TIAGO ERIC DE ABREU

DEMARCAÇÕES DO DIZER

linguagem, discurso e epistemologias ancestrais indígenas

Pedro & João editores

DEMARCAÇÕES DO DIZER:

LINGUAGEM, DISCURSO E EPISTEMOLOGIAS ANCESTRAIS INDÍGENAS

Pedro & João
editores

TIAGO ERIC DE ABREU

DEMARCAÇÕES DO DIZER:

LINGUAGEM, DISCURSO E EPISTEMOLOGIAS ANCESTRAIS INDÍGENAS

Pedro & João
editores

Copyright © Tiago Eric de Abreu

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

Tiago Eric de Abreu

Demarcações do dizer: linguagem, discurso e epistemologias ancestrais indígenas. São Carlos: Pedro & João Editores, 2026. 178p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-2881-5 [Digital]

1. Línguas indígenas. 2. Linguagens de contra-colonização. 3. Artevismo. 4. Discurso. I. Título.

CDD – 410/370

Capa: Marcos Della Porta
Ficha Catalográfica: Hélio Márcio Pajeú – CRB – 8-8828
Diagramação: Diany Akiko Lee
Editor: Valdemir Miotello
Diretores executivos: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Editorial da Pedro & João Editores:
Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil); Ana Patrícia da Silva (UERJ/Brasil).



Pedro & João Editores
www.pedroejoaoeditores.com.br
13568-878 – São Carlos – SP
2026

Para Lídia Maria, Iolanda, Elisiario,
meu bisavô Miguel Sinfrônio, e Kapê Náua,
que me deu um nome à beira do Rio Môa...
Paz na Terra, no Céu e no Mar

AGRADECIMENTOS

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

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

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

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

Sumário

Preâmbulo **11**
Caminhos de pesquisa 13

Introdução **23**
Produções de memória: *marcos de sangue* 23
Comunidade: corpo, terra e memória 31
Possíveis caminhos de análise: marcos conceituais e princípios de reflexão 34
Autopesquisa: desentranhar o colonizador internalizado 40

Capítulo 1
Memória e resistência **47**
1.1. A pluralidade dos testemunhos 47
1.2. Corpo: campo de luta 58

Capítulo 2
A memória nos discursos indígenas de 1980 à contemporaneidade **81**
2.1. Problematizações em torno ao material de análise 82
2.2. Um(a) tecido/tela analítico(a) 84
2.3. Memória e necropolítica 93
2.4. Assimetrias do corpo e do território 104

Capítulo 3
O aparecimento do *artevismo* indígena e do *cinema insurgente* **111**
3.1. Mobilizando produções de memória indígena como arcabouço conceitual 129
3.2. Aparecer na tela para não desaparecer da terra? 139
3.3. Campos de lutas 146

Referências **151**

Preâmbulo

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

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

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

No presente estudo, consideramos as lutas das comunidades indígenas por descolonização e autogoverno como práticas discursivas, e traçaremos nossas análises a partir das marcas de enunciados da resistência. As vozes e saberes dessa resistência sobrevivem na luta cotidiana de diferentes povos. Os indícios

reunidos no presente trabalho são, ainda, uma forma de organização da memória da resistência indígena na América latina. Examinaremos enunciados que trespassam materiais heteróclitos tais como o fotográfico, o audiovisual, performático, o pictórico e o escritural, os quais se enredam em uma problemática maior relativa ao testemunho oral/aural (relativo à fala e à escuta), entendendo o "ver/ser visto", o "falar-ouvir", o "ouvir dizer" e o *recontar* como elementos constitutivos das produções de memória social.

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

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

---

[1] "Inscrição" aqui diz respeito aos lastros, rastros, marcas materiais dos movimentos e embates de forças de uma sociedade.

[2] Esse "outrora" pode ser tanto a recordação abalada pela violência quanto a utopia projetada na colheita do futuro.

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

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

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

Caminhos de pesquisa

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

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

A princípio, buscamos na internet materiais que circulassem em mídias *alternativas* às correntes principais (*mainstream*). Percorremos as redes de tópicos que ligavam a produção de memórias e a petição de direitos, percebendo o efeito planetário de discursos neoliberais que produziam reações sobre coletividades indígenas de diferentes povos e regiões, que delimitamos com referência à América latina, mas sobretudo ao Brasil. Nesse caminho encontramos, por exemplo, *rappers* indígenas, artistas visuais, cantores/as, escritores, cineastas e professores, acadêmicos indígenas, mas também as gentes "comuns", enfim, uma vasta rede de entramados atuando em diferentes campos táticos, mas que convergiam em algumas condições compartilhadas.

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

Compõem fontes de material complementar de análise os sites: *Amazônia Real*, o *Mídia Ninja*, o blog *Tucum* – plataforma de conteúdo pela re-existência dos povos indígenas no Brasil –, a *Teia dos Povos*, a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, a *Rádio Yandê*, o ISA – Instituto Socioambiental, o Cimi – Conselho Missionário Indigenista, o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi, a Associação Hutukara Yanomami,

que põem em circulação uma série de demandas, produzindo visibilidade sobre violações e mobilizando a atenção pública para as questões indígenas e socioambientais em geral.

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

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

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

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

Ao percorrer os materiais audiovisuais que circulam na internet relativos às mobilizações indígenas, houve um primeiro momento que foi de defrontação com os problemas que envolvem a indigeneidade, o deslocamento e o trânsito de indígenas, os quais

[3] Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/
[4] Disponível em: https://lisa.fflch.usp.br/sobre-o-lisa
[5] Disponível em: https://www.daiaratukano.com/blog
[6] Disponível em: http://www.jaideresbell.com.br/site/
[7] Disponível em: https://www.instagram.com/edgarkanayko/

se relacionam, contemporaneamente, às consequências dos discursos neoliberais e neocoloniais de exploração da terra e do subsolo, extrativismos que influem diretamente na desorganização e no desmembramento de comunidades que vivem *nas* margens do universo capitalista urbano (em uma palavra, o garimpo, a agroindústria e o agronegócio avançam sobre biomas e territórios indígenas, e provocam violações, errância, "exílio" e genocídios). Notamos que essa problemática aparece em *sites* de jornalismo, mídias "alternativas", associações e fundações, Ong's e blogs de artistas indígenas e aliados não indígenas, mas aparece muito escassamente nos canais de mídia principais (*mainstream*).

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

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

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

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

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

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

> Além de não submeter-se à institucionalização, o novo tipo de ativismo não restringe o foco de sua luta a uma ampliação de igualdade de direitos, próprio à insurgência macropolítica. Ele a expande micropoliticamente para a afirmação de um outro direito que engloba todos os demais: o direito de existir ou, mais precisamente, o direito à vida em sua essência de potência criadora. Seu alvo é a reapropriação da força vital, frente a sua expropriação pelo regime colonial-capitalístico que a cafetina para dela alimentar-se, levando o desejo a uma entrega cega a seus desígnios – esse é nada mais nada menos que o princípio micropolítico do regime que hoje domina o planeta. A reapropriação do direito à vida é diretamente encarnada em suas ações: é no dia a dia da dramaturgia social que essas ações acontecem, buscando transfigurar seus personagens e a dinâmica de relação entre eles (Rolnik, 2019, p. 18).

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

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

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

As articulações da problemática contemporânea da insurgência dos coletivos indígenas serão desdobradas no capítulo 3. Os capítulos 1 e 2 exporão os tópicos históricos e discursivos que fundamentarão as análises que seguirão naqueles outros. A seção introdutória adiante colocará as noções operativas e marcos conceituais que nos orientarão neste estudo.

[8] Expressão cunhada por Achille Mbembe (2018), a ser explanada adiante.

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

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

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

Propomos, então, uma leitura/escuta das inscrições de memórias indígenas e seus efeitos de resistência. Entendemos que a resistência, no contexto das lutas anticoloniais, se dá por meio da

articulação tática de um corpo ancestral de saberes mobilizados na arena em que as lentes, a câmera, o livro, o teatro, a pintura e o cinema - enfim, o discurso - são *o arco e a flecha de hoje*, nas palavras de Edgar Kanaykõ (2016), do povo Xakriabá (São Miguel das Missões, Minas Gerais), que também é fotógrafo e antropólogo.

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

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

As observações de Krenak sintetizam parte das problemáticas que deparamos contemporaneamente, mas que não são "de hoje", pois possuem lastro na história larga da "longa noite colonial" - modo como Achille Mbembe (2018) se refere às práticas coloniais

reproduzidas no contexto neocolonial dos Estados-nações, indicando que os dispositivos da globalização dos mercados (calcados na exploração da mão de obra abundante e na subvaloração laboral dos países "periféricos") possuem um aspecto genético dos discursos dominantes, a saber, o de reproduzir ordens de classes e a concentração do poder-saber, a concentração de terras em mãos de poucos proprietários, e a escravidão da natureza.

Introdução

Produções de memória: *marcos de sangue*

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

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

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

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

O trauma, segundo Suely Rolnik (2018, p. 68), é o "mal-estar que ultrapassa um limiar de tolerabilidade", é um estado de alerta na subjetividade. O tempo presente comunitário de uma coletividade - sobretudo as que se inscrevem sob o signo do *trauma* histórico, das violações cotidianas - costuma ser "assombrado" por

eventos/pessoas, vozes/imagens, pela repetição de experiências de violência reiterada, percursos existenciais que deixam sinais compartidos em algum "terreiro comum" de coordenadas comunitárias.

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

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

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

> como foi com os seringueiros, como foi com [o grupo guerrilheiro-terrorista] Sendero Luminoso (Pachacútec, 2013, p. 29).[9]

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

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

Conforme nossos referenciais, são volumosas as produções teóricas sobre a memória histórica na América latina,

---

[9] Tradução nossa. Todas as traduções de obras estrangeiras que ainda não dispõem de edições em português são de nossa autoria. No original: "Hoy en día, las sociedades indígenas, como la asháninka o la awajún, consideran a las empresas petroleras, madereras o mineras, a las empresas extractivas en general, y también a veces al mismo Estado, como una amenaza para su seguridad y sus vidas. Es decir, cuando los asháninkas dicen "el pasado no pasa" se están refiriendo a esta amenaza que existe hoy en día, o cuando dicen "Sendero vuelve" se refieren, por ejemplo, a la empresa encargada del proyecto hidroeléctrico de Paquitzapango. Desde la perspectiva indígena, se trata entonces de una misma historia que se repite. Que comenzó siglos atrás, con la lucha contra los españoles y que continúa hoy en día contra las empresas. Así, por ejemplo, un líder asháninka que falleció hace poco tiempo atrás, Miqueas Mishari, decía que "Juan Santos Atahualpa peleaba contra las empresas", no solamente contra los españoles, sino contra las empresas. Es decir, hay una continuidad, lo que están viviendo estas poblaciones es que sus vidas, sus territorios, su seguridad están siendo amenazadas. Como lo fue con los españoles, a los que se enfrentó Juan Santos Atahualpa, como fue con los caucheros, como lo fue con [o grupo guerrilheiro-terrorista] Sendero Luminoso" (Pachacútec, 2013, p. 29)

[10] Disponível em: https://www.cverdad.org.pe/ifinal/

principalmente no Peru, Bolívia, Brasil, Ecuador, Venezuela, México, Guatemala e Colômbia, em que atuam coletivos, tais como o Tambo Colectivx Ch'ixi[11], o LUM[12] - Lugar de la Memoria, la tolerancia y la Inclusión social, o Acervo digital da memória dos Povos Indígenas do Oiapoque[13], o Centro de memória do Povo Purí[14], o OPIERJ - Observatório da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro[15], o CDPDH[16] - Centro de Documentação, Direitos Humanos e Memória Indígena, o Armazém Memória - Resgate coletivo da história[17], além de periódicos tais como a *Revista Memórias Insurgentes*. Vale notar, ainda, a Rede Latino-Americana e do Caribe de Sitios de Memória[18] (RESLAC por suas iniciais em espanhol), que reúne instituições de Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, Guatemala, Haiti, México, Paraguai, Peru, República Dominicana e Uruguai.

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

[11] https://colectivachixi.blogspot.com/
[12] https://lum.cultura.pe/
[13] https://www2.unifap.br/indigena/pesquisa-2/projetos-de-pesquisa-concluidos/projeto-acervo-digital-da-memoria-dos-povos-indigenas-do-oiapoque/
[14] https://povopuri.wixsite.com/memoriapuri/centro-de-memoria-do-povo-puri e também: https://www.youtube.com/@CentrodeMemoriadoPovoPuri/playlists
[15] https://opierj.org/livros/
[16] https://www.cdpdh.org.br/memoriaindigena
[17] https://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/
[18] https://sitiosdememoria.org/pt/quem-somos/

autoria de assassinatos, massacres, genocídios, abusos de poder e terrorismos de Estado e paraestatais (Abreu; Sá, 2023).

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

> A lógica da tradição oral, pela qual se transmite a experiência destes acontecimentos dolorosos, é semelhante à experiência da Comissão da Verdade. Por que precisamos de um CVR? [Comissão da Verdade e Reconciliação] Por que precisamos lembrar o que aconteceu? Precisamos lembrar para que esses acontecimentos não se repitam. Quando, por exemplo, hoje as mães e os pais Ashaninka contam aos seus filhos ou netos como foi para eles a experiência do conflito armado interno, é para que não repitam os erros que cometeram, ou nos termos dos próprios Ashaninka: " para que não nos enganem novamente." A memória tem esse propósito, a memória não serve apenas para trazer ao presente algo traumático que aconteceu no passado, mas sim para agir no futuro.
>
> Nesse sentido, a reflexão sobre a história tem o mesmo propósito: procuramos saber o que aconteceu e assim poder transformar o nosso presente e orientar o nosso futuro (Pachacútec, 2013, p. 28).[19]

[19] "La lógica de la tradición oral, por la cual se transmite la experiencia de estos hechos dolorosos es similar a la experiencia de la Comisión de la Verdad. ¿Por qué necesitábamos una CVR? [Comissão da Verdade e Reconciliação] ¿Por qué necesitamos recordar lo que ha pasado? Necesitamos hacer memoria para que estos hechos no se repitan. Cuando, por ejemplo, hoy en día las mamás y los papás asháninkas les cuentan a sus hijos o a sus nietos lo que fue para ellos la experiencia del conflicto armado interno es para que ellos no vuelvan a cometer los errores que ellos cometieron, o en términos de los propios asháninka: "para que no nos vuelvan a engañar". La memoria tiene esa finalidad, la memoria no es solamente para traer al presente algo traumático que ocurrió en el pasado, sino para actuar en el futuro. En ese sentido, la reflexión sobre la historia tiene la misma finalidad:

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

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

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

Em nosso estudo, memória pode ser um (con)temporalizar e, ainda, uma forma de *deixar falar* um *outro*: enunciar as memórias é

---

se busca saber lo que ocurrió y poder así ir transformando nuestro presente y orientando nuestro futuro" (Pachacútec, 2013, p. 28).

uma forma de inscrição de um *outrora-agora*, que é constitutivo de comunidades. Portanto, no contexto da resistência indígena, falamos de uma memória social que produz testemunhas: falar a memória é socializar o trauma, a luta, as marcas da vida e da morte de uma coletividade.

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

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

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

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

Colocamos, de início, ponderações que se sustentam na percepção da "territorialização do conflito Estado-indígenas" conforme a compreende o pesquisador indígena Aimará Pablo Mamani Ramírez (2017, p. 16). Desde o contexto de lutas de resistência do campesinato boliviano, Mamani considera os *atos contestatórios* (Mamani Ramírez, 2023, p. 16) como enraizados nos

micropoderes local e regional, em relação de contradição com relação às lógicas estatais de cerco aos povos indígenas. Mamani menciona os "bicentenários grupos de poder" em sua análise da *genealogia colonial*; para ele, o reacomodamento dos grupos de poder no Estado neocolonial tem por fundamento o princípio classificatório de raça-classe (2017, p. 10). Para Mamani, (2017, p. 11), a genealogia colonial se institui pelo "fechamento", e tem por arquétipo fundacional a cerca que demarca as terras e a propriedade privada, e reprime a posse coletiva da terra. Nessa genealogia da ordem colonial, a hierarquização da vida social está a serviço da reprodução da concentração do poder, cujo horizonte histórico é "reproduzir e profundizar as lógicas corporativas" da política e da economia nas tramas de um discurso altissonante (Mamani Ramírez, 2017, p. 11).

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

Várias outras condições irmanam em uma luta comum diferentes povos e comunidades no Brasil, na Venezuela, Guatemala, Ecuador, Colômbia, Bolívia, Peru e outros, guardadas, nada obstante, as diferenças históricas específicas de formação dos movimentos indígenas nas diversas regiões de resistência na América latina, e também do norte do continente. A "divisão" do continente sulamericano entre os reinos de Espanha e Portugal

(Tratado de Madri - 1750) certamente marcaria não apenas linguística e geograficamente as lutas dos povos indígenas dessas regiões. O tipo de resistência das comunidades também interferiria no sistema que se formava nas antigas colônias. A função das ações contestatórias, portanto, é o chão comum das lutas de resistência indígena na América latina mais vasta, porém, suas variações locais são consequência de processos históricos distintos, devidos à atuação de forças locais em contraposição ao movimento crescente de globalização em curso de um sistema mercantil que se impunha mundialmente - pela "forca" e pela força.

Comunidade: corpo, terra e memória

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

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

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

Vemos surgir, com mais intensidade nestas primeiras décadas do século XXI, trabalhos de pesquisadores que colocam a problemática colonial em outros termos, buscando fontes históricas

não convencionais, não referendadas pelas posições acadêmicas ortodoxas, sobretudo testemunhos orais.

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

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

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

> História oral é um termo cunhado na década de 1940 por Allan Nevis que permite, em essência, valorizar o papel das massas silenciosas no pensamento político e na História. Nenhum documento escrito permite a expressão total e por vezes insuportável do trauma. Por isso, o documento histórico e humano que emerge da entrevista oral é um elemento fundamental no trabalho de visibilização da memória, que, ao mesmo tempo, é individual e coletiva; e constitui

> o eixo invisível do acontecimento histórico (Barceló, 2011, p. 21).[20] [Grifos nossos]

Estas observações de Barceló, de certa forma, sintetizam os efeitos de memória dos discursos da resistência. Aquela *memória invisível* atestada por Barceló pode ser também a memória *dos/as invisíveis*, ou as histórias invisibilizadas sob a "cortina de fumaça" das políticas coloniais deliberadas de apagamento de rastros e desvinculação de coesões comunitárias.

Conforme afirma Steckbauer (1998, p. 55), "a ausência de uma escrita alfabética nas culturas indígenas da América sempre foi aproveitado como pretexto para exercer poder e a suposta superioridade: desde a época da conquista, escritura e literatura

---

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

escritas são equivalentes a cultura e civilização"; na América latina, "a pena foi companheira da espada e cortou junto com ela" (Steckbauer, 1998, p. 55).

Possíveis caminhos de análise: marcos conceituais e princípios de reflexão

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

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

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

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

Se os processos intelectuais e criativos do trabalho dos ateliês de memória oral muitas vezes tiveram e têm por efeito modificar a relação das comunidades com a autorrepresentação e promover a reapropriação e a estima por sua memória, esse formato misto de produções criativas e metodologia de trabalho e pesquisa foram, no princípio, interpretados por alguns acadêmicos contemporâneos de Cusicanqui como sendo não confiáveis por trabalhar com "fontes não certificadas". Essa interpretação, contudo, vai se desfazendo à medida em que a proposta de Cusicanqui de uma prática descolonizadora vai efetivamente se concretizando e dando vazão à emergência de conceitos fundamentais a ela relacionados, tais como o de *Ch'ixinakax utxiwa*, título de uma de suas obras (subtítulo: *Uma reflexão sobre um presente em crise*, de 2021a), e é seu argumento central. No contexto do THOA, portanto, a investigação

sociológica tem os artesãos libertários e os integrantes do movimento operário não apenas como "informantes", mas como professores de uma ética do trabalho segundo a qual o "fazer com as mãos" é a contraparte necessária do trabalho intelectual. Isso sugere a desverticalização do trabalho de pesquisa. Implica também considerar o valor intrínseco das falas, entendendo seu valor temporal, seu saber local e específico, o qual não devemos decodificar como um mecanismo ou reduzir a sua superfície enunciativa a uma fórmula (Abreu; Hashiguti, 2023).

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

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

Existe toda uma vasta gama de produções textuais que circulam às margens das mídias *mainstream*, nas *redes de informação subterrânea* (Cusicanqui, 2022). Essas comunidades entramadas se apoiam e potencializam mobilizações, práticas que se intensificam com a difusão da internet: "Através da internet, se têm formado coalizões em torno a temas sociais, ambientais, de direitos econômicos, e se têm articulado suas demandas com as de organismos locais" (Cusicanqui, 2018, p. 115). Notamos que, nessas

redes de resistência, dão-se alianças entre povos indígenas de diferentes regiões, e também entre indígenas e organismos da sociedade civil, que formam Ongs, institutos, coletivos e outros/as, nacionais e internacionais, circuitos abertos por que transita uma multiplicidade de discursos.

Ao cruzar nossas análises com as de autores/as indígenas, encontramos na obra de Daniel Munduruku (2012) – *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)* – uma referência para auxiliar a elaboração de algumas questões que envolvem os discursos de resistência e para a reflexão crítica do próprio trabalho de pesquisa e seus limites. A referida obra contém entrevistas com diversas lideranças indígenas cujo papel foi constitutivo para o que Munduruku chama *Movimentos indígenas*. Esta expressão é usada por algumas lideranças, como Marco Terena nessa obra, no entanto, é questionada pela fala de Eliane Potiguara na mesma obra, em que ela desconstrói a ideia de "movimento" (no singular), pois em sua problematização, ela apresenta as insurreições indígenas como fenômenos plurais que não se originaram de um único lugar, nem constituem um bloco uniforme.

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

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

A resistência então aparece em um *continuum* que corre desde a invasão e formação da colônia até as diversas formas de relações entretecidas nas comunidades e seus projetos de futuro indígena. No Brasil, apenas tardiamente, em 1985, os/as indígenas participam de uma Assembleia Constituinte, dos debates para elaboração de um texto constitucional, demonstrando, contudo, a ação de sua força organizativa e de articulação.

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

Os estudos supra-referidos devem sua força à crítica de si mesmos, de sua disposição em realizar essa descolonização interna. Não se trata de instituir o culto da dor e do luto, nem um narcisismo teórico disfarçado de filantropia com relação às condições dos oprimidos. A produção teórica não deveria ter um valor apenas

útil, afinal, como afirmou Ailton Krenak, *a vida não é útil*. É necessário atravessar as "cercas" dos *campos de concentração do conhecimento*, estas centrais de comando da circulação de significantes, com sua sede nas universidades do hemisfério norte. De outra margem, os *insignificantes* são tudo aquilo que os sistemas hegemônicos (de escrita, de pesquisa, de pensamento, governamentais) rejeitam. Porém, não é pelos intelectuais de gabinete que a resistência ganha campo - apesar de sua importância relativa para os movimentos indígenas: as vozes dissidentes são alçadas do brejo do esquecimento por resistências localizadas, mobilizações comunitárias, por exemplo, de coletividades cuja condição social remanesce ou incorpora a memória ida de eventos traumáticos. Entendemos "comunidades" como "formas de gestionar e defender os bens comuns" (Cusicanqui, 2010, p. 116).

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

> Quando a pessoa se torna ativista. Ativismo orgânico: Há muita gente que virou ativista por força da realidade. Por exemplo: as mães de jovens assassinados pela polícia. É a partir do crime, do terrorismo de Estado cometido contra o filho delas (geralmente são jovens negros) que se tornam ativistas. Essas mulheres nunca passaram por uma formação de *advocacy*, estratégias, media training para dar entrevistas. Muitas delas nunca tinham sentado numa mesa de debate antes. De repente, na vida delas, passam do luto à luta e acabam se tornando ativistas das mais aguerridas e importantes que há hoje no país. O mesmo acontece nas comunidades de assentamentos rurais de campesinos que acabam virando lideranças locais e ativistas do direito à terra para poder sobreviver.

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

Neste preâmbulo - que, como o nome indica, trata de observações que antecedem o caminhar, um "caminho prévio", ou ainda a imagem prévia da narração de um caminho já andado -,

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

Autopesquisa: desentranhar o colonizador internalizado

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

Em uma cena do filme *O sonho do nixi pae – o movimento dos artistas huni Kuĩ* (Huni Kuĩ , 2015), uma figura centraliza as

[21] "El conocimiento fetichizado y convertido en instrumento de prestigio y poder, puede volcarse en contra de las necesidades e intereses de la colectividad estudiada".

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

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

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

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

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

Michel Foucault propõe, na discussão dos modos e processos de subjetivação, a noção de "práticas divisoras" (Foucault, 1999, p. 223), que dividem o sujeito e o separam dos outros sujeitos por meio da classificação, fazendo dele um objeto – por exemplo: o louco / o normal; o civilizado / o selvagem; indígena / não indígena; ou, ainda, "sociedades ágrafas" e "sociedades com escrita", no seio das discussões mais antigas da Antropologia estrutural.

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

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

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

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

Para Derrida (1973), a "escritura" está presente em toda parte: nos gestos do discurso, nas pegadas e trilhas da paisagem. Para este modo de ver, escritura e oralidade não necessariamente se excluem uma à outra. Quando os antropólogos recorriam aos conceitos de "sociedades primitivas e sem escritura", promoviam assim uma

hierarquização da linguagem verbal sobre a linguagem visual, ignorando o fato de que os graus de fonetismo variam segundo as escrituras, e que também os alfabetos não são suficientes para registrar fielmente a fala. Ademais, "até a pictografia aparentemente mais rudimentar sempre implicará um tipo de linguagem" (Brotherston, 1997, p. 71).

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

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

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

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

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

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

> Os defensores da explicação mítica afirmaram, por exemplo, que, por não ser uma forma de escritura 'verdadeira [...] que registrasse os sons de suas línguas, a pictográfica não cumpria os requisitos de um verdadeiro registro histórico' (Navarrete, 2009, p. 239).

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

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

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

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

---

[22] "No sólo al orden colonial, sino a toda la concepción occidental de la historia, que sitúa lo "histórico" tan sólo a partir de la aparición de la escritura, y legitima por lo tanto la invasión colonial como una heroica misión 'civilizadora'" (Cusicanqui, 2006, p. 19).

Capítulo 1
Memória e resistência

1.1. A pluralidade dos testemunhos

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

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

A observação de Dunbar-Ortiz se assemelha a um aviso, talvez de que ela não se inscreve como porta-voz de um saber institucional, não fala em nome de um saber acadêmico exclusivamente, mas, que

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

expõe posicionamentos "por fora" dos totens de saber-poder canônicos, e sua intenção não seria ilustrar ou falar gratuita e desinteressadamente da história dos movimentos indígenas. Sua voz é a de alguém que fala "de dentro" da história, que se coloca como herdeira dos povos descreditados pelos anátemas de raça-classe, alguém em quem estão latentes memórias desalinhadas com os *necrodiscursos*[24], de tal forma que ela toma parte no que é dito, e disso mana a necessidade de seu gesto de fala.

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

[24] Os discursos de morticínio, adaptação nossa às noções de dispositivos da necropolítica segundo Achille Mbembe (2018).

Ignoradas, portanto, restam as histórias insignes, signos apagados que não "saltam aos olhos". Sobre os jogos de poder nas Américas imediatamente antes da invasão espanhola versa Dunbar-Ortiz (2019, p. 32)[25]:

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

[25] No original: "Si bien parecía que los aztecas prosperaban en los aspectos cultural y económico, además de ser fuertes en lo militar y en lo político, en las vísperas de la invasión española su dominio iba en descenso. Debido a la presión del tributo ejercida mediante ataques violentos, los campesinos se rebelaron y hubo levantamientos en todo México. Moctezuma II, que asumió el poder en 1503, podría haber logrado reformar el régimen, tal como era su intención, pero los españoles lo derrocaron antes de que tuviera la oportunidad de hacerlo. El Estado mexicano fue aplastado y sus ciudades, arrasadas a lo largo de los tres años que duró la guerra genocida de Cortés. Los reclutamientos del conquistador en las comunidades que resistían al dominio azteca a lo largo y ancho de México ayudaron a hacer tambalear el régimen central. Cortés y sus doscientos mercenarios europeos nunca podrían haber derribado el Estado mexicano sin la insurgencia indígena que él cooptó. Los pueblos en resistencia que se aliaron con Cortés para acabar con el opresivo régimen azteca tampoco podrían haber sospechado los verdaderos objetivos de esos colonizadores españoles obsesionados por el oro ni de las instituciones europeas que les brindaron apoyo" (Dunbar-Ortiz, 2019, p. 32).

> suspeitado os verdadeiros objetivos desses colonizadores espanhóis obcecados pelo ouro, nem das instituições europeias que lhes brindavam apoio.

Embora não seja nosso objetivo estabelecer cronologias, em um primeiro plano de aproximação aos t(r)ópicos de pesquisa, na historiografia - ou seja, considerando a escritura -, os testemunhos mais *lejanos*, as mais distantes vozes indígenas que nos chegam do período colonial advêm de textos escritos por indígenas nas línguas Náuatle e Maia ainda no século XVI. Como se depreende da citação acima, há que se notar que essas são duas das três principais forças (imperiais) hegemônicas na América pré-colombiana que, juntamente com os Incas de língua Quíchua representavam algo como o Estado de hoje para os outros povos indígenas da região de antanho. É o que atesta a obra de Miguel León-Portilla (1987) *A conquista da América Latina vista pelos índios*, na qual "falam os vencidos" (p. 7), palavras deixadas por alguns sobreviventes Mexicas (Astecas), Maias e Quíchuas sobre a invasão espanhola. Em suas pesquisas, León-Portilla estuda textos escritos por cronistas indígenas. Ademais, Santos (2007) descreve a existência de *corpora* (fontes) de diferentes procedências, assim organizadas por ele: 1 - Fontes históricas pré-hispânicas figurativas ou de leitura ampla; 2 - Fontes históricas pré-hispânicas escritas ou de leitura estrita; e 3 - Fontes históricas nativas coloniais em textos alfabéticos e pictoglíficos.

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

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

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

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

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

Na historiografia do período colonial, as palavras "rebelião", "insurreição", "levante", "revolta" e "resistência" apontam para práticas de contraposição a uma ordem instituída caracterizada pela opressão ao corpo e o cerco ao território. As práticas e

discursos descolonizadores retomam o que seria a história dos movimentos humanos neste continente americano antes, durante e depois da invasão colonial, ofuscados pela expressão "Conquista" – nome pomposo para *massacre, estupro, holocausto, hecatombe* etc. No plano dos valores lexicais, os traços da "invasão" europeia do continente se opõem ao "descobrimento" e à "Conquista" (termos eufemísticos, que obliteram a violência), manobras típicas do étimo, ilustram como a enunciação pode manipular a memória. Quando, por exemplo, se fala na "transferência" de indígenas Xavante na década de 1960 pelo governo militar, de suas terras Marãiwatsédé (Mato Grosso, Brasil), esse termo encobre o ato de violenta *remoção forçada*, deportação.

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

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

[26] No original: "Y todo esto pasó con nosotros. Nosotros lo vimos, nosotros lo admiramos. Con esta lamentosa y triste suerte nos vimos angustiados. En los caminos yacen dardos rotos, los cabellos están esparcidos. Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros. [...] Rojas están las aguas, están como teñidas, y cuando las bebimos, es como si bebiéramos agua de salitre. Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe, y era nuestra herencia una red de agujeros" (León-Portilla, 2018, p. 168).

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

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

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

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

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

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

> Assim, os missionários jesuítas iam concentrando numa mesma missão diferentes povos indígenas, e nivelando-os por um só padrão linguístico e cultural, através do aprendizado da língua geral, que se tornou a língua mais falada na região até o século XIX. Nas missões, houve também um processo de disciplinamento dos corpos e das mentes [...]. Outros indígenas eram submetidos ao trabalho nas vilas e cidades dos colonos. Para obter esta mão de obra, as tropas de resgate invadiam as aldeias e escravizavam os nativos (Vaz Filho, 2919b).

Dessa forma as palavras da língua portuguesa e da língua castelhana vão sendo inscritas sobre o terreno das manobras de guerras coloniais, invadindo paisagens e alterando topônimos, registrando em "cascas de árvores mortas" (papel) uma história infligida a outrem, e gradualmente instaurando o monolinguismo. A diversidade indígena, nada obstante, subsiste em outros contextos, apesar dos aldeamentos forçados, as missões religiosas e a catequese, na forma de fugas, suicídio, rebeliões, passando pelas

lutas armadas até as batalhas contemporâneas no plano do Direito e da representatividade governamental.

Logo percebemos que a violência que se dá no plano da língua não é tão somente "simbólica", pois possui lastro em discursos de cerceamento e práticas de opressão institucionalizada; nem tampouco se trata de violência "estrutural", pois que não é imutável. A imposição de uma língua nacional oblitera a existência de centenas de milhares de falantes das quase três centenas de línguas indígenas ainda faladas no Brasil.

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

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

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

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

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

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

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

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

descolonização, a forma dúbia da convivência contenciosa dos diferentes (Cusicanqui, 2010).

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

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

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

Assassinado em 1983 ainda nos restos do regime civil-militar brasileiro, a liderança "tombou", mas seu testemunho marcou terreno para outros que se levantaram, tal é o aspecto genealógico da memória da resistência: a queda das lideranças inscreveu marcos de contestação às políticas de morte, tais como o Centro de

Defesa da Cidadania e dos Direitos Humanos Marçal de Souza Tupã'y (Campo Grande – MS); o Prêmio Marçal de Souza Tupã'Y – Dourados/MS; a Aldeia urbana Marçal de Souza – Campo Grande/MS; a Escola Estadual Indigena Guateka Marçal De Souza, localizada na Aldeia Jaguapiru (Dourados/MS); além disso, Tupã'y foi homenageado por monumentos de memória no Parque do Lago (Dourados - MS) e no Parque das Nações Indígenas em Campo Grande - MS. A liderança Marçal Tupã'y possui, portanto, conforme relatório do Ministério Público Federal, "trajetória notoriamente reconhecida" (MPF, 2023, p. 3). Como consequência, os *rastros* do sangue derramado indicam não a prevalência dos discursos de horror e terror, mas que as práticas de violência não são capazes de sufocar as vozes divergentes e os efeitos de memória de seus feitos.

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

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

1.2. Corpo: campo de luta

No dia 14 de maio, eu saí por aí
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir
Levando a senzala na alma, subi a favela
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci

Zanzei zonzo em todas as zonas da grande agonia
Um dia com fome, no outro sem o que comer
Sem nome, sem identidade, sem fotografia
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver
No dia 14 de maio, ninguém me deu bola
Eu tive que ser bom de bola pra sobreviver
Nenhuma lição, não havia lugar na escola
Pensaram que poderiam me fazer perder
Mas minha alma resiste, o meu corpo é de luta
Eu sei o que é bom, e o que é bom também deve ser meu
A coisa mais certa tem que ser a coisa mais justa
Eu sou o que sou, pois agora eu sei quem sou eu
(Matumbi, 2018)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> Os caçadores de quilombolas defendiam suas terras e ainda obtinham outras, novas, mas nem sempre os senhores recuperavam os negros fugidos: dos incontáveis que se perderam no assalto de Bartolomeu Bueno ao quilombo do Ambrósio, consta que nenhum voltou a ser propriedade do antigo dono: tidos desde então como extremamente perigosos, foram enviados para as galés do Rio de Janeiro. [...] Caçar negros fugidos abria o acesso à posse das terras [...]. Nos sertões de Minas, reeditava-se portanto a prática antiqüíssima de recompensar com terras o massacre do adversário religioso e cultural, presa dos europeus nas Cruzadas e dos ibéricos na Reconquista da Península. Motivações econômicas, políticas, sociais e culturais encontram-se, pois, na base da violência crescente dos brancos (e de seus agentes) contra os negros fugidos nas décadas de 1740, 50 e 60 (Mello e Souza, 1996, p. 194-5).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

imperativo, da conformação obediente -, produzindo um tipo de discurso cercado, aquartelado, enunciados em estado de sítio, que, nada obstante, de diversas maneiras escapam, circulam em desobediência à ordem que suprime por decreto as subjetividades discordantes.

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

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

cotidianamente pelos marginalizados que ainda se levantam, instigando novos focos de rebelião, perpetuando, ainda que pelo opróbrio, a memória dos insurrectos.

Se a invasão que inicia o conflito colonial instaura o terror, o governo por meio da dor infligida e do genocídio legitimado por discursos de brutalidade remete a eventos contínuos à colonização das Américas: a escravização de gentes do continente africano e seu deslocamento ultramarino.

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

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

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

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

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

As sociedades que se criavam entre africanos *extraviados* nas travessias da morte eram de uma complexidade babélica que, no entanto, encontrava a língua da condição comum: reza que nos navios negreiros nasceu a palavra *malungo* - palavra que significa algo como "irmão de viagem" (Santos, 2012, p. 31).

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

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

> 'Quando ao crescer, o império romano empreendeu a Conquista e a destruição deste corpo de nações, os sofistas deslumbrados acreditaram ver no fim deste Caminho a humanidade triunfante em Roma [...]. Falou-se da unidade do espírito humano, isto foi só um sonho. [...] Então, quando Roma, nesta pretendida marcha triunfal em direção à civilização antiga, destruiu, uma após outra, Cartago, Egito, Grécia, Judeia, Pérsia, Dácia, as Gálias resultou que ela mesma havia devorado os diques que a protegiam do oceano humano sob o qual deveria perecer. [...] Tantas sociedades, tantas línguas apagadas, cidades, direitos, lugares reduzidos a nada criaram o vazio em torno de Roma, e ali onde os bárbaros não chegavam, a

> barbárie nascia por si mesma. Os gauleses destruídos se convertiam em milícias revoltosas. Assim, a queda violenta, a extirpação progressiva de cada cidade, gerou a queda da civilização antiga. [...] Quando se destruiu, com o aplauso dos sábios da época, cada uma destas colunas vivas, o edifício veio abaixo e agora os sábios de nossos dias procuram entender como puderam criar-se em um instante ruínas tão grandes.' E então, me pergunto: que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou 'a raiz da diversidade' (Césaire, 2020, p. 76).

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

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

Aqueles/as que resistiam à catequização eram passíveis de sofrer a "guerra justa": na legislação imposta pela Coroa

portuguesa estava prevista a escravização dos povos indígenas em determinadas circunstâncias, a saber, quando praticassem idolatria ou se recusassem a ser catequizados, quando se negassem a pagar tributos, a defender o rei ou trabalhar para o Império, ou quando incorressem em latrocínio.

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

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

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

> No começo de 1887, uma procissão incrível percorreu o centro da cidade de São Paulo. Entre os andores se viam instrumentos de tortura – gargalheiras, grilhões, cangas, relhos, anéis de apertar os dedos (chamados "anjinhos"), palmatórias. Quase nenhum

> brasileiro atual conhece essas máquinas de dor; naquele tempo, todos as conheciam, seja por terem visto aplicadas, seja por terem aplicado, seja por senti-las na própria carne. À frente da procissão, bem debaixo da imagem do Cristo crucificado, desfilava aos tropeções um rapazinho preto. Mexia os braços e as pernas como um boneco de engonço. Retorcia a cara, falava sozinho. Enlouquecera, talvez. A cidade ficou muito impressionada e a polícia não ousou impedir. [...] Esse espetáculo foi armado por um agitador formidável, Antônio Bento. [...] Cansado e insatisfeito com os métodos legais de luta, Antônio Bento fundou uma organização armada para libertar escravos e executar torturadores, os caifases. Pela ação dos caifases nasceu, em Santos, nas terras altas entre o mar e a montanha, o Quilombo do Jabaquara, uma imensa favela de madeira, palha, barro, e telhados de zinco. O celeiro de estivadores e operários do carvão. Aquela procissão-comício, na qual um escravo enlouquecido pela tortura desfilou aos pés do Cristo crucificado, fez crescer a organização. [...] A partir do ano daquela procissão, 1887, aumentou a deserção em massa de trabalhadores. Centenas chegavam, diariamente, ao Quilombo do Jabaquara ou a Cubatão, às matas em torno de Jundiaí, do Rio de Janeiro, de Campos, de Juiz de Fora etc. A pé, de trem, em burros, em carroças mal-ajambradas (Santos, 2013, p. 80-81).

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

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

> quilombos no interior ou na periferia das cidades e vilas (Santos, 1984, p. 84).

De diversas maneiras, as lutas indígenas se entrelaçam às insurreições dos afrodescendentes (que seriam também, para todos os efeitos, *indígenas deportados*). As comunidades quilombolas e indígenas se vinculam à terra tendo por fonte de subsistência o cultivo coletivo. Ademais, os indígenas eram chamados pelos invasores europeus os "negros da terra" (Amado, p. 60).

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

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

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

> A transformação da terra em mercadoria, no Brasil, longe de ter sua origem na Lei de Terras de 1850, teve nela um momento fundamental. Essa Lei não inventa a terra como mercadoria, pois ela efetivamente era vendida e comprada antes da sua existência. Contudo, possibilita a construção de um discurso, de uma visão de mundo e de práticas sociais que se realizam ou que, no transcurso de consolidação dessa mudança, passam a ser pautadas unicamente no caráter mercadológico da terra. Esse é um passo importante para transformar a terra em uma propriedade no sentido moderno do termo, ou seja, algo que pode ser objeto de compra e venda, mas que para tanto precisa ter seus limites bem definidos. Logo, a maneira tradicional como alguns grupos (os indígenas, por exemplo) se apropriam da terra, bem como as imprecisões que marcaram o

> acesso à terra no Brasil desde a Colônia, não se dão bem com esse novo momento, pois atravancam essa transformação. Isso nos ajuda a compreender por que as políticas indígenas desenvolvidas no Brasil ao longo dos anos têm como um dos seus fundamentos aldear os índios em reservas – ou seja, é necessário que esses grupos aprendam a respeitar os limites da propriedade (Silva, 2015, p. 103).

Na América latina, em seu uso generalizado, o termo "indígena" exclui os chamados *negros*, ambas categorias coloniais forjam diferentes regimes de produzir sujeição. Além disso, tendo presentes as dinâmicas de invasão que assolaram a África colonizada, as escolhas históricas de marcar os diferentes povos estigmatizados pelo escravismo sob uma palavra generalizante - "negro" - são uma estratégia deliberada e não ingênua de apagamento: a preta e o preto são os *indígenas* da África, tão múltiplos e diferentes, tão singulares em seus falares e em suas coordenadas existenciais. A África, tão incógnita em sua vastidão, reduzida a um estereótipo generalista, padece, ao longo de todo o século XX, com guerras civis, guerrilhas, golpes de Estado, ditaduras, em sangrentos processos de (re)(des)colonização ainda em curso. Sua geografia de fronteiras retilíneas revela um discurso da segregação e da despossessão brutal.

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

> Em África, a questão indígena é especialmente delicada porque, se considerarmos que os povos indígenas são os descendentes dos habitantes originais sujeitos a processos de conquista por outras populações vindas da Europa ou de outros locais (estou aludindo indirectamente à definição mais internacionalmente aceita incorporada à Convenção 169 da OIT), chegaríamos à conclusão de que todos os africanos seriam, em grande medida, indígenas. Isto faz

> com que muitos Estados africanos relutem em reconhecer a existência de povos indígenas com direitos específicos, conforme reconhecidos pelo Direito Internacional, nos seus territórios. Porque é que os líderes africanos reagem desta forma? Pois bem, porque certamente não querem acrescentar mais tensões ao conflito étnico e religioso que existe em muitos países, resultado, em grande medida, do desenho de fronteiras artificiais pelos colonizadores na Conferência de Berlim realizada em novembro de 1884, e fevereiro de 1885. O reconhecimento da existência destes povos os forçaria a reconhecer os direitos coletivos que possuem no Direito Internacional. É por isso que os governos africanos são muito reticentes" (Martínez, 2022, p. 92).[27]

O conflito colonial tem um acontecimento fulcral: a invasão de uma história sobre outras histórias, soterramento de corpos e dos marcos territoriais que lhes constituíam, sobreposição de temporalidades, a interdição de formas antigas de marcar o tempo, de ritmar o cotidiano, de interagir com os outros seres da biosfera. A colonização, além de uma invasão espacial, é uma intrusão que vai até as *entranhas* do corpo, penetra a *alma*; além de uma transposição de gentes no espaço - tráfico humano, confinamento, degredo -, é o aniquilamento do corpo racialmente marcado nos

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

becos e labirintos do espaço colonial cercado, é a demarcação de uma fronteira de exclusão e esquecimento/silenciamento, segregação, marginalização, periferização dos corpos. Nos processos/focos de descolonização, a ordem neocolonial, nada obstante, segue instalando o jogo contínuo da pauperização pela subvaloração laboral.

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

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

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

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

> O litoral brasileiro, particularmente a costa norte-sul que, grosso modo, equivale em extensão ao curso do Amazonas em território brasileiro, foi a região onde se implantou os primeiros núcleos

> coloniais e onde ocorreu, ainda no século XVI, processos depopulativos radicais que exterminaram quase toda a população aborígine. Mesmo nessa região, entretanto, conseguiram sobreviver, de alguma sorte, grupos indígenas cujos remanescentes permanecem em enclaves litorâneos: Potiguara, na Baía da Traição (Paraíba); Pataxó, em Porto Seguro (Bahia); Tupinikin, em Aracruz (Espírito Santo); Guarani, em Angra dos Reis e Parati (Rio de Janeiro), e em Ubatuba, S. Sebastião, Itanhaém, Peruíbe e Itariri (São Paulo) (Moreira Neto, 1988, p. 13).

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

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

O caráter genético de apagamento dos rastros, deslocamento e dispersão induzidos pela invasão europeia sinaliza a

movimentação de numerosas populações de *desplazados* ("deslocados"), fato repetido cotidianamente na história brasileira recente, naquilo que seria a marca fundadora da colonização: a tomada da terra e o jugo sobre os copos, a despossessão do *território* cultivado coletivamente (e dos territórios existenciais - marcos de referência memorial, ritualística, cemitérios, etc.), para a instalação do latifúndio e da monocultura; o espólio dos saberes locais e das mulheres, o infanticídio, a apropriação e exploração da energia laboral e do conhecimento indígena sobre o ambiente geo-ecosófico (os saberes que derivam do habitar).

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

A partir da leitura desse trecho, destacamos a persistência histórica das práticas coloniais em discursos neocoloniais calcados na trivialização do sofrimento humano (Santos, 2015), que retomam, reproduzem e dão continuidade, em um novo contexto tecnocrático, ao espólio dos corpos e dos territórios das gentes, ou mesmo de comunidades numerosas, tais como os povos Warao, habitantes das margens dos *caños* – canais de água da região pantanosa do delta do Rio Orinoco, na Venezuela. Em diversos grupos, a partir da primeira década do século XXI, os Warao migram diariamente escapando da fome e da morte em seu ambiente transtornado pelos interesses e manobras do capital

petrolífero, da pecuária, das madeireiras e da monocultura extensiva (Pocaterra Paz, 2008). Este, pois, o sinal de nosso tempo – os deslocamentos em massa, os grandes êxodos – como previra Foucault em 1979: "O problema dos refugiados é um presságio da grande migração do século XXI" (Foucault, 2010, p. 60). Quarenta e cinco anos após essa declaração, a intuição de Foucault é aterradoramente atual.

A produção de milhões de deslocados é consequência das políticas de apropriação violenta da terra por forças instituídas, com o aval da autolegitimação imposta há tempos, pelo direito imperial e, depois, pelo Estado-nação. Como derivação desse processo, o Estado neocolonial oscila entre dispositivos legais de proteção e a conivência com o extermínio dos povos etnicamente diferenciados que habitam os territórios. As antigas colônias tornam-se independentes e as políticas governamentais reproduzem o colonialismo introjetado historicamente, política, discursiva e economicamente arraigado em práticas de homogeneização nacionalizante. As formações racistas pró status quo de classes oligárquicas vão instalando no interior do continente americano uma política da posse de terras, e uma necropolítica de exploração dos corpos. Nesse processo, as singularidades que se apresentam na relação de subsistência que milhares de comunidades desenvolveram com a terra vão sendo colocadas sob a tensão do holocausto colonial, que consiste na eliminação calculada de gentes, comunidades inteiras. Nos processos de domesticação e de cativeiro dos corpos, o latifúndio cresce como totem de poder, como centralização de um poder que, embora difuso, passa a reger as vidas dos corpos *aldeados*. A resistência ao jugo sobre o corpo ocorre em paralelo aos litígios contra a instalação do latifúndio e da monocultura escravista, pois a resistência - indígena, quilombola, etc. - é também um exercício de espacialização, de aterramento de um poder comunitário em que circulam outros tipos de relação de forças (Abreu; Sá, 2023).

No sistema colonial, o extermínio da vegetação para instalar o monocultivo extensivo equivale ao massacre dos corpos, ao

domínio sobre as populações - animais-humanas; o controle territorial que engendra a produção de "desertos demográficos" também está na origem das povoações, vilas e cidades. Assim, a república brasileira que veio após a monarquia não constitui ruptura fundamental com as práticas de colonização, mas é, em parte, a reprodução de modelos herdados das estruturas arcaizantes - neocolonialismo. O poder do colono ainda é, absolutamente, o poder de predar. A resistência multissecular a esses processos de apagamento enfrentou conflitos reiterados com forças estatais e paraestatais.

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

Há 173 anos,

> O Brasil tomou uma medida que seria determinante para a sua histórica concentração fundiária. Em 18 de setembro de 1850, o imperador dom Pedro II assinou a Lei de Terras, por meio da qual o país oficialmente optou por ter a zona rural dividida em latifúndios, e não em pequenas propriedades. [...] Documentos da época hoje guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, revelam como a composição do campo brasileiro foi planejada. Os próprios senadores e deputados eram, em grande parte, senhores de terras [...]. O senador Costa Ferreira (MA), por exemplo, discursou: "Isso de repartir terras em pequenos bocados não é exequível. Só quem nunca foi lavrador é que pode julgar o contrário. São utopias. Ninguém vai para lá [o interior do país]. Ninguém se quer arriscar". O argumento dele era que os pequenos camponeses não tinham força para expulsar os indígenas e que, por isso, era natural que a terra fosse para os grandes senhores. Costa Ferreira continuou: "Existem nas províncias muitas terras, mas algumas não se acham demarcadas nem são beneficiadas porque estão infestadas de gentios [indígenas]. Nas minhas fazendas já tenho tido alguns prejuízos por essa causa em gado, escravos etc. A maior parte dos [pequenos] lavradores da minha província não lavra para o interior porque o gentio não os deixa. Mas um lavrador poderoso, logo que entra, pode beneficiar as

> terras. Muito lucra, pois, a nação em se venderem as fazendas nacionais a particulares que as cultivem". [...] A Lei de Terras serviu de base para que latifundiários recorressem ao governo e até aos tribunais para ampliar suas propriedades. [...] Estudiosos da questão dizem que o histórico predomínio do latifúndio levou ao surgimento dos_trabalhadores rurais sem terra e tornou rotineira a violência no campo [...]. A vastidão das propriedades permitiu que os fazendeiros mudassem suas plantações de lugar sempre que determinada terra se esgotava, avançando sobre novas fronteiras agrícolas e derrubando florestas. [...] A sociedade e o Estado têm uma dívida histórica com camponeses pobres, indígenas, ex-escravos, descendentes de escravos — diz o historiador Marcio Both. — A concentração fundiária é um problema social, político e econômico que passa por toda a história do Brasil, desde a Colônia até o momento presente. É certo que, ao longo desse período, houve rupturas, como a Lei de Terras, de 1850, mas sempre com o fito de garantir a permanência daquilo que é estrutural (Westin, 2020).

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

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

> Não só não desapareceram como registraram altos recordes de natalidade. A exemplo das marchas dos Guarani, dos Ofayé, dos Panará e dos Xavante, entre outros, que regressaram às suas terras contra a vontade da ditadura, índios de diversas etnias reafirmaram seu modo de vida e não abriram mão de sua terra tradicional. No papel, a previsão da ditadura era clara — e de certa maneira ingênua. Segundo o regime militar, ao conhecer o modo de vida "civilizado" naturalmente os índios deixariam suas terras, abrindo espaço para o agronegócio. Porém, graças à inesperada e às vezes violenta tenacidade deles, nada disso aconteceu. Pelo contrário, eles passaram a reivindicar a posse de outros territórios não reconhecidos pela União. O trabalho de ONGs, missionários e antropólogos pode explicar parte da mobilização indígena, mas ela simplesmente inexistiria se os principais interessados decidissem abrir mão de suas terras e tradições (Valente, 2017, p. 491).

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

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

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

Capítulo 2
A memória nos discursos indígenas de 1980 à contemporaneidade

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

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

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

Nas diferentes mídias, desde a era da impressão à das lentes de gravação, projeção, e as diversas formas de "edição" da imagem e da voz produzem diferentes relações entre corporalidade e visualidade e, diríamos, *visibilidade*, de modo que, mesmo embora visíveis, não são necessariamente *vistos*, não estão sendo (do ponto de vista da crítica histórica) percebidos: há uma lacuna entre ver e reconhecer. A emergência das "novas" mídias marcha com uma

outra ordem audiovisual, na qual um antigo embate de forças se propaga em outros meios[29].

O que a historiografia costuma chamar de "movimentos indígenas de resistência" – dentre outras insurgências de coletivos oprimidos pelo aparato colonial – Silvia Rivera Cusicanqui descreve como tentativas reiteradas, feitas ao longo do século XX, de "quebra de modelos de controle social estatal, que anteriormente bloqueavam as demandas autônomas desses setores [...] estruturas estatais destinadas a cooptar e controlar esses setores e neutralizar seus conflitos" (Cusicanqui, 1987, p. 7).

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

2.1. Problematizações em torno ao material de análise

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

> Referindo-se à floresta, Le Goff a recupera definida e utilizada como fronteira, refúgio para vencidos e marginalizados e também fonte de materiais preciosos à sobrevivência cotidiana, reserva de caça e

[29] Referência à noção de Foucault (1999) a respeito do direito como guerra continuada em outros meios.

> outros alimentos. Lugar a um só tempo repulsivo e desejável. Sem contar que a floresta também poderia aparecer como um deserto de instituições e de leis. Estas também são considerações possíveis para o sertão. V. Leonardi, no seu ensaio *Entre Árvores e Esquecimentos*, define sertão destacando precisamente esta última categoria: espaços fora do alcance e dos limites das instituições formais, o lugar onde "as leis são, muitas vezes, letra morta".

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

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

Esses "limites imprecisos" mencionados pela autora apontam para o avanço geográfico da guerra colonial, a invasão ao território do outro é sobre o corpo e sobre a *alma*, sua apropriação pela força produtiva aponta a problemática do território como uma questão nuclear das pautas de lutas indígenas contemporâneas. Por isso, os sessenta anos do Parque Indígena do Xingu são tão prenhes de efeitos de memória (apesar de trazer a marca do confinamento e da

fragmentação dos povos, o Parque do Xingu é ainda assim – e talvez por isso mesmo – um lugar de memória da resistência indígena).

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

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

2.2. Um(a) tecido/tela analítico(a)

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

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

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

Imagem 1 – *Fôlego vivo* (Jandaíra, 2021, 5′ 23″)



Fonte: Youtube.

Encontramos, em um vídeo gravado pela comunidade Kariri na Chapada do Araripe, Ceará, uma reflexão sobre a água, o desvio do leito dos rios que banhavam a comunidade, sobre a desapropriação de seus territórios e a posse da terra por empreendedores do agronegócio; em um contexto em que a população indígena é pressionada a deixar as terras ancestrais. No vídeo encontramos a fala: "Os 'tapuias bravos', como eram conhecidos os Kariri, também eram chamados de 'fôlegos vivos', dada a força de sua constante luta contra as invasões colonizadoras" (Jandaíra, 2021).

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

seu apagamento e dos processos de esquecimento empreendidos pelos discursos hegemônicos.

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

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

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

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

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

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

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

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

[30] https://www.redalyc.org/journal/330/33069235009/movil/

> índios da América Latina nas últimas décadas justamente a substituição da demanda pela terra pela demanda por "território", termo que, segundo ela, "inclui não apenas um lote de terra, mas também marcos geográficos e sagrados, além de uma relação histórica com esses marcos" (Cernicchiaro, 2021).

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

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

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

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

> 'Pistolagem é ainda uma prática de violência e controle social em muitas cidades amazônicas. Lideranças rurais, ativistas ambientais, defensores de direitos humanos, indígenas... Conhecemos a história

de Chico Mendes, Dorothy Stang, mas, como eles, centenas de pessoas morrem todos os anos e isso não chega aos discursos nacionais e internacionais' (ECOA, 2006).

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

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



Fonte: Youtube.

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

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

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

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

As formas de exercício de poder sobre o mundo natural e a dominação colonial da superfície do planeta, bem como de seu subsolo e seus espaços aéreos, naturalizam a opressão e legitimam a "natureza predadora" da espécie humana, e assim trivializam a

violência étnica e ambiental, e tornam o ecocídio uma atividade banalizada (Abreu; Sá, 2023).

Na contemporaneidade, a técnica e o poder de manipulação do meio-ambiente mostram um discurso desenvolvimentista que prevê o controle total dos chamados "recursos naturais"; o avanço do latifúndio e a produção extensiva de animais para alimentar mercados internacionais, aliado à mineração e à contaminação das águas pelo garimpo, representam as principais razões de intensificação das violações a povos, populações ribeirinhas e biomas. Este momento de agudização dos discursos neocoloniais pode ser percebido, na história contemporânea, por exemplo, nos deslocamentos dos Warao, povo que vive no delta do Rio Orinoco, na Venezuela; milhares de pessoas têm atravessado as cidades brasileiras, mais intensamente desde o ano de 2014, refugiando-se das invasões petroleiras, dos megaprojetos que modificam o fluxo das águas da região e geram degradações ambientais, obras que causam a desarticulação de seus modos de vida. Estas questões foram explanadas por Librada Pocaterra Paz na obra *Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao* (2004).

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

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

> Para existir esse conceito de que o homem é aquele que transforma, era preciso alguma coisa que não era transformada, e isso seria por excelência o espaço da floresta. Por isso as populações ameríndias eram consideradas um humano que estava na fronteira com a

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

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

Na história e nos discursos antropológicos, a separação entre natureza e cultura parece uma obviedade, mas é um maniqueísmo. Com a ciência moderna, a reificação da natureza serviu de justificativa para a exploração da vida transformada, por exemplo, em objeto de manipulação genética. Assim, a ação humana é lida sob o paradigma da vontade-poder, enquanto a natureza é relegada

à atitude passiva, como na noção de "matéria inerte". Os paradigmas epistemológicos modernos desdobrados no esteio da Física clássica newtoniana corroboram essa concepção do universo como uma máquina – arquétipo que então funciona nas práticas coloniais, na sujeição do outro e sua consequente *animalização*.

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

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

2.3. Memória e necropolítica

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

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

[32] Doutrina baseada na crença da superioridade de uns povos sobre outros, inspirada em certa leitura dos pressupostos do evolucionismo de Charles Darwin (!809-1882).

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

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

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

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

Em nossa perspectiva, acorrer à memória é uma *descida ao lugar comum* – uma forma de emprestar voz a outrem, fazer com que o logos, a palavra pesquisante se coloque, quanto possível, *na pele do outro*. Procuraremos adiante inferir a partir das análises essa outra

[33] Forma analógica de se referir à "voz", isto é, à "fala" dos antigos; trata-se das tecnologias ancestrais de transmissão de saberes, das quais a oralidade e a auralidade do *corpo-a-corpo* são alguns dos elementos.

realidade que nos escapa, essas formas de existencialização desobediente, de enraizamento insubmisso que de alguma forma escapam ao controle, e indagaremos essas potências que desmentem e contrariam as estatísticas de povos desaparecidos e de línguas extintas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, "este velho direito soberano de matar". Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição da morte e tornar possíveis as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é "a condição para a aceitabilidade do fazer morrer" (Mbembe, 2018, p, 18).
>
> De acordo com Arendt, o que diferenciava os selvagens de outros seres humanos era menos a cor de suas peles do que o fato de que

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

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

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

> Em pelo menos um em cada dez massacres analisados, o Exército separou as pessoas em grupos ao chegarem à aldeia. A separação por grupos não era um mecanismo para selecionar vítimas, mas para organizar o trabalho de matar. Dessa forma, procuravam ter maior controle sobre a população e evitar fugas. A separação por grupos

> também colocou as pessoas em situação de maior vulnerabilidade, quebrando as tentativas mínimas de resistência ou fuga. Em muitos casos, a separação por grupos visava facilitar estupros em massa de mulheres (REMHI, 1998, p. 12).[34]

O massacre supõe um procedimento organizado, o genocídio é "trabalho" e necessita uma "planificação cuidadosa e um desenrolar sistemático por passos"[35] (REMHI, 1998, p. 12).

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

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

---

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

[35] "Según Falla (Taller REMHI 1996) la masacre supone un procedimiento organizado, la masacre "es trabajo" y necesita una planificación cuidadosa y un desarrollo sistemático por pasos" (REMHI, 1998, p. 12).

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

No período correspondente à promulgação da Constituição Federal de 1988 – que representa uma suposta redemocratização – foi reelaborada juridicamente a questão indígena; desde então

[36] Recurso Extraordinário 1.017.365.

foram homologadas diversas Terras Indígenas; acirraram-se, contudo, conflitos nas fronteiras desses territórios e sua invasão por diversos interesses se tornou mais problemática. Na guerra política contemporânea, os marcos da Constituição de 1988 são manobrados por interesses fundiários e minerais sobre as terras indígenas.

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

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

No que concerne à máquina audiovisual, desde a década de 1980 o vídeo tem se tornado uma importante arma de luta. Diversas produções cinematográficas e de vídeos-documentários provocaram olhares para a questão indígena no Brasil, angariaram apoios e parcerias com organismos não indígenas, e inscreveram os corpos em coletivos "subterrâneos" de mobilização. O

(re)aparecimento dos/as indígenas nas telas indica que a resistência se vale de todos os recursos em prol do desejo de vida.

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

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

A resistência às sujeições tem se caracterizado em diversos campos sob a ideia de descolonização. A mobilização política e as produções de memória se insurgem na forma da crítica às introjeções coloniais, como o demonstram comunidades como os Huni Kuĩ – na região do Acre, algumas das quais tiveram sua Terra Indígena demarcada e homologada entre as décadas de 1990 e o ano de 2001 –, cuja história, marcada pela escravidão da borracha nos seringais ao longo do século XX, se converte em autogestão das comunidades no século XXI, em função dos movimentos de retomada de diversos grupos das terras que habitavam antes da fuga e dispersão, em um longo processo que culminou com a demarcação de algumas dessas Terras por parte do Estado.

Na videoconferência de lançamento do livro *Puu Naki Thëã Oni – O conhecimento Yanomami sobre abelhas* (Albert; Senra, 2021), Noemia Ishikawa relata, relembrando as palavras que ouviu de Davi Kopenawa (liderança Yanomami), que, se ele não conseguiria colocar guardas nas fronteias das terras Yanomami, escrever livros também era uma forma de defender essas terras. A voz de Davi Kopenawa Yanomami, além dos livros, tem circulado também na videosfera internacional. Sua trajetória, como a de outras

[37] Essas práticas "descolonizadoras" não implicam uma oposição radical ao sistema vigente, mas preveem uma tática de coexistência regrada e um discurso do território como horizonte de sobrevivência.

lideranças, tem visibilizado causas indígenas, produzindo repercussões diversas. Kopenawa é coautor do roteiro do longa-metragem *A última Floresta*, lançado em 2021. As cenas finais do filme registram o discurso de Davi Kopenawa na Universidade de Harvard, proferido em sua língua Yanomami, traduzida nas legendas para o português:

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

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

O trânsito de indígenas por espaços urbanos e nas redes de comunicação, nas galerias de arte acompanha um movimento de questionamento de linhas de fronteira que separam "campo e cidade", das fronteiras entre mundos urbanos e rurais, nas sociedades "capturadas pelo colonialismo ocidental" (Krenak, 2018, p. 12), que representam milhares de processos de violência étnica (Potiguara, 2018, p. 29). A violência racial era um assunto insuficientemente discutido nas escolas e universidades, o que vem se modificando significativamente; a invisibilidade de muitas práticas e discursos racistas ainda está por ser problematizada. As

marcas da história colonial ainda se reproduzem em práticas de sujeição e escrutínio do outro como objeto do discurso dominante, na inferiorização dos saberes chamados capciosamente 'tradicionais' (como se fossem estáticos), e no extermínio do *corpo coletivo* de saberes - o chamado *epistemicídio*. Em seus efeitos de memória, as insurgências discursivas contrapõem diferentes tipos de resistência no jogo com as forças da opressão instituída.

2.4. Assimetrias do corpo e do território

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

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

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

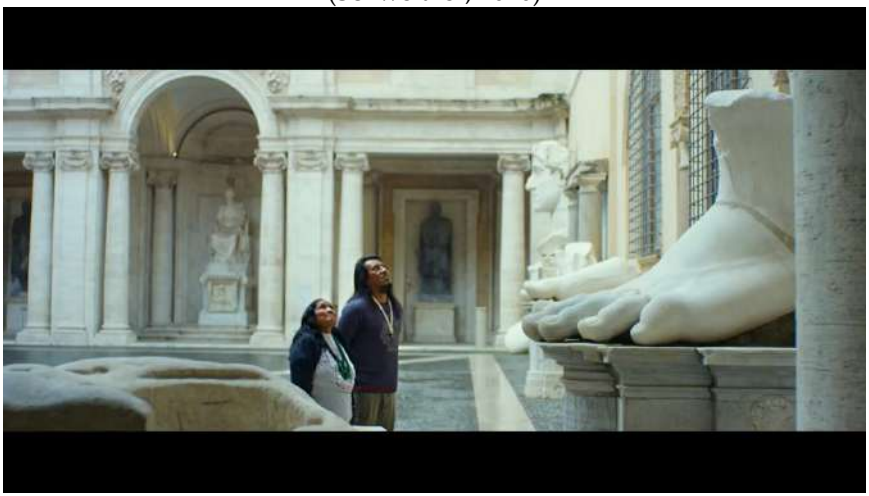
Nos regimes totalitários o Estado-nação submete o direito à força armada. A centralização do poder é uma espécie de culto falocêntrico da razão beligerante, do poder da vontade humana na história. A categoria da *razão* – que na sua versão cartesiana representa a vertente do racionalismo moderno – sofreria suas

crises e reviravoltas; a crítica dos limites da razão já havia sido empreendida no século XVIII por Immanuel Kant; a deusa razão seria entronizada na Revolução Francesa, e contra seu império se rebelariam os poetas do século XIX. Podemos pensar na trajetória de um culto do logos nos discursos de dominação total do mundo natural.

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

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

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



Fonte: arquivo do autor.

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

A este apequenamento do outro corresponde uma subjugação do mundo natural envergado sob a força da dominação tecnocrática, e um agigantamento do poder de controle sobre as

populações e os meios de produção do saber – o que se materializa, por exemplo, nos mapas, que ilustram o domínio territorial.

O poder do excesso é o poder concentrado, em cujas pressões internas ebulem as resistências de grupos dissidentes. Na história das colonizações, o território é esquadrinhado por esquadras, esquadrões-máquinas de guerra, e assim rebatizado e alienado dos nomes nativos, o que nem sempre logra obliterar as memórias que circulam clandestinamente, não audíveis às censuras, na genealogia de corpos sociais cuja dissimetria rebelada resiste à geometria da dominação.

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



Fonte: arquivos do autor.

No contexto da Europa do século XII, "A ressurreição do direito romano foi efetivamente um dos instrumentos técnicos que constituíram o poder autoritário, administrativo e monárquico absoluto" (Foucault, 1999, p. 29). Assumindo a relação entre direito e dominação, Foucault coloca a pergunta sobre a forma como o direito "transmite e faz funcionar" relações que não são de soberania, mas de dominação; esse questionamento não se atém à instituição soberana, mas indaga as múltiplas sujeições que

funcionam nas sociedades. Na história das sociedades ocidentais, ressurgem reiteradamente estruturas arcaicas de dominação que fizeram parte de conjunturas estranhas ao presente e que, no entanto, indicam que a noção de progresso é, não raro, uma falácia dos discursos hegemônicos, dado que diversas práticas das elites se revestem da retórica da evolução e da revolução para rescender a formas arcaizantes de reacionarismo – sobretudo se consideramos a memória de sociedades sujeitadas, apagadas e esquecidas no calor de movimentos de supostas mudanças revolucionárias, memórias que se misturam às ruínas submersas em territórios invadidos. A atual escravização da natureza é a continuação da escravidão dos corpos humanos.

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

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

Perguntas que nos indicaram possíveis sínteses do que será desdobrado a seguir: com que práticas discursivas a resistência se engendra? Por meio de que táticas e mobilizações discursivas a

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

resistência indígena cria condições de circulação de saberes insurgentes, e de que modo isso fortalece e alimenta sua contraposição à ordem repressora-opressora vigente? Buscaremos discutir essas questões ao longo dos próximos capítulos.

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

Capítulo 3
O aparecimento do *artevismo* indígena e do *cinema insurgente*

> *Que políticas de subjetivação estão sendo inventadas pelos movimentos de criação individuais e coletivos através das quais a vida se liberta de sua cafetinagem?*
> (Suely Rolnik, 2011, p. 22)

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

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



Fonte: Arquivo do autor.

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

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

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

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

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

> A sociedade foi subitamente inundada pelos *mass media* de forma bem mais massiva que tinha sido até então. Foi preciso pensar e forjar ferramentas para compreender isso. Eu penso que a semiologia das imagens, notadamente, tal como ela aparece nesse momento, só pode se explicar assim. Por que se começa a elaborar uma semiologia das imagens nos anos 1960? Porque temos a consciência, vaga inicialmente e depois cada vez mais precisa, de que a propaganda invade tudo, que as mensagens publicitárias se espalham por todo o canto, que a televisão penetra nos lares e que em nossas casas, na intimidade da vida privada, somos confrontados com o que, anteriormente, era restrito à esfera pública (Courtine, 2015, p. 410).

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

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

As coerções éticas da imagem estão relacionadas – nos termos de Cusicanqui (1987, p. 9) – "à fabricação da imaginação"

desvinculada das necessidades sociais, do mundo circundante. Além da etimologia, é notável que as lentes das câmeras sejam chamadas "objetivas". A imagem pode *fabricar* o real: o discurso secciona planos; *cobre* uns ângulos e encobre outros.

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

> Ver o sul do planeta com as lentes do norte: há algo mais agradável (para o norte)? A percepção do século tem lugar por cima [da linha do] do Equador, pois nós somos os que temos satélites de difusão, repetidores, o cabo e as câmeras. O idealismo tecnológico é o pesar, é a solidão do homem branco. Nós levantamos e abaixamos à vontade a cortina sobre a *colored people*, quando o momento e a cena nos convêm (DEBRAY, 1994, p. 255)[39].

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

---

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

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

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

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

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

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

"Você não consegue me olhar/ E, se olha, não consegue me ver". Este verso da canção *Eju Orendive*, dos Brô Mc's Guarani Kaiowá (2020) vai ao encontro da fala de Daiara Tukano (2021b): "ver não é reconhecer". Esta trama crítica formulada sobre o processo encobridor da significação desvela também que a percepção das estruturas de opressão é invisibilizada, tornada transparente, naturalizada, e por isso a repercussão dos problemas que nos afetam como coletividade é desviada daquilo que, como

ouvimos na canção *Um Índio*, de Caetano Veloso (1977), seria óbvio se não fosse disfarçado pelo apagamento histórico: "E aquilo que nesse momento se revelará aos povos/ Surpreenderá a todos não por ser exótico/ Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto/ Quando terá sido o óbvio".

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

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

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

[40] No original: "El plan de bombardeo filmado en picado por parte del bombardero representa un enfoque económico. El plan del bombardero visto de abajo arriba por los bombardeados, ofrecido en alternancia con el primero, determina un punto de vista ético. Es más ingrato pero la ficción lo permite […] aunque resulte caro. ¿Se hará eco la videosfera del ruido y el furor? Sin duda que recogerá el ruido de

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

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

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

Estes três modos mencionados pelo autor – efeitos de realidade, ficção e verdade – funcionam também nas produções de memória; o primeiro – *efeito de realidade* – por um efeito de correspondência e representação "fiel"; o segundo – *efeito de ficção* – que narra reconstituindo o que supostamente foi; o terceiro – *efeito de verdade* – pelo efeito encobridor que se impõe pela articulação argumentativa verbo-visual.

Se, como pensam Deleuze e Guattari (1995b, p. 12), "não existe significância independente das significações dominantes nem

---

las guerras ambientales, pero, ¿podrá ser el acontecimiento algo más que la suma de los efectos especiales?".

subjetivação independente de uma ordem estabelecida de sujeição", colocamos a pergunta: como a apropriação de um meio que serve às línguas burocratizadas propicia "articular modos de expressão dissidentes aos modos de expressão dominantes" (Guattari; Rolnik, 2006, p. 66)?

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

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

Deleuze, Guattari (1995b) e Rolnik (2011) fazem uma síntese de diversas concepções e propõem outras leituras dos processos de subjetivação. Ao invés da "subjetividade", Guattari (1992) repara na *produção de subjetividade*, sem no entanto desconsiderar os pontos de vista colaterais, assumindo sua validez relativa e momentânea, mas não sua universalidade. Guattari (1992, p. 27) desenhou a ideia de uma "subjetividade polifônica", fazendo remissão à "polifonia dos modos de subjetivação". Para o esquizoanalista, "a subjetividade, de fato, é plural, *polifônica*, para retomar uma expressão de Mikhail Bakhtin. E ela não conhece nenhuma instância dominante de determinação que guie as outras instâncias

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

segundo uma causalidade unívoca" (Guattari, 1992, p. 11). Guattari coloca assim uma "concepção mais transversalista de subjetividade"; sua consideração de uma *subjetividade polifônica* desestabiliza a representação universalista da subjetividade "encarnada pelo colonialismo capitalístico do Oeste e do Leste" (Guattari, 1992, p. 14).

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

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

Entendida como ação/reflexão sobre a própria condição de uma coletividade e sobre o próprio, singularização é também genealogia, produção de saber local, em microescalas, e tem a ver com a memória crítica e a capacidade de desdobrar discursos criativos e não apenas denuncistas ou reativos, engendrando formas alternativas de estar no mundo diferente daquele que seria o destino mais provável para os mundos indígenas: a integração e indiferenciação, ou a escravidão e conversão em mão de obra agrária barata, com a diluição das coesões profundas das comunidades resilientes. Isto pode ser analisado tendo presente o

aspecto memorioso dos discursos que chamamos, com Silvia Cusicanqui (2010), *epistemes indígenas*, que consistem, dentre outras coisas, nos saberes dialógicos que seguem os rastros e ecos das vozes ancestrais e seus saberes memoráveis.

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

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

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

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

Buscamos estabelecer uma escuta do funcionamento discursivo dos movimentos de resistência indígena no Brasil, que ocupam espaços diminutos nas mídias principais, e que no entanto circulam de forma mais ampla através de redes "alternativas", as quais difundem conteúdos ligados às mobilizações por direitos ambientais e das populações, bem como nas plataformas gratuitas de acesso a vídeos na internet. Ademais, nosso estudo passa pela desconstrução de alguns universais dos discursos antropológicos, historiográficos, epistemológicos, linguísticos e de direitos humanos.

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

transborda e pode ser percebido nas produções discursivas da resistência indígena contemporânea?

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

Nossa proposta, então, consiste em uma análise que tateia materialidades dispersas em diferentes produções constitutivas de memórias da resistência indígena. Nossas análises se fundam no trânsito da imagem (e da imagem em movimento) à palavra, e da palavra à imagem. "Imagem" aqui não se refere apenas à "imagem em si" enquanto materialidade de contornos, dimensões, em sua "visualidade", mas também a imagem concebida como uma composição de afetos, memórias, desejo. Na imagem do corpo indígena que transita e ocupa a paisagem urbana pulsa o desejo de vida dos seus. Seus atos públicos, suas marchas, acampamentos, ocupações, manifestos, produzem imagem, memória. Em sua axialidade, o desejo[42] produz imagem; o desejo move universos psicossociais em sua potência de resistência à morte e ao extermínio; e nesse sentido, entendida como *devir*, a imagem – que

[42] Desejo aqui não corresponde a uma "função de desordem", ao contrário das teorias psicologizantes que o identificam com as pulsões animais; aliás, só equivocadamente as dinâmicas do instinto no reino animal são retratadas como "pulsão bruta", pois, como confirmam os etólogos, há toda uma economia do desejo e uma "espécie de micropolítica dos espaços e interrelações", complexas semiotizações entre os animais. (A ideia de que o que distinguiria humanos de "outros animais" seria a linguagem é uma atitude antropocêntrica, além de uma noção estreita de linguagem e de produções semióticas). Desejo, portanto, é "o modo de construção de algo" (GUATTARI; ROLNIK, 2006, p. 216). "O desejo é sistema de signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente no campo social. Não há eclosão de desejo [...] que não coloque em xeque as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque sempre quer mais conexões, mais agenciamentos [...] é processo de produção de universos psicossociais" (ROLNIK, 2011, p. 31).

pode ser uma inscrição, uma pintura corporal, uma metáfora discursiva, ou um gesto corporal – carrega sempre algo da oralidade, do desejo de comunidade.

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

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

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

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

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



Fonte: Youtube.

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

Nos rastros que deixa por onde passa, a reexistência do indigenato na contemporaneidade, em seu *devir*-imagem, toa a forma do corpo ancião de memórias, comparável à noção de um "símbolo vivo" (o corpo entendido para além do estatuto de objeto) que é, portanto, jovem em suas mudanças de pele, pois se

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

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

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

> Ora, qual é esse ato de fala que se ergue no ar enquanto seu objeto afunda na terra? Resistência. Ato de resistência. [...] Somente o ato de resistência resiste à morte, seja sob a forma de uma obra de arte, seja sob a forma de uma luta entre os homens (Deleuze, 1999, p. 14).

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

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

Courtine (2015, p. 441), que, ao falar da dimensão memorial e genealógica da história, atenta para a questão de que "toda imagem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1. Mobilizando produções de memória indígena como arcabouço conceitual

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

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

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

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

O *culto do esquecimento* opera a supressão das formas existenciais colonizadas, por meio da sobreposição e inferiorização/estigmatização dos corpos sujeitados: essa sedimentação/sujeição cria estratos subterrâneos de memória deliberadamente ocultada que, nada obstante, periodicamente, tende a eclodir de alguma forma, seja em revoltas, insurreições, seja

em manifestos, performances, *retomadas*. É possível que muitas construções, estátuas, hoje erguidas nas cidades brasileiras, estejam postadas em sítios onde, há um tempo relativamente recente, existiam povoações indígenas, cemitérios e outros sítios e marcos que eram seus referenciais existenciais.

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

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

> população Waimiri Atroari destruindo uma extensa rede de assentamentos, jardins e trilhas sem deixar restos nem marcas no terreno? Como poderiam ter desaparecido numerosos povos sem deixar nenhuma marca arqueológica reconhecível no território? (TAVARES, 2018, p. 75).

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

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

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

De maneira sintética, o já dito e o acontecido podem se dar na forma da memória ou da *desmemória* (Paveu, 2015), seja na forma

da reiteração ou do esquecimento/apagamento. Os efeitos de memória, portanto, envolvem modos de dizer e de não dizer, de mostrar e ocultar.

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

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

Para uma crítica dos discursos descolonizadores, o trabalho dos sistemas significantes hegemônicos sobre a imagem se dá então na forma de *reterritorializações conservadoras* (Deleuze; Guattari, 1995) da memória. As materialidades dos museus, por exemplo, criam zonas de instabilidade entre imagem e memória, ocultando descontinuidades na ordem do visto: "Los grandes monumentos arqueológicos sirven como símbolo nacional" (Batalla, 1990, p. 23):

> Há um orgulho circunstancial por um passado que de alguma forma se assume glorioso, mas que é vivido como algo morto, assunto para especialistas ou um íman irresistível para atrair turismo. E, sobretudo, presume-se como algo estranho, que tenha acontecido antes aqui, no mesmo lugar onde nós, mexicanos, estamos hoje. A única ligação baseia-se no facto de ocuparmos o mesmo território em momentos diferentes, eles e nós. Nenhuma ligação histórica é

> reconhecida. uma continuidade. Pensa-se que foi assassinado - para alguns - ou resgatado - para outros - na altura da invasão europeia. Restariam apenas ruínas: algumas em pedra e outras vivas. Aceitamos esse passado e o utilizamos como passado do território, mas nunca em profundidade como nosso passado: são os índios, é o índio (Batalla, 1990, p. 23).[43]

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

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

antiga Tenochtítlan, do povo Mexica (Asteca), é um exemplo colossal da prática de soterramento da memória.

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

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

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

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

> O dia 12 de fevereiro de 1987 ficou marcado para sempre na história do povo da etnia Xakriabá, em São João das Missões, no Norte de Minas Gerais. Na data, três lideranças indígenas foram assassinadas por cerca de 15 pistoleiros que invadiram as terras da Aldeia Sapé, hoje chamada de Itapicuru. O episódio ficou conhecido como Massacre Xakriabá e fez parte da disputa pelo território, que só foi regularizado a favor dos indígenas após o crime. Rosalino Gomes, então com 42 anos, lutava pela regularização do território, desagradando a fazendeiros, posseiros e grileiros. A demarcação de parte desse território já tinha sido feita pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 1979. Mas faltava a homologação para garantir o reconhecimento e retirar os não indígenas. "A alegação era que não tinha dinheiro para as indenizações. Mas, depois do massacre, o dinheiro apareceu", conta Domingos. A homologação foi assinada em 14 de julho de 1987, cinco meses depois dos assassinatos.

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

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

indígena diante da resistência, com seu espírito de corpo, seu coletivismo" (MUNDURUKU, 2012, p. 166).

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

Em uma viagem a Londres em 2020, Raoni responde perguntas de repórteres da rede BBC; estes endereçam ao cacique questões capciosas de forma a induzir a resposta do cacique em determinada direção ideológica, ao que o cacique devolve: "Eu vim aqui falar de assuntos nossos [...] vim falar do nosso povo". O vídeo *Estamos decepcionando o criador* (RAONI, 2020) narra a passagem da liderança pelo Museu de Antropologia de Oxford, Inglaterra. Após uma cena que mostra um *close* no rosto de Raoni enquanto ele observa um enorme esqueleto fóssil de dinossauro, e após passear pelas coleções iconoclastas de objetos de diversas regiões do mundo, Raoni se senta de costas para uma estátua dourada de Buda e diz: "Cadê Kayapó?"; o guia do museu responde: "não tem muitos de Kayapós, mas temos trabalhos com penas da América do Sul no andar de cima do museu".

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



Fonte: Youtube[44].

Pode-se inferir, da pergunta de Raoni, que, se sua percepção do Museu é a de um lugar em que cada coletividade está representada, ali deveria também haver Kayapó. Na imagem acima, a espacialização do corpo, esse corpo transitório entre os elementos estáticos do ambiente do Museu, aparece no contraste entre a vida semovente e o objeto inerte, atemporal. Esse corpo vivo ali entre objetos desarraigados sugere a tensão contemporânea que ameaça essas subjetividades não normativas, e seus modos de vida que apresentam alguma alternativa aos processos capitalísticos industriais. Notável também a justaposição da imagem de Raoni à estátua de Buda: ambos, os indígenas e o *Oriente*, foram representados como um "outro" pelos referenciais epistêmicos ocidentais.

[44] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNyixc&ab_channel=BBCNewsBrasil

3.2. Aparecer na tela para não desaparecer da terra?

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

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



Fonte: Youtube.

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

A câmera de filmagem esteve presente nas expedições de Orlando e Cláudio Villas-Bôas, na fotografia por Henri Ballot e no registro de Jorge Ferreira, em 1953, no Xingu: mais do que o registro de uma operação política, com um olhar tático humanitário, a ação

dos sertanistas inscreve uma ética da diversidade, com suas filmagens *in loco*. Estas operações envolvem o contato, translocação de comunidades indígenas – sobretudo as que estavam no meio do caminho das máquinas que abririam estradas na Amazônia – para uma área às margens do rio Xingu.

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

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

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

> O uso do gravador tornou-se amplamente difundido entre os indígenas, para reprodução da cultura oral, os discursos, as rezas, os

> cantos. O gravador também passou a ser um instrumento de luta nas negociações com o governo, registrando as promessas das autoridades. Hoje em dia, o vídeo começa a ser incorporado com um entusiasmo ainda maior: pode reproduzir cantos e coreografias de festas. Além de palavras, pode documentar fatos e revelar a cara de quem promete[45].

Em 1987, algumas lideranças indígenas, dentre as quais Ailton Krenak, participam da Assembleia Constituinte, que antecede a promulgação da nova Constituição de 1988, na qual constariam dois capítulos dedicados aos povos indígenas. As imagens de Krenak discursando se tornaram um quadro de memória singular para a história da resistência indígena no Brasil e no mundo.

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

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

As produções cinematográficas e de videodocumentários da resistência podem ser concebidas como intervenções no imaginário colonial, mais do que simplesmente objetos estéticos, ou meros "registros de memória". Com relação à crítica das produções estéticas criadas em colaboração entre indígenas e não indígenas, encontramos um posicionamento singular nas falas da liderança Dário Kopenawa Yanomami, em um vídeo de debate sobre o longa-

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

metragem *A última Floresta* (Kopenawa; Bolognesi, 2021), gravado em terras Yanomami:

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

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

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

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

> A análise do discurso jornalístico se faz importante e necessária já que este, enquanto prática social, funciona em várias dimensões temporais simultaneamente: *capta, transforma e divulga* acontecimentos, opiniões e ideias da atualidade – ou seja, lê o presente – ao mesmo tempo em que organiza um futuro – as possíveis consequências desses fatos do presente e, assim, *legitima*, enquanto passado – *memória* – a leitura desses mesmos fatos, no futuro.
> Não se trata aqui, como pode parecer, de mero jogo de palavras. No nosso entender, o discurso jornalístico toma parte no processo histórico de seleção dos acontecimentos que serão recordados no futuro. E mais ainda: uma vez que, ao selecionar, está engendrando e fixando sentido para estes acontecimentos, a imprensa acaba por constituir no discurso, um modo (possível) de recordação do passado.

Ao mencionar o arquivo histórico, a pesquisadora remete à "tipografia colonial", contextualizando esse primeiro momento da imprensa no Brasil, quando, em 1807, na fuga da família real portuguesa para a Terra de Santa Cruz, os portugueses trouxeram uma oficina de tipografia, destinada a imprimir e divulgar os decretos, regimentos e alvarás reais (Mariani, 2001, p. 31). No contexto marcado por esses eventos, que influem nas condições de surgimento da imprensa na terra brasileira, de acordo com a pesquisadora, o discurso jornalístico se constitui no fluxo de um:

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. Campos de lutas

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

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

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

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

Problematizando a posição da AD nos estudos sobre línguas indígenas, Souza (1994, p. 17) indaga "de que forma o aparato da

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

Análise do Discurso analisa as línguas indígenas como discurso". Sua tese central parece ser a de que:

> A história de uma língua que não conta a passagem da oralidade para a escrita traz em si a menção dessa oralidade na morfologia, no status dos enunciados, nas marcas de atestação do ato ilocucionário, na dramaticidade das narrativas, na estrutura discursiva, nos índices que orientam o desfecho das narrativas, etc.
> As marcas de oralidade, representam, assim, a historicidade do idioma e, nelas, se inscreve toda a dimensão da heterogeneidade enunciativa. São marcas, portanto, do povo e da língua, numa imbricada relação de constituição (Souza, 1994, p. 240).

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

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

> É preciso relativizar a função desse critério – língua – como definidor de um grupo étnico. Ele deve ser avaliado em função de uma relação historicamente consistente entre língua e povo, não sendo pois um critério cuja aplicação seja mecânica. [...] Ter uma língua documentada não é ter um corpo morto, mas uma história, um

> discurso. [...] Mais importante teoricamente é podermos reafirmar, a partir desse trabalho, a ideia de que identidade é *movimento*. Ela mesma se faz por um movimento (relação identidade/alteridade) e, além disso, ela se faz como um movimento na história. Isto é, ela tem historicidade. [...] na história de contato, essas são identidades que se fazem permanentemente, que estão em movimento: qual é o limite entre ser brasileiro e ser [indígena]? Se, entre ser [indígena] e ser europeu há delimitações nítidas que mostram essa distinção categórica, historicamente demarcada, tornar visível essa zona cambiante – os limites entre ser índio e ser brasileiro – já é mais complexo. Só não o é para os que trabalham com identidades fixas (e fixadas) de forma ilusória como as que se traçam entre um índio 'puro', do 'passado', fixado de uma vez por todas em nosso imaginário histórico-político e que tem como sua contrapartida um índio aviltado, des-caracterizado, não índio (e também ainda não brasileiro), quando 'aculturado'. [...] Como consequência, temos o fato de que se deve considerar como crucial a passagem do conceito de língua para o de discurso nessas formas de reflexão. A noção de discurso acolhe a de movimento e engloba a de contexto, pressupondo a relação da língua com suas condições de existência, com sua produção (Orlandi, p. 166).

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

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

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

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

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

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

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

A escuta das falas que performam essa enunciação da violência não recalcada, que poderíamos chamar *resistência no plano da produção do saber* sobre a história e de desconstrução da memória colonial, nos fez perceber o constante diálogo (combativo) com as

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

versões *oficiais* de história, bem como os posicionamentos táticos desconstrutivos de opiniões cristalizadas sobre o que é *ser indígena*.

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

Referências

ABREU, Tiago Eric de; HASHIGUTI, Simone Tiemi. "CUSICANQUI, Silvia Rivera. Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores". Trad. Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021. **Polifonia**, [S. l.], v. 29, n. 53, p. 178–183, 2023. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/14866. Acesso em: 10 set. 2023.

ABREU, Tiago Éric de; SÁ, Israel de. Memória, corpo e território. **Domínios de Lingu@gem**, v. 17, p. 1756-1731, 2023. DOI: https://orcid.org/0000-0002-6260-1616. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/70473/37181. Acesso em 22 mai. 2024.

AMADO TERENA, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: O despertar do povo Terena para seus direitos**. **Movimento indígena e confronto político**. Coleção antropologias, v. 15. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **What is an apparatus**. Trad. David Kishik e Stefan Pedatella. Stanford: University Press, 2009.

ALBERT, Bruce; Senra, Estêvão. **Puu Naki Thëã Oni – O conhecimento Yanomami sobre abelhas**. ISA – Instituto Socioambiental, Hutukara Associação Yanomami, 2021.

ALTBERG, Marc. **Ailton Krenak e o sonho da Pedra**. Videodocumentário – (52min.). Rio de Janeiro: 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=xm7geCZDxwM&list=PLKhWHg4n31FpgkfBnfKRVJlFwYJKJKN97. Acesso em: 8 set. 2023.

ANZALDÚA, Gloria. **Luz en lo oscuro**. Light in the dark. Rewriting identity, spirituality, reality. Durham: Duke University, 2015.

APURINÃ, Francisco. Um olhar sobre o cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos. **Emblemas**, v. 17, n. 1, p. 14-35, 2020.

AQUINO, Txai Terri Valle. **Diálogos entre gerações na Floresta**. Semana Chico Mendes, 2020.

ARAWAK, Amazoner. **Revolução Indígena: exposição coletiva**. Artevismo Luta e Resistência. Abril Urucum, Terra Xamãnica. Estado de Kanaimé, Solidariedade e novas

governanças para a Humanidade. Arawak Consultoria e Assessoria, 2020.

ARINI, Juliana. "'O governo não irá nos dividir', diz liderança Kayapó". **Amazônia Real**, 2020. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/. Acesso em: 11 mar. 2022.

BANIWA, Denilson. **Carta**. Tucum Brasil, 6 nov. 2021a. Disponível em: https://site.tucumbrasil.com/carta-por-denilson-baniwa/. Acesso em: 27 dez. 2021.

BANIWA, Denilson. **Conversa com Denilson Baniwa**. Rio de Janeiro: Prêmio Pipa, 2021b. Disponível em: https://www.premiopipa.com/wp-content/uploads/2019/03/Conversa-com-Denilson-Baniwa-por-Luiz-Camillo-Osorio-.pdf. Acesso em: 9 mar. 2022.

BANIWA, Gersem dos Santos. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. **Educação Pública**, v. 26, n. 62/1, p. 295-310, Cuiabá, 2017.

BANKS, Dennis; ERDOES, Richard. **Ojibwa warrior**. Dennis Banks and the rise of American Indian Movement. University of Oklahoma Press, 2004.

BARCELÓ, Esther López. **Testimonio de la memoria**. Asociación Guerra, Exilio y Memoria Histórica del País Valenciano (AGE-PV), 2011.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Identidade e pluralismo cultural na América latina**. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1992.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **México profundo: una civilización negada**. México D.F.: Grijalbo, 1990.

BATALLA, Guillermo Bonfil. **Utopía y revolución**. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Nueva Imagen, 1981.

BAUTISTA, B. Protocolos de los pueblos indígenas para la consulta previa libre e informada. Universidad Carlos III de Madrid, 2020.

BENITES GUARANI, Sandra. "É preciso escutar mais as culturas historicamente silenciadas". **Conversas**, 1 ago. 2021. https://gamarevista.uol.com.br/semana/de-quem-e-a-causa-indigena/sandra-benites-curadora-masp-culturas-indigenas/ Acesso em: 21 mar. 2022.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte, UFMG, 1998.

BOSËˊ, Dua. **Una shubu hiwea**. Livro Escola Viva do podo Huni Kuĩ do rio Jordão. 1. ed. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

BRASIL. **Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas**. *In*: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade: volume II, textos temáticos. Brasília, DF: CNV, 2014. Disponível em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br. Acesso em: 26 mar. 2022.

BRESSANE, Júlio. **Brás Cubas**. Longa-metragem (93min.). Brasil, 1985. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uJ1tLuE8fNE&ab_channel=M%C3%A1rioMariones. Acesso em 7 set. 2023.

BROTHERSTON, Gordon. Entrevista realizada e originalmente publicada por membros do Centro Virtual de Estudos Humanísticos da USP – **Ceveh**, 2018. www.200.144.182.130/cema/images/stories/entrevista_gordon.pdf. Acesso em: 03 abr. 2020.

BROTHERSTON, Gordon. **La América Indígena en su literatura**: los Libros del Cuarto Mundo. México: FCE, 1997.

BROTHERSTON, Gordon. Visual language: A special instance serge Gruzinski's painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance. **Travesia**, v. 2, n. 1, p. 143-152, 1993. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/13569329309361803. Acesso em: 12 set. 2023.

CABALZAR, Aloísio *et al.*. "Petróglifos do Rio Negro. Visão contemporânea dos povos indígenas". *In*: KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Petróglifos sul-americanos**. Trad. João Batista Poça da Silva. 2010.

CANEDO, Gabriela. **La Loma Santa: una utopía cercada: territorio, cultura y estado en la Amazonía boliviana**. Plural, 2011.

CARELLI, Vincent. **Índios no Brasil**. MEC – TV Escola. Brasil, 2000.

CARELLI, Vincent. **Martírio**. Videodocumentário – (2h 41min.). Brasil, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com /watch?v=4_9MPpOi4q0. Acesso em: 10 set. 2023.

CARNEVALE, Marcelo. A palavra como flecha – Brô Mc's. **Amazônia Real**, 25 ago. 2022. Disponível em: https://amazo niareal.com.br/especiais/bro-mcs/. Acesso em: 8 set. 2023.

CASA UM. **'A Última Floresta' leva a Berlim a luta de xamã para manter tradições Yanomamis**. *Blog*, 2 mar. 2021. Disponível em: https://www.casaum.org/a-ultima-floresta-leva-a-berlim-a-luta-de -xama-para-manter-tradicoes-yanomamis/. Acesso em: 08 set. 2022.

CASTILHO, Alceu Luis. **Partido da terra: como os políticos conquistam o território brasileiro**. São Paulo: Contexto, 2012.

CERNICCHIARO, Ana Carolina. A Terra como corpo: a "economia do cuidado" contra as cinzas do "povo da mercadoria". **Alea: Estudos Neolatinos** [online]. 2021, v. 23, n. 1,p. 122-138. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1517-106X/2021231122138. Acesso em: 13 dez. 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Trad. Anísio Garcez Homem. Livros & livros, 2020.

CEVALLOS, Alejandro. **Los archivos comunitarios en el contexto español**. Archivos populares, 2019. Disponível em: https://another-roadmap.net/articles/0003/0102/quito-archivos-populares.pdf. Acesso em: 22 ago, 2023.

CEVALLOS, Alejandro. Mapa Archivo comunitario 3 – Escuela Another Roadmap. **Archivos populares**, 30 out. 2017. Disponível em: https://another-roadmap.net/another-roadmap/learning-units/unidad-de-aprendizaje-cluster-educacion-popular-provisional/archivos-populares#!. Aceso em: 21 ago. 2023.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. Trad. Ângela M. S. Corrêa. São Paulo: Contexto, 2013.

COURTINE, Jean Jacques. **Decifrar o corpo. Pensar com Foucault**. Trad.: Francisco Morás. 1. ed. Petrópolis : Vozes, 2013.

COURTINE, Jean Jacques. **História do corpo. 3. As mutações do olhar. O século XX**. Trad. Ephraim F. Alves. Ptrópolis: Vozes, 2008.

COURTINE, Jean-Jacques. Qual via para a análise do discurso?: uma entrevista com Jean-Jacques Courtine. **Alfa**, v. 59, n. 2, p. 407-417. São Paulo: 2015.

COUTINHO, Carlos Nelson. **O estruturalismo e a miséria da razão**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

CPT. Comissão Pastoral da Terra. (Org.). **Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazónico**. Goiânia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2020.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Temas Sociales**, n. 11, p. 49-64, La Paz, 1987.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de

la historia. **Voces recobradas – Revista de Historia Oral**, v. 8, n. 21, p. 6-11, Buenos Aires, 2006.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. ***Ch'ixinakax utxiwa:* uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. Trad. Ana Luiza Braga e Lior Zisman Zalis. São Paulo: N-1 Edições, 2021a.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Los saberes compartidos de Silvia Rivera Cusicanqui**. Vídeo – (27min.). *Youtube*, 2015a. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=g3DUsv7udNs. Acesso em: 29 set. 2021.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **"Oprimidos pero no vencidos"**. Luchas del campesinato Aymara y Qhechwa, 1900-1980. La Paz: La mirada salvaje, 1986.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oralidad, mirada y memorias**. Vídeo – (28min.). *Youtube*, 2021b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=F9iK_Grih1Y. Acesso em: 12 set. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Oralidad e insurgencia cotidiana**. Vídeo – (79'), Centro de Estudios interculturales e indígenas, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=lkWkjk10BWA&ab_channel=CentrodeEstudiosInterculturaleseInd%C3%ADgenas. Acesso em: 11 set. 2022.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**. Ensayos. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015b.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. Um mundo *ch'ixi* es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón 2018.

DAL'BÓ DA COSTA, André; RIZEK, Cibele. **Os limites da acumulação, Movimentos e resistência nos territórios**. (Orgs.). São Carlos: IAU/USP, 2018.

DANTAS, Jorge Eduardo. **Brasil, Terra Indígena!**. Green Peace, 25 ago. 2021. Disponível em: https://www.greenpeace.org/brasil/blog/brasil-terra-indigena/. Acesso em: 21 ago. 2023.

DE CERTEAU, Michel. **Heterologies**. Discourses on the Other. Trad. Brian Massumi. Mineeapolis: Minessota University Press, 2000.

DEBRAY, Régis. **Vida y muerte de la imagen**. Historia de la mirada en Occidente. Trad. Ramón Hervás. México: Paidós, 1994.

DEL VALLE, Ivone. Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI). **Revista de Estudios Hispánicos**, v. 50, n. 1, p. 272-274. University of Nebraska, 2016. DOI: https://doi.org/10.1353/rvs.2016.0005. Disponível em: https://muse.jhu.edu/article/615484. Acesso em 19 set. 2022.

DE VOS, Jan. **No queremos ser cristianos historia de la resistencia de los lacandones, 1530-1695, a través de testimonios españoles e indígenas**. Michoacán: Instituto Nacional Indigenista, 1990.

DELEUZE, Gilles. **Cinema I. A imagem-movimento**. Trad. Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles. **O ato de criação**. Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Folha, [1987] 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. Trad. Aurelio G. Neto e Celia P. Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini Ribeiro. São Paulo: EDUSP, 1973.

DORRICO, Julie Trudruá. **A literatura indígena: conhecendo outros brasis. Julie Dorrico**. Vídeo – (14min.). *Youtube*, 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gKVOXmuEbwU. Acesso em 13 ago. 2023.

DOSSE, François. **História do Estruturalismo, vol. I: o campo do signo, 1945-1966**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Ensaio, 1993.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **La historia indígena de los Estados Unidos**. Trad. Nancy Viviana Piñeiro. Insurgentes, 2019.

DUSSEL, Enrique. 1492 El encubrimiento del otro. Hacia la origen del 'mito de la modernidad. La Paz: Plural, 1994.

ECOA. "'Todo lugar é Centro': pistolagem e colonialismo entre Amazônia e Alemanha." *Uol*, 18 jun. 2006. Disponível em: https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/arte-fora-dos-centros/2020/06/18/todo-lugar-e-centro-pistolagem-e-colonialismo-entre-amazonia-e-alemanha.htm?cmpid=copiaecola. Acesso em: 22 ago, 2023

ESBELL, Jaider. "A arte indígena contemporânea como campo de manifestação de inconscientes e o disparador político para o além (r)evolutivo". **Galeria Jaider Esbell**, 11 jul. 2020. Disponível em: http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/11/a-arte-indigena-comtemporanea-como-campo-de-manifestacao-de-inconscientes-e-o-disparador-politico-para-o-alem-revolutivo/. Acesso em: 22 mar. 2022.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos I**: Problematização do sujeito, psicologia, psiquiatria, psicanálise. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In: *Ditos e escritos IX*: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118-140.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits 1954-1988**. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. Trad. Alfredo Tzveibel. La Plata: Altamira, 1993.

FRANÇA, Andrea. **A livre afirmação dos corpos como condição do cinema**. Vídeo nas aldeias, 2006. Disponível em: http:// www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php?c=10. Acesso em: 26 dez. 2021.

FRANCO, Carolina. 'Demarcar a tela' para não perder a memória – o cinema indígena aos olhos de Patrícia, Alberto e Ailton. **Shifter**, 23 nov. 2019. Disponível em: https://shifter.pt/2019/11/cinema-indigena/?doing_wp_cron=1662377097.7376699447631835937500. Acesso em: 10 dez. 2021.

FREIRE, Paulo. **À sombra desta mangueira**. São Cristóvão: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Doutora Zeneida. As encantarias de uma Pajé**. Taquiprati, 5 de. 2021. Disponível em: http://www. taquiprati.com.br/cronica/1616-doutora-zeneida-as-encantarias-de-uma-paje. Acesso em: 12 set 2023.

GAGNEBIN, Jean Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GAIA, Lian. **Corpo-território, cabeça de bicho**. Performance. 2021.

GASPAR, Madu. **A arte rupestre no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Da 'representação das sobras' à 'reantropofagia': povos indígenas e arte contemporânea no Brasil. **MODOS** - Revista de História da Arte, v. 3, n. 3, 2019.

GOMES, Flávio. Migrações, populações indígenas e etnogênese na América Portuguesa. (Amazônia Colonial, século XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 31 janvier 2011. Acesso em: 18 abr. 2024. Disponível em: http://journals.openedition.org/nuevomundo/60721. DOI: https://doi.org/10.4000/nuevomundo.60721.

GOMES, Flávio. **Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

GOMES, José Maria. (Coord.). **Lugares de memória: ditadura militar e resistências no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2018.

GONZÁLEZ, Marco Antonio. La autohistoria, un camino ético de la investigación: puente entre Anzaldúa y Rivera Cusicanqui. **Analecta**, v. 7, n. 41. Argentina: Arkho, 2021.

GRÜNER, Eduardo. "Sobre el estado-bifurcación y otras perplejidades dialogantes". *In*: BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **¿Quién le canta al estado-nación?** Lenguaje, política, pertenencia. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

GUARANI KAIOWÁ. **Eju Orendive**. Vìdeo – (3min.). *Youtube*, 2010. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oLbhGYfDmQg. Acesso em: 8 set. 2023.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**. Um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolitica**. Cartografías del deseo. Trad. Florencia Gómez. Traficantes de Sueños, 2006.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**. Cartografias do desejo. Trad. Suely Rolnik. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUATTARI, Félix. **Programa grandes entrevistas (1989-1990)**. Video – (71min.). Clinicand, 2008. Disponível em: https://www.

youtube.com/watch?v=E9jwK0_eDds&ab_channel=CLINICAND. Acesso em: 8 mar. 2022.

GUATTARI, Félix. **Schizoanalytic cartographies**. Trad. Andrew Goffey. New Dehli: Bloomsbury, [1989] 2013.

HOWARD-MALVERDE, Rosaleen. **Por los linderos de la lengua**. Ideologías lingüísticas de los Andes. Lima: Institut français d'études andines, 2007.

HUNI KUĨ, Ibã Sales. **O Espírito da Floresta**. MAHKU – Movimento dos Artistas Huni Kuĩ. Videodocumentário – (45min.). Labi – Laboratório de Imagem e Som da UFAC Floresta, 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4_9MPpOi4q0. Acesso em: 10 set. 2023.

HUNI KUĨ, Ibã Sales. **O sonho do Nixi Pae – o Movimento dos Artistas Huni Kuĩ**. *Youtube*: Labi Floresta, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=O_eEa3FBTec&t=1186s. Acesso em: 9 set. 2023.

IHU. Instituto Humanitas Unisinos. "Nós estamos demarcando a terra com nosso sangue", afirma Kaiowá Guarani. **Cimi**, 1 agosto 2013. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/171-noticias-2013/522424-qnos-estamos-demarcando-a-terra-com-nosso-sangueq-afirma-kaiowa-guarani. Acesso em: 22 ago. 2023.

ISA - INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas do Brasil**. Fundação Nacional do Índio. 2021. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Funda%C3%A7%C3%A3o_Nacional_do_%C3%8Dndio_(Funai). Acesso em: 11 fev. 2023.

JORDAN-HALADYN, Miriam. Dialogic materialism. Bakhtin, embodiment and moving image art. Brussels: Peter Lang, 2014.

JURUÁ EM TEMPO. "Grafite com rosto de Chico Mendes é apagado no Acre e família reage: 'apagam símbolos, não a trajetória'", 6-08-2021. Disponível em: https://www.juruaemtempo.com.br/2021/08/grafite-com-rosto-de-chico-mendes-e-apagado-no-

acre-e-familia-reage-apagam-simbolos-nao-a-trajetoria/. Acesso em 10 jan. 2022.

KAIOWÁ, Rodriguarani. **Índio cidadão?**. Longa-metragem – (52min.). Distrito Federal, 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=t-GUcjbEAJA&ab_channel=%C3%8D NDIOCIDAD%C3%83O%3F-OFILME. Acesso em: 16 abr. 2022.

KADIWÉU, Idjahure. **Música é arma de luta. Acampamento Luta Pela Vida 2021**. Videodocumentário – (25min.). *Youtube*, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uLB8pSld5Fg. Acesso em: 16 ago. 2023.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. **Exposição de fotos**. Tiradentes: UFMG, 2016. Disponível em: https://www.ufmg.br/campustiradentes/index.php/gmedia-album/exposicao-de-fotos-edgar-correa-kanayko/. Acesso em: 9 mar. 2022.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. **edgarkanayko**. *Instagram*, 2024. Disponível em: https://www.instagram.com/p/C6YxU2cuedR/?img_index=1. Acesso em: 05 jun. 2024.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, Edgar. "Uma breve troca de olhares. Parente Huni Kuin durante a II Marcha das Mulheres Indígena. Reflorestando mentes para a cura da terra". *Facebook*, 2021. Disponível em: www.facebook.com/kanayko.etnofotografia/photos/a.1054096181446519/1778166822372781. Acesso em: 16 mar. 2022.

KAYAPÓ, Edson. **Professor Edson Kayapó e a importância da Literatura Indígena**. Vídeo – (4min.). *Youtube*, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sIQ5KFhF2dU. Acesso em: 16 ago. 2023.

KEATING, AnaLouise. (Org.). **Entre mundos/Among worlds**. New perspectives on Gloria Anzaldúa. Houdmills: Palgrave, 2005.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Petróglifos sul-americanos**. Trad. João Batista Poça da Silva. 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. **Palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. **Debate**. Seminário Arte, Cultura e Educação na América Latina. Vídeo – (25min.) *Youtube*, 2018a. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Wlz6JpSbxFg. Acesso em: 19 out. 2022.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. **Seminário Arte, Cultura e Educação na América Latina**. Vídeo – (12min.) *Youtube*, 2018b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3JeZQBGwvoo. Acesso em: 08 out. 2022.

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

KRENAK, Ailton. "Comecem a produzir floresta como subjetividade, como uma poética de vida". **Amazônia Real**, 2021. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/comecem-a-produzir-floresta-como-subjetividade-como-uma-poetica-de-vida-diz-ailton-krenak-a-plateia-portuguesa/. Acesso em: 26 fev. 2022.

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

KRENAK, Ailton. "Não é a primeira vez que profetizaram nosso fim – enterramos todos os profetas". **Amazônia Real**, 2020c. Disponível em: https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizam-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/. Acesso em: 27 fev. 2020.

KRENAK, Ailton. **O lugar onde a Terra descansa**. Rio de Janeiro: NCI, 2000.

KRENAK, Ailton. **Vozes da Floresta**. Vídeo – (59′ 38″). *Youtube*, 2020b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w&ab_channel=LeMondeDiplomatiqueBrasil. Acesso em: 07 fev. 2022.

KUARAY POTY, Ariel (Ortega). "Eu sou Ariel, trabalho com cinema. Ariel Kuaray Poty, em guarani. Raio do sol". *In*: WITTMAN, Luisa Tombini; TÉO, Marcelo. Entrevista com Ariel Ortega, cineasta Mbyá-Guarani. **Fronteiras**, Revista Catarinense de História, n. 31, p. 159-163, 2018. Disponível em: https://ayal aboratorio.files.wordpress.com/2018/12/10569-121-35758-1-10-20181022.pdf. Acesso em: 9 mar. 2022.

KUENTZ, Pierre. "Os 'esquecimentos' da nova retórica". *In*: **Materialidades discursivas**. CONEIN, Bernard; COURTINE, Jean-Jaques; GADET, François; MARANDIN, Jean-Marie; PÊCHEUX, Michel. (Orgs.). Campinas: Unicamp, 2016.

LAVIGNE, Nathalia. **Identidades desobedientes: habitando dois universos**. América latina, 2021. Disponível em: https://amlatina.c ontemporaryand.com/pt/editorial/habitar-dois-universos-e-incomodar-os-dois-lados-sallisa-rosa/. Acesso em: 08 fev. 2023.

LEÓN-PORTILLA, Ascención; LEÓN-PORTILLA, Miguel;. **Las primeras gramáticas del nuevo mundo**. México: FCE Centzontle, 2013.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios**. Trad. Augusto Ângelo Zanatta. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

LEÓN PORTILLA, Miguel. **El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética**. México: El Colégio Nacional & Fondo de Cultura Económica, 1997.

LEÓN-PORTILLA, Miguel de. **Visión de los vencidos**. Relaciones indígenas de la conquista. México: UNAM, 2018.

LERER, Rebeca. Quando a pessoa se torna ativista. **Tuíra**, n. 1, jan. p. 96-100, 2019. Disponível em: https://escoladeativismo.org.br/wp-content/uploads/2020/02/Tuira-01-vers%C3%A3o-web-atualizada-em-23.01.2020.pdf. Acesso em 08 set. 2022.

LIENHARD, Martín. “El esclavo es un ser muerto ante su señor”. *In:* **Disidentes, rebeldes, insurgentes. Resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial**. Vervuert: Iberoamericana, 2008.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; CIRINO, Carlos Alberto Marinho; MUÑOZ, Jenny González. (Orgs.). **Yakera, Ka Ubanoko**: o dinamismo da etnicidade Warao. Recife: Ed. UFPE, 2020. Disponível em: https://editora.ufpe.br/books/catalog/view/55/58/171. Acesso em: 13 set. 2021.

LÓPEZ, Augusto Javier Gómez. (Ed.). **Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte**. Bogotá: CNMH, 2014.

MACÁRIO, Josbeth Correia. **Jornalismo e Análise do Discurso: Dialogismo bakhtiniano entre a voz do jornalista e a voz do jornal na era da Multiparcialidade e Mídias Alternativas**. (Dissertação) – Mestrado. Universidade Tiradentes, 2018. Disponível em: http://sotepp.unit.br/wp-content/uploads/2022/04/2018_Jornalismo-e-analise-do-discurso-dialogismo-bakhtiniano-entre-a-voz-do-jornalista-e-a-voz-do-jornal-na-era-da-multiparcialidade-e-midias-alternativas.pdf. Acesso em: 10 ago. 2023.

MANÁ, Josias Pereira; SHANE, Vanderlei Pinheiro. “Nossos velhos vivenciaram muitos massacres”. *In*: RAMALHO, A. L. M; PAIVA, V. O. S. (Org.). **NÜ HIWEA INÜ, BETSA BETSAPA HIWEABU**. Nossa biodiversidade, nossa vida. Trad. Joaquim Maná Huni Kuĩ. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2017.

MANIFESTO PIARAÇU. **Das lideranças indígenas e caciques do Brasil na Piaraçu**. Aldeia Piaraçu, 17 de Janeiro de 2020.

MAINGUENEAU, Dominique. Analyse du discours et archive. **Semen**, 8, 2007. DOI: https://doi.org/10.4000/semen.4069. Disponível em: http://journals.openedition.org/semen/4069. Acesso em: 4 dez. 2020.

MAMANI RAMÍREZ, Pablo. **El estado neocolonial. Una mirada al proceso de lucha por el poder y sus contradicciones en Bolivia**. La Paz: Rincón, 2017.

MARIANI, Bethania Sampaio Corrêa. "Os primórdios da imprensa no Brasil (ou: de como o discurso jornalístico constrói memória)". *In*: ORLANDI, Eni P. (Org.). **Discurso fundador: formação do país e construção da identidade nacional**. 2. ed. São Paulo: Pontes, 2001.

MARTÍNEZ, J. Daniel Oliva. **Diversidad, resistencia y utopía: los pueblos indígenas de nuestro tiempo**. Valencia: Tirant Humanidades, 2022.

MATTOS, Amilton Pelegrino. "A política dos artistas na pedagogia Huni Kuĩ". *In*: ALBUQUERQUE, Gerson. **Das Margens**. Nepan: Rio Branco, Acre, 2016.

MATUMBI, Lazzo. **14 de maio**. Fonograma - (7′ 35″). Ajaguna Gbawa O Orixá Oxagiayanvia, 2018.

MAURI, Mónica Martínez. "Cuando el territorio no es sólo tierra. La territorialidad y el mar kuna (panamá). *In*: Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.). **Resistencia y territorialidad. Culturas indígenas y afroamericanas**. Barcelona: Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica - Universitat de Barcelona - Facultat de Geografia i Història - Montalegre, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Trad. Libby Meintjes e Renata Santini. N-1 Edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antigona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaios sobre África descolonizada**. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Mulemba, 2014.

MCLEAN, Ian. **Rattling spears. A history of Australian indigenous art**. Wharf road: Reaktion, 2016.

MELLO E SOUZA, Laura de. "Violência e práticas culturais no cotidiano de uma expedição contra quilombolas". Minas Gerais, 1769. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MENDES, Chico. "'Quero ficar vivo para salvar a Amazônia'". **Revista Ecológico**, v. 114, 2008. Disponível em: http://revista ecologico.com.br/revista/edicoes-anteriores/edicao-114/quero-ficar-vivo-para-salvar-a-amazonia/. Acesso em: 10 jan. 2022.

MENDONÇA, Thiago B. *et all*. **Vozes da Floresta**. Videodocumentário – (59min.). *Youtube*, Le Monde Diplomatique, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w. Acesso em: 08 set. 2023.

MOSTRA ECOFALANTE DE CINEMA**. Xingu 60 anos**. Brasil, 2021. https://ecofalante.org.br/debate/abertura-xingu. Acesso em: 11 set. 2023.

MOLINA, Daiana. **Nálimo. Resistência Abya Yala**. Vídeo-performance – (4' 40"). Casa de Criadores, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab_channel=CasadeCriadores . Acesso em: 9 mar. 2022.

MONTEIRO, John Manuel. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. Tese de Livre Docência, Unicamp, 2001.

MORAES, Marcelo. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não declarado de Lévi-Strauss. **Ensaios filosóficos**, v. 7, 2013. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/MORAES_Marcelo.pdf. Acesso em: 20 set. 2022.

MORAGA, Karina Cárdenas. **Nosotras: memorias y experiencias colectivas de mujeres rurales por los derechos de la mujer y en defensa de la naturaleza**. El caso de la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas, ANAMURI, Chile. Tese – (Doutorado), Universidade de Amsterdã, 2019. Disponível em:

https://dspace.uba.uva.nl/server/api/core/bitstreams/5d88f975-558d-4af0-a706-c6a9f5147b1d/content. Acesso em: 28 jan. 2023.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do Movimento Indígena (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. A literatura indígena não é subalterna. **Philos**, n. 37, 2022. Disponível em: https://revistaphilos.com/2018/04/30/a-literatura-indigena-nao-e-subalterna-por-daniel-munduruku/. Acesso em: 24 fev. 2022.

MURU, Agostinho Manduka Mateus Ika Muru. **Una Isi Kayawa. Livro da cura Huni Kuĩ**. Rio de Janeiro: Dantes, 2014.

NASCIMENTO, A. M. do. "Se o índio for original": a negação da coetaneidade como condição para uma indianidade autêntica na mídia e nos estudos da linguagem no Brasil. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 57, n. 3, p. 1413–1442, Campinas, 2018. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8653560. Acesso em: 3 out. 2021.

NAVARRETE, Frederico. Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v. 30, p. 231-256. México: UNAM, 2009. Disponível em: https://repositorio.unam.mx/contenidos/29869. Acesso em: 11 set. 2021.

NIMUENDAJU, Curt. **Etnolinguística**. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, 2023. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/. Acesso em: 12 set. 2023.

NÓBREGA, Maria José; PRADO, Ricardo. **A escravidão no Brasil**. Joel Rufino dos Santos. São Paulo: Melhoramentos, 2013.

ONU. **ONU lança documentário 'Guarani e Kaiowá: pelo direito de viver no Tekoha'**. Vídeo - (22min.). *Youtube*, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ED5rHU1YEKE. Acesso em: 21 abr. 2024.

ORLANDI, Eni P. (Org.). **Discurso indígena: a materialidade da língua e o movimento da identidade**. Campinas: UNICAMP, 1991.

ORLANDI, Eni P. "Maio de 1968: os silêncios da memória". *In*: ACHARD, Pierre. *et al*. **O papel da memória**. Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **Terra à vista. discurso do confronto: velho e novo mundo**. Campinas: UNICAMP, 1990.

PACHACÚTEC, Apurímac Ayucho. **Memoria, posconflicto y nuevos conflictos socioambientales**. Aportes y reflexiones del II Congreso Peruano y I Congreso Latinoamericano de Derechos Humanos - 01 al 04 de octubre de 2013. Lima, Perú: Asociación de Derechos Humanos - APRODEH, 2013.

PAVEAU, Marie-Anne. **Linguagem e moral. Uma ética das virtudes discursivas**. Trad.: Ivone Benedetti. Campinas: UNICAMP, 2015.

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. México: FCE, 2010.

PAZ, Octavio; CAMPOS, Haroldo. **Transblanco**. São Paulo: Siciliano, 1994.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso, estrutura ou acontecimento**. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas: Pontes, 2006.

PEÑA, Alejandra; CODAS, Osvaldo. Estudio de caso: cuándo la minoría habla. Una producción multimedia realizada con las comunidades Ava Guaraní, en la frontera entre el Paraguay y el Brasil. Museo de la Tierra Guaraní, Itaipú, Paraguay. **Voces recobradas – Revista de Historia Oral**, v. 8, n. 21, p. 6-11, Buenos Aires, 2006.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PIAGET, Jean. **O estruturalismo**. Trad. Moacir R. de Amorim. Rio de Janeiro Difel, 1979.

PLANÈTE AMAZONE. **Usina Belo Monte. Assine a petição de Raoni**. Vídeo – (5min.). *Youtube*, 2012. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Rdbk4wdsdbk&ab_channel=Plan%C3%A8teAmazone. Acesso em: 11 jan. 2022.

POCATERRA PAZ, Librada. **Las mujeres indígenas frente a la actualidad petrolera: un estudio de caso La Ladera, Pueblo indígena Warao**. Diplomado Superior en Derechos Indígenas y Recursos Hidrocarburíferos. FLACSO Ecuador. Quito, 2004.

POTIGUARA, Eliane. **Metade mulher, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

POTIGUARA, Eliane. **Por uma Cosmologia e uma Política Indígenas nas Expressões Culturais**. Mekukradjá. Círculo 5. *Youtube*, 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CggRXmzJ5CY. Acesso em: 21 out. 2022.

PRÉZIA, Benedito. Sepé Tiaraju e a resistência dos Guarani missioneiros. **Memórias insurgentes**, v. 3, n. 3, dez. 2023. Rio de janeiro: UFRJ, 2023. P. 19-47. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/mi. Acesso em: 26 mar. 2024.

PURI, Raial Orotu. (Andréia Baia Prestes). **Avós além do laço. Raial Orutu Puri (Andréia Baia Prestes) – TEDxUFABC**. Vídeo – (16min.). *Youtube*, 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=XeLu9lXfC8E. Acesso em: 13 ago. 2023.

PUSSININI, Delviane. **Princípios epistêmicos xapírimuu e povo da mercadoria em Davi Kopenawa**. 102f. (Dissertação) – Mestrado em História, Universidade do Estado de Santa Catarina, 2020.

QUINTANA, Laura. **Política de los cuerpos**. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière. Barcelona: Herder, 2020.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da**

hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RAONI. **Estamos decepcionando o criador**. Vídeo – (9 min.). *Youtube*, 2020b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sUcz6QNyixc&ab_channel=BBCNewsBrasil. Acesso em: 20-12-2021.

RAONI. "Texto do Cacique Raoni Metyktire publicado no jornal *The Guardian*". **Mídia Ninja**, 03 set. 2019. Disponível em: https://midianinja.org/news/nos-povos-da-amazonia-estamos-cheios-de-medo-em-breve-voces-tambem-terao-diz-cacique-raoni/. Acesso em: 20 dez. 2021.

RAONI. "Você envenena o planeta e semeia a morte e logo será tarde demais para mudar". **Eco21**, ano XXIX, n. 273, 2019b. Disponível em: https://eco21.eco.br/temos-30-anos-para-chegar-ao-ponto-de-inflexao-na-amazonia/. Acesso em: 11 jan. 2022.

REMHI. **Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica Guatemala nunca más. Tomo 2: Los mecanismos del horror**. Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. Guatemala: ODHAG, 1998. Disponível em: https://www.odhag.org.gt/publicaciones/remhi-guatemala-nunca-mas/. Acesso em: 16 abr. 2024.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes**. Petrópolis: Vozes, 1988.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. **Línguas brasileiras: para o conhecimento das Línguas Indígenas**. Campinas: Unicamp, 1986.

RODRIGUES, Denise Simões. **Revolução Cabana e construção da identidade Amazônida**. Belém: EDUEPA, 2019.

RIBEIRO, Ademario. **Fronteiras indígenas**. Blog, 2021. Disponível em: http://ademarioar.blogspot.com/p/fronteira-indigena.html. Acesso em: 01 jan. 2022.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo, devir. **Cadernos de subjetividade**, v. 1, n. 2, p. 241-251. São Paulo: PUC, 1993. Disponível em: https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm. Acesso em: 26 fev. 2022.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina, 2011.

ROLNIK, Suely. **Colapso do sujeito moderno: Antropofagia Zumbi**. N-1 Edições, 2021. Disponível em: https://medium.com/n-1-edi%C3%A7%C3%B5es/colapso-do-sujeito-moderno-antropofagia-zumbi-suely-rolnik-20dca681da79. Acesso em: 09-01-2022.

RONLIK, Suely. **Esferas da insurreição**. Notas para uma vida não cafetinada. Ñandecy: N-1 Edições, 2019.

ROLNIK, Suely. **Resistência e Criação**: um triste divórcio. São Paulo: Núcleo de estudos da subjetividade, 2003. Disponível em: http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Divorcio.pdf. Acesso em: 11 set. 2022.

ROSA, Sallisa. **Feita planta**. Vídeo-performance – (4 ‘ 52”), 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cts4bGPyvEU&ab_channel=KinoBeat. Acesso em: 10 jan. 2022.

ROSA, Sallisa. **Supernova**. Rio de Janeiro: MAM, 2022. Disponível em: https://mam.rio/programacao/supernova-sallisa-rosa/. Acesso em: 9 mar. 2022.

SÁ, Israel de. **Memória discursiva da ditadura no século XXI**: visibilidades e opacidades democráticas. 215 f. (Tese) – Doutorado, São Carlos: UFSCar, 2015.

SALAZAR, Juan García. (Org.). **Territorios, territorialidad y desterritorialización**. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales. Fundación Altropico, 2010.

SANTILLI, Márcio. **Subvertendo a gramática**. Krenak da cara preta. ISA, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza; MARTINS, Bruno Sena. **El pluriverso de los derechos humanos**. La diversidad de las luchas por la dignidad. Ciudad de México: Akal, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidade en Bolivia**. Quito: Abya-Yala, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Andréia A. S.; REGO, Gilson Fernando de Jesus. "La matanza de pau d'arco y la disputa por posesión de tierras en el sur de Pará". *In*: CPT. Comissão Pastoral da Terra. (Org.). **Atlas de Conflictos Socioterritoriales Pan-Amazónico**. Goiânia: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), 2020.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. Fontes históricas nativas da Mesoamérica e Andes. Conjuntos e problemas de entendimento e interpretação. **CLIO - Arqueológica**, n. 22. Pernambuco: UFPE, 2007. DIsponível em: https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246846. Acesso em: 24 mar. 2024.

SANTOS, Joel Rufino dos. **O que é racismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SANTOS, José Rufino dos. **Zumbi**. São Paulo: Global editores, 2012.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**. Cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. Belo Horizonte: UFMG, 2007.SILVA, Ayalla Oliveira. **Ordem imperial e aldeamento indígena**. Camacãs, Guerens e Pataxós do sul da Bahia. Ilhéus: UESC, 2018.

SCHAAN, Denise Pahl. **Sacred geographies of ancient Amazonia**: historical ecology of social complexity. Walnut Creek: Left Coast, 2012.

SCHWEITZER, Daniel. **Amazonian Cosmos ou A Queda do Céu**. Documentário – (88min.). Suíça, 2020.

SILVA, Marco Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar "uma quinta parte da atual população agrícola". **Revista Brasileira de História**, v. 35, n. 70, p. 87–107, jul. 2015.

SERRES, Hlenize Soares. **Estas Terras e Seus Donos: Políticas de espacialidade e territorialidade em La Cruz e no mundo guarani missioneiro (1629 - 1828)**. Pelotas: UFPel, 2017.

SILVA, Martiniano J. "Resistência dos Quilombos no Brasil Central". *In*: MOURA, Clóvis. (Org.). **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

SOLODKOW, David Mauricio. Etnógrafos coloniales. Alteridad y escritura en la Conquista de América (siglo XVI). Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2014.

Souza, Tania Conceição Clemente de. **Discurso e oralidade. Um estudo em língua indígena**. (Tese) – Doutorado em Linguística. Campinas: 1994.

SOUZA, Ana Cláudia Gomes. Reflexividades indígenas e o protagonismo de epistemologias e antropologias indígenas. **Movimento – Revista de Educação**, ano 7, v. 13, p. 377-382, Niterói, 2020. Disponível em: https://periodicos.uff.br/revistamovimento/article/view/377-382/pdf. Acesso em 04 fev. 2023.

SPRINGER, Simon et al. (Org.). **Undoing human supremacy**. Anarchist Political Ecology in the face of Anthroparchy. Rowman and Littlefield, 2021.

STECKBAUER, Sonja M. "Versiones escritas de tradiciones orales: el mito del Inkarrí". *In*: KÖNIG, Hans-Joachim. (Org.). **El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana. Pasado y presente**. P. 53 - 67. Madrid: Iberoamericana, 1998.

SURUÍ, Walelasoetxeige. “Discurso na COP26”. **WWF**, 2021. Disponível em: https://www.wwf.org.br/?80429/Txai-Surui-jovem-indigena-brasileira-acaba-de-discursar-na-abertura-da-COP26. Acesso em: 5 mar. 2022.

SURUÍ, Walelasoetxeige. “Txai Suruí: juventude indígena e a emergência climática”. **ISA** – Instituto SocioAmbiental, 11 nov. 2021. Disponível em: https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/txai-surui-juventude-indigena-contra-a-emergencia-climatica. Acesso em: 05 mar. 2022.

SUSIN, Luiz Carlos. **Sepé Tiaraju e a identidade gaúcha**. Porto Alegre: PUCRS, 2006.

SVAMPA, Maristella. **Las fronteras del neoextractivismo en América Latina**. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Guadalajara: CALAS - Centro Maria Sibylla Merian Center de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.

TABAJARA, Auritha. Mulher Indígena Escreve com Várias Vozes – entrevista com Auritha Tabajara. **Acrobata**, Literatura, artes visuais e outros desequilíbrios, 2020. Disponível em: https:// artebrasileiros.com.br/cultura/auritha-escritora-do-povo-tabajara-mulher-nordestina-pedra-de-luz/. Acesso em: 26 fev. 2022.

TAKUMÃ KUIKURO. **Kukuho: canto vivo Wauja**. Curta-metragem – (33min.). Xingu, 2021.

TAPEBA, Weybe. **Diálogo**. Vídeo – (57 min.). *Youtube*, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TcKrLznkdOA&ab_channel=TVCear%C3%A1. Acesso em: 25 fev. 2022.

TAVARES, Paulo. “A natureza política da floresta: políticas de remoção e deslocamento forçado de povos indígenas durante o regime militar no Brasil”. *In*: BARROS, Joana; TAVARES, Paulo. **Entrevista com o pesquisador Paulo Tavares realizada para a publicação educativa da 34ª Bienal**. São Paulo: Fundação Bienal, 2019. Disponível em:

http://imgs.fbsp.org.br/files/00f2a78198d66744188c56368d4eb2eb.pdf. Acesso em: 13 set 2022.

TAVARES, Paulo. **Memória da Terra. Arqueologias da ancestralidade e da despossessão do povo Xavante de Marãiwatsédé**. Brasília: MPF - Ministério Público Federal, 2020.

TIMBIRA, Deylane Barros. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. **Emblemas**, v. 17, n. 1, UFG, 2020.

TUCUM. "Cinema como ferramenta de luta e visibilidade". **Narrativas Ancestrais**, 5 nov. 2021. Plataforma de conteúdo pela re-existência dos povos indígenas do Brasil. Disponível em: https://site.tucumbrasil.com/cinema-como-ferramenta-de-luta-e-visibilidade/. Acesso: 20 mar. 2022.

TUHIWAI SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**. Research and indigenous peoples. Dunedin: University of Otago, 2008.

TUKANO, Daiara. **Ayahuasca e os desafios dos conhecimentos indígenas diante da globalização**. *Blog*, 27 mai. 2021a. Disponível em: www.daiaratukano.blogspot.com. Acesso em: 9 mar. 2022.

TUKANO, Daiara. #**Provoca**. 26/10/2021. Vídeo – (54min.). *Youtube*, 2021b. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=sjNMYDdPlPI. Acesso em: 8 ago. 2023.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos olhares sociais**, v. 2, n. 1, 2019a. Disponível em: https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/464. Acesso em 18 dez. 2021.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. "O Nheengatu no rio tapajós: revitalização linguística e resistência política". *In*: Ivan Vale de. (Org.). **A produção do conhecimento nas letras, linguísticas e artes 3**. Ponta Grossa: Atena, 2019b. DOI: http://doi.org/10.22533/at.ed.81419240410. Disponível em: https://www.atenaeditora.com.br/wp-content/uploads/2019/04/e-book-A-Producao-do-Conhecimento-nas-Letras-Linguisticas-e-Artes-3.pdf. Acesso em: 09-01-2022.

VERA, Ana. (Ed.). **Túpac Amaru y Micaela Bastidas: Memoria, símbolos y misterios**. Catálogo de la exposición temporal / 4 de noviembre 2020 - 18 de mayo 2021. Lugar de la memoria, la tolerancia y la inclusión social. Lima: Biblioteca Nacional de Perú: 2021.

VÍDEO NAS ALDEIAS. **Vídeo Popular – 30 anos depois: Vídeo nas aldeias parte 1 1/2**. Vídeo – (11min.). *Youtube*, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=isYEagQc2bQ. Acesso em: 13 ago. 2023.

XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima. **Cartas para o bem viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa & praLeLo13, 2020.

YAWALAPITI, Watatakalu. **Marcha das Mulheres Indígenas (2019)**. *Instagram*, 2019. Disponível em: https://www.instagram.com/watatakalu/. Acesso em: 12 set. 2023.

YUBE, Zezinho. **Já me transformei em imagem – Ma É Dami Xina**. (32min.). Amazônia: Huni Kuĩ, 2008.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 1, p. 250-272. Porto Alegre, 2017.

WAPIXANA, Eriki Aleixo. Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR). **Horizontes Antropológicos**, 2020, v. 26, n. 58, p. 381-417. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0104-71832020000030001. Acesso em: 25 fev. 2022.

WESTIN, Ricardo. “Latifúndios: Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios. **EL País**, 16 set. 2020. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-16/ha-170-anos-lei-de-terras-oficializou-opcao-do-brasil-pelos-latifundios.html. Acesso em: 13 mar. 2024.

YEPADI-HO DUARTE, Larissa. **Culturas indígenas**. Vídeo – (7′ 12″). *Youtube*, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4M20IeXz-fc&ab_channel=Ita%C3%BACultural. Acesso em: 7 mar. 2022.

Entender as linguagens da resistência indígena é reconhecer que, se no mundo colonial as gramáticas funcionaram como dispositivos de produção de um cânone linguístico, uma língua *nacional*, a política linguística colonial se tornou uma arma de guerra; e o português brasileiro, uma língua de comando. Falar língua indígena, ou dialogar com os discursos ancestrais hoje, é resistir ao monolinguismo. No universo colonial, a produção de saber sobre a língua se estabeleceu como instrumento de dominação dos corpos, subjetividades e de exploração do território. Paradoxalmente, quando a "língua colonial" não silenciou de vez as resistências locais, o letramento serviria como uma arma eficaz de luta das gentes indígenas no século XXI. Nas epistemes indígenas, a *terra* é uma entidade de direitos.

Pedro & João Editores
pedrojoaoeditores.com.br

ISBN 978-65-265-2881-5