

## DIREITO E LITERATURA: A PRESENÇA DE MAKUNAIMA

## LAW AND LITERATURE: THE PRESENCE OF MAKUNAIMA

Alexandre F. Mendes<sup>1</sup>Adriana Serrão<sup>2</sup>*Ao artista macuxi Jaider Esbell (1979-2021)*

**Resumo:** Às vésperas da celebração do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, já é possível afirmar que o momento é de reavaliação e busca de novos sentidos para o legado modernista no Brasil. O marco coincide com uma grande perplexidade em relação ao contexto político, econômico-social e ambiental do país, induzindo novas interrogações e angústias quanto ao nosso futuro próximo. O objetivo deste artigo é identificar, a partir de novas leituras que estão sendo realizadas da rapsódia de Mario de Andrade, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928/2017), uma dupla emergência: a) primeiro, a presença cada vez mais forte de vozes e narrativas indígenas na arte brasileira, incluindo releituras realizadas a partir do mito de Makunaima; b) segundo, uma dinâmica que acompanha a re(existência) da arte indígena, mas que desagua, dessa vez, em redes de atuação jurídica protagonizadas por representantes do próprios povos originários.

**Palavras-chave:** Direito e literatura. Modernismo brasileiro. Narrativas indígenas. Organizações jurídicas indígenas.

**Abstract:** On the eve of the centenary anniversary of the *Semana de Arte Moderna de 1922*, one could state that the moment is one of reassessment and the search for new meanings for the modernist legacy in Brazil. The milestone coincides with a great perplexity in relation to the country's political, economic-social and environmental context, bringing up new questions and anxieties about our future. The aim of this article is to identify, from new readings that are being carried out of Mario de Andrade's rhapsody, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (1928/2017), a double set of problems: a) first, the increasingly strong presence of indigenous voices and narratives in Brazilian art, including reinterpretations based on the myth of Makunaima; b) second, a dynamic that follows the same pattern of the re(existence) of indigenous art, but is composed, this time, by networks of legal action led by representatives of the indigenous peoples themselves.

**Keywords:** Law and Literature. Brazilian modernism. Indigenous narratives. Indigenous legal organizations.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da UERJ na linha de Teoria e Filosofia do Direito (PPGD/UERJ).

<sup>2</sup> Advogada e mestranda do Programa de Pós-graduação em Direito da UERJ na linha de Teoria e Filosofia do Direito (PPGD/UERJ).

## 1 INTRODUÇÃO

Às vésperas da celebração do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, já é possível afirmar que o momento é de reavaliação e busca de novos sentidos para o legado modernista no Brasil. O marco coincide com uma grande perplexidade em relação ao contexto político, econômico-social e ambiental do país, induzindo novas interrogações e angústias quanto ao nosso futuro próximo. O clima de balbúrdia, agitação, vaias, gritos e aplausos até poderia lembrar aquele fevereiro de 22 no Teatro Municipal de São Paulo - onde Mário de Andrade entoou os seus amores arlequinais e satirizou a futilidade da “civilização” paulistana (Tércio, 2019, p.131) – não fosse a sensação de imobilismo que resulta da nossa atual confusão.

No entanto, é no interior dessas novas leituras e reapropriações do modernismo, a despeito dos ruídos generalizados, que talvez seja possível identificar algo que se move e que lança à sociedade brasileira um conjunto de problemas transversais e urgentes. O objetivo deste artigo é identificar, a partir de novas leituras que estão sendo realizadas da rapsódia de Mario de Andrade, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (De Andrade, 1928/2017), uma dupla emergência: a) primeiro, a presença cada vez mais forte de vozes e narrativas indígenas na arte brasileira, incluindo releituras realizadas a partir do mito de Makunaima<sup>3</sup>; b) segundo, uma dinâmica que acompanha a re(existência) da arte indígena, mas que desagua, dessa vez, em redes de atuação jurídica protagonizadas por representantes do próprios povos originários.

Dessa forma, o artigo propõe articular direito e literatura a partir de duas chaves de análise. Em primeiro lugar, levaremos em conta as inovações trazidas pela literatura indígena, em especial a que se refere ao herói Makunaima, diferenciando-as de outras leituras presentes na fortuna crítica da rapsódia, em especial as de Haroldo de Campos (1973/2008) e Gilda de Mello e Souza (1979/2003); em segundo lugar, indo além da dimensão apenas narrativa, consideraremos o processo de etnogênese (Santos, 2020) dos povos indígenas, tanto na literatura, com no direito, destacando a fala recente do advogado Ivo Macuxi, no *II Seminário Internacional Direito, Política e Literatura: fronteiras do humano, fronteiras da democracia*

---

<sup>3</sup> Neste artigo, utilizaremos “Macunaíma” para referirmo-nos à rapsódia de Mário de Andrade e “Makunaima” para referirmo-nos às leituras que valorizam as narrativas indígenas.

(2021), organizado por um dos autores deste artigo<sup>4</sup>, e em sua sustentação oral realizada como assessor jurídico do Conselho Indígena de Roraima, no âmbito do Recurso Extraordinário (RE) 1017365, com repercussão geral<sup>5</sup>.

## 2 DIREITO E LITERATURA: DA OBRA DE ALTA CULTURA AOS USOS *MENORES*

O pano de fundo metodológico que move esta proposta articula uma série de debates que interrogam - no direito - a atual relação entre direito e literatura como campo interdisciplinar e - na literatura - questionam a ausência, até um período recente, dos textos indígenas naquilo que poderia ser considerado o cânone literário nacional. Ambos os movimentos caminham justos: a (inter)disciplina direito e literatura busca se emancipar da ideia de “obra de alta cultura”, suposta fonte de dilemas éticos e universais, e a literatura busca se abrir para escritoras/os, textos, narrativas e tradições orais de povos que, anteriormente, deveriam ser vistos unicamente como “fonte de inspiração” para autores treinados e cultivados.

Podemos iniciar o nosso itinerário com a provocativa crítica de Julie Stone Peters<sup>6</sup>, em artigo intitulado “Law, literature and the vanishing real: on the future of a interdisciplinary illusion” (2005). A autora defende que, após um breve momento apologético, direito e literatura acabam presos em uma sala de espelhos constituída de expectativas recíprocas e não alcançadas. A esperada humanização do direito, em detrimento de suas tendências utilitárias e instrumentais, acaba não se concretizando, e a possibilidade de um maior engajamento da literatura com o universo jurídico se frustra nas barreiras desse campo de atuação. O resultado é que ambas as disciplinas sofrem uma reversão em direção a um vago ideal reformador e moralizante: a literatura reforça a dimensão idealista do ativismo jurídico e o direito reforça as pretensões humanizadoras da literatura (Peters, 2005, p. 449).

No mesmo ano da publicação do artigo de Peters, Costas Douzinas e Adam Geary, assinalam, de forma semelhante, que as análises do movimento direito e literatura acabaram por privilegiar a forma canônica do romance do século XIX, expurgando qualquer elemento

---

<sup>4</sup> Seminário on-line organizado pelo grupo de pesquisa Direito, Pragmatismos e filosofia (CNPq e UERJ) e realizado com apoio da CAPES, através do edital PAEP 2019. Aproveitamos para registrar o nosso agradecimento à agência de fomento.

<sup>5</sup> Conhecido popularmente como julgamento do “Marco Temporal”.

<sup>6</sup> Para uma análise mais detida do artigo, cf. MENDES, A. “Direito e Literatura: da busca do autêntico a uma pragmática do disforme”. In: MENDES, A; COCCO, G. [Orgs], 2020.

que pudesse atrapalhar a tarefa de refundação de ideais civilizacionais, de vida republicana e do próprio discurso, em confronto com o positivismo jurídico (Douzinas, Geary; 2005, p. 336). Para os autores, os temas éticos trabalhados por essa tradição são cuidadosamente filtrados em torno dessa missão, sem qualquer debate sobre a relação entre a prática literária, os modos de interpretação e produção do pensamento e as formas de engajamento no mundo (ibidem, p. 337).

Para mais um exemplo do mesmo diagnóstico, por fim, podemos citar a análise de Austin Sarat, desenvolvida em artigo intitulado “From charisma to routinization and beyond” (2017). O autor, sem deixar de reconhecer a importância da primeira fase do movimento direito e literatura<sup>7</sup>, identifica que essa tradição (dita “carismática”) se prendeu aos ideais de recuperação e salvação do caráter humanístico do direito através da literatura, construindo uma agenda que deveria repercutir no ensino, na interpretação e na prática do direito. Porém, apesar da relevância desses esforços, a fase carismática foi dominada por “uma concepção de literatura voltada para a alta cultura” (Sarat, 2017, p. 62, nossa tradução). A literatura, nessa restrita visão, teria como missão produzir nos juristas e operadores do direito um efeito de elevação ou inspiração, levando-os ao contato com as “questões mais profundas sobre as nossas vidas e os valores que seguimos” (idem).

Para todos os autores citados, essa fase teria definitivamente se esgotado. Nos dias de hoje, seria muito difícil sustentar uma tarefa teórica tão elevada, desconsiderando questões metodológicas, contextos concretos, relações de poder e de produção da verdade ou uma abordagem menos pretensiosa com relação à prática literária. Seria mais produtivo, então, reconhecer que o campo se abriu para múltiplas possibilidades, não só em relação aos estudos culturais em geral, mas em atenção às formas de produção de subjetividade, às práticas presentes em determinados contextos, às assimetrias que atravessam o campo da narrativa e da linguagem, às relações complexas entre autoria e obra etc.

No caso de Peters, a autora propõe uma retomada do trabalho interdisciplinar centrada em eventos e práticas que são articulados no tempo, no espaço, em dinâmicas extratextuais e produzidos coletivamente em determinado momento. Os eventos passam a ser entendidos como “cenas”, como composições entre pessoas e espaços, gestos e efeitos vocais, objetos e arquiteturas, sons e imagens, como “performances” (Peters, 2017, p. 199). Douzinas e Geary,

---

<sup>7</sup> Como referência paradigmática da primeira fase, cf: WHITE, 1985.

em linha parecida, propõem uma ampliação do cânone para além do texto clássico ou do romance, incluindo, outras práticas e gêneros, como a poesia, o drama trágico e as parábolas (Douzinas, Geary; 2005, p. 336). Além disso, os recursos metodológicos deveriam ser ampliados, utilizando ferramentas como a “desconstrução” (Derrida), a psicanálise ou o feminismo e introduzindo, no campo discurso, elementos como o desejo, a presença dos corpos e uma “política do Eros” (ibidem, p. 337).

Austin Sarat, por sua vez, cita alguns caminhos possíveis para o movimento direito e literatura, entre eles, a ultrapassagem do paradigma da “alta cultura” através de uma relação com os estudos culturais em geral, incluindo o cinema, a propaganda e a *pop art*. Esse caminho de “liberação e expansão dos objetos de estudo” (Sarat, 2017, p. 62, nossa tradução) ajudaria, também, a relacionar direito e literatura com questões relativas à estratificação social, às relações de poder e de conflito e às formas de produção de subjetividade e de sentido em contextos históricos precisos (ibidem). A abertura para os estudos culturais poderia romper com a divisão entre material e simbólico, valorizando as relações sociais, sobretudo as de violência e as de sujeição, que atravessam as “estruturas materiais do direito e da literatura” (ibidem).

O diagnóstico comum trazidos pelos autores, bem com a proposta de abertura da relação entre direito e literatura para novos campos e contextos, encontra bastante consonância com o propósito deste artigo. Faremos, aqui, apenas um adendo com relação à distinção, aliás, presente na tradição crítica dos estudos culturais (Johnson, 2006), entre obras de alta cultura e outras produções culturais populares ou coletivas. Seguimos, neste ponto, o filósofo Gilles Deleuze, que em comentário sobre o teatro de Carmelo Bene (Deleuze, 2010), e em outros textos em parceria com Felix Guattari (Deleuze; Guattari, 2014), assinala que a distinção relevante não seria tanto entre alta cultura e cultura popular, mas entre uma *atividade de “minoração”* - aquela que coloca os autores, as obras, as línguas em devir - e uma atividade de elevação ao “maior” - aquela que, mesmo quando quer reconhecer e admirar, acaba efetuando uma normalização (Deleuze, 2010, p. 36).

Quando a operação é de elevação ao maior, segundo Deleuze: “de um pensamento se faz uma doutrina, de um modo de viver se faz uma cultura, de um acontecimento se faz História” (idem). O “maior” busca uma estrutura homogênea, um conjunto de invariantes e constantes que definem um padrão a partir do qual as linhas de variação contínua serão planificadas, historicizadas, representadas, codificadas e incorporadas, portanto, ao fato

majoritário. Não se trata, explica Deleuze, de confundir maior com quantidades maiores: “pode haver mais moscas e mosquitos do que homens, o Homem não deixa de constituir uma medida padrão em relação à qual os homens são necessariamente maioria” (ibidem, p. 59). A maioria, assim, é capaz de incluir a minoria, desde que a última seja assimilada como uma fração subordinada ao padrão de medida que define a lei desta própria maioria (ibidem, p. 63).

Inútil, portanto, recusar o padrão moralizador da alta cultura, se for para reintegrar as variantes em fatos majoritários: as ambições escolares-acadêmicas, as narrativas homogêneas, os sujeitos essencializados, as representações estáveis do popular, da cultura, da língua e de conflitos já domesticados (ibidem, p. 62). A operação de “minoração” realiza o procedimento inverso: o teatro de Carmelo Bene avança através da mutilação, justamente, dos elementos majoritários, como o Estado, o Rei, o Texto e o poder de representação do próprio Teatro. Ao suprimir os elementos de poder, este teatro é capaz de colocar em variação forças não representativas, intensificando gestos, cores, luzes, sutilezas vocais, deformações cênicas, desequilíbrios, alianças e, no limite, potencializando modos de vida que resistem à ideia majoritária de Povo ou de História.

### 3 MACUNAÍMA: ENTRE A ABORDAGEM ESTRUTURAL E O PROJETO POPULAR

A partir desses comentários preliminares, podemos avançar através de algumas linhas de reflexão sobre possíveis abordagens de *Macunaíma* (De Andrade, 2017). A rapsódia de Mario de Andrade pode interessar ao campo direito e literatura, não por ser considerada uma “obra-prima” do modernismo brasileiro ou, muito menos, uma síntese da cultura nacional. Tampouco, como quis o próprio Mário em seu primeiro prefácio, a conclusão de que o país, como Macunaíma, não possuiria uma entidade psíquica permanente, uma civilização própria, uma consciência tradicional ou, em poucas palavras, um caráter. Macunaíma interessa, precisamente, pelo contrário: por sua capacidade notável de supressão dos elementos de poder que estabilizam as majorias no Brasil, impossibilitando a fixação de uma constante ou de um padrão majoritário. Nem obra-prima, nem epítome da alma nacional, o que tem garantido que o texto possa “saltar para fora”, assumir uma nova forma e se reconverter em texto para “um novo salto” (Deleuze, 2010, p. 64), é, sem dúvida, o Macunaíma fruto de uma constante operação de *minoração*.

As várias gerações que compõem a fortuna crítica do autor, mapeadas no estudo de José de Paula Ramos Jr. (2006), revelam a singularidade da rapsódia. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athaíde), quis enxergar em Macunaíma um símbolo do fracasso nacional, acentuando as imoralidades, as obscenidades, e o “instintivismo” presentes tanto no brasileiro, como nas lendas indígenas (Lima *apud* Ramos Jr. 2006, p.21). Oswald de Andrade, rebate a crítica, considerando Macunaíma um livro “puramente antropofágico”, revertendo o sentido negativo de “instintivismo”: “O índio como expressão máxima. Educação da Selva (...). Índio simples, intinsctivo [sic] (só comia o forte)” (De Andrade, Oswald *apud* Ramos Jr, 2006, p. 34). Além disso, nesta reversão do herói, Oswald foi um dos poucos, através do seu estilo telegráfico, a associá-lo a uma crítica radical da cultura jurídica nacional: “no Brasil, fomos os primeiros a criar o direito costumeiro anti-tradicional” (Ibidem), afirma o antropófago em letras garrafais, no original<sup>8</sup>.

A partir dos anos 1950, foram iniciadas as críticas genéticas, intertextuais e metodológicas, servindo de base para as análises acadêmicas dos anos seguintes. Cavalcanti Proença, em seu imprescindível *Roteiro de Macunaíma* (1955/1974), esquadrinhou as fontes utilizadas por Mário de Andrade, valorizando o método de trabalho usado na rapsódia. Segundo ele, Mário, através de um trabalho sistemático de documentação e arquivo, reuniu “lendas, superstições, frases feitas, provérbios e modismos de linguagem”, adotando um estilo arlequinal de composição<sup>9</sup>, cujo resultado seria um “quadro de triângulos coloridos em que os pedaços, aparentemente juntados ao acaso, delineiam em conjunto a paisagem do Brasil e a figura do brasileiro comum” (Proença, 1974, p. 05).

Os aspectos estruturais foram enfrentados, nos anos 1970, através do brilhante debate entre Haroldo de Campos e Gilda de Mello e Souza, com repercussões em como a obra deveria ser apropriada. Em *Morfologia de Macunaíma* (Campos, 1972/2008), Campos afirma que Macunaíma, longe de ser uma obra caótica ou malograda, é meticulosamente estruturada de acordo com princípios da lógica fabular<sup>10</sup>. Ao revelar uma “sagaz” imaginação estrutural, a obra supera o procedimento onírico e subjetivista do Mário de 22 e produz um herói

---

<sup>8</sup> Todas as citações foram extraídas dos artigos originais apresentados na tese de José de Paula Ramos Jr. Cf. Ramos Jr., 2006.

<sup>9</sup> Sobre o estilo arlequinal de Mário de Andrade, cf. Lopez, T. P. A. 1979.

<sup>10</sup> Para fundamentar esta afirmação, Haroldo de Campos aproxima o trabalho de Mário de Andrade da pesquisa sobre as estruturas do folclore realizada pelo formalista russo Vladimir Propp. Cf. EIKHENBAUM, Boris *et al.*, 1973



descaracterizado, sem lógica psicológica própria, sem intimidade, importando mais pelo que faz (os signos da ação) do que pela atmosfera construída por sensações (ibidem, p. 07).

Além disso, ao se basear, em larga medida, no lendário indígena recolhido pelo etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg (1924), Mário teria realizado a sua obra mais antropofágica e radical, reintroduzindo na escritura romanesca um modo de articulação relegado à periferia da literatura, ou seja, usando o suposto “primitivismo” da fabulação oral para empreender uma renovação das possibilidades literárias. Essa “rebarbarização do literário” (ibidem, p. 63) permite que uma nova lógica seja introduzida, aquela do pensamento fabular que, para Campos, antecipa o que Lévi-Strauss chamará de lógica concreta do pensamento selvagem<sup>11</sup>. Ao imergir e brincar com as regras anônimas e estruturais de criação, Mário adentra em um código de virtualidades inerente à criação coletiva coproduzindo, paradoxalmente, a sua obra mais singular e contra-autoral. Daí a afirmação provocativa de Campos: Macunaíma foi escrito “por Mário contra si mesmo, contra o seu psicologismo e a sua indulgência retórico-sentimental” (ibidem, p. 08).

Em *O tupi e o alaúde* (1979/2003), Gilda de Mello e Souza, colidindo com a leitura do poeta concretista, tenta resgatar o aspecto intencional do livro, afirmando que Mário teve que admitir que “semeara o texto com intenções, referências figuradas, símbolos e que tudo isso definia os elementos de uma psicologia própria, de uma cultura nacional (...)” (Souza, 2003, p. 09). Pelo mesmo motivo, Souza recusa a abordagem estrutural-fabular de Campos, para encontrar no processo criador na música popular o modelo de composição de Macunaíma. O livro é, assim, reinserido no projeto do escritor modernista, sendo biograficamente simultâneo à busca, por ele, de uma solução brasileira para a música, de referências para o estudo do folclore e de um conhecimento vivo da criação popular em suas “viagens etnográficas”<sup>12</sup> (ibidem, p. 13).

Através da transposição de duas formas básicas da música ocidental – suíte e variação – Mário encontra um processo criativo semelhante ao modelo rapsódico do bumba-meu-boi e dos improvisos presentes no canto nordestino (ibidem, pp.13-21). A escolha dessa específica dança dramática popular (e a figura do boi) teria uma “intenção ideológica” em sua função metafórica de produzir um sentido de nacionalidade e de possibilitar algo em comum entre os indivíduos (ibidem). Através de Macunaíma, o escritor tenta articular um

---

<sup>11</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, C. 1989.

<sup>12</sup> Cf. ANDRADE, Mário de. 2015.



desejo profundo inscrito em seu projeto: estabelecer uma identidade entre os habitantes ricos das metrópoles do sul e os sertanejos, seringueiros e camponeses do norte (ibidem, p.17). Através do método dos cantadores nordestinos, por sua vez, Mário consegue extrair algo novo e original. No plano da composição, utiliza um material já elaborado e de múltiplas fontes; no plano da criação, mobiliza as variações entre consciente e inconsciente, entre memória e esquecimento, presentes no improviso do populário musical (ibidem, p. 28).

No entanto, para Souza, uma contradição insolúvel e uma indeterminação constante estão presentes, tanto em Macunaíma, como no próprio folclore brasileiro, a saber: o conflito entre a velha herança europeia e as fontes locais, populares, indígenas e africanas de inspiração. No livro, o herói vence Piaimã e afirma os valores de Uraricoera diante de Venceslau Pietro Petra, rico fazendeiro e gigante comedor de gente, mas encontra a derrota diante da Veí, a Sol, ao preferir uma de suas filhas em favor de uma mulher portuguesa. A cisão entre a realidade nacional (cultura popular) e a herança europeia (a adoção, no final das contas, de uma narrativa tradicional arturiana – a busca de um objeto perdido) reflete uma fissura inerente ao projeto de Mário de Andrade. Entre o tupi e a alaúde, Mário vive uma tensão permanente que nunca será resolvida e que inviabiliza o otimismo afirmativo das leituras antropofágicas (ibidem, p. 84).

Tendo em vista as duas instigantes leituras de Haroldo de Campos e Gilda de Mello e Souza, caberia algumas interrogações: como sair do impasse que empurra Macunaíma a oscilar entre otimismo e pessimismo? Como escapar do dualismo entre estruturas universalizantes (contra-autoral) e uma cultura nacional que já nasceria cindida (um projeto irresolúvel)? Como não lançar Macunaíma no sistema de constantes de uma maioria (o Universal, a Cultura, o Povo)?

#### 4 MAKUNAIMA, HERÓI INDÍGENA E AMAZÔNICO

Diante dessas questões, a primeira observação a ser feita é que o impasse não deve ser visto sob o prisma de uma solução redentora, mas ser remetido para um outro conjunto de problemas (dentre muitos possíveis). Este movimento pode ser identificado em uma geração mais recente de leituras e apropriações de Macunaíma que tem encontrado novas linhas *menores* e fazendo o texto saltar para fora de si mesmo. A partir, sobretudo, da valorização das narrativas indígenas presentes na rapsódia, uma nova perspectiva tem sido

lançada – diríamos “um ponto de vista amazônico” – abrindo todo um novo conjunto de possibilidades<sup>13</sup>.

Em *Literaturas da Floresta: textos amazônicos e culturas latino-americanas* (2012), Lúcia Sá realiza uma leitura extremamente rica da rapsódia de Mário ao enxergá-la pela perspectiva das narrativas indígenas pemons, so'tos e macuxis – etnias caribes localizadas no extremo norte do Brasil, na Venezuela e na Guiana – incluindo, claro, as aventuras de Makunaima e seus irmãos, transmitidas para Koch-Grünberg pelos jovens Mayuluaípu e Akuli. Esse esforço de valorização, questiona a normalização efetuada pelo cânone por este ignorar as fontes indígenas, seja como *corpus* literário em si, seja como mero precedente (matéria-prima) para elaborações posteriores (Sá, 2012, p. 20).

Além disso, levando em conta as leituras opostas de Campos e Souza, consideramos que *Literaturas da Floresta* oferece uma interessante diagonal que escapa, não só da questão do cânone de alta cultura, mas ultrapassa o debate entre uma abordagem estrutural-antropofágica e outra intencional-popular. É como se a lógica fabular, ou o projeto nacional de Mário, passassem a ser enriquecidos por modos de vida que se condensam com mais intensidade. Deleuze, no texto já citado, denomina essa diagonal de “fronteira”, isto é, uma linha de variação que não se encontra “nem mesmo no interior de uma estrutura estabelecida, nem dentro do ‘povo’” (Deleuze, 2010, p. 61). A fronteira se coloca entre a História e o anti-historicismo, sendo composta, concretamente, *daqueles que a História não leva em conta*, lá onde o povo está ausente, lá onde um “Sul” ou um “terceiro mundo” se insinua em modos de existência menores. Entre a História e o Povo, segundo Deleuze, está a *etnia*: “a etnia é o minoritário, a linha de fuga na estrutura, o elemento anti-histórico dentro da História” (ibidem).

Ainda que não adote o mesmo referencial teórico, o livro de Lúcia Sá nos permite explorar essa fronteira e compreender que, para além da simples revisão do cânone (um sistema ainda majoritário de conflito), as linhas menores decorrem de um verdadeiro processo de *etnogênese* (Santos, 2020, p. 25), não se referindo a uma origem única ou a um destino definido previamente. Com diz, mais uma vez, Deleuze: “o interessante nunca é a maneira

---

<sup>13</sup> Entre outros, cf.: MEDEIROS, Sérgio, 2002; SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e, 2019; ROCHA BARRETO, Mêrivania, 2014; BARRETO, Renato Amado; OLIVEIRA, Ana Lúcia Machado de, 2016; ESBELL, Jaider, 2018; TAUREPANG *et al* 2019; NODARI, Alexandre, 2020.

pela qual alguém começa ou termina, o interessante é o meio, o que se passa no meio (...). É no meio que há o dever, o movimento, a velocidade, o turbilhão” (ibidem, pp. 34 e 35).

Retornando ao livro, afirma Lúcia Sá que uma primeira função das narrativas pemons, entre elas a de Makumaina, é etiológica, ou seja, elas permitem explicar, não só os vários surgimentos do mundo, da agricultura, da pesca, ou as características da fauna, da flora, da geografia, da topografia da savana etc., mas as tentativas sucessivas de criação dos próprios pemons. A identidade pemon não é derivada de um esquema de representação inaugural ou essencial, mas surge a partir de erros e acertos, e se mantém através de ações como criar, transformar, trabalhar, cantar, fumar etc.

As narrativas caribes em geral não descrevem uma passagem peremptória do paraíso para a cidade dos homens, ou da natureza para a cultura. Alguns mitos invocados por Mário no início da rapsódia, como o da queda da árvore da comida (Wazaká) e a inundação subsequente de Roraima (Silva, 2019), têm como função associar floresta e roça, ensinando que a ideia de uma floresta intocada está reservada apenas aos espíritos. Para os caribes, é a participação no contínuo processo de transformação da Amazônia, com a plantação de frutas, sementes e tubérculos para viver (Sá, 2012, p. 57), que garante a continuidade da vida. Por isso, segundo Sá, as narrativas frequentemente estabelecem, sempre com humor e com a participação de outros animais, que a tarefa dos primeiros caribes é “preparar o terreno para que as futuras gerações *continuem diariamente a transformar a natureza e a ser transformadas por ela*” (ibidem, p. 57, nosso grifo).

A autora, no mesmo contexto, diferencia a gênese caribe e a narrativa bíblica do Éden, já que a derrubada da árvore da comida não transmite qualquer noção de punição ou de perda de uma condição anterior mais perfeita. A terra não era um paraíso, nem uma dádiva divina, havendo fome e outras dificuldades. A inundação subsequente à queda da árvore, apesar de lamentada como um desastre, é o acontecimento responsável pela aparição dos rios e dos peixes. A (etno)gênese caribe recorre, então, aos mitos, não para se referir a um princípio fundador, induzir uma obediência hierárquica ou uma lição moral, mas para indicar a *passagem* qualitativa de um modo de existência para outro, no qual os caribes passam a produzir o seu próprio alimento, seja pela agricultura ou pelo domínio da pesca (ibidem, p. 57).

Uma segunda função das narrativas pemons é associada à figura do herói *trickster*, conhecido desde os primórdios da antropologia por apresentar uma extrema incongruência

psicológica, possuindo um comportamento que varia do padrão “herói cultural de um povo” até o de “bufão egoísta e covarde” (ibidem, p. 58). É evidente que foi essa característica que mais gerou atração em Mário em suas inquietações sobre a ausência de caráter do Brasil (Barreto; Oliveira, 2016). Macunaíma pode ser, neste sentido, “cruel, egoísta, lascivo e se aborrecer facilmente. Mas também é astuto, sensível, criativo e é, sobretudo, o herói cultural dos pemons” (Sá, 2012, p.58).

Do ponto de vista das narrativas indígenas, no entanto, a variação dos personagens *tricksters* está ligada, segundo Ellen Basso, citada por Lúcia Sá, não a uma fraqueza de caráter, mas a uma “criatividade pragmática”: uma capacidade ativa de criar, de imaginar, de estabelecer relações e de inventar diferentes conceitos para a compreensão do humano como sujeito (Basso *apud* Sá, 2012, p. 62). A fraqueza seria vista, curiosamente, como o contrário: o caráter fixo e irreduzível é signo de um fracasso da imaginação criativa, de compulsividade ou de inflexibilidade. Para um herói pemon, a inquietação e a imaginação pragmática são mais importantes que os conceitos de bem e mal. Isso porque a própria ordem do mundo está em constante mutação, não há essências estáticas. O sistema social, da mesma forma, não é dividido em “nós” e “eles”, não há dualismos rígidos ou um padrão moral que se pretende universal.

Por fim, as narrativas caribes, incluindo as pemons, não apenas narram as criações do mundo e dos próprios indígenas, mas servem, também, para cartografar o território, que é visto, não como uma simples *res extensa* (uma coisa, ou uma natureza genérica), mas a partir de uma série de acontecimentos, encontros e transformações. A queda da árvore da comida também define as características do território que deverá ser transformado para a produção de alimentos e estabelece a diferença entre os lugares sagrados e os lugares onde vivem os pemons. Os rochedos pré-cambrianos, umas das formações geológicas mais antigas do planeta, definem os contornos do território, a morada de muitos espíritos e as dificuldades que viajantes e forasteiros precisam enfrentar em suas travessias (Sá, 2012, p. 51).

Segundo Lúcia Sá, os pemons explicam a forma curiosa desses grandes rochedos através de seus contos. Makunaíma transforma pessoas, animais e plantas em pedras, o que explica as curiosas formas dessas últimas e, ao mesmo tempo, reforça a ideia de que a história pode ser inscrita em pedra, na forma de fósseis ou de pinturas deixadas pelos ancestrais em suas longas caminhadas pelo território (ibidem, p.52). Além disso, tempo e espaço não possuem estatutos diversos, mas se entrelaçam em narrativas que explicam, de uma só vez,

mudanças “geofísicas” e existenciais. A queda da árvore da comida indica, tanto a fertilidade do Monte Roraima, em detrimento da savana seca do lado sul (lugar ocupado pelos pemons agricultores), como o fim do modo de vida anterior baseado na coleta de frutos.

Como lembra Lúcia Sá, esse processo de construção de um modo de existência foi violentamente alterado pela colonização europeia, em especial pelas disputas entre Portugal, Espanha e Holanda, e pela expansão dos estados nacionais, a partir do séc. XIX. A terra de Makunaima, um território que está para além de um Estado-Nação e das noções modernas de fronteira, testemunhou massacres, escravidão, epidemias, fuga dos indígenas e, a partir do século XX, o aumento exponencial da pecuária e da devastação causadas pelos projetos extrativistas voltados para o petróleo, para a madeira e para a mineração (ibidem, p. 36).

Porém, é nesse mesmo contexto que, em especial nos últimos anos, vemos emergir uma série de mobilizações artísticas, literárias e jurídicas dos povos indígenas de Roraima, focadas na produção de modos de vida e de formas de habitar o território. Se o livro de Lúcia Sá é importante para valorizar as narrativas indígenas presentes na rapsódia de Mário, hoje, os próprios artistas indígenas, como a autora anteviu no prefácio, se articulam para dar criar e reinventar novas formas de expressão, a partir de tradições que foram herdadas e quase apagadas.

Para ficarmos apenas em um exemplo, podemos citar o artigo, acompanhado de ilustrações<sup>14</sup>, do admirável artista macuxi Jaider Esbell, intitulado *Makunaima: o meu avô em mim!* (2018). Esbell reivindica o parentesco espiritual com Makunaima através da articulação entre existência e transformação, recusando uma definição essencialista do processo de afirmação da vida: “faço saber ainda que não temos definição, que viemos de um tempo contínuo, sem estacionar. (...). Antes mesmo, devo dizer que tanto meu avô Makunaima quanto eu mesmo, parte direta dele, somos artistas da transformação” (Esbell, 2018, p. 11). Essa arte da transformação coincide com a urgência do próprio existir: “Surgimos junto com a arte todos os desafios do grande existir e suas mais claras urgências individuais e coletivas” (ibidem).

Diante do desafio da existência, Makunaima é visto, não apenas como guerreiro corajoso, mas como uma energia densa e forte, “com fonte própria, como uma bananeira” (ibidem). Makunaima está para além do gênero, da forma, do conteúdo e é capaz de realizar

---

<sup>14</sup> As ilustrações também foram publicadas em livro de autoria coletiva que, na forma de uma peça teatral, provoca um diálogo entre indígenas e Mário de Andrade, que reaparece para se atualizar dos rumos de sua rapsódia. Cf. TAUREPANG *et al.* *Makunaimã: o mito através do tempo* (2019).

essas ultrapassagens por se transformar continuamente. Mas isso não basta: Makunaima se concretiza também nos territórios do extremo norte da Amazônia, nas savanas do Monte Roraima e estabelece uma relação material, biológica e genética através dos laços familiares compartilhados (ibidem, p. 12). Para além dos estereótipos redutores, que mesmo Mário compartilhou em seus momentos mais pessimistas, o herói caribe passa a ser um companheiro ativo da própria existência, afirmando uma potência de vida. Para Jaider Esbell: “Um sentido para a existência da Pan-Amazônia e seus povos passa nas mãos de Makunaima. Existe, onde me empenho em levar, um pleno sentido para além dos factoides sobre a preguiça e a falta de caráter do Makunaima” (ibidem).

Esbell propõe ultrapassar, no mesmo movimento, os discursos dicotômicos sobre colonização e decolonização que ainda estariam, diríamos com Deleuze, presos no sistema majoritário de representação. A discussão sobre decolonização deve considerar todo um entre meio que não é de explicação, mas de entendimento; deve adentrar as cosmovisões dos povos originários e as “culturas mexidas e hoje abertas para a discussão” (ibidem, p.12). A arte assume, para Esbell, um lugar estratégico ao permitir extrapolar os discursos e tratar a vida como pesquisa em andamento: “O caso é que vivemos em estado de arte e o passeio em outros mundos é apenas uma forma de como podemos pensar e experimentar a tão falada decolonização” (ibidem, p.13).

Para Esbell, enquanto tratados meramente como busca midiática por um “povo”, Makunaima e decolonização ainda aparecem como termos muitos soltos. É preciso, em primeiro lugar, retirar Makunaima e todos os outros “atores fantásticos”, colonizados juntos com os povos indígenas, da ala genérica dos folclores. Makunaima ainda aparece muito envolvido em “leituras que são propostas por diversos influentes sobre o caráter duvidoso do brasileiro. Isso está relacionado também com a Semana de Arte Moderna de 1922 tempo de quase um século quando surgimos com mais essa demanda” (ibidem, p.13). A categoria homogeneizadora de povo nacional é substituída por uma “gente-nação de identidade desafiadora, beirando o fantástico” (ibidem, p.13), encontrando, por outras vias, a fórmula de Mário: Macunaíma, o herói *de nossa gente*<sup>15</sup>. Não à toa, Esbell lamenta a ausência de

---

<sup>15</sup> Sobre o uso do conceito de “gente” na rapsódia de Mário e a sua relação com os mitos etiológicos e o perspectivismo ameríndio, explica Alexandre Nadari: “Isso para não falar do caráter dêitico da humanidade na rapsódia, visível na predileção de Mário pelo uso, em detrimento de “humano” ou “homem”, de “gente”, para marcar a condição originária de sujeito DE (potencialmente) todos os habitantes do cosmos: *isso* – Timbó, Carrapato, ferida do nariz de formiga – “já foi gente que nem nós” é uma espécie de fórmula que, com variantes, atravessa a obra. E é porque tudo já foi gente, ou está deixando de ser gente (*Macunaíma* é composto de uma

Mário estabelecendo uma relação de aliança com o escritor modernista: “Pena Mário não estar mais aqui para ver e sentir esses outros lados dos movimentos. Mas não tem problema, suas crias, que também o sou, estão por aqui” (ibidem, p. 14).

Em uma inversão surpreendente da forma como Mário teve acesso às narrativas do herói, Esbell relata que foi Makunaima que decidiu se colocar na capa do icônico livro para garantir a existência dos povos caribes:

Meu filho eu me grudei na capa daquele livro. Dizem que fui raptado, que fui lesado, roubado, injustiçado, que fui traído, enganado. Dizem que fui besta. Não! Fui eu mesmo que quis ir na capa daquele livro. Fui eu que quis acompanhar aqueles homens. Fui eu que quis ir fazer a nossa história. Vi ali todas as chances para a nossa eternidade. Vi ali toda a chance possível para que um dia vocês pudessem estar aqui junto com todos. Agora vocês estão juntos com todos eles e somos de fato uma carência de unidade. Vi vocês no futuro. Vi e me lancei. Me lancei dormente, do transe da força da decisão, da cegueira de lucidez, do coração explodido da grande paixão. Estive na margem de todas as margens, cheguei onde nunca antes nenhum de nós esteve. Não estive lá por acaso. Fui posto lá para nos trazer até aqui. (ESBELL, 2018, p. 14)

O ato de coragem é comparado com a queda da árvore da comida, ou seja, como uma passagem, uma transformação, algo que pode até ser lamentado, mas que também inaugura novas possibilidades. No interstício entre uma vida apossada pelas epidemias, pela fome e pela devastação dos invasores, e outra, marcada por todas as incompreensões e rotulações de que seria objeto, Makunaima faz o seu movimento. A partir de um ato de decisão e inteligência, ele se lança para fora de seu território, se projeta no topo da visibilidade nacional, indo “ao encontro do trovão, ao centro do fogo” (ibidem, p. 17). Ao comungar de braços abertos com os seus próprios desafetos ou com aqueles incapazes de o compreender, Makunaima desafia a oposição entre o bem e mal e “chega mesmo a tomar chá com Deuses e Demônios. Makunaima foi ser sua jornada” (ibidem, p. 17).

Mesmo diante de todos os limites e das ambições do homem branco, ele se projeta ao mundo com lucidez, com o firme intuito de preservar a sua gente: “Makunaima se volta em guerreiro do inconformismo como unicamente é e vai mostrar aos donos de cada coisa a alma-espírito de cada coisa. Voltamos a entrar pelas mesmas portas abertas, as veias abertas no mundo dos desconhecidos”. A lógica de Makunaima é aquela do excesso: “Mais

---

série de mitos etiológicos), incluindo aí o próprio herói, que a humanidade (a posição de sujeito) não é substantiva, mas perspectiva, variável, pronominal: antropronominalismo, é *gente* quem diz (ou se inclui quando se diz) *a gente*” (NODARI, A. 2020, p. 43).



curiosidade para chamar à memória, mais movimento para ir além. Mais um tempo para novos olhares. Mais política e tecnologia, mais magia e outros espetáculos”. (ibidem, p. 18).

Outros trechos inspiradores do artigo de Jaider Esbell poderiam ser mencionados, mas, infelizmente, não há espaço neste texto. O leitor, por sua vez, não estaria equivocando se, diante dos duros embates que se sucedem no território das etnias caribes, concluísse que Makunaima passa a adquirir uma feição mais guerreira e impetuosa, afinada com os obstáculos e a magnitude de sua nova missão. Há uma certa distância com relação aos relatos, ao mesmo tempo, sagrados e humorísticos, veiculados pelos jovens Akuli e Mayuluaípu, há mais de um século atrás. Contudo, um olhar mais atento irá perceber que essa nova versão de Makunaima reafirma, ao mesmo tempo, o modo de composição inventivo típico das narrativas caribes e os principais atributos do herói: a capacidade de transformação, a criatividade pragmática, a recusa de oposições rígidas entre o bem e o mal, a repulsa a tudo que é estático e inflexível e, acima de tudo, a sua estreita relação com a existência dos povos do norte amazônico.

Makunaima segue, assim, a sua jornada de *minoração*. Ele suprime continuamente os termos que poderiam transformá-lo em algo “maior”. O Povo é amputado em favor das etnias e de uma “gente-nação de identidade que beira ao fantástico”; o Estado é despido de suas fronteiras em prol de territórios biofísicos e existenciais; a Moral é esvaziada de sua vocação ao dogma e à obediência pura; a narrativa moderna é deslocada de suas pretensões congruentes e pacificadoras; o próprio Mário, enfim, é convidado a abandonar a sua busca decepcionante pelo caráter do Brasil e seguir Makunaima em suas muitas jornadas e transformações. Curiosamente, neste ponto, a intuição do escritor modernista antes da publicação do livro não deixou de antever o que aconteceria: “Este sim é um livro que estou tremendo de publicar. De fato, é uma coisa tremenda...” (De Andrade *apud* Sá, p. 82).

## 5 DIREITO E LITERATURA: MAKUNAIMA E A CONSTRUÇÃO DE UMA JURISPRUDÊNCIA MENOR

Iniciamos este último ponto de texto retomando algumas possíveis conexões entre direito e literatura, seguindo o movimento de expansão e abertura que comentamos desde o início (Stones, 2005; 2017; Douzinas e Geary, 2005; Sarat, A, 2017). Tal aproximação se torna evidente se considerarmos que as narrativas indígenas escapam perfeitamente do

modelo tradicional de narrativa definido a partir do romance europeu do séc. XIX, e, ao mesmo tempo, frustram as tentativas de “resgate” do direito a partir de paradigmas éticos exemplares e universais (Douzinas e Geary, 2005).

O que nos interessa, no entanto, é persistir na operação de minoração para indicar que no interior deste movimento de questionamento da tradição existe um processo de afirmação de modos de existência que se manifesta, tanto na emergência de novos coletivos jurídicos singulares, como de usos pragmáticos do direito que desafiam o padrão majoritário. Diante da proximidade histórica entre o escritor universal e o jurista-notável, a recusa da universalidade no campo da literatura deve, também, indicar um outro conceito de jurisprudência. Articulado Deleuze e direito, em proximidade com a nossa abordagem, Murilo Correa afirma: não mais os juízes, as cortes e os tribunais, tampouco a ‘administração da justiça’, mas ‘os grupos de usuários’, envolvidos (...) em casos singulares que não autorizam a interferência dos universais compreensivos da lei ou do *a priori* abstrato dos direitos” (Correa, 2020, p. 13).

Correa insiste nesta inversão conceitual, buscando associar a noção de jurisprudência aos processos apócrifos de criação coletiva:

Como personagens conceituais, os juízes deixam de ser os autores para se tornarem as próteses de um processo social que os envolve; por outro lado, os juízes são os atores que promovem a neutralização e a *enclosure* desse processamento imanente; são, como uma afinidade eletiva entre Foucault, Deleuze e Guattari permitiria supor, as personagens conceituais que, na sua dupla função de juristas-notáveis e cientistas-peritos, mantêm os movimentos da jurisprudência ligados a uma economia política da verdade e às estruturas de poder e soberania. Produz um novo giro perceber que os juízes não fazem jurisprudência, mas é a jurisprudência, capturada no interior de uma economia política da verdade a ser atuada, que exige os juízes como signatários de um processo de criação coletivo e apócrifo. (CORREA, 2020, p. 25)

Vejamos, portanto, como este conceito *menor* de jurisprudência poderia se relacionar com o tema que estamos tratando. A noção de etnogênese, retirada da notável pesquisa da advogada indígena Samara Carvalho Santos (Samara Pataxó), ganha aqui um sentido jurídico-filosófico específico: um processo pragmático e coletivo de articulação de “grupos de usuários” (no caso: etnias em articulação) que, através de uma rede de atuação jurídica correspondente, realizam um trabalho de “singularização” do direito, suprimindo os seus elementos majoritários.

O Makunaima guerreiro e poderoso reaparece, agora, nas palavras do advogado e assessor jurídico do Conselho Indígena de Roraima (CIR), Ivo Aureliano (Ivo Macuxi), em palestra no II Seminário Internacional Direito, Política e Literatura (PPGD/UERJ, 2021), intitulada Judicialização da Questão Territorial Indígena. Vejamos:

O pai do povo Macuxi é o Makunaima, um guerreiro muito poderoso. Outro guerreiro muito importante para a cultura Macuxi é o Insikiran que é um grande sábio, dono de um conhecimento que os povos Macuxi estão revivendo hoje. E finalmente Anike, que é o mais esperto. Para os macuxi, Makunaima é filho de uma rara noite de encontro do sol e da lua. Da luz do eclipse, refletida nas águas do grande e misterioso lago, nasce o deus Makunaima. Ele criou o Monte Roraima e várias belezas naturais que deixou para o povo Macuxi defender e proteger. O povo Macuxi, então, entende que faz parte de um processo de apropriação de conhecimentos para criar o seu próprio futuro. Desejam também somar com outros povos para criar esse futuro melhor e inclusivo para mais pessoas. (AURELIANO, 2021)

Makunaima assume o seu lado guerreiro e, com seu poder de criação, inspira uma articulação entre a defesa jurídica dos povos indígenas e a apropriação do conhecimento, entre eles, o conhecimento do direito. Seguindo Correa (2020), pode-se dizer que há uma disputa sobre o sentido de jurisprudência, desenvolvendo-a no sentido oposto ao do “cercamento” (*enclosure*) do direito pela administração da justiça e pelos juízes, a partir de um processo social imanente de etnogênese e de expansão da rede de advogadas(os) indígenas. Segundo Ivo Macuxi, os advogados indígenas têm atuado em rede e ocupando o espaço que antes era ocupado por não indígenas. Essa atuação não se deu espontaneamente, mas como uma estratégia cuidadosa pensada por lideranças indígenas (*ibidem*).

Ivo Macuxi relata que, inicialmente, foi feito um levantamento da quantidade e do local de atuação destes advogados indígenas. Em um encontro ocorrido em fevereiro de 2020, cerca de quinze advogadas(os) indígenas se reuniram com lideranças históricas do movimento para refletir sobre o contexto atual e iniciar uma preparação voltada para os espaços na advocacia. Assim, uma rede de advogados indígenas foi formada e iniciou os debates sobre a luta pelos direitos dos povos originários. Verificou-se que apenas poucos advogados indígenas estavam atuando nas bases e nas instâncias mais altas de mobilização. Além disso, nos últimos anos, constatou-se que os modos de organização ainda eram desconhecidos pelos advogados. Assim, paulatinamente, estes foram se dando conta de que a atuação se inicia localmente e segue para uma rede maior, a exemplo da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (*ibidem*).

Com relação à estratégia nacional, Ivo Macuxi esclarece que, a partir de 2019, foi possível reativar a Comissão Especial para a Defesa dos Direitos dos Povos Indígenas do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil/OAB, com advogados indicados pelas organizações indígenas de base. A Comissão, então, se inseriu no julgamento, no Supremo Tribunal Federal, do Recurso Extraordinário (RE) 1017365, com repercussão geral reconhecida (Tema 1.031), como *amicus curiae*, em que se discute o marco temporal para a demarcação e a posse das áreas de tradicional ocupação indígena.

Após o ingresso na ação, a rede de advogados começou a trabalhar as estratégias de sustentação oral, convocando advogados indígenas exporem as suas teses e a se fazerem presentes na mais alta instância do Judiciário brasileiro. No total, foram mais de trinta advogados representantes da causa indígena em atuação nesta ação. Conduziram a representatividade indígena, através da sustentação oral, a Dr<sup>a</sup>. Cristiane Soares, do povo Baré, o Dr. Luiz Henrique Eloy Amado, do povo Terena, a Dr<sup>a</sup>. Samara Carvalho Santos, do povo Pataxó e ele próprio, Dr. Ivo Aureliano, do povo Macuxi.

Segundo o advogado, atualmente o julgamento está indefinido e existe uma expectativa de que vários processos de demarcação de terras indígenas, talvez mais de oitocentos processos em âmbito administrativo, possam ser impactados por esse julgamento. Os povos, as comunidades e organizações indígenas entendem, perfeitamente, a importância de acompanhar esse julgamento. Assim, em junho de 2021, relata Ivo Macuxi, houve uma mobilização histórica, chamada *Levante Pela Terra*, que reuniu indígenas de todas as regiões do país em Brasília contra os ataques a seus direitos constitucionais. Entre esses ataques, estão o Projeto de Lei 490/2007, que tramita no Congresso Nacional, e a tese do Marco Temporal, que voltou à pauta no Supremo Tribunal Federal (STF) em 25 de agosto de 2021, justamente quando ocorreu o Acampamento Terra Livre.

Em sua sustentação oral no STF<sup>16</sup>, Ivo Macuxi fez questão de afirmar que este julgamento é histórico para a advocacia indígena e que ela, cada vez mais, passa a ocupar os espaços do Poder Judiciário para defender os seus povos. O Conselho Indígena de Roraima, com 50 anos de fundação, aproveitou para trazer para ao conhecimento do STF a importância

---

<sup>16</sup> Como afirmamos anteriormente, o advogado indígena Ivo Cípio Aureliano, do povo Macuxi, representou o Conselho Indígena de Roraima (CIR), que atua como *amicus curiae* no processo. Para assistir à sustentação do advogado, acessar o seguinte link: <https://www.youtube.com/watch?v=ITNc3SUO29c> Acesso em 25 de novembro de 2021.

da demarcação das terras indígenas, a partir do caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol<sup>17</sup>. Para o advogado, hoje é possível afirmar que os indígenas da Raposa Serra do Sol podem usufruir dos direitos constitucionais reconhecidos no artigo 231 da Constituição Federal e podem dedicar as suas vidas ao fortalecimento de suas instituições próprias, suas línguas, suas crenças e suas tradições (Aureliano, 2021b).

Apesar de tudo isso, o caso Raposa Serra do Sol tem sido alvo de constantes campanhas de difamação e ataques por parte de grupos interessados na exploração de terras indígenas no Brasil. Recentemente, lembrou Ivo Macuxi ao STF, autoridades ligadas a setores econômicos e políticos, em razão da interposição do recurso extraordinário, voltaram a sustentar que os indígenas de Raposa Serra do Sol estariam fora da cadeia produtiva do arroz e teriam ficado na miséria, tendo que deixar aquelas terras para sobreviver. Estas afirmações, seja por preconceito ou por falta de informação, demonstram, claramente, a tentativa de deslegitimar a luta dos povos indígenas para a demarcação de suas terras tradicionais, buscando situar os povos indígenas como empecilhos para o desenvolvimento do país.

O advogado indígena termina a sua sustentação oral, esclarecendo que o Conselho Indígena de Roraima:

Requer a consolidação da jurisprudência e a fixação de tese relativa a direitos constitucionais dos povos indígenas para reconhecer que são originários os direitos dos povos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam, que a salvaguarda do caso Raposa Serra do Sol quanto ao marco temporal não possui efeito vinculante sobre os demais processos demarcatórios e, por fim, que a posse tradicional seja suficiente para comprovar a tradicionalidade da ocupação, conforme o artigo 231 da CRFB. (AURELIANO, 2021b)

Retornando ao argumento deste artigo, através do relato e da sustentação oral de Ivo Macuxi, fica evidente que assistimos a um processo semelhante ao que ocorre na literatura e nas artes em geral. O mesmo processo de etnogênese percorre, transversalmente, os dois campos – direito e literatura – trazendo contribuições singulares, tanto para a crítica literária, quanto para a prática jurídica. Ao mesmo tempo, vimos que, diante nos novos desafios, Makunaima é relido pelos próprios indígenas como um guerreiro muito poderoso que vai “ao encontro do trovão, ao centro do fogo” (Eshell, 2018), com o propósito de preservar os modos de vida indígenas e proteger a floresta contra os processos de devastação. Além disso, como lembrado por Ivo Macuxi, Makunaima possui dois filhos guerreiros, Insikiran e Anikê, sendo

---

<sup>17</sup> Cf. MIRAS, Julia Trujillo *et al.* (2009), especialmente o texto de Joênia Wapichana para a coletânea.

que o primeiro corresponde à possibilidade de apropriação de conhecimentos importantes para o futuro, entre eles, o saber jurídico.

As narrativas de Makunaima, portanto, não são apenas um elemento de cultura a ser preservado de forma estanque, mas se confundem com o processo de etnogênese que garante a continuidade dos modos de vida indígena. O mito escapa de seu confinamento simbólico para dar lugar a uma potência de vida: criatividade pragmática, capacidade de transformação, energia vital, inteligência, lucidez e disposição guerreira passam a compor o processo étnico-político de construção de uma *outra jurisprudência*: “já não mais como coleção de casos decididos, mas como processo social, cuja prática heterônoma arriscaria bascular certa economia política da verdade de que os juízes participam” (Correa, 2020, p. 12).

## 6 CONCLUSÃO

Para fins de conclusão, cabe retomar algumas hipóteses que trabalhamos neste artigo e que poderão ser retomadas em uma futura e mais ampla pesquisa<sup>18</sup>:

a) O momento atual é de revisão do movimento direito e literatura na direção de perspectivas mais abertas e não relacionadas ao paradigma da alta cultura e das narrativas ocidentais tradicionais;

b) O conceito de alta cultura, a partir do filósofo Gilles Deleuze, pode ser associado, não aos autores ou obras em si, mas a fatos e sistemas majoritários que privilegiam a representação, enquanto a operação de *minoração* desfaz esses sistemas;

c) A fortuna crítica de Macunaíma está sendo reavaliada a partir de análises que atribuem às narrativas indígenas o estatuto de literatura, evitando tratá-las como mera matéria-prima para uma posterior elaboração. Makunaima não é mais visto a partir de uma ausência com sentido negativo, mas, como um herói criativo, imaginativo, flexível e transformador;

d) O deslocamento da crítica literária acompanha a intensificação do protagonismo indígena no campo da literatura e das artes em geral, proporcionando novas narrativas *menores* sobre Makunaima, entre elas a do artista macuxi Jaider Esbell. Essas narrativas estão

---

<sup>18</sup> Em razão da pandemia da COVID-19 foi impossível realizar uma pesquisa empírica e complementar de campo. Algumas informações só puderam ser obtidas através de conversas on-line, especialmente no contexto dos encontros do II Seminário (2021).

perfeitamente relacionadas aos desafios atuais enfrentados pelos povos indígenas, em especial os ligados à própria garantia de existência e ao reconhecimento dos territórios;

e) Por fim, em um movimento que acompanha a consolidação da literatura e da arte indígena, uma rede de atuação jurídica indígena assume novo protagonismo, com intervenções que articulam desde a participação em organizações comunitárias, até estratégias de atuação no Supremo Tribunal Federal (STF). Makunaima, com sua criatividade pragmática e seu poder de transformação, continua em sua jornada, confundindo-se com o próprio processo de construção de uma jurisprudência *menor*.

## BIBLIOGRAFIA

*II SEMINÁRIO INTERNACIONAL: DIREITO, POLÍTICA E LITERATURA*: fronteiras do humano, fronteiras da democracia. Organização: Grupo Direito, Pragmatismos e Filosofia (CNPq e PPGD/UERJ) com apoio da CAPES. Rio de Janeiro, 2021.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

\_\_\_\_\_. *O Turista Aprendiz*. Edição estabelecida por Telê Porto Ancona Lopez e Tatiana Longo Figueiredo. Brasília, DF: Iphan, 2015.

ANKER, Elizabeth S.; MEYLER, Bernadette. *New Directions in Law and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

AURELIANO, Ivo. A judicialização da questão territorial indígena. In : *Conferência no II SEMINÁRIO INTERNACIONAL: DIREITO, POLÍTICA E LITERATURA*. Organização: Grupo Direito, Pragmatismos e Filosofia (CNPq e PPGD/UERJ) com apoio da CAPES. Rio de Janeiro, 2021

\_\_\_\_\_. Sustentação Oral no Supremo Tribunal Federal na qualidade de *amicus curiae* do Conselho Indígena de Roraiama. *Recurso Extraordinário (RE) 1017365*, com repercussão geral reconhecida (Tema 1.031). Brasília, 2021b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ITNc3SUO29c> Acesso em 25 de novembro de 2021.

BARRETO, Renato Amado; OLIVEIRA, Ana Lúcia Machado de. Makunaima e Macunaíma: dois tricksters, *Caderno de Letras*, nº 26, pp. 277-309, Jan-Jun, 2016.

BORGES, Priscila Maria de Barros. *Território mítico-literário de Makunaima [manuscrito]: leituras comparadas entre narrativas tradicionais e contemporâneas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017.

CAMPOS, Haroldo de. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo. Editora Perspectiva, 2008.



CORRÊA, Murilo Duarte Costa. A jurisprudência como categoria social: multiplicações de Deleuze... In: *Revista Direito e Práxis*, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: link para o artigo. Acesso em: 24 nov. 2021. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/48235

DELEUZE, Gilles. *Sobre teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Trad. Fátima Saadi, Olívio de Abreu, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *Kafka: Por uma literatura menor*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

DOUZINAS, Costas; WARRINGTON, Ronnie. *Justice miscarried: ethics and aesthetics in law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

EIKHENBAUM, Boris *et al.* *Teoria da literatura, formalistas russos*. Porto Alegre: Globo, 1973.

ESBELL, Jaider. Makunaima, o meu avô em mim! In: *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 11-39, jan/jul, 2018.

FREITAS, Marcos Antonio Braga de. *Insikiran: da política indígena à institucionalização da educação*. 2017. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

JOHNSON, Richard. *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuná. Trad. Henrique Roenick. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. VII, p. 9-202, 1953.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Vom Roroima zum Orinoco: Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911-1913 – Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*. Stuttgart: Verlag Strecker und Schröder, 1924. Disponível em: [https://ia902809.us.archive.org/33/items/bub\\_br\\_1918\\_01011120/bub\\_br\\_1918\\_01011120.pdf](https://ia902809.us.archive.org/33/items/bub_br_1918_01011120/bub_br_1918_01011120.pdf) Acesso em: 25 nov. 2021.

LOPEZ, T. P. A. Arlequim e modernidade. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, [S. l.], n. 21, p. 85-101, 1979. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i21p85-101. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69575>. Acesso em: 24 nov. 2021.

TAUREPANG *et al.* *Makunaimã: o mito através do tempo*. São Paulo: Elefante, 2019.

MIRAS, Julia Trujillo *et al.* *Makunaíma grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

MEDEIROS, Sérgio. *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MENDES, A; COCCO; G. [Orgs]. *O trabalho das linhas: política, democracia, escrita*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.

MENDES, A.F. Direito e Literatura: da busca do autêntico a uma pragmática do disforme. In: MENDES, A; COCCO; G. [Orgs]. *O trabalho das linhas: política, democracia, escrita*. Rio de Janeiro: Autografia, 2020

NODARI, Alexandre. A metamorfologia de Macunaíma: notas iniciais. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, v. 15, n. 1, p. 41-67, jan./jun, 2020.

PETERS, Julie Stone. Law, Literature, and the Vanishing Real: On the Future of an Interdisciplinary Illusion, *PMLA*, Vol. 120, No. 2, pp. 442-453, Mar., 2005.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

RAMOS JR, José de Paula. *A fortuna crítica de Macunaíma: primeira onda (1928-1936)*. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ROCHA BARRETO, Mêrivania. *Makunaima/macunaíma, Theodor Koch-Grünberg e Mário de Andrade, entre fatos e ficções*. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – Universidade Federal do Pará. Bragança, 2014.

SÁ, Lúcia. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2012.

SANTOS, S. C. *A judicialização da questão territorial indígena: Uma análise dos argumentos do Supremo Tribunal Federal e seus impactos na (des)demarcação de terras indígenas no Brasil*. 2020. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília. Brasília, 2020.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. *Iperu U'komanto: formas e sentido no mito Makunaima*. 2019. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Araraquara, 2019.

SOUZA, Gilda de Mello e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. 2ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2003.

TÉRCIO, J. *Em busca da alma brasileira: biografia de Mário de Andrade*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

WHITE, James Boyd. *The Legal Imagination*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.