

# A caligrafia da própria história: a potência da palavra em *A terra dos mil povos*

Gladir da Silva Cabral<sup>i</sup>

Lucas Garcia Nunes<sup>ii</sup>

## RESUMO

No último século, muitos escritores indígenas têm encontrado na educação e na literatura um espaço de resistência e luta. É o caso de Kaka Werá Jecupé, autor da obra *A Terra dos Mil Povos: História indígena do Brasil contada por um índio*, que será objeto de análise no presente trabalho, destacando a importância da tomada da palavra pelos povos originários, a reconstrução de sua história a partir da memória ancestral, em diálogo com o conhecimento a respeito dos indígenas produzido por historiadores e antropólogos brancos. Mobilizaremos, para isso, conceitos fundamentais neste trabalho, como tempo, memória, deslocamento e fronteiras. Dialogamos com estudiosos da obra de Kaká Werá, mas sobretudo com pensadores e autores indígenas, como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eliane Potiguara e Davi Kopenawa.

**Palavras-chave:** Culturas Indígenas; Ancestralidade; Nomadismo; Decolonialidade.

## ABSTRACT

In the last century, many representatives of the indigenous people in Brazil have found in education and literature a space of resistance and struggle for the rights of indigenous nations. This is the case of Kaka Werá Jecupé, author of *A Terra dos Mil Povos: História indígena do Brasil contada por um índio* [*The Land of a Thousand Peoples: Indigenous History of Brazil as Told by an Indian*], which will be the object of analysis in the present work and which highlights the importance of the native people speaking the word, the reconstruction of their own history based on ancestral memory, in dialogue with the knowledge about the indigenous people produced by white historians and anthropologists. For this, we will mobilize fundamental concepts in this work, such as time, memory, displacement, and borders. We dialogue with analysts of Kaká Werá's work, but above all with indigenous thinkers and authors such as Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Eliane Potiguara, and Davi Kopenawa

**Keywords:** Indigenous Cultures; Ancestrality; Nomadism; Decoloniality.

---

<sup>i</sup> Doutor em Letras - Inglês pela UFSC, professor do curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Unesc. [glad@unesc.net](mailto:glad@unesc.net)

<sup>ii</sup> Bacharel em Produção Cultural (UFF), Mestre em Cultura e Territorialidades (UFF) e graduando em Letras/Português (UNESC). [quincasavelino@gmail.com](mailto:quincasavelino@gmail.com)

*“Índio é elemento da tabela periódica”*

*(Daniel Munduruku).*

## **INTRODUÇÃO**

Este artigo visa analisar a obra escrita por Kaká Werá Jecupé: *A Terra dos Mil Povos*, lançada no ano de 1998 e reeditada em 2020. As palavras de Kaká nos permitem fazer uma viagem atemporal pela diversidade das culturas de alguns povos indígenas que habitam o território brasileiro. Sobretudo, considerar que os saberes e as tradições indígenas são uma das garantias da manutenção da humanidade e da própria existência, como também pontuam Davi Kopenawa em *A Queda do Céu* (2015) e Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019). Para embasar estas reflexões, utilizamos outros pensadores e autores indígenas, como Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara e Ailton Krenak, o que fortalece as relações com o mundo e os olhares das pessoas indígenas, além de contribuições de Eduardo Viveiros de Castro.

A partir da perspectiva indígena é cabível problematizar o modo de vida que o Ocidente insiste em adotar sem questionar o equilíbrio dos recursos naturais, o extermínio dos povos indígenas, o consumo frenético (posto e imposto), a poluição de rios, lençóis freáticos (KRENAK, 2019; KRENAK, 2020; KOPENAWA; ALBERT, 2015) e, além disso, o aumento da velocidade das alterações (VIRILIO, 1996)<sup>1</sup> tanto em espaços urbanos quanto em rurais. O movimento capaz de frear e impedir desastres ainda maiores existe bem antes do desembarque de portugueses ao Brasil, que não entenderam que aqui, nestas terras, a realidade já era nomeada quando os jesuítas tentaram sobrepor com a língua portuguesa as coisas já definidas. Os povos indígenas, em território brasileiro, existem, resistem, (re)existem, mantendo as florestas vivas, suas línguas, seus costumes e culturas, e veremos isso a partir da escrita de Kaká Werá.

É preciso, antes de qualquer coisa, saber quem é Kaká Werá (*txucarramãe* “do grupo de guerreiros sem armas”), que nos fala e apresenta suas leituras das próprias tradições indígenas e da ciência ocidental. A melhor forma de escutar, em nosso caso ler, é destacar a própria apresentação que faz o escritor:

Kaká é um apelido, um escudo. De acordo com nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir alguém; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, e por isso às vezes usamos apelidos como patuás. Werá Jecupé é meu tom, ou seja meu espírito nomeado (JECUPÉ, 2020, p. 13).

Logo de início percebemos a configuração que as palavras assumem para Kaká. Essa força pujante está diretamente ligada ao sagrado, assim dizendo, à proteção, arma e peça fundamental das relações que se constroem entre as pessoas e que se estendem para a natureza. Ou seja, a palavra apresenta uma potência, e isso compõe o próprio nome da existência de Kaká, como um escudo protetor e caráter de seu espírito. Pode-se entender que essa dimensão mítica da cultura ancestral é comum a todos os povos originários do Continente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Kaká Werá ressalta a ideia da força da palavra, uma questão fundamental para os povos originários, que cotidianamente enfrentam a questão: “o que é índio?”. Essa designação construída pelos brancos nada fala sobre os povos indígenas.

O índio não se chamava nem se chama índio. O nome “índio” veio dos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito “índio” habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes, difusores da tradição do Sol, da Lua e do sonho. Então o que é índio para índio? Eu vou responder conforme me foi ensinado por meus avós, pelo *Ayvu Rapyta*, passado de boca a boca com a responsabilidade do fogo sobre a noite estrelada, e pelas cerimônias e pelos encontros por que tenho passado com os ancestrais na terra e no sonho. [...] Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu (JECUPÉ, 2020, p. 18).

A palavra “índio” aponta para um universo múltiplo de significados; o uso do termo “índio”, inventado pelos portugueses, bloqueia, pois minimiza e restringe a riqueza dos povos indígenas, nativos da terra. Pode-se citar como exemplo os Tupy, povo mais antigo a ocupar o território que consideramos Brasil, que formam também um tronco linguístico muito importante. Para Kaká Werá (p. 13), “antes de existir a palavra ‘índio’ para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito índio espalhado em centenas de tons”. Como então utilizar uma única palavra, que represente a pluralidade de trezentos e oitenta e sete povos brasileiros? Dessa maneira, Kaká mostra que índio não é um, mas uma diversidade. Para essa imensidão de povos, línguas e nações, a palavra índio não cabe. Desfaz-se assim uma visão generalizada dos povos

indígenas, e também os estereótipos todos, de que são preguiçosos, pobres ou inocentes (FRIES, 2013). Daniel Munduruku partilha do mesmo pensamento ao reconhecer a diversidade das culturas indígenas e afirmar “Eu não sou índio, sou Munduruku” (2021). E como comenta Viveiros de Castro,

Quando em uma entrevista perguntaram ao escritor Daniel Munduruku se ele “enquanto índio etc.”, ele cortou no ato: “não sou índio; sou Munduruku”. Mas ser Munduruku significa saber que existem Kayabi, Kayapó, Matis, Guarani, Tupinambá, e que esses não são Munduruku, mas tampouco são Brancos. Quem inventou os “índios” como categoria genérica foram os grandes especialistas na generalidade, os Brancos, ou por outra, o Estado branco, colonial, imperial, republicano (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 4).

Kaká demarca um importante início, em seu texto, a partir da seguinte afirmação: “Para o índio toda palavra tem espírito”. Há que se lembrar que o número aproximado de povos indígenas em território brasileiro é de 387, dado relevante para iluminar o quão vasta e diversa é a tradição dos povos indígenas com suas variações linguísticas, suas culturas, narrativas, teologia, ciência, tecnologia e etc. Esses povos estão divididos em quatro troncos: Tupy, Jê, Karib e Aruak, com “muitas formas de perceber a realidade” (2020, p. 19).

As histórias contadas pelos diferentes povos estão vinculadas ao momento de origem a partir da essência dos reinos vegetal, mineral e animal. O foco da obra de Kaká Werá é apresentar a sabedoria indígena, contrapondo a ciência do homem branco. Na cultura indígena, “tudo entoa: pedra, planta, bicho, gente céu, terra” (2020, p. 113), ou seja, todos os elementos da realidade estão carregados de força e vibração, de movimento, alma. Não por acaso, Kaká Werá faz uso da metáfora da música para falar da realidade em que o ser “é porta da grande música divina” (p. 14). A palavra *ayvu*, por exemplo, designa o “corpo-som do ser”, a música como fala sagrada que se expressa no corpo. O corpo é flauta. A mesma percepção em relação às forças da natureza é perceptível em Davi Kopenawa:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora

começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos (2015, p. 480).

O culto comum à Mãe Terra pelos povos nativos, segundo Kaká (2020, p. 20), justifica-se porque ela oferta tudo o que os seres humanos necessitam. Em seu entendimento, há três grandes tradições milenares entre os povos originários: a tradição da Lua, a do Sol e a do Sonho. Os Tupi estariam entre os filhos da Lua; os Tupinamba, entre os filhos do Sol; e os Tapuia entre os filhos da Terra, os que desenvolveram a Tradição do Sonho. Como se pode ver, as narrativas míticas servem de base para a cultura dos povos originários. Para esses povos a dança, os movimentos rítmicos do corpo, as fortes batidas dos pés no chão servem para afinar os espíritos com a Mãe Terra, com o Pai Sol, numa experiência de profundo amor, harmonia e sintonia. A relação com os seres da Terra e corpos celestes é de parentesco. Segundo os Bororo, “as estrelas são nossos avós e irmãos mais velhos” (p. 94), ou como expressou Eliane Potiguara no título do seu livro: *A Terra é Mãe do Índio* (1989).

## A CONSCIÊNCIA DO TEMPO E DA MEMÓRIA

Entendendo a reivindicação que Kaká assinala na obra, a respeito da construção (e imposição) da linha do tempo branca-ocidental, é possível perceber que o escritor traz uma forma diferente de compreender o tempo. Isso se dá, particularmente, pelo reconhecimento e pela valorização dos ciclos da natureza tanto na vida dos seres humanos como na execução de cerimônias e rituais, além das estações do ano, clima, ou seja, o tempo dos rios, dos animais, vegetais e minerais. Contrapondo à ideia de tempo da sociedade ocidental, o escritor sobrepõe a leitura que observa o tempo e, de maneira geral, como os povos indígenas que ele aponta reagiram à história branco-cêntrica. Os povos indígenas compreendem a noção do tempo como um fenômeno cíclico, ligado às forças e movimentos da natureza. Daí sua compreensão dos vários ciclos da Terra: o ciclo dos das tribos-pássaros e dos povos arco-íris, o ciclo do Fogo, o ciclo de Tupã, senhor dos trovões e tempestades. Neste último ciclo, marcado por momentos críticos para a humanidade, em que se espalhava o espírito do medo, do sono, da ilusão, da

escavidão, uma intensa luta pelo poder, Tupã vem e limpa todo o mal com o sal da Terra. Ele deixou aos povos indígenas os meios para vencer a si mesmos. Então as águas abraçaram a Terra. Os ancestrais deixaram aos seus descendentes a sabedoria de cada ciclo. Da mesma forma, segundo os Yanomami, “o mundo é um *plenum* anímico”, um movimento orgânico, e não meramente mecânico, como compreendem os brancos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 14).

Notamos que Kaká Werá expõe, ao apresentar sua maneira de compreender o tempo, uma linha em espiral ligada ao sagrado, diferente da linha cronológica do tempo ocidental, que em via de regra considera, apenas, grandes marcos e feitos, na maioria das vezes “cruéis”, num movimento linear e ascendente. Os aspectos do tempo que são considerados por Kaká Werá estão em harmonia com o Sol e a Lua, de maneira que o Pai do Tempo está presente em todos os povos que ocupam o território que chamamos de Brasil, nas palavras do próprio autor “O tempo faz a ligação do ritmo – o que é coordenado pelo coração – com a ação e a inação” (JECUPÉ, 2020, p. 74). Kaká Werá apresenta em seu livro a mescla das duas cosmovisões, a indígena e a do homem branco, sem excluir ou dicotomizar, mas juntando a memória cultural dos ancestrais com os dados e conhecimentos construídos pela ciência dos brancos. Por isso, nele aparecem várias informações extraídas a partir da pesquisa em trabalhos de antropólogos, arqueólogos e historiadores ocidentais. Por isso a referência aos povos caçadores, coletores, ceramistas, flecheiros, artistas e o reconhecimento da diversidade dos povos originários. Com base nesses conhecimentos, Kaká Werá lista os diversos povos que construíram a paisagem da memória Tapuia: os povos de Lagoa Santa, o Povo da Flecha, o Povo de Humaitá, os povos dos sambaquis, os povos ceramistas de Santarém, o Povo de Itararé. A mesma ancoragem na ancestralidade, na espiritualidade dos xamãs e na cosmologia dos povos originários se percebe também em Eliane Potiguara, para quem “Reencontrarmo-nos com nosso ser selvagem, com nossa intuição, com nosso ser sutil, com nossos ancestrais, com nossa força interior é um desafio diário” (2018, p. 59).

A concepção indígena de tempo contrasta com a noção do homem branco. Para os povos indígenas, o tempo é sagrado, move-se ciclicamente e em espiral. Na perspectiva de Kaká Werá, os colonizadores tentaram banir o espírito do tempo, “algemando-o no pulso do homem civilizado”. Isso criou a contagem do tempo, gerou a

história. O tempo particularizou-se: acontece para uns, não para todos. A noção de tempo inventado pelos povos colonizadores é feito de fatos, ações reais e muitas vezes cruéis. Como percebe Kopenawa (2015), esse é um tempo mecânico. Em comparação com esse tempo acelerado e mecânico, o tempo mítico dos povos originários chega a ser um escândalo para os brancos. Não entendem que essa noção orgânica de tempo que dança no espaço constitui-se numa das grandes contribuições dos povos da floresta para nossa sobrevivência na Terra. Uma contribuição entre tantas outras ligadas ao cultivo da terra, aos nomes das plantas, à descoberta das plantas medicinais, aos utensílios, ao conhecimento dos peixes e dos rios, noção de saúde, ética e filosofia, educação, prática religiosa, linguagens e tantas histórias para enriquecer o acervo da humanidade, lições de sustentabilidade, alimentação, reflorestamento, a importância do descanso, a centralidade do belo na vida, etc. Vale a pena trazer aqui a descrição que Daniel Munduruku faz da montanha atrás de sua aldeia:

Aqui, do outro lado do rio, há uma montanha que guarda a nossa aldeia. Hoje ela amanheceu coberta de nuvens, caiu uma chuva e agora as nuvens estão sobrevoando seu cume. Olhar para ela é um alívio imediato para todas as dores. A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa, em todas as direções. A vida é esse atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial (2020, p. 28).

Vale então, para tentar uma minuciosa provocação a respeito do tempo, refletir sobre uma fala de Célia Xakriabá (2019), no programa Mekukradjá (círculo de saberes), que apresenta a noção do tempo ao explicar uma interação de estudantes de arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais com as anciãs de sua aldeia. Na fala das mulheres indígenas, em determinado momento elas respondiam a uma pergunta sobre a “durabilidade” das casas construídas no aldeamento. A questão levantada pelos estudantes universitários interpelava o motivo de os povos indígenas não fazerem as suas casas para durar muito tempo, e a resposta das mulheres indígenas foi a seguinte: como iriam ensinar seus filhos a construir suas casas se as casas fossem duradouras? Por isso, as casas tinham duração média de quatro anos, mantendo o tempo de ensinar a construir a casa, no tempo vivo e ativo.

Em contraponto e complemento ao conhecimento do homem branco, Kaká Werá traz a memória cultural dos povos da floresta, baseada na tradição oral, “que é a forma

original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar por meio da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô” (JECUPÉ, 2020, p. 33). Nesse parágrafo do seu livro podemos notar a importância da oralidade na cultura dos povos indígenas, sobretudo a literatura oral, que é parte integrante da memória e das tradições. A reverência com as pessoas mais velhas vai, também, no sentido de que elas têm um saber e guardam, no corpo, na memória e na fala, a sabedoria. A ênfase na tradição oral não ignora as várias grafias e inscrições indígenas para “resguardo material” de sua cultura, como bem diz Kaká, para “deixar registrado no barro, no traçado de uma folha de palmeira transformado em cestaria, na parede e até no corpo, por exemplo em pinturas feitas com jenipapo e urucum” (Ibid., p. 33). Esse tipo de grafia não pretende atravessar o tempo e estabelecer algo perpétuo nem se traduz como tentativa de alcançar o “eterno”. É produzido algo que é passageiro – a escrita no corpo se desfaz e passa após os ritos e comemorações, sai do corpo para voltar em outro momento. E essa escrita no corpo revela, segundo Darcy Ribeiro, um desejo do belo, uma consciência do belo, “uma vontade de beleza” (RIBEIRO, 1986). Esse corpo pintado é texto, é símbolo, é espaço de autoria, é recriação de tradições, de identidades (FRIES, 2013).

Contudo, consciente da escrita e do alcance que ela proporciona, a “caligrafia da própria história de Kaká” busca viajar e ocupar novos espaços. Para escrever seu livro, ele buscou ouvir as vozes de seus ancestrais, dos homens sábios de seu povo. No entanto, seu livro quer dialogar com os descendentes do homem branco, abre-se ao diálogo, quer mostrar um pouco do que pensam e sentem os povos da floresta. Surge como um tipo de ponte entre dois mundos, uma ponte feita de narrativas, memórias, estudos e reflexões. Mas também, em paralelo a isso, trata-se de uma escrita que impõe ao colonizador um limite, um tipo de barreira que contesta o modo ocidental de vida e sabe quais são as artimanhas das disputas do sistema. Uma vez que “a escrita é um instrumento de dominação mas é, também, possibilidade de resistência” (SÁ *apud* SOUZA, 2012, p. 100). O livro de Kaká Werá traz uma história indígena brasileira, um panorama temporal que passa pelo tempo do “descobrimento” até o presente, mas que tem seus lastros no fundamento ancestral, nas tradições e mitos que foram forjados muito antes da chegada dos europeus. O autor indígena se apropria das fontes de conhecimento branco e das tradições dos antepassados para contar a história do seu

povo. É a caligrafia da sua própria história. E ao fazê-lo, denuncia a pacificidade que a história ocidental pressupõe, desmerecendo a cultura oral e as culturas indígenas de maneira geral. O reconhecimento da escrita como forma de luta e denúncia move também Davi Kopenawa, em um texto que mistura xamanismo e antropologia, depoimento e profecia, defesa da floresta e dos povos que nela habitam e também chamado à consciência dos homens brancos para a iminência do fim (2015).

Vinculado ao domínio que Kaká Werá desenvolve a respeito da escrita, encontra-se a eficácia de (re)estabelecer a condução de uma história que seja reconhecível, de lutas e de resistência; diferente do que, na maioria das vezes, as narrativas estimulam e influenciam dentro de uma tentativa de invisibilidade. Portanto, as ideias que são apresentadas na obra indicam uma postura diante da língua portuguesa do Brasil, e por meio dela contorna e apresenta um universo vigoroso. Eliane Potiguara igualmente se apropria da palavra como flecha, como arma de defesa do seu povo: “Nosso ancestral dizia: Temos vida longa! / Mas caio da vida e da morte / E range o armamento contra nós. / Mas enquanto eu tiver o coração acesso / Não morre a indígena em mim e / E nem tampouco o compromisso que assumi / Perante os mortos / De caminhar com minha gente passo a passo / E firme, em direção ao sol” (2018, p. 113).

É pertinente apontar que o *estrangeiro*, nesse caso, acaba sendo o próprio branco, falante do português, que desconhece a diversidade das culturas dos povos nativos (FRIES, 2013, p. 289), que não compreende a completude do outro sem se sentir inseguro e agir violentamente. Já os povos da floresta são denominados de parentes por entenderem, tão bem, as minúcias das florestas, da terra e da natureza. “Os Krenak são parentes dos Xavante, dos Krahô, dos Kaiapó, somos um povo Jê” (KRENAK, 2020, p. 39). Um pouco mais adiante, comentando sobre o poder dos xamãs de viajar pelo espaço e visitar outras terras, Ailton Krenak comenta: “Davi Kopenawa, em seu livro *A queda do céu*, nos conta sobre esse trânsito na cosmovisão Yanomami. Tem um sujeito que é sobrinho do Sol e é parente dos Yanomami. Eu achei maravilhosa a ideia de alguém que é sobrinho do Sol e é parente dos Yanomami” (p. 57).

Tempo, memória e vida coletiva só são compreensíveis, na cultura indígena, em direta e profunda conexão com a natureza (meio ambiente), o que estabelece e configura a importância dos vínculos da existência. Como o próprio Ailton Krenak apresenta ao se referir à sua comunidade no Alto Rio Doce, em Minas Gerais:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (KRENAK, 2019, p. 17).

Com essa reflexão, temos uma abertura para a dimensão da existência no pensamento dos povos nativos. Da importância de se vincular aos elementos que cercam a vida e, fundamentalmente, de respeitá-los, apreciá-los e buscar uma interação que não seja meramente exploratória. Uma montanha é mais do que um monte de pedra, terra e mato. É um ser com o qual se pode relacionar de modo reverente e profundo. Se a floresta acabar, a humanidade também acabará. “Somos parte da Terra e ela é parte de nós” (JECUPÉ, 2020, p. 61).

## **DESLOCAMENTOS E CRUZAMENTOS DE FRONTEIRA**

A noção de deslocamento se torna evidente na obra analisada, uma vez que os movimentos forçados ocorrem no Brasil desde a chegada dos portugueses, que vieram explorando o meio ambiente, trazendo desequilíbrio, exterminando culturas nativas e não sabendo lidar com as diferenças (JECUPÉ, 2020, p. 76). Diversos povos lutaram, guerrearam e resistiram às imposições da escravização, exploração e tentativas de extermínio com a colonização europeia no território que hoje é chamado de Brasil. Isso se deu de diferentes modos como fugas, guerras e resistência em não realizar o trabalho forçado pelos portugueses e outros europeus.

Ao longo da história, testemunhou-se uma longa diáspora dos povos indígenas fugindo da perseguição. Igualmente, esse indício é percebido pela poesia de Eliane Potiguara (2018), como quando ela diz: “Eles criticam / Por nos encontrar nas estradas / Alegrem-se / Por não nos encontrar ainda nos hospícios!...” (2018, p. 39). Ou como quando ela escreve: “Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro”, como as levadas de “expansão econômica” e “as frentes missionárias” (p. 23).

Para além das diásporas, as movimentações dos povos indígenas pelo território brasileiro também consistiam numa característica inata da sua cultura: o nomadismo. Desse modo, muitos povos apresentam essa característica.<sup>2</sup> Percebemos essa regularidade de trânsito e estabelecemos um destaque ao elemento que rompe com as fronteiras e divisas, ocidentais, em busca de conhecimento e relações mais íntimas com a natureza e seus caminhos. Como observa Kaka Werá, “os povos Tapuia eram uma vastidão nômade, de muitos dialetos, que seguiu a tradição dos Sonhos” (2020, p. 56).

Kaka Werá destaca um tipo diferente de deslocamento, aquele que foi incorporado pelos Tupy-Garani. Um movimento carregado de significado de conexão com o sagrado.

Os Tupy-Guarani, após dois séculos de guerras, buscaram a Terra sem Males pelo caminho da Oração, através de seus cantos e peregrinações e lugares de Poder, ou seja, lugares que ligam os mundos do Céu e da Terra através dos tapes, que são portais de luz. Os Tapuia surgiram o Sonho. E nessa época, dos antigos povos Tapuia, os que mais preservaram a tradição do Sonho foram os Xavante (2020, p. 56).

É um misto de sonho e memória, já que está vinculado à ancestralidade e ao telúrico – “Somos parte da Terra e ela é parte de nós” (p. 61). De modo que “homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com funções interdependentes” (p. 61). O sonho é sinal de uma vontade profunda de “pacificar o homem branco”, isto é, de libertá-lo de seu ímpeto destrutivo e alcançar algum tipo de reconciliação que permitisse uma convivência respeitosa. Um sonho antigo, como aponta Kaká Werá, referindo-se ao ano de 1784 e suas promessas, que logo se revelariam decepcionantes. O sonho continuaria como forma de resistência e sobrevivência.

O deslocamento é apropriado e assumido como forma de organizar uma rede de resistências em meio a projetos de desmatamento e extermínio. Kaká Werá aparece como um importante nome da articulação dos povos da floresta, que incorpora o movimento para ser porta-voz de uma maneira de vida pela qual a sociedade brasileira, branca, a todo momento busca refutar e desqualificar, que é a valorização dos ciclos da natureza, e o respeito ao meio ambiente.

Nessas andanças conheci mil povos, vivenciei suas riquezas: o pensamento, a sabedoria, os ritos, os mitos e a medicina sagrada nativa. No mundo espiritual, reencontrei os ancestrais, os antepassados, as divindades anciãs, as

entidades da natureza e meu clã antepassado, em que busco, sempre que posso, sabedoria (JECUPÉ, 2020, p. 15).

Retomando a definição da palavra como algo que transcende o contato material e o “boca a boca”, a fruição dos contos e dos saberes (ancestrais) é transmitida pelo cultivo da espiritualidade, peça fundamental no entendimento de Kaká Werá.

É preciso reconhecer que a sociedade branca ocidental destrói a natureza e a própria humanidade ao seu redor. É necessário agir de acordo com esse reconhecimento. A consciência dos povos indígenas enaltece a natureza e, como visto, estabelece o viver a partir da relação com a fauna, a flora, as pedras (e elementos relevantes) que, para além de fornecerem suprimentos, alojam as divindades e seres sagrados. Ailton Krenak questiona o tipo de vida estabelecido por um sistema engendrado na competição, no acúmulo e no consumo de mercadorias.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar (KRENAK, 2019, p. 26).

Ou como comenta Davi Kopenawa, os homens brancos têm a cabeça cheia de esquecimento. E muito mais do que perda da memória, Kopenawa denuncia a perda da capacidade de perceber o mundo, uma doença do espírito que pode contaminar e destruir os povos da floresta (2015). Não por acaso, ele denuncia a paixão que os homens brancos alimentam pela mercadoria, uma paixão que os leva à insaciedade e à destruição.

Acontece que os bandeirantes se perderam na busca do Xavante, mas foram traídos pelos Kayapó. Os Xavante tiveram de buscar outro lugar para viver. Os Pareci tinham sido derrotados. Os Bororo ajudaram os bandeirantes contra os Kayapó. A chegada do colonizador potencializa divisões entre os povos, os resistentes, os escravizados e os vencidos. Dura realidade do fim de tantas nações.

O século XVIII foi assim. A Mãe Terra era saqueada por causa da pedra dourada que brota do seu ventre. Assim nasceram Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, na passagem para o próximo tempo. Mas no coração do Brasil o avô de Apoena tinha sonhado, e nenhum sonho para um índio fica em vão (JECUPÉ, 2020, p. 57).

O som/voz trata de estabelecer uma forma (virtual) de conexão com o mundo que compõe o sagrado, o divino, os elementos, o ser, a ancestralidade. É um tipo de “materialidade” que não é física, propriamente dita, mas que se mantém viva e erguida a partir do momento que é exaltada, repetida, ensinada, aprendida e é parte, viva, da relação entre os povos e, principalmente, entre os povos e a natureza. Por exemplo, uma planta, emitir o som que representa essa planta, ou seja, nomear essa planta tem um aspecto espiritual e o sentido recorre a uma instância sagrada. Uma vez que “cada vogal vibra uma nota do espírito que os ancestrais chamavam de angá mirim, que comporta o *ayvu*, estruturando o corpo físico” (JECUPÉ, 2020, p. 29). Os sete tons estão diretamente ligados aos elementos terra, água, fogo, ar e coordenam a parte física, emocional, sentimental e psíquica do ser. E os outros três tons restantes se ligam à parte espiritual.

As vivências de Kaká na escola dos brancos são significativas para a compreensão de sua formação em uma sociedade capitalista, que a todo custo restringe os acessos da população indígena, ignora e tenta excluir seus saberes. Sua peregrinação pelo mundo urbano, seu retorno às raízes indígenas o capacitaram à articulação da palavra potente que acerta o alvo: a consciência da história do seu povo, a dolorosa percepção das ameaças e da violência dos brancos, a necessidade em tomar a palavra e propor um sonho, talvez possível, de que surja um novo modo de ser gente, mais razoável e gentil.

É nesse espaço de esquecimento que as identidades flutuam e o redizer da cultura é fundamental, como é essencial que se entendam os processos e as manifestações da cultura, a fim de que não se permita que o Outro habite um lugar de ausência, permaneça à margem das decisões do poder político e construa, em sua invisibilidade, um silêncio que o torne coadjuvante de sua própria história (CONTE; LOPES; TETTAMANZY, 2018, p. 230).

Kaká Werá vem com sua palavra reescrever a história e reverberar as vozes esquecidas por muitos, ou talvez as vozes que ainda estão latentes em muitos dos descendentes indígenas que vivem nas cidades do País.

Em seu livro, Kaká Werá se dispõe a percorrer outros espaços e criar uma rede de contatos e afetos, independentemente das barreiras que são criadas para manter o controle dos movimentos. Ele é movido pelo entendimento de que é preciso contar sua história e de seus parentes. Isso inclui retomar a narrativa do passado e relatar vitórias

dos povos indígenas contra os europeus, como por exemplo: “1641 os bandeirantes são mais uma vez derrotados pelos Guarani na batalha Mbororé (margem direita do rio Uruguai)” (JECUPÉ, 2020, p. 79).

Ele nos possibilita observar os movimentos, interligando-os com a noção de educação e ancestralidade, em duas vertentes. A primeira diz respeito à predisposição de Kaká em aprender no encontro com outros povos, admitindo e potencializando o saber como a costura de uma grande rede e diversos laços para fazer convergir os encontros das diferenças. Esse movimento é feito com uma abertura prévia assumida por Kaká, que atravessa as fronteiras e divisas em busca de conhecimento, sobretudo do autoconhecimento para responder suas questões. A segunda, quiçá mais específica, abre uma brecha por meio do contato com o universo diverso que ele busca, em aprendizados adquiridos. Todas as vezes que alguém lhe ensina algo novo e pertinente, há um regresso à sua própria cultura. Assim, percebe-se como são construídas as culturas e reconstruídos os ensinamentos. Isso se torna evidente no modo como Kaká Werá articula com competência a tradição ancestral, conhecimento de história das Américas e antropologia. Pode-se dizer que ele opera, na prática, um novo tipo de antropofagia. Nas palavras de Alana Fries, Kaká exemplifica esse indígena do século XXI, que sai

buscando aprender como a sociedade não indígena funciona, indo à cidade estudar e representar-se politicamente – devorando o inimigo para obter dele sua força, se preparando para os próximos combates, usando os próprios meios políticos e burocráticos do homem branco para garantir o poder sobre si mesmo (2013, p. 291).

Esse entendimento a respeito do movimento alude ao que podemos apontar em Kaká como porta-voz, no sentido de organizar, incorporar e carregar os saberes e as mensagens que chegam através dos sonhos para diferentes povos, em diferentes regiões. O que permeia o conteúdo das mensagens que carrega o porta-voz, Kaká, diz respeito à condição da “Mãe Terra” e ao desequilíbrio que vem sofrendo por conta do desmatamento, da poluição dos rios, da exploração dos minerais e do projeto, genocida, de extermínio dos povos indígenas. Por isso, a questão que envolve o ser porta-voz requer propriedade e sabedoria, para anunciar ao mundo o persistente problema que ameaça trazer – a ruína do planeta.

A bem dizer, o porta-voz compõe, desfaz e redefine fronteiras, anunciando a palavra, seja ela falada ou escrita. O lugar de atuação desse indígena não é mais apenas

a aldeia, o assentamento, mas o espaço urbano, as escolas, academias e espaços de debate do homem branco. Da mesma forma, Davi Kopenawa realiza o que Viveiros de Castro (2015) chama de pacto xamânico e pacto antropológico com seu parceiro Bruce Albert na autoria do livro *A queda do céu*, um trabalho novo, um diálogo aberto com o outro, com o mundo, um cruzamento de fronteiras (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Diante do movimento, pontuamos a ideia da fronteira, na perspectiva ocidental, e os retrocessos do estado brasileiro ao agir diante das culturas indígenas. Mário Juruna (1943-2002),<sup>3</sup> importantíssimo nome indígena brasileiro, do povo Xavante, mato-grossense, tinha profundo domínio de sua língua, o xavante nativo, língua do tronco Jê. Teve destaque importante na luta pelas demarcações de terra no Brasil, na década de 1970. Mas a colaboração de Mário Juruna não para por aí. Em 1982 foi eleito o primeiro deputado federal indígena pelo Partido Democrático Trabalhista do Estado do Rio de Janeiro, em seu mandato criou a Comissão Permanente do Índio, no Congresso Nacional, formalizando a temática dos povos indígenas (JECUPÉ, 2020, p. 110). Juruna foi convidado a participar do Tribunal Russell, do Fórum Livre, em Roterdã, na Holanda, em 1980 para representar os povos indígenas no evento e tecer suas contribuições acerca dos povos nativos. Contudo, o governo da ditadura militar tentou impedir a participação do xavante, reivindicando a tutela de Mário Juruna e impedindo que Juruna acessasse seu documento de passaporte. O ocorrido, por evidência, estava ligado às críticas que o deputado tecia a respeito das políticas brasileiras vindas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Ministério do Interior a qual a instituição era vinculada naquele período (GRAHAM, 2011).

Nota-se a busca pelo controle, por parte do estado brasileiro, dos povos indígenas, que perpassa a cultura, a religião, os costumes e a ciência; vai de encontro com uma barreira jurídica, impondo obstáculos ao acesso, no caso, do passaporte (que por mais que pareça um simples papel, um documento com alguns tipos de registros) para que Juruna pudesse sair do país e romper com as fronteiras internacionais.

À vista disso, são apresentados, dentro da compreensão de tempo que sustenta Kaká Werá, alguns exemplos de ocupação no espaço do que é o Brasil anterior ao Brasil, isto é, anterior a 1500, especialmente antigos povos que ocuparam a região sul do Brasil.<sup>4</sup> De maneira particular sinalizamos o que é dito a respeito de dois povos.

Ele fala do povo dos sambaquis: essa população que viveu em diferentes lugares, contudo em regiões litorâneas, principalmente, no Sul do Brasil. Os sambaquis são “ajuntamentos de conchas” e as comunidades eram, possivelmente, constituídas de caçadores e coletores. Viviam de recursos vindos do mar. A abundância de alimentos permitia ao povo uma morada fixa. As conchas descartadas eram deixadas no chão e formavam com o tempo enormes montanhas, onde os mortos eram enterrados. “A estimativa da população é de cinco mil pessoas. Era um povo extremamente pacífico” (JECUPÉ, 2020, p. 44). Tal conhecimento, Kaká Werá vai buscar nos livros e tratados históricos do homem branco; mas ele o ressignifica a partir da perspectiva dos povos originários.

Em seguida, ele fala do povo Itararé, que viveu entre dois e três mil anos atrás e tinha ligação com a cultura pré-histórica do sul do continente. Habitavam casas subterrâneas e tinham como base alimentar o pinhão. Produziram uma complexa arquitetura, com aldeias escavadas e habitações interligadas por túneis (o que muitos chamam de “buraco de bugre”). Produziam, também, cerâmica, de coloração cinza e marrom para fins alimentares. Os povos indígenas atuais, são herdeiros daqueles povos ancestrais. “Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade”, destaca Ailton Krenak. “Nós não somos as únicas pessoas interessantes no mundo, somos parte do todo” (2019, p. 30-31).

A vista desses dois exemplos, percebe-se a importância dos anúncios que o escritor estrutura, indicado tanto pela sua grafia como pela sua voz. Presenças de passagens que muitas vezes são desconsideradas por não acenarem ao padrão da história construída na linha temporal cronológica branco-ocidental. Embora seja um conhecimento produzido por arqueólogos e antropólogos brancos, Kaká Werá toma para si essa palavra, esse conhecimento, essa flecha.

## **CONCLUSÃO**

Em *A Terra dos mil povos*, Kaká se utiliza da “caligrafia de sua própria história” para semear a provocação da história, que é muitas vezes recebida na escola sem questionamento quanto à epistemologia eurocêntrica, desconsiderando que há 500 anos

atrás, desde o encontro com os Tupinikins, todas as coisas já tinham nome. Sem produzir uma crítica à violência instituída, as reações dos europeus diante das diferenças, incluindo a insegurança em relação às outras culturas desconhecidas, o projeto de colonização priorizou o lucro por meio da exploração, ação predatória que optou por não considerar as consequências, futuras, para os povos que habitavam os territórios colonizados, promovendo desigualdades (MEMMI, 2001). A exploração não foi somente do pau-brasil, das pedras preciosas, mas também a busca de usurpar dos povos nativos sua liberdade, a tentativa de escravizar os indígenas de diferentes povos e regiões. É preciso ressaltar que a língua está inserida nesse contexto, uma vez que envolve a violência física e verbal, conclamando a força para uma tentativa de exclusão por meio do silenciamento, priorizando uma unidade de representação monolíngue de Brasil, completamente contraditória e cega para com a ocupação indígena em território brasileiro.

Percebendo os meios de disputa e o deslocamento como uma potência dentro do sistema capitalista, Kaká Werá se apodera da escrita (CONTE; LOPES; TETTAMANZY, 2018), a partir de uma perspectiva que lhe é familiar, o ponto de vista dos povos originários, para conduzir, de maneira impetuosa, a necessidade de anunciar seus saberes e a bagagem que acumulou a partir da produção dos cursos em sua “viagem em busca de si”. É como certa vez disse Daniel Munduruku numa entrevista: “Pense o Brasil como um indígena pensa o mundo: uma teia onde cada fio é importante”.

Pensar como um indígena, quem sabe reverberar o que propõe Eduardo Viveiros de Castro ao dispor o conceito de perspectivismo ameríndio, que não deixa de ser uma forma de antropofagia (2007; 1986). O perspectivismo ameríndio é desafiador para os que habitam a cultura centrada no Ocidente. Para Eduardo Viveiros o perspectivismo ameríndio pode ser compreendido como “a concepção indígena segundo a qual o mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que veem a realidade diferentemente dos seres humanos” (2007, p. 32). Ou seja, essa visão altera não apenas a relação com o outro ser humano, mas também com os demais seres do planeta.

Para pensar como um indígena, para retomar sua identidade originária, Kaká Werá escolhe percorrer um longo caminho em busca da sua ancestralidade, bem distante

das grandes cidades brasileiras, em seu caso, na cidade de São Paulo, para onde foi sua família. A decisão de Kaká Werá de percorrer diferentes partes geográficas chancela seu projeto de fazer mediações e costurar redes entre diferentes povos, reestruturando as fronteiras.

É nesse sentido que vale a afirmação de Daniel Munduruku, de que o grande equívoco da cultura brasileira de não reconhecer a história e as influências indígenas e negras restringe a diversidade em potência.

O brasileiro é um país que tem vocação para felicidade, mas a gente não sabe ser feliz porque não consegue lidar com o passado que nós temos [...] é preciso se reconciliar com nosso passado reconhecer a importância dos povos originários (MUNDURUKU, 2020).<sup>5</sup>

A fala de Daniel Munduruku aponta para a necessidade de rever a maneira pela qual (re)conhecemos as culturas presentes no território brasileiro, o espaço conferido aos povos indígenas na participação de projetos pedagógicos e projetos políticos. Isso, sem sombra de dúvidas, inclui a garantia da demarcação segura de terras (efetiva), garantia do sistema de educação com professores e professoras indígenas e garantia de acesso e permanência no ensino superior. Com esses acessos assegurados, pode-se então formar uma compreensão da atuação dos povos indígenas e suas contribuições tanto para a história do Brasil quanto para a salvaguarda das florestas e do meio ambiente, compreendendo a pluralidade, religião, na ciência, arte e tecnologia. É nesse espírito crítico, mas esperançoso, que Daniel Munduruku declara: “Ainda alimento o sonho de ver meu Brasil reconhecer a pedagogia do Bem-Viver indígena como seu maior patrimônio e sua verdadeira vocação. Mário Juruna é o ícone disso e Darcy Ribeiro, o patrono” (2021).

Mais que nada, a escrita de Kaká Werá carrega um marco (de resistência), conferindo um repositório crítico ao modo de vida implantado e imposto pelo colonizador. Sinaliza desde a compreensão do tempo até as barreiras físicas em territórios, a favor de um sistema e da produção de uma história excludentes. A força de utilizar a própria grafia para apresentar os mil povos, suas características e, justamente, a compreensão de que no território criado como Brasil não havia fronteiras, nem mesmo donos da terra, indica o fundamental papel da literatura no processo de disputas ao qual há uma resistência que percorre mais de 500 anos, assegurada por muitos povos. Ainda

em tempo, indicamos o destaque do espaço escolar para viabilizar as diferenças e a interculturalidade no trato com as palavras, sejam elas escritas ou faladas, com a devida atenção necessária.

Ao final da obra, Kaká reúne algumas lideranças de destaque na luta dos povos indígenas brasileiros, como se agrupasse em uma grande roda de conversa a importância das figuras que nomeia: “líderes indígenas no Brasil contemporâneo”. Entre lutas específicas e práticas mais amplas como, por exemplo, a de Sônia Guajajara, guerreira dos Tenetehara, tendo trabalhado em aldeias com educação e saúde durante a década de 1990, ativista da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

O próprio Ailton Krenak, importantíssima figura na década de 1980 e 1990, no fim da ditadura militar brasileira, uma das lideranças junto à União das Nações Indígenas (UNI). Joênia Wapichana advogada, atuou nas ações judiciais locais da Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima. Atravessando o machismo e várias faces do racismo. Álvaro Tukano, o primeiro indígena brasileiro a ter passaporte ao para Roterdã participar do Fórum Livre e ampliar a capacidade das vozes indígenas.

Por fim, a percepção da linha condutora na obra *A Terra dos Mil Povos*, como visto, carrega uma noção pertinente de tempo. Contrastada com a ideia do tempo ocidental. Vimos que a memória, cultura oral e a ancestralidade entrecruzam com a atemporalidade. Muito por conta da compreensão de tempo, a partir das dinâmicas da natureza, concomitante com a cultura dos diferentes povos indígenas, o respeito aos povos nativos vai de encontro ao entendimento do projeto de colonização que o Brasil sofreu, e atingiu todos os povos que aqui habitavam. Dessa forma, a garantia à terra é fundamental e impreterível.

Os interesses na terra, na propriedade privada, seguem diversas inclinações – econômicas e sociais, principalmente: mineradoras, pecuaristas, ruralistas, de grileiros, ou seja, da posse. Esses grupos não consideram, de forma alguma, as necessidades dos povos indígenas. Assim, a demarcação da terra, garantindo a existência das culturas, das línguas autóctones, das religiões, da ciência (GONZAGA, 2021, p. 38), é uma iniciativa indispensável. A análise da obra nos revela que a caligrafia a qual Kaká se utiliza é potencializada pela literatura, ao estruturar uma espacialidade que registra outros fatores e outros marcos na perspectiva dos povos indígenas.

Parte de um movimento fundamental, nas palavras de Alvaro de Azevedo Gonzaga, “[a] História e a Literatura são os espaços para as observações e reflexões sobre o Decolonialismo” (GONZAGA, 2021, p. 119), que produz imagens, a todo momento, de um sistema que esvazia o que está relacionado aos povos da floresta e sua cosmovisão.

## **Referências**

BBC BRASIL. Xokleng: o povo indígena quase dizimado em Santa Catarina que protagoniza caso histórico no STF. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-57656687>. Acesso em: 20 ago. 2021.

CONTE, Daniel; LOPES, Nadia da Luz; TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. A escrita indígena como flecha: a fala ancestral no pós-colonialismo. *Revista FSA*, Teresina, v. 15, n. 4, art. 12, p. 228-245, 2018.

FRIES, Alana. Daniel Munduruku e Kaká Werá Jecupé: uma experiência de leitura do mundo do outro. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 287-308, jan./jun. 2013.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Decolonialismo Indígena*. São Paulo: Matrioska, 2021.

GRAHAM, Laura R. Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira. *Mana*, v. 17, n. 2, p. 271-312, 2011. Acesso em: 25 ago. 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132011000200002>>.

JECUPE, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

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

MEMMI, Albert. *Retrato del colonizado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2001.

MEKUKRADJÁ: círculo de saberes. Entrevistado: Célia Xakriaba. Itaú Cultural. Podcast. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/celia-xakriaba-mekukradja>

MEKUKRADJÁ: círculo de saberes. Entrevistado: Daniel Munduruku. Itaú Cultural. Podcast, 2020. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/daniel-munduruku-mekukradja>

MUNDURUKU, Daniel. *A Terra dos Mil Povos*: dica de leitura. Vídeo publicado no canal de Youtube de Daniel Munduruku no dia 13 dez. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W12DdiN0w74>. Acesso em: 20 ago. 2021.

MUNDURUKU, Daniel. Entrevista ao programa Sem Estúdio. Vídeo produzido pela universidade PUCRS, Porto Alegre, no dia 29 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.facebook.com/editorialj/videos/515622209649920>. Acesso em: 10 dez. 2021.

POTIGUARA. Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Lorena: Uk'a Editorial, 2018.

POTIGUARA. Eliane. *A Terra é Mãe do Índio*. Rio de Janeiro: Grumin, 1989.

RIBEIRO, Darcy. Arte índia. In: RIBEIRO, Darcy (ed.) et al. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 3, p. 27-54. 1986. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/suma:vol3p29-64>. Acesso em: 16 ago 21.

SÁ, Lúcia. Anti-colonialismo na pós-colônia: Kaka Werá Jecupé ou a literatura indígena da megalópolis. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Portugal não é um país pequeno*: contar o império na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2006.

SOUZA, Emilene Corrêa. O colonialismo e o pós-colonialismo na literatura indígena: uma análise de *Todas as vezes que dissemos adeus*, de Kaka Werá Jecupé. *Revista Boi Tatá*, Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. Londrina, 2012, n. 14, p. 95-104, ago-dez 2012.

VIRILIO, Paul. *Velocidade e Política*. São Paulo: Estação da Liberdade, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté*: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Cadernos de Leitura*, n. 65, Série Intempestiva. Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, 2017. p. 1-9.

XAKRIABÁ, Célia. Entrevista concedida a Daniel Munduruku, no programa radiofônica Mekrukradjá, gravado em 2017 e publicado em 2019. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/celia-xakriaba-mekukradja>. Acesso em: 10 out. 2021

Recebido em: 20/10/2021

Aceito em: 13/12/2021

---

<sup>1</sup> Não consideramos a proposta de *não-lugar* da obra.

<sup>2</sup> Consideramos de extrema importância a demarcação de terra, no entanto ela restringe, de certa maneira, os movimentos de determinado grupo, garantindo apenas o pedaço de terra e não a necessidade de movimentos. Ver: Xokleng: o povo indígena quase dizimado em Santa Catarina que protagoniza caso histórico no STF (BBC Brasil, 2021).

<sup>3</sup> Juruna também ficou conhecido pelo episódio do gravador, no qual gravava as falas dos políticos para provar a demagogia da classe política brasileira.

<sup>4</sup> Ressaltamos a região Sul por ser o local de onde estamos escrevendo o texto e, da necessidade de iluminar uma história que não seja contada pelo homem branco, que durante o percurso do século XX buscou silenciar e intimidar as culturas indígenas da região.

<sup>5</sup> <https://www.itaucultural.org.br/daniel-munduruku-mekukradja> (12:02)