiva. Explico melhor. Embora ele não estivesse na relação de ‘entrevistados’, ao ver sua mãe chorando e não conseguindo realizar a interlocução narrativa, ele se voluntariou e se apresentou como memória de sua mãe, de sua referência de Corpo-Território-Memória.

Dessa maneira, necessito de uma breve apresentação de seu *locus* enunciativo, objetivando validar sua perspectiva sobre a importância de estar profundamente conectado com a Terra e que não existe indígena sem trajetória.

OB3m é um jovem munduruku filho de mãe munduruku com pai pariwat. Ele nasceu na cidade de Manaus, no estado do Amazonas, é o nono filho de onze irmãos, possuía a idade de vinte e três anos (na época da interlocução), morando no bairro Piaurini, zona periférica de Manaus.

Quando de uma visita às terras indígenas da TI Kwatá-Laranjal, aos 18 anos de idade, se descobriu Munduruku. Mas, antes de fazer o percurso de volta para as suas origens ancestrais, experimentou diferentes processos de exclusão que são acometidos àqueles que pertencem, de alguma maneira, às zonas periféricas das grandes metrópoles.

Ao experimentar a vida comunitária por um período de dois anos, nas terras indígenas de Kwatá, mesmo sem compreender a totalidade do acontecimento, OB3m reconectou-se com sua ancestralidade e foi ao encontro de seu ser Munduruku. Para esse diálogo, me amparo em Authier Revuz. Vamos ao recorte enunciativo de OB3m.

R1 – OB3m: considero pela família pela mais pela família mais pela minha mãe que meu vô que são tudo de lá né? minha mãe que me levou daqui pra mim conhecer as coisas boas lá do mundo dela o que ela vivia antes explica as histórias dela pra mim olha meu filho essa terra que tu vive hoje é a terra que eu vivi quando eu era mais nova quando a minha mãe faleceu eu ainda fiquei por aqui ainda e eu cheguei a ir até no rio Sucunduri que eu nem imaginava que é o rio Sucunduri onde meu pai passou por lá e eu quando eu era mais novo eu pensava bastante de passar lá é bom conhecer o rio Canumã, o Kwatá os povo de lá o povo indígena quando eu tô lá me sinto parte do povo de lá tô por aqui só por causa das condições né? lá tá ainda não tenho uma casa pra mim estabelecer mas quando eu fizer uma casinha lá que eu vou mandar um dinheiro eu vou fazer parte já de lá e já não vou mais vim nem pra cá mais não morar sô munduruku mesmo vivendo aqui (Narrativa de OB3m, grifo nosso). (Primeiro recorte narrativo de OB3m).



A ruptura no uso dos advérbios de lugar *lá*, *aqui* e *cá* revelam, via marca discursiva, o *outsider within* do sujeito ora indígena, ora não indígena. Embora afirmando, *sô munduruku mesmo vivendo aqui*, OB3m deixa escapar a não coincidência de seu dizer quando afirma, *eu vou fazer parte já de lá*. Entendo, que boa parte da narrativa utiliza como recurso metaenunciativo com o tempo os léxicos *lá* e *aqui cá*. Authier Revuz afirma que, “Dizer que algo toma tempo significa que algo “se faz” no tempo” (p. 86).

Neste sentido, OB3m coloca-se no jogo com o tempo quando supõe marcar seu tempo e seu modo de dizer em oposição a um tempo e modo de dizer outro da ordem hegemônica de ordenamento social. Lá, marca seu distanciamento na posição fixa do tempo determinado pela hegemonia da História linear dos vencidos.

Esse distanciamento aproxima-se daquilo que para Authier-Revuz se caracteriza como ato de enunciação em vias de se constituir, em outras palavras, o tempo fixo de determinação de um sujeito que não se reconhece como indígena, é apresentado em extensão outra do tempo que não a fixa, o sujeito indígena de *lá* não coincide com aquele determinado pela história linear hegemônica enunciativa (História pariwat).

Ao longo da narrativa, o léxico *aqui cá* ocupa uma posição anterior não coincidente à enunciação vigente do sujeito que se reconhece Munduruku no fio mesmo do discurso. Ainda na marcação reflexiva da oposição à enunciação-padrão do sujeito indígena, o léxico *lá*, marca a clivagem do enunciador em sua disputa com as heterogeneidades do dizer outro que atravessam seu dizer UNO pelo que aponta como autodialogismo do enunciador.

É nessa emergência que o problema da sucessividade se manifesta na tentativa de determinação do tempo, no desdobramento do comentário reflexivo do retorno de si. *Lá*, é a tentativa de enunciar um sujeito outro da identidade Munduruku que não só recusa a determinação enunciativa do sujeito não indígena passivo, como propõe uma prática de ação partindo de um tempo marcado pelo agora, para um tempo marcado no futuro.

Contudo, a tentativa de fixação do tempo, pois OB3m ocupa uma cadeia de “espaço-tempo próprio” (p. 99) traz consigo o efeito da perspectiva que se manifesta na materialidade do fio do discurso. Quando enuncia, *quando eu tô lá me sinto parte do povo de lá*, o desdobramento metaenunciativo do *lá*, embora apresente um discurso UNO e de oposição à enunciação padrão sobre o sujeito indígena, revela que ao contrário de um discurso UNO, ele é atravessado por discurso outros que materializam-se em, *me sinto parte do povo*, pois em tempos outros o *lá* já foi possível, mas quando do uso de, *já não vou mais vim nem pra cá mais*



não morar, a materialidade revela uma interrupção no tempo e na linearidade enunciativa da ação do sujeito indígena.

É nesse aspecto diacrônico do discurso que o jogo do tempo apresentado por Authier-Revuz, ao revelar seu efeito retroativo, a busca do dizer UNO revela aquilo que a autora nomeia como a “metáfora do irrevogável “escoamento” do tempo no qual nós estamos presos” (p.103), embora OB3m deseje estar *lá*, é *aqui* que ele se encontra.

Pelo recurso metaenunciativo um “fora do fio”, em outras palavras, a noção do dizer UNO, supostamente subjetivo, localiza-se no decurso do tempo que é retido ou suspenso com o uso desses recursos metaenunciativos, no da narrativa são os léxicos *lá* e *aqui cá*. A localização da análise em uma zona fronteira pressupõe a ideia de governo de produção de subjetividades, em outras palavras, categorias como o sexo, a sexualidade, o gênero e a raça são compreendidas como efeitos de uma série de relações de forças, não entendidas como elementos da natureza, e sim forjadas na e pela história em um espécie de produção de modos de vida, ou melhor, processo que circula o campo social: da exclusão espacial e da integração cultural, parafraseando Foucault em História da Loucura (2014).

De maneira geral, é na tentativa de afastamento da enunciação-padrão e da fixação linear de tempo via recursos metaenunciativos que a coincidência do não-dizer se revela. Pois ao negar, o discurso UNO, afirma o Não-UNO. A negação da não linearidade do tempo, encontra a linearidade da erupção. Nesse jogo, a manifestação da não possibilidade do extra tempo se manifesta.

No mesmo tempo, existem o sujeito não indígena da enunciação-padrão e o sujeito indígena da enunciação não padrão. É desse *outsider within* de disputa que a narrativa de OB3m ecoa. Neste sentido, o sujeito funda-se tanto no social quanto pelo discurso, como consequência, nunca se encontra fixo e cristalizado (Kayapó, 2021), mas em constante (re)construção, transformando-se e sendo transformado pelo discurso Outro e pelos jogos de saberes estabelecido sempre pelo exercício de Poder.

Quando tratamos dos povos indígenas, sua (re)construção ocorre pela resistência aos diferentes processos de apagamento histórico de sua existência. No entanto, a relação com o território, com perspectiva de Corpo-Território-Memória possui estreitas relações com a língua.

A língua de um povo é a manifestação de sua interpretação de mundo. Pensando na perspectiva discursiva a que me filio, insisto em reforçar que Língua(gem) é outra categoria de análise já bastante desenvolvida na PARTE II desta escrita, pois perpassa as bordas dos pressupostos da análise discursivo-desconstrutiva, de tal maneira, que seu papel é o de



protagonista e buscando uma ponte de aproximação entre Derrida, Foucault e Lacan, a concepção de língua(gem) do trio caminha em direção contrária a ideia de completude da linguagem quanto a realidade objetivo e externa ao homem.

Dessa maneira, a tensão do conceito de língua(gem) está localizada na perspectiva multifacetada, opaca, não transparente na impossibilidade do estabelecimento do Real, localizando-se sempre no processo de fazer-se representação simbólica do real, portanto, promessa nunca efetivada (Lacan, 1998).

Nesse sentido, ser munduruku e não ser falante da língua é sintoma de deslizamento discursivo da hospitalidade para a hostipitalidade (Derrida, 2003). A não coincidência do dizer entre o munduruku falante da língua(gem) e o não falante é manifestada por OB5m quando do convívio com outros munduruku, vindo do Tapajós para estudar por um tempo na TI Kwatá-Laranjal.

R4 – OB5m: a partir da licenciatura né acho que foi 2011 que nós começamos a licenciatura que nós através do projeto né do Prolind aí da UFAM aí foi no projeto que viesse quinze munduruku do Pará né pra vim fazer parte da licenciatura indígena munduruku daqui de Borba aí como vieram mesmo vieram quinze de lá só que esses quinze indígenas lá é bem pouco eles falavam né eu acho que eram dois que eram mais que eram que sabiam mais falar o português o restante eles falavam o munduruku mais rápido devido que toda língua ela tem o seu jeito seu modo de se pronunciar de falar né aí a gente contava mais com o Giovanni Kaba né e mais o Ademir também que sempre ajudou a gente né mas os outros nas outras que eram parece que eram oito mulheres seis homens parece aí desistiu no final ficou só seis parece se eu não me engano **é assim nessa questão né de eles não aceitarem a gente de primeiro né foi com o tempo que a gente foi trabalhando que não que nós sofremos um processo histórico né nossos avós eles foram fomos contar história pra eles os nossos avós eles foram impedido de falar porque se falasse eles iam apanhar né assim como a vovó contou a história também contava a história que eles foram impedido né de falar o próprio idioma então tudo por aí passou um processo histórico né colonial que afetou também né a gente tinham vergonha de falar e com isso a gente foi esquecendo né bem poucas coisa a gente a gente aprendeu a falar sei que eu não sou falante mas eu entendo e escrevo um pouco né? foi por esse motivo a minha vó que ela sempre não nunca vou largar da minha cultura pelo menos a língua eu não vou deixar não aí ela falava né ela foi esquecendo um pouco porque não tinha mais com quem ela conversar ela conversava com a cunhada dela aí conversava com elas aí depois que a velhinha morreu a outra também não teve com quem conversar e por aí foi né os nós fomos perdendo a prática de pronúncia das palavras. (Quarto recorte narrativo de OB5m, grifos nosso).**

Como enunciado por OB5m, em meados de 2011 um intercâmbio entre munduruku foi promovido pela UFAM quando do curso de Licenciatura Intercultural Indígena. Nesse processo, quinze munduruku do Tapajós vieram estudar na TI Kwatá-Laranjal, mas ao contrário dos parentes do Tapajós desenvolverem uma relação de hospitalidade, pela coincidência da



unicidade da língua, aquela relação foi se desgastando até se transformar em hostipitalidade (Derrida, 2003), o enunciado, *eles não aceitam a gente de primeiro né foi com o tempo que a gente foi trabalhando que não que nós sofremos um processo histórico*.

No entanto, é no processo de ativação da memória ancestral, retroalimentando a memória atual que, os munduruku do Tapajós, ao ouvirem os mais velhos, passaram a ressignificar esse processo. O enunciado de OB5m enfatiza,

nós sofremos um processo histórico né nossos avós eles foram fomos contar história pra eles os nossos avós eles foram impedido de falar porque se falasse eles iam apanhar né assim como a vovó contou a história também contava a história que eles foram impedido né de falar o próprio idioma então tudo por aí passou um processo histórico né colonial que afetou também né a gente tinham vergonha de falar e com isso a gente foi esquecendo né bem poucas coisa a gente a gente aprendeu a falar sei que eu não sou falante mas eu entendo e escrevo um pouco né (Narrativa de OB5m, grifos nosso).

Fazendo uma evocação aos ancestrais, **nossos avós**, OB5m, elabora todo cenário de violências e todo o processo e colonização sofrido pelo povo munduruku, para que a ausência da língua(gem) não seja entendida como um sintoma para a prática da hostipilidade (Derrida, 2003).

Quando enuncia seus esforços em despertar a língua munduruku no Amazonas, OB4m também deixa escapar em seu fio discursivo, sintomas de hostipilidade, onde deveria existir a hospitalidade (Derrida, 2003). Em seu recorte fala sobre o tratamento experimentado entre os próprios parentes.

R6 – OB4m: eu fiz o livro fiz e eu não fiquei com nenhum né? fiz mandei fazer seiscentos livros um amigo que fez pra mim (...) fez seiscentos livros mandei trezentos para o Mari Mari e fui lançar lá no Mari-Mari e trezentos no Canumã depois o que aconteceu o livro estava errado e até agora ninguém escreveu o livro certo ah muita gente aí disse que estava errado pelo menos a gente não pode nem dizer que foi eu não vou citar foram pessoas por conta própria que não conhece que não fez o curso linguístico como eu fiz quer dizer daqui para cá esse aqui eu consigo dizer que consigo decifrar com qualquer um porque estudamos a carreirinha lá entendeu? o som e aí então a criação da letra também fui tudo eu **quando se deparou com o de lá do Tapajós já foi diferente normal né foi diferente lá porque lá é escrito em inglês e aqui eu quer dizer eu fiz o máximo pra aproximar o tipo assim português tipo assim o espanhol é assim né? até hoje ninguém escreveu certo.** (Sexto recorte narrativo de OB4m, grifo nosso).

Tentando maneiras de despertar a língua munduruku na TI Kwatá-Laranjal, OB4m organizou um livro da língua munduruku a partir de uma formação linguística realizada em Manaus com Linguistas da FUNAI, *eu fiz o livro fiz e eu não fiquei com nenhum né? fiz*



mandei fazer seiscentos livros um amigo que fez pra mim (...) fez seiscentos livros mandei trezentos para o Mari Mari e fui lançar lá no Mari-Mari e trezentos no Canumã.

No entanto, OB4m esperava que o povo munduruku do Amazonas aceitasse a proposta de material, mas para sua decepção, não aconteceu como esperado. De acordo com sua interlocução narrativa, ***o que aconteceu o livro estava errado e até agora ninguém escreveu o livro certo.***

Ao fazer o questionamento enfático, ***o que aconteceu***, OB4m deixa escapar no fio discursivo seu espanto na não aceitação da proposta de material. Mas quem questionou o material, segundo OB4m, foram pessoas que não possuem conhecimento adequado para avaliar o material, ***pessoas por conta própria que não conhece que não fez o curso linguístico como eu fiz.*** Além de criticarem, até hoje, ***ninguém escreveu o livro certo.***

A expectativa de hospitalidade esperado por OB4m, derivou para hostipitalidade (Derrida, 2003) e não OB4m não precisou estar em território estrangeiro. Ele se sentiu estrangeiro em seu próprio território.

Para nossa surpresa e espanto, o material passou a ser considerado errado quando esteve em contato com os parentes do Tapajós, ***quando se deparou com o de lá do Tapajós já foi diferente normal né foi diferente lá porque lá é escrito em inglês e aqui eu quer dizer eu fiz o máximo pra aproximar o tipo assim português tipo assim o espanhol é assim né?*** ‘Olhar’ para o Tapajós como referência de munduruku de ‘verdade’ parece não ser o melhor caminho, pois, assim como Phármakon (Derrida, 2005), que em determinado momento pode ter efeito curativo como o do remédio, mas que em igual medida pode ser o próprio veneno, o mal de arquivo que aponta o Tapajós como o lugar da origem, portanto inalcançável pode não ser a melhor alternativa.

Tratando ainda da derivação discursiva de hospitalidade para hostipitalidade (Derrida, 2003), trago para essa análise o enunciado de OB2f. Trata-se de uma munduruku que nasceu na TI Kwatá-Laranjal, mas hoje vive na cidade de Manaus. Embora tenha boas lembranças da época em que vivia no território, OB2f afirma nunca ter se sentido parte de lá. Nunca se sentiu munduruku.

R1 – OB2f: bem é na verdade eu nasci lá né lá no Santa Cruz no Rio Canumã mas eu nunca me senti de lá impressionante não sei explicar sobre isso mas eu nunca me senti uma índia nem nunca falei como índia minha minhas pronúncias minhas palavras eu cresci ali com até os nove anos de idade mas eu nunca falei como munduruku como os caboclos às vezes até queria imitar (...) eu nunca me senti munduruku nunca me senti índia posso dizer isso com toda certeza que eu nunca me senti impressionante não sei o porquê mas nunca me senti não eu me senti assim muito do vovô sei lá



do meu avô paterno eu me sentia muito assim ligada ali eu não sei explicar mas eu nunca me senti munduruku não mas eu gosto do meu povo respeito o meu povo meu tio morreu agora irmão da minha mãe né e eu fiquei pensando nele todo tempo eu conversei com ele no telefone falei com ele eu e a coisa mais interessante que eu gostei demais foi que quando eu liguei pra ele (...) mas eu tenho muito respeito pelo meu povo não sei se um dia eu vou poder ter a oportunidade de voltar lá nesse lugar pra ver como é que eu vou realmente me sentir ali. (Primeiro recorte narrativo de OB2f, grifos nosso).

OB2f na ilusão de ter consciência de si, mesmo sem enunciar, deixa escapar no fio discursivo ser munduruku quando enuncia que, ***na verdade eu nasci lá né lá no Santa Cruz no Rio Canumã***. Quando usa, ***na verdade***, OB2f revela o lapso de não querer ser munduruku quando, ***na verdade***, ela é.

Porém, na equivocidade discursiva da compreensão de si, OB2f nunca quis ser munduruku e quando enuncia, ***mas eu nunca me senti de lá impressionante não sei explicar sobre isso mas eu nunca me senti uma índia***, mesmo que afirme não saber explicar na ilusão de achar estar escolhendo as melhores e mais corretas palavras, revela sua filiação discursiva.

Quando enuncia, ***nunca me senti uma índia nem nunca falei como índia minhas pronúncias minhas palavras eu cresci ali com até os nove anos de idade mas eu nunca falei como munduruku***, revela sua filiação preconceituosa e afetada pela herança da colonização ao ‘optar’ pelo léxico ***índia*** ao invés de *indígena* ou, ainda, *munduruku*. Afinal, como é falar como índia senão a localização do sujeito indígena e tudo aquilo que ele representa no local da subalternização?

É na relação ilusória do foco na figura quando na ‘real’ olha-se apenas para a imagem e ainda invertida, desfocada e projetado no Outro. Nunca me senti de ***lá***, do local que nasci, mas me sinto ***daqui***, local desconhecido onde eu sou o estrangeiro. Dessa maneira, OB2f ‘escolhe’ ser estrangeira em seu próprio território ao negar sua afirmação indígena em noma da universalização do sujeito colonizado.

Muitos processos de valorização do Outro são incorporados via discurso da religiosidade, nosso último grande eixo temático. Sobre esse eixo, trago para essa análise a enunciação de OB4m.

R7 – OB4m: eu acho que o que era nosso nós esquecimos por conta disso aí hoje nós temos deus dado pela igreja que foi assim assim assim tá no mundo inteiro mas nós tínhamos um deus que nós esquecemos dele entendeu? hoje se fala não fala mais no nosso deus que a gente cultuava então eu acho que por aí tudo veio a causa da perda da língua da cultura né? os mais velhos quando eu era curumim era falado contado história a



história de Karosaykabu era contado essas histórias. (Sétimo recorte narrativo de OB4m, grifo nosso).

Assim como a língua(gem), OB4m acusa a imposição religiosa do Outro, subjugando as diferentes outras maneiras de se relacionar com a religiosidade, de forçar o esquecimento da religiosidade do povo munduruku quando enuncia, ***eu acho que o que era nosso nós esquecemos por conta disso aí hoje nós temos deus dado pela igreja que foi assim assim assim tá no mundo inteiro.*** Como enunciado, o ***deus dado pela igreja***, pouco tem a dizer sobre a religiosidade do povo munduruku, mas diz.

OB4m, enuncia com saudosismo Karosaykabu quando enuncia, ***mas nós tínhamos um deus que nós esquecemos dele entendeu? hoje se fala não fala mais no nosso deus que a gente cultuava.*** O uso da conjunção adversativa, ***mas***, denuncia que apesar de termos a influência da religiosidade do outro, nós mesmo temos o ***nosso deus que a gente cultuava.***

Localizado no tempo do passado, ***os mais velhos quando eu era curumim era falado contado história a história de Karosaykabu era contado essas histórias***, as histórias de Karosaykabu e de todo o povo munduruku precisa ser ressignificada.

OB5m quando se apresenta como ***filho arrumado***, também, evoca um determinado arquivo religioso pós-judaico-cristão em que família tem determinadas características, entre elas casar no religioso e civil e, apenas, depois ter filhos, mas não foi o que ocorreu com a mãe de OB5m.

Diferente da perspectiva de religiosidade pós-judaica-cristã, mas também por ela, a perspectiva de espiritualidade perpassa a noção de Bem Viver, Viver Bem para povos indígenas. Interseccionada pelas categorias anteriores, a espiritualidade perpassa por quase todas as formações discursivas quando relacionadas aos sistemas de regularização e dispersão discursiva que se relacionam aos processos de colonização. Dessa maneira, cosmologia e religiosidade, em processo transcultural escapam no fio discursivo de memória ancestral do povo munduruku do Amazonas.

Uma vez estabelecido o diálogo entre as diferentes propostas de categorias de análise, caminhemos agora para as análises em formato linhas de subjetivação, ou seja, pertencentes umas às outras e sempre desdobrando outras mais. Sigamos.

As questões de cultura, língua(gem), território e religiosidade foram orientadores para chegarmos no último tópico, 3 – Fale sobre quem é você hoje.

Todo o processo enunciativo de OB4m perpassa seu pensamento sobre o que é ser munduruku hoje, mas em procedimento de interferência cruzada, OB1f enuncia que,



R3 – OB1f: bem hoje eu **sou uma pessoa vinda de uma comunidade indígena dos munduruku Kwatá-Laranjal que vim morar em Nova Olinda do Norte** por causa (...) fica mais perto de Borba que essa comunidade fica próximo a Borba município de Borba né e é isso eu sou a OB1f que veio dessa comunidade mas que cresceu em cidades afastada da comunidade mas eu nunca neguei a minha origem sinto orgulho de ser essa pessoa que sou hoje. (Terceiro recorte narrativo de OB1f, grifos nosso).

OB1f, embora não se apresente munduruku, enuncia em seu debate a perspectiva de TERRA, *eu sou uma pessoa vinda de uma comunidade indígena dos munduruku Kwatá-Laranjal que vim morar em Nova Olinda do Norte*. Embora não viva mais no território, mas se entendendo como Corpo-Território-Memória, e tendo se criado em uma cidade afastada (Nova Olinda do norte), OB1f na contradição do dizer afirma que, **nunca neguei a minha origem sinto orgulho de ser essa pessoa que sou hoje**.

Sobre a temática, convido OB5m para enunciar conosco. Para ele,

R5 – OB5m: na minha visão de professor munduruku né? de pai de um ser pertencente a este povo é assim ser munduruku nos tempos atuais principalmente a gente tem que ter o senso de pertencimento né? reconhecer-se como cidadão indígena da etnia a que pertence assumir a própria identidade seja ela dentro ou fora da aldeia né? ser munduruku é valorizar a cultura munduruku as danças os cantos as crenças histórias os mito as lendas tradições os artesanatos as cerâmicas e a própria língua materna né? que nos identifica como o povo né? então ser Munduruku hoje é reconhecer seus direitos é lutar por eles cumprir com os deveres ser Munduruku é lutar para que todos os direitos indígenas não sejam violados fazer valer a constituição ser munduruku hoje é ter espaço na sociedade política do pariwat é ter voz e reconhecimento fortalecendo sempre as instituições e organizações indígenas ser munduruku é ocupar as instituições governamentais seja das esferas municipais estaduais ou federais e com base de tudo né? lutar coletivamente sempre pensando no bem comum e no bem coletivo né? ser munduruku é sempre lutar na defesa dos direitos assegurado na constituição sobre a terra sobre a saúde a educação e conquista de novos direitos enfim né? (Quinto recorte narrativo de OB5m, grifo nosso)

É na não coincidência de seu dizer que OB5m, antes apresentado com metade munduruku e metade pariwat, agora se apresenta como professor munduruku que pertence a um povo que se percebe no tempo do presente.

Dessa maneira, OB5m se reconhece na fratura e não apaga suas cicatrizes para ser sujeito do presente, pelo contrário, faz dela ressignificação de si, quando enuncia, *na minha visão de professor munduruku né? de pai de um ser pertencente a este povo é assim ser*



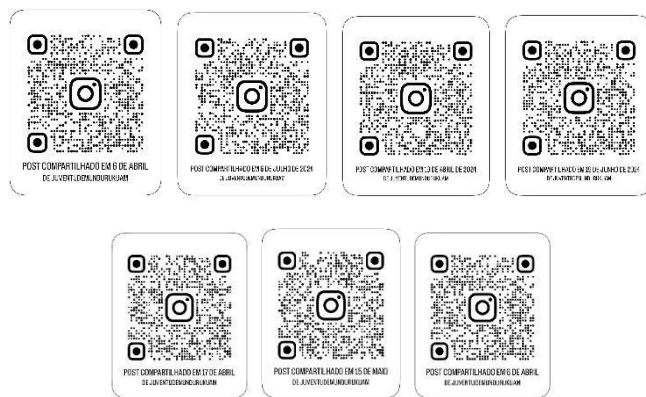
munduruku nos tempos atuais principalmente a gente tem que ter o senso de pertencimento né?

Ao trazer para sua enunciação a perspectiva de senso de pertencimento, OB5m exemplifica as diferentes maneiras de cultivar esse senso de pertencimento quando enuncia,

reconhecer-se como cidadão indígena da etnia a que pertence assumir a própria identidade seja ela dentro ou fora da aldeia né? ser munduruku é valorizar a cultura munduruku as danças os cantos as crenças histórias os mito as lendas tradições os artesanatos as cerâmicas e a própria língua materna né? que nos identifica como o povo né?

Daí a importância de manter vínculos fortes com o território ancestral, pois para manter, ou melhor, assumir a própria identidade fora da aldeia é preciso estar em profunda articulação com a Terra.

Nesse sentido, o povo munduruku da TI Kwatá-Laranjal, embora não fale mais sua língua(gem) busca constantemente se reconectar enquanto Sujeitos Coletivos. A exemplo desse processo, no tempo do presente, quando nos reunimos ainda cantamos e dançamos na língua do povo, mas, assim também, nos articulamos em defesa de nossos direitos dentro e fora do território e buscamos ocupar espaços de visibilidade e fortalecimento de nosso povo, como sugeridos nos QR *codes* abaixo.



KABIA'RA

Nunca é tarde para os que são do tempo

*Somente escrevo hoje, como essa letra, nesse formato livro porque primeiro precisei sanar a minha fome
Que não era apenas minha, mas dos meus pares, também
Com fome é quase impossível escrever nesse formato livro.
Depois, precisei limpar e curar meu corpo, que eu quase não reconhecia
O espelho que me ensinaram a olhar, não me refletia, razão de eu nunca me admirar.
Por último, precisei fazer as pazes comigo, ficar em silêncio,
ouvir o chamado das águas dos rios que sempre correram em minhas veias
e sobre isso, vou repetir e me orgulhar.
Foi então que iniciei minha travessia, mas agora eu não estava mais sozinha,
Estou entre os meus, vestida de nós e a caminho de casa.
Para os que são do horário, dirão que já é tarde ou que não tenho mais tempo de aprender,
Imagina só querer ensinar
Mas pra mim e para meu povo, que somos do tempo,
Esse é o melhor de todos os tempos, pois fui afetada hoje pelo conhecimento de ontem.
Um conhecimento que não tem formato de livro, quadrado nem retangular.
Um conhecimento que é apenas caminho, como o Canumã que conflui até desembocar no mar.
Mas antes de escrever nesse formato livro, eu já escrevia com outras formas de escrever,
Eu apenas não percebia
Eu escrevia com minha existência ocupando lugares e contestando tiranias,
Com minha persistência e resistência
Na possibilidade de múltiplas vozes, nunca permiti alguém me silenciar.
Com um desejo de conhecer mundos e derrubar muros
Por não aceitar as imposições e formas no controle de existir
Que o único mundo que me apresentaram e me abrigaram a viver.
Eu sou contemporânea, mas também sou de tempos outros.
Na minha contemporaneidade e com minha forma de escrever
Abro bocas e traço caminhos
Mas nunca mais sozinha porque eu sou do tempo e agora,
Essa é a melhor versão de mim!*

Danielle Munduruku

Na língua munduruku kabia'ra se refere ao amanhã, trata-se da aurora, daquilo que há por vir. Foi a razão que me fez escolher a palavra kabia'ra ao invés de CONCLUSÃO. O que tento afirmar, é que a travessia que fiz até aqui ainda espera pelo por vir, embora ao longo da caminhada muito já se tenha construído e experimentado.

A proposta de escrita que se constrói é uma tentativa de tradução das fricções experimentas enquanto Sujeito de Constelação fraturado pelos diferentes processos de colonização e da colonialidade. Nesse sentido, essa escrita, que também é uma ferramenta de afirmação indígena, ainda espera transculturar-se.

A PARTE I - Entre Nós, Eles e Eu, é o primeiro passo, que se apresentou bastante dolorido, na busca da construção de uma proposta de análise discursiva em perspectiva



desconstrutivista e transcultural, que inicia um trabalho de refazimento na história do povo munduruku do Amazonas. Para tanto, precisei primeiro olhar para dentro de mim e de lá, com uma escrita que sangra, iniciar os primeiros passos.

Organizada em dois capítulos, a Parte I apresenta os povos munduruku do Amazonas, sua conjuntura e processo histórico-político-social, além da posição política de afirmação indígena que assumo nessa escrita. O percurso teórico-metodológico busca romper com a lógica hegemônica no pensamento ocidental entendendo a margem com um importante local de produção e criatividade.

A PARTE II - Dispositivos teórico-metodológicos: a metáfora do Teçume de ideias, é o próximo passo construído nessa caminhada que sozinha não seria possível. Organizada em dois capítulos, é na Parte II que inscrevi a fundamentação teórica proposta para esse debate.

Em tentativa de estabelecimento de diálogo transcultural, proponho três pressupostos epistemológicos em perspectiva de afirmação indígena. Trata-se dos Sujeitos de Constelação, do Corpo-Território e do Corpo-Memória que se articulam em movimento cíclico contínuo.

A PARTE III - Os Sujeitos Discursivos e suas reordenações no tempo presente. Último e mais dolorido de todos os passos. Confesso que pensei muitas vezes que não conseguiria chegar até aqui. Organizada em dois capítulos, na Parte III é onde se localiza a proposta de análise. Antecipada por informações de cunho metodológicos e de histórias efetivas, é nessa parte que os sujeitos munduruku ganham vozes e refrações.

A Parte III apresenta a tentativa de contestação ou de afirmação da proposta de hipótese que apresentamos ainda na introdução dessa escrita. Alguns fios discursivos no trançada das memórias ancestrais e atuais precisam ser apresentados. Para iniciar, sabemos a partir de Derrida que a unidade linguística e subjetiva é uma ilusão sendo ao mesmo tempo diferida e diferente, localizada no campo da promessa nunca cumprida.

Nossa perspectiva de sujeito é aquele poroso, da incompletude e atravessado por perspectivas de sujeitos outros que o tornam complexo e nunca homogêneo. É Authier-Revuz quem me acompanha na perspectiva da não coincidência interlocutiva, mas é Foucault quem me acompanha na estruturação de como escavar e depois reagrupar as relações de poder, saber e subjetividade na busca de desenvolver uma genealogia do presente acerca do sujeito munduruku.

Quando da observação das possíveis rupturas enunciativas nas narrativas utilizada como interlocuções investigativas, me esbarrei no enunciado ‘munduruku de verdade’. De



maneira quase que abrupta, a necessidade de tratar de questões sobre a noção de identidade, sobretudo na dita modernidade, se fez necessária.

Em sua tentativa em estudar os seres humanos e apresentar um diagnóstico do presente, Foucault aponta uma ruptura radical iniciada no final do século XVIII, quando a partir da noção kantiana sobre o homem, os seres humanos passaram a ser interpretados como sujeitos de conhecimento e, ao mesmo tempo, objetos de seus próprios conhecimentos.

Segundo o filósofo, as ciências humanas não apenas herdam a concepção fenomenológica da noção kantiana sobre o homem, como tentam superá-la (Foucault, 2010). Ao percorrer os pressupostos das ciências humanas de sua época, Foucault percebe que nem o estruturalismo, nem a fenomenologia dão respostas para as indagações feitas por ele sobre o sujeito.

O francês não acreditava que a causa de diversas interpretações equivocadas e incorporadas ao nosso auto entendimento cotidiano estivesse em uma verdade profunda oculta. Ao tratar dos discursos das ciências humanas arqueologicamente, observando e analisando o discurso-objeto, o autor percebe que ao isolar os discursos-objetos, distanciar e desfamiliarizar os discursos ‘sérios’ das ciências humanas não foi suficiente para dar respostas a questões, chamadas pelo próprio autor como genealógicas.

Em *História da Sexualidade* (2020), ao utilizar como exemplo a confissão sexual e ao relacioná-la às práticas de dominação social, o autor contesta a crença hermenêutica em um significado profundo, afirmando que se trata de uma construção cultural (Foucault, 2020).

Ao nos apresentar a concreta demonstração das dimensões estratégicas do desenvolvimento gradativo das práticas totalizantes, que além de produzirem, preservam o homem como sujeito e objeto da sociedade ocidental hegemônica “objetivada e obcecada por significações” (Dreyfus e Rabinow, 1995), Foucault apresenta um diagnóstico da atual situação cultural do Ocidente afirmando que essa sociedade isola e identifica a difusa organização da sociedade como Poder Biotécnico (Foucault, 2010).

Para o autor, Biopoder é o ordenamento contínuo e crescente em todas as esferas baseado no pretexto de desenvolver o bem-estar dos indivíduos e das populações. Que nosso imaginário ‘índio’ é uma invenção do Ocidente, nós já sabemos.

A própria *História pariwat*, contada e escrita apenas pelos vencedores reconhece que os Povos Originários dessas terras foram chamados de índios por equívoco, mas buscamos problematizar as questões da noção de identidades hoje, sobretudo aquelas cristalizadas na crença da identidade fixa e imutável.



Ao apresentar o Biopoder como prática de ordenação social, Foucault nos convida a desconfiar das práticas totalizantes e nos apresenta o corpo como lugar em que as minuciosas e localizadas práticas sociais estão ligadas com as macro organizações de poder (Foucault, 2020). Nesse caminhar, nos deparamos com alguns fios discursivos.

Mas é Derrida que apresenta a perspectiva de Desconstrução como possibilidade de caminhar contrário ao proposto pelo Mal de Arquivo. Derrida tenciona a posição do estabelecimento das verdades e aponta a perspectiva de universalização das identidades como um projeto de Estado que se inicia com o sequestro das línguas na imposição do Monolinguismo do Outro.

Entendendo que nossas epistemologias indígenas possuem suas próprias interpretações sobre a sociedade não indígena e todos os processos de luta e resistência para a continuidade dos povos indígenas no tempo do presente que, além de trazer as narrativas dos próprios sujeitos munduruku, trago para o diálogo teóricos indígenas dos diferentes tempos: passado, presente e futuro.

A partir das interlocuções e do diálogo entre teorias, identificamos as Formações Discursivas. A primeira deles foi apresentada a partir da figura do pai ou herança patrilinear. Nesse sentido e como consequência dos processos de colonização, continuados no tempo do presente pela colonialidade, nos localizamos discursivamente na não coincidência do dizer entre a imagem do Pai, que ora se manifesta no Outro (colonizador), ora no sujeito munduruku enquanto arquivo original, em outras palavras, lá onde resistem as impertinências do neoliberalismo e suas mercadorias que se ocupam em encher nossas memórias de grandes vazios (Kopenawa, 2015).

Partindo do pressuposto de esquecimento que na posição de enunciadores, segundo AD, vivemos uma eterna ilusão de ser originais, mas ao evocarmos a figura do pai, estamos apenas replicando os atravessamentos dos dizeres dos Outros, no caso, os colonizadores em nós. Nesse processo, ao contrário de sermos completos, somos todos totalmente diferentes como Sujeitos de Constelação.

O segundo fio relaciona-se com vestimenta histórica da cristalização de nossos corpos ao período da colonização. A grande tensão se estabelece na busca por uma afirmação indígena, que a gente não fique condicionado a busca constante e infinita do arquivo de ‘origem’, fluando na falsa sensação de conseguir alcançar o Mal de arquivo, pois a cultura da qual nos entrelaçamos é aquela com aspas, portanto em movimento.



No terceiro fio nos deparamos com a Mãe Terra. Todas as vezes que nos encontramos estrangeiros de nossas próprias realidades, histórias e processos de trajetória, precisamos fazer o caminho de volta para ativar a memória ancestral e a conexão profunda com a Terra. É no caminho de volta que a gente chega na partida, pois nunca é possível entrar e sair pelo mesmo percurso de mata densa.

Dessa maneira, ao dialogar com arqueogenealogia como maneira de construir as análises apresentadas, defendo que o plural nos constitui, que a noção simbólica discursiva de identidade cristalizada, fixa e atemporal que somos ensinamos a buscar, defender e muitas vezes negar, não passam de construções simbólicas discursivas de paródias, fantasias, vestimentas, costumes, máscaras sempre Outras, sempre múltipla, como afirma Foucault. Para o nosso tempo, amarrada ao pensamento neoliberal herdado do processo de colonização e continuado pela colonialidade na subtração de nossa pluralidade e complexidade de Corpo-Território-Memória.

Em perspectiva crítica discursiva, enfatizo a importância e função da ‘leitura’/descrição dos arquivos que aqui apresento enquanto referência cruzada de ‘leituras’ de mundo, sejam elas narrativas, arquivos de domínio público, teorias fundantes ou ainda minha própria fricção temporalizada e histórica que busca dissipar esse ‘espelho índio’, essa ‘vestimenta histórica’ que nos impuseram e que fomos ensinados a ‘gostar’ e ‘aceitar’ a nos olhar, para assim, nos associarmos as rupturas da História Pariwat.

Ao me amparar pela arqueogenealogia encontro a possibilidade de romper os fios universalizadores que nos fixam na ideia ocidental de tempo linear e, no lugar epistêmico-histórico onde o pensamento antropológico questionava o ser do Homem ou sua *subjetividade*, ela faz com que se manifeste o Outro, o que está do lado de fora, na dobra.

Como resultado, o diagnóstico, assim entendido, não estabelece o reconhecimento legítimo ou ‘verdadeiro’ da nossa identidade, pelo jogo das distinções ou das perspectivas, pelo contrário, ele demonstra que somos DIFERENÇA, somos Sujeitos de Constelação.

O diagnóstico atesta que nossa razão é a diferença dos discursos, dos mundos e das lógicas codificadas; que a nossa História, a diferença dos tempos; que nosso Eu (individual e coletivo, por sermos Sujeitos de Potência Coletiva), a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser a origem, mal de arquivo, enterrado, é a dispersão do que somos e do que fazemos. Somos DIFERENÇA porque somos NATUREZA.



REFERÊNCIAS

- Agamben, Giorgio. **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Argos editora da UnoChapécó, Chapécó, 2009.
- Agustini, Carmem & Bertoldo, Ernesto (2011). A constituição de corpora em linguística da enunciação. In: Silveira, Eliane Maria da. (Org). **As bordas da linguagem**. Uberlândia: EDUFU. p. 121-133.
- Arantes Lans, Firmiano; Lana, Luiz Gomes. **Antes o mundo não existia**: mitologia Desana-Kêhíripõrã/Umusi Pãrökumu (Firmiano Arantes Lana), Toramu Kehiri (Luiz Gomes Lana); ilustrações Toramu Kehiri. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2019.
- Authier-Revuz, Jacqueline. Heterogeneidade(s) Enunciativas(s). Tradução de Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. In: **Cadernos de Estudos Linguísticos**. Campinas, (19): 25-42, jul./dez. 1990.
- Baczko, Bronislaw. “A imaginação social” In: Leach, Edmund *et al.* **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.
- Baniwa, André Fernando. **Bem Viver e Viver Bem**: segundo o povo baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Editora UFPR, 2020.
- B217mBaniwa, Braulina. **Mulheres**: corpos-territórios indígenas em resistência! Organização Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.
- Baniwa, Gersem L. A presença indígena em contexto urbano. In: Araújo, Fábio (org.). **Presenças Indígenas em contextos urbanos**: a pandemia de Covid-19 e outras histórias. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.
- Baniwa, Gersem L. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In.: **Revista de Educação Pública**, [S. l.], v. 26, n. 62/1, p. 295–310, 2017. DOI: [10.29286/rep.v26i62/1.4996](https://doi.org/10.29286/rep.v26i62/1.4996). Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/4996>. Acesso em: 19 jun. 2025.
- Baniwa, Gersem L. Movimentos e Políticas indígenas no Brasil contemporâneo. In.: **Tellus**, ano 7, n. 12, p. 127-146, abr. 2007.
- Barreto, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse**: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio. 2021. Tese Doutorado em Antropologia Social - Universidade Federal do Amazonas - UFAM.
- Bhabha, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- Beleza et al, Adalberto Rodrigues. **Kwata-Laranjal**. História e Reconquista da Terra. Clóvis Fernando Palmeira Oliveira (Org.). Manaus: SEDUC-AM, 2002.
- Benites, Sandra. A memória precisa caminhar. In: Revista Zum 24. Entrevista realizado por Clarissa Diniz, publicado dia 29 de junho de 2023. Disponível em: <https://revistazum.com.br/revista-zum-24/a-memoria-precisa-caminhar/>. Acessado em 29 de setembro de 2024.
- Benites, Sandra. O nosso corpo é o nosso chão: corpo-território1. In: Cadernos Selvagens, publicação digital da Dantes Editora, Biosfera, 2023. Disponível em: <https://selvagenciclo.com.br/wp->



[content/uploads/2023/05/CADERNO69_BENITES_CORPOTERRITORIO1.pdf](content/uploads/2023/05/CADERNO69_BENITES_CORPOTERRITORIO1.pdf). Acessado em 29 de setembro de 2024.

Bloch, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Braga dos Santos, Cássia Alessandra. **Aspectos da fonologia do Munduruku do Madeira**. 2013, 127f. Dissertação. (Mestrado em Linguística). Universidade de Brasília. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14837/1/2013_CassiaAlessandraBragaSantos.pdf. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Brighentin, Clovis Antonio. Movimento Indígena no Brasil. In: **Ensino de História Indígena**. Luisa Tombini Wittmann (org.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Brito, Danielle Gonzaga de. **A violência da ‘não violência’**. 2017. Dissertação de Mestrado em Letras – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amazonas – UFAM.

Burum, Martinho. **Aypapayũ'ũm'ũm ekawên. História dos Antigos Mundurukú** – Português. Volume 1. Summer Institute of Linguistics. Brasília, DF, 1977.

Caboco, Gustavo. **Baaraz Kawau**. São Paulo: Caderno Listrado, 2019.

Cabral, Romy Guimarães. **Modos de educar: vida Munduruku e relação gente e natureza na Aldeia Kwata**. 2005, 150 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas.

Cabral, Romy Guimarães. **Territórios Virtuais: Munduruku no ciberespaço**. Estudo de caso a partir da aldeia Kwata-Borba-AM. 2022. f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas.

Cardoso, Estélio Lopes *et al.* A territorialidade na perspectiva do povo munduruku: terra indígena Coatá-Laranjal em Borba – Amazonas. In: **Revista Caminhos de Geografia**. Uberlândia, MG. v. 24, n. 93. Jun/2023. p. 119-131.

Cardoso Munduruku, Estélio Lopes. **Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Am/Brasil): Uma Análise da Geografia Cultural sobre Ancestralidade Munduruku**. 2024. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Rondônia – UNIR.

Cardoso, Ytanajé Coelho. **Os últimos falantes da língua Munduruku do Amazonas: Habitus, Dialogismo e Invenção Cultural no Campo Discursivo**. 2017, 186 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes). Universidade do Estado do Amazonas - UEA. Disponível em: <http://repositorioinstitucional.uea.edu.br/handle/riuea/1944?mode=full>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Cardoso, Ytanajé Coelho. **A Interculturalidade Dialógica no Currículo de Linguagens da Educação Escolar Munduruku: A Ascensão da Literatura Indígena**. 2023, 267 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Amazonas - UFAM, Manaus (AM), 2023. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9640>. Acesso em: 18 de junho de 2025.

Collins, Patricia Hill. **Black Feminist Thought**. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York: Routledge, 2000.

Coracini, Maria José. **Diálogos da Análise do Discurso com Foucault: teoria, métodos e objetos**. Comunicação proferida em uma mesa-redonda do III CIAD: São Carlos, 2012.

Coracini, Maria José. Discurso e escrit(ur)a: entre a necessidade e a (im) possibilidade de ensinar. In: Eckert-Hoff, Beatriz & Coracini, Maria José. Eds. **Escrit(ur)a de si e alteridade no espaço papel-tela**. Campinas: Mercado de Letras. p. 17-50, 2010.

Coracini, Maria José. **A celebração do outro**. Campinas: Mercado de Letras, 2007.



Coracini, Maria José. Língua e efeitos de estranhamento: modos de (vi)ver o outro. In: **RBLA**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 475-498, 2009.

Caruso, P. **Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan**. Milan, Mursia, 1969, pp.91-131.

Correa Xakriabá, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada: DF, 2018. 218 p. Dissertação de Mestrado - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT)

Courtine, J-J. **Le tissu de la mémoire**: Quelques perspectives de travail historique dans le sciences du langage. Langages 114. Paris, Larousse, 1994.

Carneiro da Cunha, Manuela. **Cultura com Aspas**, São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

Cunha, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania. 1ª. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

Da Rosa, Marluza. **O discurso universitário-científico na contemporaneidade**: marcas e implicações na constituição identitária do pesquisador em formação. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 233 p. 2013.

Deleuze, Gilles. **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990.

Derrida, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. Tradução Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paula: Perspectiva, 2014.

Derrida, Jacques. **Adeus à Emmanuel Lévinas**. Brasil: Galilée, 1997.

Derrida, Jacques. **A farmácia de Platão**. Trad. Rogério da Costa. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

Derrida, Jacques. **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade**. Tradução de Antonio Romane; revisão técnica de Paulo Ottoni. - São Paulo: Escuta, 2003.

Derrida, Jacques. **Gramatologia**. Tradução de miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2013.

Derrida, Jacques. **Mal de arquivo**: uma impressão Freudiana. Tradução Cláudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.

Derrida, Jacques. **Margens da filosofia**. Tradução Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

Derrida, Jacques. **O monolinguismo do Outro ou a prótese de origem**. Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campos das Letras Editores, S.A, 2001b.

Derrida, Jacques. **Pensar em não ver**: escritos sobre as artes do visível (1974-2004). Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012.

Derrida Jacques. **Posições**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001c.

Derrida, Jacques; Roudinesco, Elizabeth. **De que amanhã . . . diálogos**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.



Dias-Scopel, Raquel Paiva. **A cosmo política da gestação, parto e pós-parto: práticas de auto atenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku**. 2014, 211f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/129172>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Droit, Roger-Pol. Michel Foucault. **Entrevistas**. Rio de Janeiro: Grall, 2006, p. 69-70.

Faleiros, Álvaro. **Espaços translacionais, a tradução em devir: reflexões desde Antoine Berman**. Tradução em revista, n. 30, 2021.

Fernandes, Alexandre de Oliveira; Kayapó, Edson; Pesca, Adriana Barbosa. Por uma escrita indígena: meu ser, minha voz, minha autoria. In: **Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama**, Eunápolis (BA), v. 11, n. 1, p. 187-201, jan./jun. 2020.

Foucault, Michel. **A arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

Foucault, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 21ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

Foucault, Michel. Diálogo sobre o Poder. In: **Ditos e Escritos, volume IV: estratégia, poder-saber; organização, seleção de textos e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro**. – 3. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

Foucault, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

Foucault, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias**. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

Foucault, Michel. (1982). O sujeito e o Poder. In.: Rabinow, P. & Dreyfus, H. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

Foucault, Michel. O que é um autor? 1969. In: Foucault, Michel. **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema** (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298

Foucault, Michel. **Microfísica do Poder**. 25ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

Furtado, Lucas Antunes. **A prática pedagógica intercultural do/a professor/a Munduruku**. 2015, 122f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4997>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Furtado, Lucas Antunes. **Espinhos no pé: Movimento Indígena Munduruku pela Educação Escolar na TI Kwatá-Laranjal/AM**. 2022. f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Pará.

Gambini, Roberto. **O espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Mecenaz editora, 2000.

Gregolin, Maria do Rosario V. (Org.). **Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo**. São Carlos: Claraluz, 2003.

Gregolin, Maria do Rosario V. (Org.). **Filigramas do discurso: as vozes da história**. Araraquara: FCL / Laboratório Editorial / UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2000.

Gregolin, Maria do Rosario. **Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos**. 2ª ed. São Carlos, Editora Claraluz, 2006.

Hipamaalhe, Francy Fontes Baniwa. **Umbigo do Mundo: mitologia, ritual e memória**. Aquarelas de Frank Fontes Baniwa Hipattairi. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.



hooks, Bell. **Ensinando a Transgredir**: A Educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

Ihering, Rodolpho von. **Revista do Museu Paulista**. Volume II. São Paulo, 1907.

Kambeba, Márcia Wayna. **O lugar do saber** [recurso eletrônico]. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

Kayapó, Edson. O silêncio que faz ecoar vozes. In: Kayapó, Edson; Cesco, Susana *et al.* (orgs.) **Ensino de História**: reflexões e práticas decoloniais. 1ª. ed. – Porto Alegre, RS: Editorial Letra 1, 2021.

Kilomba, Grada. **Memórias de Plantação**: Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

Kopenawa, Albert; Bruce, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Traução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1 a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

Krenak, Ailton. A Potência do sujeito coletivo – Parte 1. In: **Revista Periferias** – periferias 1: o paradigma da potência. Entrevista de Jailson de Souza e Silva, maio de 2018. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>. Acessado em 30 de setembro de 2024.

Krenak, Ailton. Memória não Queima. In: **Cadernos Selvagens**, publicação digital da Dantes Editora, Biosfera, 2023. Disponível em: https://selvagemiciclo.com.br/wp-content/uploads/2023/10/CADERNO72_AILTON_KRENAK.pdf. Acessado em: 29 de setembro de 2024.

Krenak, Ailton. **Futuro Ancestral**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Krenak, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Lacan, Jacques. **O seminário, livro I**: os escritos técnicos de Freud (1953-1954). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Lacan, Jacques. **O seminário, livro III**: as psicoses (1955-1956). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

Lacan, Jacques (1966). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: **LACAN, J. Escritos**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 96-103.

Leopoldi, José Sávio. De caçadores de cabeça a índios urbanos: a saga dos índios munduruku. Chiado, 2016.

Lima, Emilson Frota de. **Educação Escolar Indígena e Cultura**: uma etnografia das práticas pedagógicas nas escolas dos anos iniciais Munduruku na Terra Indígena Kwatá-Laranjal (AM). 2022, 91f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas.

Maldonado-Torres, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas, p. 27-53. In: **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Marcuschi, Luiz Antônio. **Análise da conversação**. São Paulo: Ática, 1986.

Maldidier, D. **L'inquiétude du Discours, Eds des Cendres**, Paris. 1990.

Michel, Foucault. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. 42 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.



Mignolo, Walter D. **Histórias Locais/ Projetos Globais**. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

Moita Lopes, Luiz Paulo da. 2006. Uma Linguística Aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: Moita Lopes, Luiz Paulo da. Ed. **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial. p. 13-45.

Mura, Antorokay; Mura, Márcia. **Vivência Sagrada**: despertando a ancestralidade mura. 1ª. ed. Porto Velho, RO: EDUCAR, 2022.

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

Munduruku, Daniel. **Mundurukando 2**: sobre vivências, piolhos e afetos: rode de conversa com educadores. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.

Murphy, Robert F. **Mundurucú Religion**. University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1958.

Murphy, Robert e Yolanda. As condições atuais dos Mundurucú. Instituto de Antropologia e Etnologia do Para, nº 8, Museu Goeldi, Belém, Pará, Brasil, 1954.

Nogueira, Max Deulen Baraúna. **Guerras Indígenas na Região das Tupinambaranas**: Mura x Munduruku (1768-1795). 2020, 127f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Amazonas. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7977>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Noronha, José Monteiro de. **Roteiro da viagem da cidade do Pará, até as últimas colônias do Sertão da Província**. Pará: Typographia de Santos & Irmaos, 1862.

Orlandi, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios & procedimentos. 8.ed. Campinas: Pontes, 2015.

Orlandi, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 5ª ed., Campinas, SP: Pontes Editores, 2007.

Ortiz, Fernando. **Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azucar**. 1940.

Paiva, Eunice; Junqueira, Carmen. **O estado contra o índio**. Textos em ciências sociais, São Paulo, n. 1, 1985.

Pêcheux, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento? Tradução: Eni P. Orlandi. 7 ed. São Paulo, Pontes, 2002.

Pêcheux, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Traduzido por Eni Pulcinelli Orlandi, Lorenço Chacon J. filho, Manoel Luiz Gonçalves Corrêa e Silvana M. Serrani, 2ª ed., Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

Pêcheux, Michel; Fuchs, Catherine (1975). A propósito de uma análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, F.; HAK, T. (Org.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Trad. Bethânia Mariani et alii. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

Preti, Dino. Entre o oral e o escrito: A transcrição de gravações. In: **Oralidade em textos escritos**. Dino Preti (Org.) São Paulo: Humanitas, 2009.

Ramos, André Raimundo Ferreira. Munduruku. In: **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/munduruku/794>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.



Santos, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Universidade de Brasília, UNB. Brasília, 2015.

Santos, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes. In.: **Novos Estudos** 79, 2007, p. 71 – 94. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 18 de junho de 2025.

Santos, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina**. 2. e.d. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

Saw, Jairo; Kirixi, Eliano; Valle, Raoni. **Muraycoko Wuyta’a Be Surabudodot / Ibararakat: Rock Art and Territorialization in Contemporary Indigenous Amazonia – the Case of the Munduruku People from the Tapajos River**. In: Visual Culture, Heritage and Identity (Archaeopress 2021): 106–119. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7106827/mod_resource/content/1/MUNDURUKU%20et%20al.pdf. Acesso em: 04 de outubro de 2024.

Scopel, Daniel. **Uma Etnografia sobre a Pluralidade de Modelos de Atenção à Saúde entre os Índios Munduruku na Terra Indígena Kwatá Laranjal, Borba, Amazonas: Práticas de Auto atenção, Xamanismo e Biomedicina**. 2013, 262f. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/107603>. Acesso em: 15 de dezembro de 2022.

Smith, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

Souza, Adria Duarte de. **Identidade, Educação Escolar Indígena e Bilinguismo na Aldeia Munduruku**. 2004, 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação.

Tukano, Álvaro Doethiro. **A linguagem e a resistência do Índio**. FOCX.13 704/1989

Von Spix, J.B; Von, Martius, K.F.P. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Melhoramento; Brasília: INL, v3, 1976.

Wash, Catherine. Interculturalidade e Decolonialidade do Poder um pensamento e posicionamento "Outro" a partir da diferença colonial. In.: **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**. v. 05, n. 1, jan.-jul., 2019.

Witoto, Wanda. 2021. Depoimento prestado durante o Seminário Virtual Violações de Direitos e Genocídio no Amazonas, realizado pela Frente Amazônica de Mobilização em Defesa dos Direitos Indígenas (FAMDDI) nos dias 29 e 30 de abril de 2021.



