

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA: LITERATURA E HISTORICIDADE

MARCIA GERALDA DE ALMEIDA

**VIOLÊNCIA SUBJETIVA E OBJETIVA EM UM ROMANCE MAPUCHE E UM
ROMANCE MUNDURUKU: DIÁLOGOS COM SLAVOJ ŽIŽEK**

MARINGÁ

2026

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA: LITERATURA E HISTORICIDADE

MARCIA GERALDA DE ALMEIDA

**VIOLÊNCIA SUBJETIVA E OBJETIVA EM UM ROMANCE MAPUCHE E UM
ROMANCE MUNDURUKU: DIÁLOGOS COM SLAVOJ ŽIŽEK**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Estadual de Maringá,
como parte dos requisitos para a obtenção do título
de Doutora em Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Literatura e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dra. Marisa Correa Silva

MARINGÁ
2026

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central Maria Grazia Zolet - UEM, Maringá - PR, Brasil)

A447v

Almeida, Marcia Geralda de

Violência subjetiva e objetiva em um romance Mapuche e um romance Munduruku :
diálogos com Slavoj **Žižek** / Marcia Geralda de Almeida. -- Maringá, PR, 2026.
218 f. : il. color., figs., mapas

Orientadora: Profa. Dra. Marisa Corrêa Silva.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas,
Letras e Artes, Departamento de Letras Modernas, Programa de Pós-Graduação em
Letras, 2026.

1. Millan, Moira, 1970-. El tren del olvido. 2. Cardoso, Ytanaje Coelho. Canumã : a
travessia. 3. Literatura indígena. 4. Violência na literatura. 5. Materialismo lacaniano.

I. Silva, Marisa Corrêa, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de
Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Letras Modernas. Programa de
Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 23.ed. 809

MARCIA GERALDA DE ALMEIDA

VIOLÊNCIA SUBJETIVA E OBJETIVA EM UM ROMANCE MAPUCHE E UM ROMANCE MUNDURUKU: DIÁLOGOS COM SLAVOJ ŽIŽEK

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual de Maringá, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Estudos Literários.

Aprovado em: 25 de junho de 2026.

Prof.ª Dr.ª Marisa Correa Silva (Presidente - Orientadora - UEM/PLE)	
Documento assinado digitalmente gov.br ALBA KRISHNA TOPAN Data: 06/07/2026 11:36:04 -0300 Verifique em https://validar.id.gov.br Prof.ª Dr.ª Alba Krishna Topan Feldman Membro Titular (UEM/PLE)	Documento assinado digitalmente gov.br WESLEI ROBERTO CANDIDO Data: 02/07/2026 09:39:15 -0300 Verifique em https://validar.id.gov.br Prof. Dr. Wesley Roberto Cândido Membro Titular (UEM/PLE)
Prof.ª Dr.ª Maria Betânia da Rocha de Oliveira Membro Titular Externo (UNEAL - Alagoas/AL) Documento assinado digitalmente gov.br MARIA BETANIA DA ROCHA DE OLIVEIRA Data: 25/06/2026 18:41:48 -0300 Verifique em https://validar.id.gov.br	Prof.ª Dr.ª Gabriela Bruschini Grecca Membro Titular Externo (UEMG - Divinópolis/MG) Documento assinado digitalmente gov.br GABRIELA BRUSCHINI GRECCA Data: 03/06/2026 13:25:02 -0300 Verifique em https://validar.id.gov.br

Ao Conselho Acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Letras

ATA HOMOLOGADA DO DIA / / , conforme Regulamento do Programa.

Assinatura da Coordenadora do Programa

Dedico esta tese à minha avó materna Olímpia Ferreira da Rocha (em memória). À minha mãe, Sebastiana Aparecida de Almeida e às mulheres que as antecederam. Mulheres que, a despeito do silenciamento de sua ancestralidade, resistiram bravamente à violência objetiva e subjetiva encarnada no imperialismo e seus desdobramentos.

Agradecimentos

Talvez esta tese seja uma resposta a um chamado ancestral, uma resposta às vozes dos espíritos que ressoaram no tempo sussurrando: é tempo de retornar às raízes. Por isso, meu agradecimento direciona-se, primeiramente, a essa ancestralidade afro-indígena silenciada, mas não silenciosa, que ecoou em mim e despertou a necessidade desta pesquisa.

Agradeço à minha família, por ter resistido, apesar das violências sistêmicas e simbólicas que enfrentaram sem se dar conta, por tornarem possível meu caminho até aqui, e por tornarem possível, de alguma forma, que eu ocupasse esse espaço de poder que é a universidade.

Agradeço à minha orientadora, Marisa Correa Silva, por me dar liberdade no processo de escrita, também pelo direcionamento respeitoso e por confiar na minha capacidade enquanto pesquisadora em formação.

Aos membros da banca examinadora, Profa. Dra. Maria Betânia da Rocha de Oliveira, Profa. Dra. Alba Krishna Topan Feldman, Prof. Dr. Weslei Roberto Cândido e Profa. Dra. Gabriela Bruschini Grecca, agradeço pelas importantes contribuições para a realização desta pesquisa e para meu amadurecimento acadêmico. Pelos apontamentos e questionamentos que ajudaram a melhorar a escrita desta tese, além de trazerem reflexões outras acerca da literatura indígena.

Agradeço à Universidade Estadual de Maringá e ao Departamento de Letras por abrirem espaço para a pesquisa em literatura indígena, nesse processo imprescindível de (re)conhecimento e recuperação da herança ancestral paranaense e brasileira.

*Re we lelay tati: “eso no es así no mas” (las cosas no son necesariamente lo que aparecen, lo que muestran, son más bien lo que esconden
(expresión anónima indígena de la tradición oral mapuche – trecho retirado do livro Filosofia Mapuche de Ziley Mora Penroz)*

“[...] a vida não tem utilidade nenhuma. [...] A vida é fruição, é uma dança, só que é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária” (Ailton Krenak, 2020, p. 108).

*Tú no puedes comprar al viento
Tú no puedes comprar al sol
Tú no puedes comprar la lluvia
Tú no puedes comprar el calor
Tú no puedes comprar las nubes
Tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría
Tú no puedes comprar mis Dolores
(Latinoamérica - Calle 13)*

*Num dia de chuva ouvi
Da terra brotar a canção
Na força da voz senti
O lamento de preservação
Anawê, may sangara, muracy
Salve os ancestrais que há em mim
Anawê, anawê, anawê
Na mata fechada eu vi
Currupira fumar tawari,
Na mão do caboco o tambor
Vozes “negríndias” lamento de dor.
(Trecho do Poema Vozes Ancestrais – Marcia Wayna Kambeba)*

RESUMO

Violência subjetiva e objetiva em um romance Mapuche e um romance Munduruku: diálogos com Slavoj Žižek

Este trabalho apresenta uma interpretação de dois romances de autoria indígena à luz do materialismo lacaniano, especificamente pelo viés do conceito de violência discutido pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (2009;2014). Os romances adotados como objeto de análise são *El tren del Olvido*, da escritora e ativista Mapuche Moira Ivana Millán, e o romance *Canumã: a travessia* do pesquisador e escritor Munduruku, Ytanajé Coelho Cardoso. O objetivo é demonstrar que a violência objetiva (sistêmica e simbólica) está na base da dominação colonial europeia, de forma que os frutos dessa violência perduram ainda no século XXI, sob a forma de violência objetiva simbólica e isso reverbera na produção literária como forma de resistência, cura e autoafirmação identitária. O texto também adota o conceito da voz narrativa enquanto eu-nós que transita entre o eu (sujeito histórico) e o nós (sujeito mítico/ancestral), discutido por Julie Dorrico (2017), constituindo um narrador como voz narrativa ancestral. O materialismo lacaniano é uma vertente teórica cujos principais disseminadores são os filósofos Slavoj Žižek e Alain Badiou. Trata-se de uma teoria fundamentada no materialismo histórico de Karl Marx e na psicanálise de Jacques Lacan, portanto leva em consideração o aspecto social e o funcionamento do inconsciente. A partir de reflexões, pautadas em Slavoj Žižek e textos de autoria indígena, esta interpretação do romance indígena evidencia as formas de violência presentes nas narrativas, demonstrando como violência objetiva sistêmica e simbólica são articuladas para exercer a subjugação do sujeito indígena, gerando violência subjetiva. Por outro lado, também é perceptível como os romances se inserem no contexto literário contemporâneo como resistência e autoafirmação diante dessas formas de violência, subvertendo o gênero romance a partir da cosmovisão e tradição originária. Os resultados da pesquisa apontam para a desestruturação da violência, especialmente a violência objetiva simbólica, a partir do reconhecimento, fortalecimento e ressimbolização da subjetividade indígena, que se constrói pelo tensionamento da narrativa oficial e da linguagem enquanto mecanismo de poder.

Palavras-chave: romance indígena; violência; Slavoj Žižek; *Canumã: a travessia*; *El tren del olvido*.

ABSTRACT

Subjective and objective violence in a Mapuche novel and a Munduruku novel: dialogues with Slavoj Žižek

This study presents an interpretation of two novels authored by Indigenous writers through the lens of lacanian materialism, specifically focusing on the concept of violence as discussed by Slovenian philosopher Slavoj Žižek (2009; 2014). The novels selected for analysis are *El tren del Olvido*, by Mapuche writer and activist Moira Ivana Millán, and *Canumã: a travessia*, by Munduruku researcher and writer Ytanajé Coelho Cardoso. The aim is to demonstrate that objective violence (both systemic and symbolic) is at the foundation of European colonial domination, thus the consequences of this violence persisting into the 21st century in the form of symbolic objective violence and this reverberates within literary production as a means of resistance, healing, and the self-affirmation of identity. The text also adopts the concept of the narrative voice as an "eu-nós" that moves through the "eu" (historical subject) and the "nós" (mythic/ancestral subject), as discussed by Julie Dorrico (2017) thereby establishing a narrator who embodies an ancestral narrative voice. Lacanian materialism is a theoretical framework championed primarily by philosophers Slavoj Žižek and Alain Badiou. It is a theory grounded in Karl Marx's historical materialism and Jacques Lacan's psychoanalysis, thus taking into account both social aspects and the workings of the unconscious. Drawing on reflections based on the work of Slavoj Žižek and texts by Indigenous authors, this interpretation of Indigenous novels highlights the forms of violence present in the narratives; it demonstrates how systemic and symbolic objective violence are articulated to subjugate the Indigenous subject, thereby generating subjective violence. Conversely, the study also reveals how these novels position themselves within the contemporary literary landscape as acts of resistance and self-affirmation in the face of such violence, subverting the novel genre through the lens of Indigenous worldviews and traditions. The research findings point to the dismantling of violence, specifically the symbolic objective violence through the recognition, strengthening, and re-symbolization of Indigenous subjectivity, a process forged by challenging the official narrative and language as a mechanism of power.

Key-words: indigenous novel; violence; Slavoj Žižek; *Canumã: a travessia*; *El tren del olvido*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Carta das escritoras, escritores e artistas, indígenas reunidos no 20º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas.....	60
Figura 2- Tembetá usado pelo povo Xetá	86
Figura 3 - Wallmapu en el siglo XIX: principales asentamientos em Gulumapu y Puelmapu entre 1810 y 1890	99
Figura 4 - Povos originários ao Sul do continente americano (agosto de 2021)	101
Figura 5 - Povos originários ao Sul do continente americano (setembro de 2024)	102
Figura 6 - Representação de Karodaybi na Assembleia Geral Munduruku, na Terra Indígena Sai Cinza, em dezembro 2014	108
Figura 7 -Capa da primeira edição do romance Canumã: a travessia (2019)	119
Figura 8 - Ilustração da pintura do jabuti (Poy) encontrada na pesquisa de Marcelo Munduruku	119
Figura 9 - Capa da primeira edição do romance El tren del olvido (2019)	153
Figura 10 - Árvore genealógica da narradora Llankaray, de El tren del olvido	155
Figura 11 - Divulgação da Campanha #BastaDeChineo	169

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Mapeamento de pesquisas brasileiras sobre romances de autoria indígena (2024)	26
Quadro 2 - Romances estudados nas pesquisas selecionadas	31

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	12
2. MAPEAMENTO DE PESQUISAS SOBRE ROMANCES PUBLICADOS POR POVOS ORIGINÁRIOS – PANORAMA BRASILEIRO	23
2.1 Violência pelo viés do materialismo lacaniano – o pensamento de Slavoj Žižek	37
3. REVISITAR O PASSADO, COMPREENDER O PRESENTE, POSSIBILITAR O FUTURO – ENSINAMENTOS ORIGINÁRIOS.....	46
3.1 Das influências indígenas	57
3.2 A questão da linguagem.....	62
4. NARRATIVAS DA INVASÃO, NARRATIVAS DA DESCOBERTA.....	70
4.1 Nação mapuche de Puelmapu e Gulumapu.....	87
4.1.1 <i>O deserto habitado de Julio Argentino Roca</i>	98
4.2 Nação Munduruku.....	106
5. VIOLÊNCIA NO ROMANCE INDÍGENA: (RE)CONHECIMENTO, DESESTRUTURAÇÃO E RESSIMBOLIZAÇÃO	117
5.1 <i>Canumã: a travessia</i> e as formas de violência.....	118
5.1.1 <i>Violência subjetiva e violência objetiva sistêmico-simbólica em Canumã: a travessia</i>	123
5.1.2 <i>Violência e o lugar do feminino em Canumã: a travessia</i>	130
5.1.3 <i>A violência sistêmico-simbólica do contexto urbano</i>	134
5.1.4 <i>A análise literária nos trilhos da cosmologia indígena: aproximações e distanciamentos do ocidentalismo</i>	137
5.1.5 <i>Canumã: a travessia e a poética do eu-nós</i>	142
5.1.6 <i>A linguagem com os dois pés narrativa oral em Canumã: a travessia</i>	149
5.2 <i>El tren del olvido: a promessa de jamais se esquecer</i>	152
5.2.1 <i>Chekeken: reificação e animalização do corpo indígena</i>	160
5.2.2 <i>Kalfurayen: violência subjetiva e objetiva - a escrita enquanto cura do trauma e resistência</i>	165
5.2.3 <i>Violência objetiva sistêmica: o trem do esquecimento sob a lei wingka</i>	175
5.2.4 <i>A linguagem em El tren del olvido: filosofia e sabedoria ancestral</i>	180
5.2.5 <i>Žižekando a questão da linguagem no romance de autoria indígena: tensionamentos necessários</i>	185
6. O INDÍGENA ENQUANTO OUTRO AMEAÇADOR	193
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	207
REFERÊNCIAS.....	209

1. INTRODUÇÃO

A escrita desta tese nasce de uma inquietação talvez despertada por uma personagem de Milton Hatoum, no romance *Dois Irmãos* (2000). Domingas, uma “cunhantã mirrada, meio escrava, meio ama” designada para serviços domésticos desde criança na casa de Zana; “louca para ser livre” (Hatoum, 2000, p. 67) foi o epíteto atribuído a essa personagem quase invisível, mas também foi a sentença que ecoou e ainda ecoa em mim. Também foi em Milton Hatoum, em *Cinzas do Norte* (2005), e durante a escrita da dissertação de mestrado, que a dissonância do pensamento dos personagens Trajano Mattoso e Raimundo Mattoso, a respeito dos indígenas da região, alimentou essa mesma inquietação.

A quase invisibilidade da personagem Domingas, mas que, de alguma forma, estava lá, presente e incômoda, foi o que me despertou para a ausência da figura indígena em romances contemporâneos brasileiros. Mais tarde, em *Cinzas do Norte*, Hatoum dá vida à Alicia Mattoso, personagem complexa, que, a despeito da origem indígena, está distanciada dessa origem e até mesmo parece desejar fugir desse passado que, para ela, remete à miséria.

Isso me levou a refletir a respeito da presença e, mais do que isso, do protagonismo indígena na literatura, pois tanto Domingas quanto Alicia se constituem como personagens desde a perspectiva não indígena, inseridas, mas não incluídas no contexto social ocidental capitalista, à margem dele, no caso de Domingas, ou buscando um lugar nesse espaço, no caso de Alicia. Assim, esta pesquisa decide investigar obras romanescas de autoria indígena, sua existência ou ausência, refletindo sobre as tensões que enredam esse fazer literário considerado não canônico dentro do contexto da literatura contemporânea.

Realizar pesquisa em literatura indígena, no Brasil, no século XXI, ainda é um ato de reaprendizagem e de (re)conhecimento: reaprendizagem, porque é necessário reaprender a história desse território construído sobre silenciamentos; (re)conhecimento no sentido ambíguo da palavra, porque é preciso conhecer a perspectiva dos povos originários sobre a história e reconhecê-los como tal.

Reconhecer significa trilhar um caminho de regresso ao passado, para, então, questionar as narrativas erigidas segundo a perspectiva do colonizador e compreender o processo de apagamento que talvez permita entender a negação das raízes indígenas do Brasil, e do continente americano, por mais de 500 anos após a invasão europeia.

Ao retomar o contexto histórico da colonização do Sul do continente americano, partimos do pressuposto de que as diferentes formas de violência utilizadas contra os povos originários no processo de colonização (genocídio, estupro, etnocídio, imposição cultural, epistêmica e religiosa), em maior ou menor grau, coadunaram-se para sustentar as relações de poder e dominação, tanto de Portugal quanto da Espanha e dos demais países europeus. Ambos os países massacraram os povos autóctones e se beneficiaram das colônias ao mesmo tempo que cumpriam o papel/a tarefa de expandir o poder europeu.

Nossas discussões partem do materialismo lacaniano, especificamente, o conceito de violência subjetiva e objetiva discutido pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek (2009; 2014), o qual define três formas distintas de violência, a saber: violência subjetiva, violência objetiva sistêmica e violência objetiva simbólica, conforme será explanado mais adiante. O materialismo lacaniano é uma vertente teórico-filosófica que vincula os pressupostos do materialismo histórico de Karl Marx à psicanálise de Jacques Lacan (Silva, 2009), criando conceitos que tentam explicar a realidade social, os enredamentos da linguagem e a intersubjetividade, propondo aplicar conceitos lacanianos como grande Outro, objeto petit 'a' à realidade material.

Nesta interpretação dos romances *Canumã* (2019) e *El tren del olvido* (2019), adotamos como base teórica principal o conceito de violência de Slavoj Žižek (2009; 2014), mas também articulamos e tensionamos o pensamento žižekiano ao pensamento de autores indígenas de diferentes etnias, bem como recorremos a outros conceitos do materialismo lacaniano, como sujeito suposto saber, os quatro discursos lacanianos, quando necessário.

Por esse viés, propomos que as formas de violência física (estupro, genocídio, infanticídio, escravidão) caracterizam-se como violência subjetiva, a qual está entrelaçada com a violência objetiva (imposição cultural, social, epistêmica e religiosa) e, mais do que isso, é produto inerente desta. Nossa hipótese é que, dentre as três

formas de violência, a objetiva simbólica, mais sutil, prevalece até os dias atuais, seus frutos ainda são colhidos no século XXI.

Assim, conforme insinua o escritor Ytanajé Coelho Cardoso (2019), ao afirmar que o Munduruku substitui o arco e a flecha pelo caderno e o lápis como ferramentas de guerra, a literatura indígena configura-se como arma poderosa na autoafirmação identitária, na desconstrução dos estereótipos relacionados ao sujeito indígena, bem como na restauração e valorização da cultura e sabedoria ancestral.

Em nosso entendimento, o romance de autoria indígena desvela essa violência objetiva simbólica, a partir de um foco narrativo que questiona e tensiona a narrativa oficial, por isso a textualidade indígena se constrói como autoafirmação e contranarrativa diante dessa violência objetiva simbólica. Não somente o uso do termo índio passa a ser problematizado e ressignificado, mas as próprias escolhas lexicais, tal como invasor em vez de descobridor, começam a tensionar as bases históricas e epistêmicas da constituição do continente americano. Compreendemos que o texto literário indígena, enquanto manifestação da linguagem, em suas diversas formas e textualidades, constitui uma estratégia de resistência e ressimbolização da subjetividade indígena diante das violências coloniais e modernas. Portanto, a questão norteadora da pesquisa é: o romance indígena desestrutura a violência objetiva simbólica?

Para desenvolver nossas reflexões, adotamos como objeto de análise um romance Munduruku e um romance Mapuche; o primeiro, intitulado *Canumã*, foi publicado pela Editora Valer, em 2019, com autoria do escritor, professor e pesquisador Munduruku Ytanajé Coelho Cardoso; o segundo, intitulado *El tren del olvido*, foi publicado pela Editora Planeta, também em 2019, pela ativista e escritora Mapuche Moira Ivana Millán.

O contato com o romance de Cardoso se deu via rede social, em que o autor é bastante ativo e divulga, com frequência, suas pesquisas e diversas atividades e projetos relacionados com a educação e a cultura indígena. O encontro com esse romance despertou o interesse pela existência de textos indígenas nesse gênero, uma vez que, ao menos no Sul do continente, o gênero romance parecia ser pouco adotado pelos autores originários. O contato com o romance Mapuche veio logo depois, também via rede social, já que Moira Ivana Millán é uma ativista Mapuche bastante

engajada nas redes. A partir do encontro com os romances Munduruku e Mapuche, houve a necessidade de investigar se havia pesquisas acadêmicas sobre esses romances, a fim de elaborar o projeto de pesquisa desta tese, bem como justificar sua relevância.

Assim, para elaboração do projeto de pesquisa, em 2021, foram realizadas buscas por pesquisas acerca dos dois romances, considerando os nomes das obras, dos autores, bem como suas etnias. As buscas foram realizadas no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, bem como na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e no *Google Scholar*. Quanto ao romance Munduruku, foi encontrado apenas um artigo intitulado *O caderno e o lápis, armas indígenas contemporâneas: uma leitura de Canumã, de Ytanajé Coelho Cardoso* (Honorato, 2021). Não foram encontradas pesquisas relacionadas ao romance de Millán, no entanto a busca por romances Mapuche levou ao encontro de pesquisas sobre outras obras de autoria indígena Mapuche, o que ampliou a possibilidade de análise e evidenciou o ativismo originário Mapuche na literatura, a saber: *El humor en la narrativa de Graciela Huinao* (Verdugo, 2018); *Cherruve: primera novela mapuche?* (Muñoz, 2010); *Visões críticas sobre gênero: vozes femininas na escrita de duas poetisas mapuche* (Molina, 2020); *Kümedungun: Trajetórias de vida e a escrita de si de mulheres poetisas mapuche* (Molina, 2019).

Embora tenhamos tido contato com outros romances indígenas a partir desse levantamento prévio, a escolha dos romances de Cardoso e Millán como corpus de análise foi intencional e deve-se a diversos fatores: por tratar-se romances publicados por autores indígenas na América do Sul, já que os romances publicados por autores indígenas na América do Norte (como de Louise Erdrich-Ojibwe/Chippewa, Cherie Dimaline-Métis, Lee Maracle-Salish e Cree, entre outros) vêm sendo estudados há algum tempo; o fato de serem obras publicadas recentemente e, portanto, ainda pouco estudadas, em relação a obras como o romance da escritora Mapuche Graciela Huinao, por exemplo; por se tratar do primeiro romance de autoria indígena Munduruku no Brasil e Mapuche na Argentina, o que pode ser um reflexo do fortalecimento da resistência indígena e da ocupação dos espaços de poder negados ao sujeito indígena; a disponibilidade dos romances para leitura, seja em formato físico ou digital, visto que tivemos conhecimento sobre outros romances publicados na

América do Sul e América Central, porém não estavam disponíveis para leitura em nenhum formato (como o romance da escritora Mapuche Ruth Fuentealba Millaguir – *Cherrufe: la bola de fuego* e do escritor Maia-Guatemalteco Luis de Lión – *El tiempo principia em Xibalbá*).

Explicado o percurso para a delimitação do corpus, salientamos que nossa pesquisa se constrói pela necessidade de fazer o caminho de regresso ao passado para compreender o presente, pois, embora nem todos os brasileiros tenham origem/descendência indígena, todos são filhos desta terra que ainda guarda os conhecimentos e a tradição ancestrais; terra que ainda alimenta, sacia, aquece, protege os seres que a habitam, inclusive aqueles que se esqueceram de que a Terra não é uma fonte de recursos naturais, mas um organismo vivo.

Assim, estudar literatura indígena não é ser condescendente com a cultura originária; em vez disso, é compreender que o processo de apagamento e silenciamento resultantes da história oficial trouxe também muitas perdas para a cultura brasileira. Rejeitando uma visão maniqueísta do processo colonizador e consciente das limitações do ser humano, seja ele indígena ou não, importa ampliar horizontes, enriquecer a cultura e a literatura brasileiras. A relação e interdependência do indivíduo com a natureza é um desses ensinamentos caros à humanidade, principalmente, diante do Antropoceno, ou seja, o período geológico marcado pela ação humana no planeta Terra e suas consequências.

É por isso que, ao mencionar o sonho do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, sobre a queda do céu, Kaká Werá Jecupé (2020, p. 64) afirma que:

Guerreiros de várias tribos saíram das aldeias para estudar esse tipo de pensamento que escurece o coração dos povos da floresta de pedra, aço e cimento [...], fundaram associações, organizações para agir no seio da confusão que é a cidade urbana, correndo o risco de se perderem durante a batalha, mas com o objetivo de sensibilizar o humano, que se esqueceu do chão de seu nascimento e ficou sem raiz, alma e coração.

Compreendendo esse processo de reaprendizagem e reconhecimento como uma necessidade de busca não só do passado apagado, mas também de outras epistemologias e filosofias, recupera-se, aqui, o conceito *biskaabiiyang*¹. Segundo

¹ Ver mais em: <https://www.biskaabiiyaang.com/>

Grace Dillon (2012, p. 10, tradução nossa)², pesquisadora e professora da nação Anishinaabe, *biskaabiiyang* é:

[...] uma palavra da nação Anishinaabe que significa o processo de “retorno a nós mesmos”, que envolve descobrir como alguém é pessoalmente afetado pela colonização, descartando a bagagem emocional e psicológica de seu impacto e recuperando tradições ancestrais a fim de adaptar ao nosso mundo nativo pós-apocalíptico. Esse processo é, muitas vezes, chamado de “descolonização” e, como explica Linda Tuhiwai Smith (Maori), requer mudança, em vez de imitação, de conceitos euro-ocidentais.

Biskaabiiyang se assemelha à “palavra-provérbio africano Sankofa (escrita ideográfica Adinkra) que significa ‘Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás’” (Ernesto, 2018, p. 12). Ambas denotam filosofias não ocidentais ou não europeias que estão sendo resgatadas e transmitidas por escritores indígenas e africanos e que enriquecem e ampliam os horizontes epistemológicos da humanidade. O exercício de fazer o caminho de regresso ao passado tem relação com o modo de aprendizagem indígena que encontra nos velhos-contadores de histórias a sabedoria ancestral e o tempo memorial, uma vez que os velhos fazem esse caminho de volta e estabelecem um elo entre passado e presente.

No decorrer da escrita desta tese, e também a partir das importantes contribuições da banca de qualificação, percebo/percebemos que fazer o caminho de regresso ao passado significa não só revisar e confrontar a história oficial ou visitar o passado a partir de outra perspectiva; significa também olhar para dentro e perceber o que em mim/nós é herança indígena (e africana) não reconhecida. Começo a questionar de onde vem a tradição tão bem executada por minha mãe, ao preparar o colorau (urucum), socado em pilão de madeira para tingir de vermelho o fubá, depois da coleta em tempo certo, da secagem da semente; recordo na infância, o pão assado na folha de bananeira e o conhecimento empírico da resistência dessa folha a altas temperaturas; o conhecimento sobre plantas medicinais e seus usos: que chá de

² “[...] *biskaabiiyang* is an anishinaabemowin word connoting the process of 'return to ourselves', which involves discovering how personally one is affected by colonization, discarding the emotional and psychological baggage carried from its impact and recovering ancestral traditions in order to adapt in our post-Native Apocalypse world. This is often called 'descolonization', and as Linda Tuhiwai Smith (Maori) explains, it requires changing rather than imitating Eurowestern concepts” (Dillon, 2012, p. 10).

quebra-pedra é bom para os rins, boldo para o estômago, bálsamo cura dor de ouvido etc. Recordo, ainda, de ouvir depois de adulta meus tios e minha mãe comentando que os mais jovens não faziam ideia do que era o coité – do tupi kui-eté, que significa cuia verdadeira – fruto muito utilizado na infância deles para fazer utensílios domésticos.

Portanto, além das influências linguísticas que permeiam toda a nossa fala, conforme veremos mais adiante, outros aspectos da cultura originária compõem nossa realidade. Retornar a nós mesmos significa perceber essa herança ancestral enquanto passado presente, pois, segundo a filosofia sankofa, saber de onde veio é imprescindível para saber que caminho seguir.

Esta pesquisa se justifica, primeiramente, porque a literatura indígena como um todo experimenta um crescimento progressivo neste século, portanto é fundamental que a academia, enquanto espaço de pesquisa e ensino do campo literário, acompanhe e compreenda esse processo de crescimento e possibilite aos professores, formadores e alunos ferramentas de ensino e fruição dessa literatura nas escolas e universidades. Além disso, a Lei nº 11.645/2008 (Brasil, 2008) altera o disposto na LDB e obriga o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena no Ensino Fundamental e Ensino Médio, conforme exposto a seguir.

Art. 1º O art. 26-A da [Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996](#), passa a vigorar com a seguinte redação:

[Art. 26-A.](#) Nos **estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio**, públicos e privados, torna-se obrigatório o **estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena**.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em **especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras** (Brasil, 2008, grifos nossos).

A dissertação da pesquisadora Kaingang Regina dos Santos, publicada em 2023, entrevista professores do Ensino Superior e da Educação Básica e apresenta

importantes discussões a respeito da implementação, desafios e benefícios dessa Lei nº 11.645/08. A autora começa por problematizar o texto da lei argumentando, entre outros pontos, que a obrigatoriedade do estudo da história e cultura indígena, no singular, vem de uma ideia que homogeneiza os diversos povos originários, com suas diversas culturas, línguas maternas, tradições, cosmovisões e epistemologias, retringindo a pluralidade indígena; para ela, o correto seria o estudo das histórias e culturas indígenas (Santos, 2023) em suas especificidades, o que enseja uma compreensão muito mais ampla e complexa. De fato, para o desenvolvimento desta tese, foi necessária uma pesquisa acerca dos povos Munduruku e Mapuche, a qual evidenciou que, mesmo sendo povos geograficamente próximos, suas histórias e culturas são bastante distintas, conforme demonstra a quarta seção desta tese.

A pesquisadora também chama a atenção para o fato de que essa obrigatoriedade abrange somente o Ensino Fundamental e Médio, não abrangendo diretamente o Ensino Superior, o que resulta na dificuldade de implementação da lei nas escolas, uma vez que os futuros professores não têm essa formação na graduação e, muitas vezes, acabam indo para a sala de aula sem saber como abordar a temática indígena (Santos, 2023). A autora também aponta como empecilho a falta de material adequado, mencionando as ideias estereotipadas ou romantizadas sobre o indígena, trazidas pelo Livro Didático, tais como o indígena extinto, o indígena preguiçoso e inimigo do progresso ou ainda o indígena nu, armado com arco e flecha e vivendo na oca longe da ‘civilização’. Além disso, afirma que em oposição ao Livro Didático que reafirma estereótipos criados pela visão europeia, os escritores e artistas indígenas têm produzido cada vez mais obras que podem contribuir para o trabalho com a temática indígena nas escolas (Santos, 2023), mas também é necessário que essas obras estejam disponíveis para os professores.

Por outro lado, ela afirma que, apesar desses desafios que devem ser enfrentados, a Lei nº 11.645 é uma grande conquista e possibilita a formação e educação tanto do não indígena quanto do indígena, em seu processo de descolonização, redescoberta e afirmação de sua identidade originária silenciada, porque o indígena também foi ensinado a negar a si mesmo nesse processo de colonização. Enquanto indígena Kaingang, Santos (2023) relata sua surpresa ao descobrir que a etnia Guarani se divide em outras três, Guarani-Kaiowa, Guarani-

Inhadewa e Mbiá-Guarani. Isso é reflexo da violência colonial e seus mecanismos de apagamento e silenciamento. Diante da diversidade dos povos originários do Brasil, Santos (2023) reconhece o quanto é difícil conhecer a história de todos, inclusive para ela que é Kaingang, e sugere que o professor comece a conhecer a história do povo originário de sua região, de seu Estado, porque é parte de sua história também.

Segundo a pesquisadora, os professores participantes de sua pesquisa relatam conhecer a Lei nº 11.645/08 e, na medida do possível têm trabalhado com a temática indígena a partir de pesquisas próprias e formações continuadas, mas revelam não ter estudado a temática na graduação e, apesar das aprendizagens, não se sentem totalmente preparados para essa tarefa que segue sendo um grande desafio. A pesquisa da autora, além de mostrar a importância da lei enquanto política pública evidencia a importância do papel das universidades na sua efetivação.

Além dos desafios na implementação, apontados por Santos (2023), a Lei nº 11.645/2008 enfrenta também retrocessos que envolvem essas políticas públicas para a educação; um exemplo disso é o PL nº 1007/2025³, que, sob autoria da Deputada Federal Clarissa Tércio, tramita na Câmara dos Deputados, propondo invalidar a obrigatoriedade do ensino das culturas e histórias afro-indígenas na Educação Básica, tornando esse conteúdo opcional. O texto do PL pode ser problematizado em diversos pontos, por exemplo, o fato de propor como opcional as aulas e eventos de cunho cultural-religioso e abranger nesse conjunto o ensino da história dos povos indígenas e africanos; é problemático, porque, embora saibamos que a História também é um discurso que não é imparcial, o ensino de História, teoricamente, não possui cunho religioso ou cultural. Assim, o texto evidencia uma contradição interna fundamental que expõe um discurso hegemônico como mecanismo das relações de poder.

Em segundo lugar, este estudo se justifica pela adoção, relativamente recente, do gênero romance por escritores indígenas, especialmente na América do Sul; apesar de tratar-se de um gênero nascido com a sociedade burguesa, com características próprias dessa forma de sociabilidade, esse gênero se atualiza, constantemente, e, sob a perspectiva indígena ganha contornos e particularidades que subvertem e enriquecem o gênero. Por fim, destacamos como justificativa a

³ Disponível: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2487162>
Acesso em: jan. 2026.

escassez de pesquisas concernentes a romances de autoria indígena em comparação com a quantidade de pesquisas sobre outros gêneros literários de autoria indígena, tais como contos e poemas.

Dito isso, passamos a apresentar a estrutura desta tese; de certo modo, os temas abordados em cada seção se conectam uns aos outros, dando continuidade e, às vezes, retomando o assunto já abordado, de maneira que o leitor terá a impressão de uma leitura espiralada e contínua, visto que os assuntos não se encerram ao fim da seção, mas adentram e interferem na seção seguinte.

Na segunda seção, a fim de ilustrar essa escassez de pesquisas sobre romances indígenas, realizamos um levantamento de pesquisas que têm como objeto de estudo romances publicados por escritores indígenas, discutindo relevâncias e lacunas dessa produção acadêmica no Brasil. Ainda nessa seção, apresentamos a fundamentação teórica que subsidia as discussões da tese, trazendo explicações e exemplos da violência segundo Slavoj Žižek (2009; 2014).

Na terceira seção, refletimos sobre os tensionamentos do fazer literário de autoria indígena e sua necessidade de buscar na memória ancestral o caminho para resistir e desestruturar as imposições da violência objetiva simbólica, e como isso se reflete na linguagem da textualidade indígena.

Na quarta seção, retomamos o contexto histórico da colonização, a partir de diferentes narrativas e visões, tensionando a relação entre linguagem, poder e construção de narrativas e, posteriormente, procedemos uma recuperação histórica a respeito das nações Mapuche e Munduruku, tentando (re)conhecer e compreender esse contexto tanto pela perspectiva indígena quanto não indígena.

Na quinta seção, efetivamos a interpretação dos romances Mapuche e Munduruku, discutindo os conceitos de violência subjetiva e violência objetiva, bem como apresentando reflexões acerca da linguagem e dos elementos da narrativa. Na sexta seção, discutimos o conceito de outro pelo viés lacaniano, refletindo a respeito da complexidade das relações sociais e de poder existentes [e talvez subestimadas] no processo de colonização das Américas. Por fim, apresentamos nossas considerações finais.

Antes de adentrar às seções, é preciso dizer ao leitor disposto a percorrer este caminho de regresso ao passado que esta tese se construiu e exigiu uma espécie de

tensionamento epistemológico, visto que o pensamento žižekiano foi essencial para a análise da violência nos romances; contudo, as próprias obras demandaram outras teorias e pensamentos de autores indígenas, que nem sempre convergiram com o pensamento do filósofo, produzindo uma discussão necessária para o âmbito acadêmico, literário e social.

2. MAPEAMENTO DE PESQUISAS SOBRE ROMANCES PUBLICADOS POR POVOS ORIGINÁRIOS – PANORAMA BRASILEIRO

Tendo em vista que o objeto de estudo desta tese é o romance escrito por autores e autoras indígenas, em maio de 2024, foi realizado um levantamento, a fim de identificar a existência de pesquisas brasileiras que tratassem de romances de autoria indígena, uma vez que grande parte das pesquisas conhecidas até então tinham como objeto de estudo poesias, contos ou textos autobiográficos, tais como a poesia de Márcia Kambeba (Ay kakiri tama), contos de Daniel Munduruku etc. Isso nos levou a buscar pesquisas que tratassem de outros gêneros de textos produzidos por autores indígenas, a fim de compreender o desenvolvimento e amplitude dessa literatura, bem como sua relação com o campo acadêmico.

Devido à necessidade de estabelecer uma metodologia para o levantamento, os bancos de dados adotados para este levantamento foram: Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Portal Periódicos Capes.

Inicialmente, utilizamos como palavras-chave para a busca os seguintes termos: “literatura indígena” AND “romance” AND “América do Sul”, tendo em vista que o foco desta pesquisa era (re)conhecer e evidenciar o romance de autoria indígena na América do Sul; entretanto, a partir desses termos, não foram encontradas pesquisas sobre o tema, o que nos levou a repensar as palavras-chave adotadas. Portanto, realizamos nova busca utilizando apenas os termos “literatura indígena” AND “romance” e, conseqüentemente, ampliamos o levantamento para além da América do Sul.

A partir dessas palavras-chave, foram identificadas 34 pesquisas, entre teses, dissertações, ensaios e artigos, sendo elas 15 pesquisas presentes na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações, 15 pesquisas no Portal Periódicos Capes e 4 pesquisas no Catálogo de Teses e Dissertações. Utilizamos o seguinte critério de inclusão: pesquisas que abordassem, no resumo, o tema literatura indígena e/ou gênero romance; como critérios de exclusão, utilizamos a ocorrência de pesquisas em

duplicidade, pesquisas que adotassem como objeto de estudo outros gêneros como poesia, conto, narrativa oral etc. ou que não apresentassem análise de texto literário.

Ao aplicar o primeiro critério de exclusão, dentre as trinta e quatro (34) pesquisas encontradas, verificamos a ocorrência de cinco (5) trabalhos em duplicidade. Posteriormente, realizamos a leitura dos resumos dos vinte e nove (29) trabalhos restantes, a fim de verificar o tema da pesquisa, bem como o objeto de estudo. Portanto, a partir da aplicação dos demais critérios de inclusão e exclusão aos 29 trabalhos, foram selecionadas treze (13) pesquisas que tratavam da literatura indígena e do gênero romance: nove (9) pesquisas da BDTD, três (3) pesquisas do Portal Periódicos Capes e apenas uma (1) pesquisa no Catálogo de Teses e Dissertações.

Para melhor visualização desse panorama, as informações coletadas estão dispostas no Quadro 1. Conforme é possível verificar, o quadro está organizado a partir dos itens título da pesquisa, autor da pesquisa, ano de publicação, tipo de texto, instituição de ensino e obras analisadas em cada pesquisa. Dentre as treze pesquisas selecionadas, apenas duas foram publicadas antes de 2010, enquanto as demais datam de 2015 em diante, indicando um crescimento significativo do interesse acadêmico pelo romance de autoria indígena.

A região com mais pesquisas encontradas a partir das palavras-chave adotadas (“literatura indígena” AND “romance”) é a região Sul (6 pesquisas), sendo duas pesquisas vinculadas à Universidade Estadual de Maringá, uma pesquisa vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina, uma publicada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, uma pesquisa pela Unicentro de Guarapuava e uma pesquisa vinculada à UNILA de Foz do Iguaçu. Em segundo lugar, está a região Nordeste (3 pesquisas), com duas pesquisas vinculadas à Universidade Estadual do Maranhão e uma pesquisa publicada pela Universidade Federal de Pernambuco. Depois, temos a região Sudeste (2 pesquisas), com uma das pesquisas vinculada à UNESP de Presidente Prudente e uma pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Por fim, uma pesquisa vinculada à Universidade Federal de Roraima, na região Norte do Brasil, e uma pesquisa vinculada à Universidad de Concepción, no Chile.

O fato de a região Sul aparecer com o total de 6 pesquisas, quase a metade, surpreende, mas também leva a refletir a respeito dessa produção acadêmica em relação às demais regiões do Brasil, no que concerne ao acesso ao espaço da universidade, bem como à efetividade das políticas públicas de implementação da temática indígena no ensino, como bem discute Santos (2023).

Após o Quadro 1, a seguir, apresentaremos, brevemente, as pesquisas selecionadas, com vistas a fornecer um panorama sobre esse campo da pesquisa, temas abordados, perspectivas de análise, iniciando pelas pesquisas encontradas no Portal Periódicos Capes.

Quadro 1 - Mapeamento de pesquisas brasileiras sobre romances de autoria indígena (2024)

TÍTULO DA PESQUISA	AUTOR	ANO DE PUBLICAÇÃO	TIPO DE TEXTO	INSTITUIÇÃO DE ENSINO	OBRAS ANALISADAS
<i>El humor en la narrativa de Graciela Huinao</i>	Damsi Figueroa Verdugo	2018	Ensaio	Univerdidad de Concepción	<i>La nieta del brujo</i> (2014 [2003]) / <i>Desde el fogón de uma casa de putas williche</i> (2010) / <i>Katrilef: hija de um ülmen williche</i> (2015).
<i>Revisão histórica e identidade em Flight, de Sherman Alexie</i>	Érica Fernandes Alves/Alba Khrishna Topan Feldman	2019	Artigo	Universidade Estadual de Maringá	<i>Flight</i> (2007)
<i>A afirmação identitária nas obras Metade Cara, Metade Máscara, de Eliane Potiguara, e Iracema, de José de Alencar</i>	Naiara Sales Araújo/ Eveline Gonçalves Dias	2021	Artigo	Universidade Federal do Maranhão	Metade cara, metade máscara (2004) / <i>Iracema</i> (1865)
<i>Rewriting Forgotten Histories: The Heirs Of Columbus and “A Coyote Columbus Story”</i>	Rubelise da Cunha	2001	Dissertação	Universidade Federal de Santa Catarina	<i>The Heirs of Columbus</i> (1991) / <i>A Coyote Columbus Story</i> (1993)
<i>Encaixe narrativo e processos ideológicos na obra de Eliane Potiguara</i>	Daniele dos Santos Pereira Lima	2018	Dissertação	Universidade Federal de Roraima	<i>O coco que guardava a noite</i> (2012) / <i>O pássaro encantado</i> (2014) / <i>A cura da terra</i> (2015) / <i>Metade cara, metade máscara</i> (2004)
<i>Resistência e protagonismo indígena em Metade Cara, Metade Máscara, de Eliane Potiguara</i>	Bruna Maria Trento	2023	Dissertação	Universidade Federal da Integração Latino-Americana	Metade cara, metade máscara
<i>A identidade cultural dos indígenas na obra Metade cara, metade máscara, de Eliane Potiguara</i>	Eveline Gonçalves Dias	2023	Dissertação	Universidade Federal do Maranhão	Metade cara, metade máscara
<i>Conflitos pós-coloniais e resistência em O Diário Absolutamente Verdadeiro de um índio de meio expediente, de Sherman Alexie</i>	Luciana Lupi Alves	2015	Dissertação	Universidade Estadual de Maringá	<i>O Diário Absolutamente Verdadeiro de um índio de meio expediente</i> (2007)

<i>Escrever, resistir: ficção ameríndia na perspectiva pós-colonial</i>	Maria Luiza Vieira	2016	Dissertação	Universidade Federal de Pernambuco	Slash (1985) / Mean Spirit (1990)
<i>Life and Writing in Works by Lee Maracle: a Native Canadian Woman's Search for Development</i>	Maira Primo de Medeiros Lacerda	2007	Dissertação	Universidade do Estado do Rio de Janeiro	<i>Bobbi Lee Maracle: Indian Rebel</i> (1975) / <i>Sundogs</i> (1992) / <i>Daughters are forever</i> (2002)
<i>When All Boundaries Fall Apart: The Experience of Time in Linda Hogan's Power and Solar Storms</i>	Caroline Garcia de Souza	2017	Dissertação	Universidade Federal do Rio Grande do Sul	<i>Solar Storms</i> (1995) / <i>Power</i> (1998)
<i>Indígenas na Literatura Infantil e Juvenil Brasileira: cenografia, ethos discursivo e ideologia</i>	Thiago Moessa Alves	2021	Tese	Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"	<i>As aventuras de Tibicuera: que são também as do Brasil</i> (1937) / <i>Itaí: o menino das selvas</i> (1956) / <i>O Karaíba: uma história do pré-Brasil</i> (2010) / <i>Corumi: o menino selvagem</i> (1956)
<i>Humor e resistência indígena em Kiss of the Fur Queen (1998), de Tomson Highway</i>	Letícia Castilho	2022	Dissertação	Universidade Estadual do Contro-Oeste	<i>Kiss of the Fur Queen</i> (1998)

Fonte: elaboração nossa

O ensaio intitulado *El humor en la narrativa de Graciela Huinao* (2018), sob autoria da professora, poeta e ativista Damsi Figueroa Verdugo, propõe uma análise das funções do humor em três obras da escritora Mapuche Graciela Huinao, a saber: *La nieta del brujo* (2014 [2003]), *Desde el fogón de una casa de putas williche* (2010) e *Katrilef: hija de um ülmen williche* (2015). A autora reflete a respeito das várias formas de humor utilizadas por Huinao como estratégia narrativa de cura das feridas de seu povo.

No artigo intitulado *Revisão histórica e identidade em Flight, de Sherman Alexie* (2019), sob autoria de Érica Fernandes Alves e Alba Khrishna Topan Feldman, encontramos uma análise do romance *Flight* do escritor Spokane e Coeur D'Alene, Sherman Alexie. As pesquisadoras realizam sua análise com foco na revisão histórica e busca identitária do protagonista chamado Zits, uma vez que ele, um jovem mestiço marcado pela violência, morre em decorrência da participação em um assalto a banco e, então, sua alma passa a incorporar outros corpos em diferentes períodos da história. Assim, Zits passa a compreender a própria história e a si mesmo nesse processo.

O artigo intitulado *A afirmação identitária nas obras Metade Cara, Metade Máscara, de Eliane Potiguara, e Iracema, de José de Alencar* (2021), publicado por Naiara Sales Araújo e Eveline Gonçalves Dias, realiza um estudo comparativo entre os dois romances mencionados no título, propondo reflexões a respeito da construção identitária indígena nas duas obras.

Do Catálogo de Teses e Dissertações, foi selecionada apenas a dissertação de Rubelise da Cunha, intitulada *Rewriting Forgotten Histories: The Heirs Of Columbus and "A Coyote Columbus Story"* (2001). O estudo da autora focaliza o romance *The Heirs of Columbus* (1991), do escritor Chippewa Gerald Vizenor, e o conto *A Coyote Columbus Story* (1993), do escritor Cherokee-Grego Tomas King. Para a autora, ambos escritores utilizam a reescrita como estratégia de resistência ao discurso colonialista, reescrevendo a História a partir da perspectiva ameríndia, em um processo de revisão/desconstrução da história oficial.

Na BDTD, foram selecionadas nove (9) pesquisas, as quais apresentaremos a seguir: a dissertação de Daniele dos Santos Pereira Lima, intitulada *Encaixe narrativo e processos ideológicos na obra de Eliane Potiguara* (2018), apresenta reflexões

sobre os contos *O coco que guardava a noite* (2012), *O pássaro encantado* (2014) e *A cura da terra* (2015), bem como sobre o romance *Metade cara, metade máscara* (2004). A autora defende o ponto de vista de que Eliane Potiguara utiliza a memória como estratégia de contestação e afirmação da identidade.

A dissertação de Bruna Maria Trento, sob o título *Resistência e protagonismo indígena em Metade Cara, Metade Máscara, de Eliane Potiguara* (2023), propõe uma leitura do romance de Eliane Potiguara pelo viés da resistência e do protagonismo indígena. Segundo a pesquisadora, o romance é uma narrativa híbrida que mistura diversos gêneros, como autobiografia e a poesia, além de problematizar a invasão e as diferentes formas de violência colonial.

A dissertação de Eveline Gonçalves Dias intitula-se *A identidade cultural dos indígenas na obra Metade cara, metade máscara, de Eliane Potiguara* (2023), propondo uma análise pelo viés identitário e entende o romance de Eliane Potiguara como ressignificação da voz originária.

A dissertação de Luciana Lupi Alves, intitulada *Conflitos pós-coloniais e resistência em O Diário Absolutamente Verdadeiro de um índio de meio expediente, de Sherman Alexie* (2015), realiza uma análise do referido romance de Sherman Alexie, que conta a história de um adolescente indígena e os conflitos enfrentados por ele, tanto no território indígena quanto na escola dos brancos. À luz da teoria pós-colonial, a autora destaca o uso da ironia e a abordagem de temas como sexualidade, morte e alcoolismo. Tendo como foco a identidade e a resistência indígena, afirma a descoberta do protagonista de uma identidade híbrida.

Escrever, resistir: ficção ameríndia na perspectiva pós-colonial (2016) é o título da dissertação de Maria Luiza Vieira, em que a pesquisadora realiza um estudo dos romances *Slash* (1985), da escritora Okanagan Jeannette Armstrong, e *Mean Spirit* (1990), da Chickasaw Linda Hogan. A autora busca analisar como as escritoras desenvolvem a ficcionalização de determinados eventos históricos em suas narrativas, criando obras com complexidade artística e relevância política.

A dissertação intitulada *Life and Writing in Works by Lee Maracle: a Native Canadian Woman's Search for Development* (2007), de Maira Primo de Medeiros Lacerda, apresenta um estudo da autobiografia de Bobbi Lee Maracle, chamada *Bobbi Lee Maracle: Indian Rebel* (1975), bem como analisa os romances *Sundogs* (1992) e

Daughters are forever (2002). Segundo a pesquisadora, a literatura de Maracle, de origem Salish e Cree, rompe com o silenciamento imposto ao povo indígena canadense, mostrando a realidade indígena de seu povo.

Em *When All Boundaries Fall Apart: The Experience of Time in Linda Hogan's Power and Solar Storms* (2017), Caroline Garcia de Souza realiza reflexões sobre os romances *Solar Storms* (1995) e *Power* (1998), de Linda Hogan. Nessa dissertação, a pesquisadora investiga o percurso de cura vivenciado pelas protagonistas, a partir da busca pela ancestralidade e do abandono do modo de ser ocidental e seu tempo cronológico, o que resulta em uma transição para um tempo cerimonial, cuja premissa é a indissociabilidade entre “tempo e espaço, pessoa e lugar, natureza e cultura” (Souza, 2017, p. 7).

A tese denominada *Indígenas na Literatura Infantil e Juvenil Brasileira: cenografia, ethos discursivo e ideologia* (2021), publicada por Thiago Moessa Alves, adota os estudos do discurso de Dominique Maingueneau para analisar a apresentação do tema indígena em literaturas direcionadas ao público infanto-juvenil. O autor utiliza como corpus as obras *As aventuras de Tibicuera: que são também as do Brasil* (Érico Veríssimo), *Itaí: o menino das selvas* (Thales Castanho de Andrade), *O Karaíba: uma história do pré-Brasil* (2010) - (Daniel Munduruku), consideradas por ele como romances juvenis, bem como *Corumi: o menino selvagem* (Jeronymo Barbosa Monteiro), considerada novela juvenil. Dentre as quatro obras, apenas a de Daniel Munduruku enquadra-se como literatura indígena, visto que os demais autores são não indígenas. Segundo o pesquisador, há uma mudança na representação do indígena, perceptível no discurso que antes o descrevia como bom selvagem ou incivilizado, a depender dos interesses econômicos, e, posteriormente, descreve a riqueza e diversidade cultural originária. É importante destacar que a obra que expressa essa mudança discursiva sobre o indígena é a obra produzida por Daniel Munduruku.

E, finalmente, a dissertação *Humor e resistência indígena em Kiss of the Fur Queen* (1998), de Tomson Highway (2022), de autoria de Letícia Castilho, estuda o referido romance de Tomson Highway, escritor Cree, tendo como foco o uso do humor como estratégia de resistência, por meio da análise da figura do trickster, como

mecanismo de desconstrução dos estereótipos a respeito dos povos originários, e da língua Cree utilizada na construção narrativa.

A respeito das obras selecionadas e apresentadas anteriormente, há aspectos importantes a serem destacados, por exemplo: a discussão sobre questões identitárias, a partir das teorias pós-coloniais, é o tema mais abordado, aparecendo em seis (6) pesquisas. O segundo tema mais comum é a resistência, por vezes atrelada a recursos como humor e ironia, e está presente em cinco (5) pesquisas, dentre as treze (13) selecionadas. Outros dois temas abordados são a representação da figura do indígena e a construção narrativa.

Também destacamos que as pesquisas selecionadas são bastante recentes, tendo sido publicadas depois de 2015. Apenas as pesquisas publicadas por Rubelise da Cunha e Maira Primo de Medeiros Lacerda são anteriores a esse período, datando de 2001 e 2007, respectivamente. Diante desse panorama, é preciso considerar que a publicação dos romances estudados por esses autores data do final do século XX e início do século XXI, o que pode explicar o caráter recente das pesquisas.

O quadro 2 apresenta os romances que foram adotados como objeto de estudo das pesquisas selecionadas, trazendo informações como autoria, ano de publicação desses romances e o número de pesquisas em que cada romance é estudado. Reiteramos que esse levantamento teve como foco a busca de pesquisas brasileiras que trabalham, especificamente, com romances indígenas, portanto outras pesquisas brasileiras importantes sobre outros gêneros de texto de autoria indígena podem ter ficado de fora desse mapeamento em virtude do recorte definido na pesquisa.

Quadro 2 - Romances estudados nas pesquisas selecionadas

ROMANCE	AUTOR	ANO	Nº PESQUISAS
<i>Flight</i>	Sherman Alexie	2007	01
<i>Desde el fogón de una casa de putas williche</i>	Graciela Huinao	2010	01
<i>Metade cara, metade máscara</i>	Eliane Potiguara	2004	04
<i>The Heirs Of Columbus</i>	Gerald Vizenor	1991	01
<i>O Diário Absolutamente Verdadeiro de um índio de meio expediente</i>	Sherman Alexie	2007	01
<i>Slash</i>	Jeannette Armstrong	1985	01
<i>Mean Spirit</i>	Linda Hogan	1990	01

<i>Sundogs</i>	<i>Bobbi Lee Maracle</i>	1992	01
<i>Daughters are Forever</i>	<i>Bobbi Lee Maracle</i>	2002	01
<i>Solar Storms</i>	Linda Hogan	1995	01
<i>Power</i>	Linda Hogan	1998	01
<i>O Karaíba: uma história do pré-Brasil</i>	Daniel Munduruku	2010	01
<i>Kiss of the Fur Queen</i>	<i>Tomson Highway</i>	1998	01

Fonte: elaboração nossa

Com base no quadro, destacamos que o ano de publicação dos romances analisados é relativamente recente, datando do final do século XX e início do século XXI, ou seja, o romance menos recente foi publicado em 1985 e o mais recente em 2010. No Brasil, essa produção recente se justifica pelo fortalecimento dos movimentos indígenas nas décadas de 80⁴ e 90. Um exemplo emblemático da mobilização indígena brasileira foi a participação de representantes dos povos originários na elaboração da Constituição Federal de 1988 que, a despeito de retrocessos políticos, assegura o direito indígena à própria cultura, à educação diferenciada e à terra, o que está previsto no artigo 129 que diz: “São funções institucionais do Ministério Público: V - defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” e no artigo 210, parágrafo 2º, o qual dispõe que “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (Brasil, 1988).

Mais de 30 anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, as lutas indígenas continuam, a fim de garantir que os direitos previstos legalmente sejam cumpridos. Assim, os povos originários têm buscado ocupar espaços majoritariamente ocupados pelos não indígenas, tais como as universidades, o Congresso Nacional (como é o caso de Joênia Wapichana, primeira mulher indígena eleita deputada federal) (Aleixo, 2019), conferências nacionais e internacionais sobre os direitos humanos e sobre o meio ambiente, bem como as mídias sociais etc. Isso ocorre também no âmbito literário, visto que a história indígena tem sido contada há muito tempo por terceiros.

⁴ Para saber mais sobre os movimentos indígenas, consultar o capítulo “Nos rodapés da história” em GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

Outro fato interessante é que o romance *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, é objeto de estudo de quatro (4) pesquisas apresentadas, em que os autores classificam a obra como romance híbrido, por sua estrutura narrativa que mistura diferentes gêneros. Com base nas pesquisas identificadas neste levantamento, *Metade cara, metade máscara* (2004) configura-se como a obra mais frequentemente reconhecida pela crítica como o primeiro romance de autoria indígena publicado no Brasil. Outra obra de autoria indígena brasileira é *O Karaíba: uma história do pré-Brasil* (2010), Daniel Munduruku, identificada pelo autor da pesquisa como romance juvenil. Isso faz do romance de Ytanajé Coelho Cardoso, *Canumã* (2019), que é objeto de estudo desta tese, o terceiro romance de autoria indígena publicado no Brasil. Isso significa que, embora a maioria das publicações de autoria indígena seja de contos e crônicas, a adoção do gênero romance, no Brasil, já adquiriu maioridade, apesar de ainda ser jovem em relação aos romances de autoria indígena de outras ex-colônias.

Depois de Eliane Potiguara, os autores mais estudados, ou que possuem mais de uma obra analisada, são Sherman Alexie, Linda Hogan e Bobbi Lee Maracle. Também é importante destacar que os romances publicados na América do Sul que aparecem neste levantamento somam apenas 3 - *Desde el fogón de una casa de putas williche* (Mapuche-Williche/Chile), *Metade Cara, metade máscara* (Potiguara/Brasil) e *O Karaíba: uma história do pré-Brasil* (Munduruku/Brasil). Esse dado é relevante, se levarmos em conta que, em nosso primeiro levantamento, as pesquisas que tratam dos referidos romances não apareceram nos bancos de dados consultados, o que exigiu a ampliação do levantamento para além da América do Sul.

Os demais romances listados foram publicados nos Estados Unidos ou no Canadá, o que permite perceber que a produção literária de autoria indígena, notadamente os romances, é mais ampla nos países da América do Norte. É importante refletir sobre o crescimento dessa produção literária, a despeito do quantitativo das comunidades nativas remanescentes do processo de colonização. A pesquisa de Graça Graúna, publicada em 2013, traz dados sobre a população indígena das Américas nos anos 2000. Segundo a pesquisadora,

[...] o número maior do contingente indígena que sobreviveu ao genocídio aparece em cinco países: Bolívia, com 68,1%; Guatemala,

com 63,3%; Equador, com 60,0%; Peru, 30,5%; e Mexico, com 14,2%. Abaixo de 2,0% encontra-se o Canadá, onde 1,5% da população é indígena. Nos Estados Unidos contam 0,6% (Graúna, 2013, p. 37).

Embora a população indígena norte-americana seja bastante menor em relação à população indígena da América latina, sua produção literária é relativamente ampla, o que pode ser explicado por diversos fatores de ordem econômica, social e política. Segundo Graça Graúna (2013), o Brasil ocupava o 28º lugar, com uma população indígena de 0,3% da população geral. De acordo com o Censo IBGE (2023), a população indígena brasileira passou de 0,47%, em 2010, para 0,83%, em 2022, e esse aumento está relacionado com alterações na metodologia de levantamento dos dados do IBGE, que passou a considerar também a autodeclaração indígena fora do território reconhecido como terra indígena, uma vez que, por diversas razões, o indígena não está mais restrito ao território.

Por fim, é importante destacar que há outras pesquisas que investigam romances de autoria indígena na América do Sul e América Central e que não foram abarcadas por este levantamento, seja por conta das palavras-chave utilizadas ou por estarem disponíveis em outras plataformas de busca que não foram adotadas aqui. Ademais, este levantamento focalizou as pesquisas realizadas no Brasil, portanto a utilização da palavra-chave “romance” restringiu os resultados da busca, mostrando apenas os estudos que continham o termo romance. É possível que, se tivéssemos ampliado a busca por meio do termo “novela” ou, que corresponde a romance em espanhol, a quantidade de pesquisas seria maior, evidenciando outros romances de autoria indígena e mostrando que a adoção do gênero romance por escritores indígenas é cada vez mais comum. O encontro com outros trabalhos sobre o romance de autoria indígena se efetivou ainda na elaboração do projeto de pesquisa da tese e, posteriormente ao levantamento apresentado nesta seção, por meio da busca dos nomes dos autores e romances em outros bancos de dados, inclusive em periódicos em língua espanhola.

Dentre as pesquisas que não foram filtradas pela busca, consideramos importante citar o texto de Iván Carrasco Muñoz, intitulado *Cherruve...Primera novela mapuche?* (2010), que discorre sobre o romance *Cherruve, la bola de fuego* (2008), de autoria de Ruth Mariela Fuentealba Millaguir. O ensaio do autor apresenta reflexões bastante interessantes a respeito da tradição oral Mapuche, etnoliteratura,

memória e da adoção do gênero romance enquanto apropriação intencional da forma europeia. Esse texto é importante por tratar de um romance que ainda é pouco estudado pelo meio acadêmico, apesar de sua publicação em 2008. Um dos empecilhos ao estudo dessa obra no Brasil é a falta de acesso, pois o livro não se encontra disponível para compra ou em formato digital.

Outros artigos mais recentes tratam dos romances de Graciela Huinao e Ruth Millaguir, o que indica um aumento ainda tímido da visibilidade dessas obras. Como exemplo citamos o artigo *Construcción de una sujeto femenina en la narrativa afrobrasileña y mapuche a través del “Espacio sagrado” en las novelas Um defeito De Cor de Ana María Gonçalves y Cherrufe. La bola de fuego de Ruth Fuentealba Millaguir*, de Paola Lizana-Miranda (2020)⁵, e *La narrativa como ejercicio de memoria y modo de afrontamiento del trauma psicosocial: La novela williche de Graciela Huinao*, de Antonio Baeza Henríquez (2021)⁶.

Por último, citamos o artigo do professor Emilio Del Valle Escalante (2015), intitulado *Nacionalismo Maya y desconolización política: Luís de Lión y El tiempo principia en Xibalbá*, que analisa o romance de Luis de Lión, escritor Maia-Kaqchikel-Guatematelco, considerado autor do primeiro romance Maia da Guatemala. Na interpretação desse professor, o romance de Lión, *El tiempo principia en Xibalbá* (1985), se constrói como oposição e crítica aos estereótipos erigidos a respeito dos indígenas, a partir do discurso indigenista, além de ser um romance que se opõe ao eurocentrismo tanto na subversão estrutural do romance quanto na abordagem de temas como pecado, religiosidade, sexualidade, sagrado e profano, apontando para a busca de um nacionalismo decolonial.

Como é possível observar, estes três últimos artigos mencionados estão em língua espanhola, o que justifica sua ausência em nosso mapeamento, bem como demonstra que há outros romances de autoria indígena sendo estudados por pesquisadores estrangeiros. A breve menção a algumas dessas obras não filtradas pelo levantamento tem o objetivo de evidenciar que a adoção do gênero romance por

⁵ Disponível em: <https://revistaalpha.ulagos.cl/index.php/alpha/en/article/view/articulo-62>
Acesso em jan. 2026.

⁶ Disponível em: https://www.academia.edu/117314728/La_narrativa_como_ejercicio_de_memoria_y_modos_de_afrontamiento_del_trauma_psicosocial_La_novela_williche_de_Graciela_Huinao Acesso em: jan. 2026.

autores indígenas se efetiva em vários países da América, mas talvez sua visibilidade esteja ainda restrita ao território nacional, ou seja, subvalorizada. Aparentemente, os romances de autoria indígena publicados no continente americano têm despertado o interesse da academia mais recentemente e essas pesquisas evidenciam que há muitos romances de autoria indígena a se conhecer e pesquisar.

Conforme mencionado ainda na introdução desta tese, a pesquisa prévia para a elaboração do projeto de pesquisa levou ao encontro do artigo intitulado *O caderno e o lápis, armas indígenas contemporâneas: uma leitura de Canumã, de Ytanajé Coelho Cardoso* (Honorato, 2021). Entretanto, apesar de utilizar a palavra romance no resumo e no decorrer do texto, bem como ter sido publicada em 2021, essa pesquisa não foi abrangida por nosso mapeamento, nem mesmo no Portal de Periódicos da Capes. Isso pode indicar uma limitação das plataformas, bem como pode ser explicado pelas palavras-chave e bases de dados adotadas, uma vez que por se tratar de um artigo, tal pesquisa não aparece na BDTD ou no Catálogo de Teses e Dissertações. Por outro lado, ao utilizar como palavra-chave o termo “Canumã”, no Portal Periódicos da Capes, ao menos cinco (5) artigos são contabilizados, incluindo o artigo de Honorato (2021) e outras pesquisas publicadas em 2023, 2024 e 2025⁷.

Isso evidencia que o recorte estabelecido para o mapeamento pode ter limitado os resultados da busca, contudo o recorte é necessário para o rigor metodológico, uma vez que buscávamos por pesquisas sobre romances indígenas como um todo, não somente o romance de Ytanajé. Por outro lado, o fato de haver novas pesquisas sobre *Canumã: a travessia* publicadas em 2024 e 2025, período posterior ao nosso levantamento, mostra que o interesse acadêmico e a visibilidade do romance de autoria indígena têm se ampliado gradativamente. Ao pesquisar por *El tren del olvido* no Portal Periódicos da Capes, apenas um (1) artigo foi encontrado, o que denota uma lacuna no campo da pesquisa, que pode ter relação com a dificuldade de acesso à

⁷ Ao utilizar como palavra-chave, no Portal Periódicos Capes, o termo “Canumã”, obtivemos as seguintes pesquisas: *O romance de Ytanajé Cardoso e a iminência da perda etnolinguística do povo munduruku: uma leitura de Canumã: a travessia* (2019) (Silva; Silva; Rolon, 2024); *Movimentos (auto) biográficos (com) textos narrativos* (Souza, 2023); *A ecocrítica em Canumã (2019), de Ytanajé Cardoso: uma interpretação ecosófica* (Lira; Soares, 2024); *Discursividade pós-colonial e a escrita literária de Ytanajé Cardoso em Canumã: a travessia* (Lira Sá, 2025).

obra, a barreira da língua estrangeira ou mesmo o desconhecimento da existência desse romance, denotando um desafio para o campo literário e acadêmico.

As pesquisas selecionadas no mapeamento desta tese adotam como perspectiva de análise as teorias pós-colonialistas e análise do discurso. A adoção da violência žižekiana como pressuposto teórico de análise justifica-se pela sua abrangência, uma vez que considera a violência em três frentes distintas, permitindo ampliar as discussões sobre colonização, história oficial, resistência indígena e, por consequência, mostrando o quanto essa resistência é essencial para o desvelamento e ressimbolização de tais formas de violência.

A discussão sobre as formas de violência atravessa toda a tese, evidenciando que a violência está presente nos romances analisados de forma subjetiva, simbólica e sistêmica. A seguir, apresentamos as três formas de violência žižekiana que subsidiarão nossas discussões.

2.1 Violência pelo viés do materialismo lacaniano – o pensamento de Slavoj Žižek

Conforme discutiremos ao longo desta tese, entendemos a prática nomeadora como a primeira e mais sutil forma de violência do processo de colonização europeia. Portanto, este trabalho propõe investigar as formas de violência presentes no romance de autoria indígena ao sul do continente americano, a partir do conceito de violência do filósofo esloveno Slavoj Žižek. Este filósofo define duas formas primárias de violência: violência objetiva (pouco perceptível, normalizada pelo sistema social) e violência subjetiva (formas de agressão física, corporal, perceptível).

Para o filósofo, “a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência” (Žižek, 2014, p. 17), a sistêmica e a simbólica. Portanto, a violência objetiva é subdividida em outras duas com características específicas, isto é, Žižek (2014) defende a ideia de que existe uma violência objetiva sistêmica, relacionada com o funcionamento estável do sistema social, e outra forma de violência objetiva simbólica relacionada com a estruturação da linguagem como forma de poder.

Segundo Žižek (2014) “[...] há uma violência ‘simbólica’ encarnada na linguagem e suas formas” e que:

[...] não está em ação apenas nos casos evidentes – e largamente estudados – de provocação e de relações de dominação social que nossas formas de discurso habituais reproduzem: há uma **forma mais fundamental de violência** que **pertence à linguagem** enquanto tal, [que pertence] **à imposição de um certo universo de sentido** (Žižek, 2014, p. 17, grifos nossos).

Žižek (2014) está se referindo ao poder fundador da linguagem, considerado extremamente violento por sua imposição arbitrária. Quando ele usa o termo fundamental é porque se trata de uma forma de violência que está na base da linguagem, é sua raiz, por isso ela por si só é violenta, portanto, na sua perspectiva, qualquer prática nomeadora é violenta, ou seja, estar inserido na linguagem significa sempre estar submetido à violência objetiva simbólica em algum nível. A imposição de sentido efetuada pela linguagem constrói significados ao mesmo tempo que aniquila outras possibilidades de sentido. É uma forma de violência invisível, porque não possui um agente específico, mas faz parte da própria existência humana.

A violência objetiva sistêmica “consiste nas consequências muitas vezes catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político”, ela é indissociável do que se entende como “estado ‘normal’ de coisas”, portanto “é uma violência invisível”, porque é considerada, dentro da ordem simbólica, como funcionamento natural da sociedade (Žižek, 2014, p. 17-18).

Podemos discutir melhor esse conceito a partir da reflexão que Todorov faz a respeito do que ele chama de redução das populações indígenas das Américas. Embora mencione o termo genocídio, o autor afirma que o grau de “responsabilidade dos espanhóis é inversamente proporcional” ao quantitativo de mortes (Todorov, 1999, p. 116), ou seja, quando o número de indígenas mortos é maior, há uma responsabilidade espanhola menor e indireta. O autor acredita que a aniquilação dos povos originários ocorreu em dois planos distintos: qualitativo e quantitativo. Para defender esse ponto de vista, ele aponta três causas para as mortes e indica o grau de responsabilidade espanhola correspondente a cada uma delas.

A primeira causa corresponde ao “assassinato direto, durante as guerras ou fora delas” em que a quantidade de mortos é alta, “mas relativamente” pequena em

comparação com as mortes por conta da fome, por exemplo, e os colonizadores são diretamente responsáveis: a primeira causa está no plano quantitativo. No plano qualitativo, por sua vez, estão a segunda e a terceira causa: a segunda envolve os “maus tratos”, que incluem trabalho forçado em minas, restrição alimentar e condições insalubres, cujo número de mortes é maior, em comparação com a primeira causa, ao passo que a “responsabilidade (ligeiramente) menos direta”; já a terceira e última causa das mortes que levaram à quase extinção indígena, segundo o autor, são as “doenças pelo ‘choque microbiano’” que afetaram “a maior parte da população”, porém, nesse caso, a responsabilidade dos espanhóis é “difusa e indireta” (Todorov, 1999, 116-117). Em suma, para Todorov, a grande parte das mortes de indígenas no período colonial ocorreram no plano qualitativo, em que não há responsabilidade direta dos espanhóis.

O que Todorov entende por plano quantitativo da aniquilação indígena, na concepção de Slavoj Žižek é violência subjetiva, ou seja, é a parte mais visível, praticada por indivíduos, sujeitos identificáveis, como o assassinato de mulheres e crianças para testar o fio da espada no massacre de Caonao, em Cuba, e diversos outros atos bárbaros. Aquilo que o autor compreende por plano qualitativo corresponde ao que Žižek nomeia como violência objetiva sistêmica, silenciosa, invisível, naturalizada e naturalizadora por estar na base do funcionamento do sistema econômico. As mortes de indígenas no plano qualitativo ocorreram por conta do trabalho escravo, da fome a qual eram submetidos e doenças contra as quais não tinham imunidade e menos ainda remédios, pois eram substituíveis; era preciso que eles trabalhassem para gerar riqueza para o rei, para a metrópole e para os aventureiros espanhóis em busca de riqueza e elevação de *status*.

O ponto de vista de Todorov é, sem dúvida, bastante questionável, pois ameniza a responsabilidade dos colonizadores, fazendo parecer que as mortes que ele coloca no plano qualitativo são uma contingência inevitável do processo de colonização; contudo, o que seu texto ajuda a perceber é como a violência objetiva sistêmica é muito mais agressiva e suas consequências mais avassaladoras do que a violência subjetiva, inclusive porque aquela permite concluir o que Todorov concluiu, ou seja, uma responsabilidade menor, indireta e difusa. Quando Todorov afirma que

a “descoberta da América” inaugura a modernidade, seu discurso também está imbuído da lógica econômica moderna.

A textualidade indígena desvela, às vezes nas entrelinhas, essas formas de violência que a história oficial tentou apagar, como ocorre no texto de Eliane Potiguara (2018, p. 103): “‘ [...] quem mandou sair de sua aldeia, quem são seus pais, seus avós, nós não lembramos dessas histórias?!’. De vítima do processo social e racial passa a oportunista. Essa índia não pôde ficar na sua aldeia e esperar o ‘Paralelo 11’, versão 2004 [...]”. Potiguara (2018) denuncia um exemplo claro de como a violência subjetiva resulta da violência objetiva em sua face mais perversa, que além de semear a morte, culpabiliza o sujeito indígena por sua situação de miséria; o Paralelo 11⁸ diz respeito ao massacre dos indígenas Cinta-larga, no período ditatorial brasileiro (1963), em que mais de 3.000 indígenas foram assassinados de forma bárbara. Segundo Vançan e Rodrigues (2021), esse crime foi financiado por seringalistas da época, interessados na exploração da boracha e nos diamantes da região, e apoiado por membros do SPI, conforme consta no Relatório Figueiredo⁹; os contratados para o serviço, adentraram o território indígena, sob o pretexto de encontrar uma planta medicinal, e assassinaram homens, mulheres e crianças a tiros de metralhadora, devido a seus interesses econômicos. Os sobreviventes eram caçados e mortos a golpes de facão, revelando que a barbárie não se restringiu ao período colonial, uma vez que o período ditatorial reproduziu o mesmo *modus operandi*.

Além dessa violência subjetiva gerada e sustentada pela violência objetiva sistêmica, ou seja, os assassinatos que garantiram o domínio do território e a exploração de minérios por garimpeiros, houve outras formas de violência sistêmica, às quais Todorov, provavelmente, classificaria como qualitativas, com responsabilidade indireta dos autores; conforme reportagem do site Instituto

⁸ Para saber mais sobre o massacre do Paralelo 11, consultar o artigo O massacre do paralelo 11 e os direitos fundamentais a partir do direito de memória Indígena e a decolonização do direito brasileiro (Vança; Rodrigues, 2021), disponível em https://periodicos.claec.org/relacult/pt_BR/article/view/2135/1436 ou ainda o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado O massacre do Paralelo 11: a tragédia dos Pandereéj, o inquérito, o processo judicial e a impunidade (Conceição, 2025), disponível em <https://bdm.unb.br/handle/10483/42766>.

⁹Disponível em: https://app.docvirt.com/MI_Bibliografico/pageid/10333/search/relat%C3%B3rio%20figueiredo. Acesso em: jan. 2025.

Socioambiental¹⁰, o povo Cinta-larga recebeu via SPI alimentos envenenados com arsênico, itens contaminados com vírus da gripe, o que causou a morte de centenas de indígenas desse povo.

Segundo Žižek (2014), existe uma interação bastante complexa entre as três formas de violência, e a violência subjetiva emerge como resultado do funcionamento das outras duas, ao mesmo tempo que desvia o foco delas. Adotemos como exemplo os protestos ocorridos em fevereiro de 2025¹¹, na cidade de Londrina-Pr, contra a ação da polícia e em virtude da morte de dois jovens, supostamente, em confronto com a polícia. Na base desses protestos violentos, há o funcionamento de um sistema policial deficiente, com baixa remuneração e despreparo, a desigualdade social, além de uma rede de tráfico de drogas muito mais complexa e estruturada do que se admite e um processo de gentrificação cada vez mais acentuado para as periferias, de modo a 'higienizar' o centro da cidade. Entretanto, o que é identificado como foco da questão é o fato mais visível, isto é, sujeitos identificáveis que ateiaram fogo em pneus pelas ruas da cidade, que impedem o funcionamento do transporte coletivo, causam o caos e atrapalham a "normalidade" cotidiana.

Enquanto focalizamos a violência subjetiva, mais evidente, a violência objetiva sistêmica segue funcionando a todo vapor. A situação é muito mais complexa e o problema mais estrutural do que aparenta, mas o foco na violência subjetiva ofusca a possibilidade de questionar o sistema, o que mantém tudo como está. De acordo com Žižek (2014, p. 23-24), trata-se da "violência inerente a um sistema: não só da violência física direta, mas também das formas mais sutis de coerção que sustentam as relações de dominação e de exploração, incluindo a ameaça de violência".

Como veremos mais adiante, no romance *Canumã: a travessia*, o tempo da narrativa é o século XX, e as formas de violência são mais sutis, mas percebemos o quanto a violência objetiva (sistêmica e simbólica) está bem estruturada. A história de Ytanajé focaliza a tradição Munduruku, assim como suas necessidades presentes,

¹⁰Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/massacre-do-paralelo-11-extermina-3500-indios>. Acesso em: ago. 2026.

¹¹ Reportagem completa disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2025/02/18/moradores-de-londrina-protestam-contr-a-morte-de-dois-jovens-pela-policia-militar/>. Acesso em: 10 mar. 2026.

dentro e fora do território, talvez por isso a violência subjetiva apareça de maneira mais sutil, quase que naturalizada.

Em *El tren del olvido*, por outro lado, o tempo da narrativa abrange desde meados do século XIX até final do século XX, perpassando cinco gerações e evidenciando diversas formas de violência subjetiva em decorrência da invasão do território Mapuche: o sequestro e objetificação de Chekeken, o abuso sexual de Kalfurayen, assassinato de Linkoyan, o assassinato de Wanguelen etc., são entendidos aqui como consequências da violência objetiva sistêmica subjacente, da necessidade de domínio e poder, cujos mecanismos compreendem desde a ‘criação/falsificação de documentos’ de posse das terras indígenas, prisões injustificadas dos líderes Mapuche, quando não a morte, até ataques armados durante a noite. Além disso, a obra de Moira Millán aproxima-se do que se convencionou chamar de romance histórico, uma vez que utiliza figuras e eventos históricos como pano de fundo, tais como a Campanha do Deserto e Julio Argentino Roca, bem como o Levante da Páscoa que marcou a história da Irlanda em 1916.

Podemos, ainda, fazer uma breve digressão para pensar a distinção entre violência subjetiva e violência objetiva em contexto Mapuche. Há uma trilogia fílmica chilena, dirigida por Alexander Witt, que conta a história de uma jovem Mapuche chamada Sayen, que, ao presenciar o assassinato da avó, inicia uma busca por vingança que a leva a descobrir uma rede de corrupção, exploração que envolve política, poder e muito dinheiro. A trilogia intitula-se, respectivamente, *Sayen* (2023), *Sayen: la ruta seca* (2023) e *Sayen: la cazadora* (2024).

No primeiro filme, uma empresa tenta comprar o território mapuche para a construção de um resort, mas a anciã alega não poder vender o que não a pertence, pois ela é apenas sua guardiã. Sua morte desperta em Sayen o anseio de busca por justiça que deixa pelo caminho uma trilha de violência subjetiva típica dos filmes de ação hollywoodianos, de forma que ela passa a ser procurada nacionalmente como terrorista, ao passo que, por traz dessa violência subjetiva, a exploração de terras no Chile continua e em proporções absurdas; no segundo filme da série, a mesma empresa chega a desviar o curso de um rio, deixando uma cidade inteira sem água e dependente de caminhões pipa, enquanto a água é usada na exploração de minérios; no terceiro filme, Sayen se junta a um grupo de resistência que objetiva desarticular

essa organização reunindo provas de suas atividades ilegais. De acordo com Žižek, essa é a violência para a qual devemos olhar, sistêmica, que fica oculta enquanto o foco está na suposta terrorista, enquanto a população local adoece vivendo em um deserto fabricado pela ganância, e os líderes políticos da cidade fazem vista grossa, porque também se beneficiam desse crime. E embora o contexto da trilogia seja mais recente, distante do período colonial, esse tipo de violência sistêmica é claramente uma forma de neocolonização.

Um exemplo recente da resistência indígena diante dessa violência sistêmica foi a ocupação indígena na Cargil, multinacional estadunidense do agronegócio, a fim de pressionar o governo brasileiro para revogar o Decreto 12.600/2025¹², que autorizava a desestatização dos rios Madeira, Tapajós e Tocantins. Destacamos como essa forma de violência se efetiva por meio da institucionalização, por meios legais, por isso mesmo é normalizada e, frequentemente, resulta em violência subjetiva. Em contrapartida, a defesa do território também tem fundamentação legal, alegando que o decreto descumpra a Convenção nº 169 da OIT, que assegura consulta antecipada, livre e informada aos povos originários, a respeito de qualquer empreendimento que afete seus territórios.

A ocupação da Cargil durou 32 dias e, segundo a reportagem da APIB-Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (2026, online), no dia 19 de fevereiro de 2026,

[...] os manifestantes realizaram uma barqueata com as faixas “O decreto da morte” e “O rio Tapajós não é mercadoria”. Durante o ato na orla de Santarém, a liderança Auricelia Arapiun denunciou a tentativa de intimidação por parte da Polícia Federal.
“A Polícia Federal protege a Cargil, mas não protege o Rio. Tenta nos impedir de realizar um ato pacífico. É assim que o governo age: protege o agronegócio e quem mata, mas tenta intimidar quem protege a vida”.

Diante do fortalecimento da resistência e da tensão gerada pela ocupação que ganhou as redes sociais, o Governo Federal recuou e, em 23 de fevereiro de 2026, anunciou a revogação do decreto, publicada em Diário Oficial, por meio do Decreto

¹² Para saber mais sobre o decreto: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2025/decreto-12600-28-agosto-2025-797894-publicacaooriginal-176238-pe.html>.

12.856, de 23 de fevereiro de 2026¹³. Embora a revogação seja uma vitória importante, sabemos que o capitalismo se rearticula e encontra outras vias para continuar predando o planeta, como diz Ailton Krenak (2019), mas a luta indígena, e a própria Natureza enquanto organismo vivo, encontra seus caminhos para resistir.

Em síntese, o que é preciso compreender é que sob a violência subjetiva existe uma violência sistêmica muito mais perversa, e quando atos violentos irrompem repentinamente é preciso dar um passo atrás para perceber até que ponto essa irrupção é realmente repentina e infundada ou significa que a violência objetiva sistêmica atingiu níveis tão insustentáveis que resultam em uma resposta subjetivamente agressiva.

Žižek (2014, p. 23) usa como exemplo disso o fato de que, em 1922, foram expulsos da Rússia alguns importantes pensadores anticomunistas, dentre os quais cita Nikolai Lossky, que lá vivia de maneira confortável a vida burguesa, “com criados e amas de crianças à sua disposição”. O filósofo esloveno explica que:

Embora Lossky fosse sem dúvida uma pessoa benevolente e sincera, que realmente se preocupava com a assistência à pobreza e estava empenhada na tentativa de civilizar as condições de vida russas, esta sua atitude trai uma insensibilidade arrepiante frente à violência sistêmica necessária para que uma vida tão confortável fosse possível. [...] da violência inerente a um sistema (Žižek, 2014, p. 23).

“O que não compreendiam era que, sob a forma dessa violência subjetiva e irracional, estavam recebendo de volta a mensagem que eles próprios haviam enviado sob a sua verdadeira forma invertida” (Žižek, 2014, p. 24). Podemos dizer que o mesmo mecanismo está funcionando no caso de Londrina, a mesma lógica está presente na trilogia Sayen, ou seja, os atos violentos estão enviando de volta uma mensagem, a violência sistêmica se tornou insustentável, gerando não uma ação, mas uma reação violenta. Portanto, a violência subjetiva não surge do nada, é consequência e não causa primária.

Embora a violência subjetiva seja a mais visível, esta tese tenta evidenciar as sutilezas e a normalização da violência objetiva nos romances *Canumã: a travessia* e

¹³ Decreto 12.856, de 23 de fevereiro de 2026, disponível para consulta em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/decreto-n-12.856-de-23-de-fevereiro-de-2026-688404889>. Acesso em: 11 mar. 2026.

El tren del olvido, especialmente a violência objetiva simbólica enquanto mecanismo de poder e dominação. Conforme citado no início deste tópico, consideramos a prática nomeadora como a mais sutil e duradoura forma de violência objetiva simbólica, que está na base dos discursos de poder, que, de maneira velada, autoriza quem pode e quem não pode nomear o mundo. Em contrapartida, a literatura de autoria indígena enquanto contranarrativa, que busca resistência na memória ancestral, desvela esses enredamentos aparentemente inofensivos da linguagem, possibilitando novos entendimentos sobre o sujeito indígena, sobre a história e sobre o mundo.

3. REVISITAR O PASSADO, COMPREENDER O PRESENTE, POSSIBILITAR O FUTURO – ENSINAMENTOS ORIGINÁRIOS

O escritor Daniel Munduruku (2009, p. 26) afirma que o futuro não existe, é apenas “uma especulação”, portanto o único tempo que existe de verdade é o tempo presente. Airton Krenak (2022, p. 96) reproduz a mesma ideia, ao dizer “[...] o futuro não existe, nós apenas o imaginamos”. O futuro não existe no sentido de aprisionamento do tempo, não podemos garantir que ele existirá. Em pesquisa sobre Futurismo Indígena, conceito de Grace Dillon, Almeida (2024) explica que, para o indígena, a ideia de imaginar futuros possíveis não tem o sentido de aprisionamento e controle do tempo, mas significa cuidar do presente, portanto:

Em vez de almejar um futuro distante e utópico, na perspectiva ocidental de garantir/aprisionar o amanhã, a ideia de Futurismo Indígena encerra uma preocupação com a existência hoje, visto que, apesar da existência de leis que garantem os direitos indígenas, povos originários continuam relegados às periferias, expulsos de seus territórios, assassinados pelos garimpeiros e fazendeiros do agronegócio. O indígena só pode existir no futuro, se ele existir no presente, portanto garantir o presente significa possibilitar a continuidade das gerações futuras (Almeida, 2024, p. 16).

A imaginação de futuros possíveis está intimamente ligada à produção literária e ao ativismo indígena que vão contra a negação de sua existência, inclusive pelo meio acadêmico.

Apesar da negação das origens indígenas, são incontestáveis as influências dos povos originários na língua, nos costumes, nos conhecimentos sobre culinária e plantas medicinais etc. No Brasil, Kaká Werá Jecupé (2020, p. 45) discorre sobre os conhecimentos nativos de agricultura e o desenvolvimento dos “próprios cultivos: corantes, plantas medicinais, palmeiras. Uma de suas descobertas mais grandiosas foi a mandioca, raiz de grande teor nutritivo – mas com algumas espécies venenosas”, bem como sua descoberta do “modo de extrair o veneno da raiz: prensando-a e torrando-a”. Do ponto de vista arqueológico, o autor também fala sobre o desenvolvimento da cerâmica por povos nativos do Brasil, com peças que datam de 4 a 5 mil anos.

Talvez essas influências apenas não sejam reconhecidas como indígenas, o que suscita alguns questionamentos: sendo o Brasil uma nação miscigenada e formada por um amálgama de culturas de diferentes povos, teria a tradição originária sido assimilada em um processo de transculturação ou aculturação? Veremos como isso aparece no romance *Canumã: a travessia*, que se inscreve no espaço literário, justamente, como reafirmação da tradição, por meio da valorização da cultura oral, da memória ancestral e da sabedoria dos mais velhos. O romance faz entender que a contação de histórias sobre o matín, o Taufú, o Rairú¹⁴ e diversas outras histórias e experiências dos mais velhos não consiste apenas em um momento de diversão e partilha, mas é também um momento de ensinamento, em que se efetiva um dos aspectos da educação indígena, conforme explica Daniel Munduruku, a educação da mente, que é responsabilidade dos mais velhos.

Em *Canumã: a travessia*, o narrador mostra como os momentos de contação de histórias são valorizados e essenciais para o ensino dos mais jovens.

O rosto da curuminzada expressava o poderoso ritual da oralidade. No ritmo dessa história, o velho sábio conduzia aquele momento tão precioso, fortalecendo os laços entre o passado, presente e futuro. As imagens, os gestos e até o tom de voz se tornam dispositivos extremamente eficientes no processo educacional indígena (Cardoso, 2019, p. 101).

Pode-se dizer que a estrutura do romance se constitui a partir da contação de histórias, por isso a narrativa parece criar no leitor o efeito de estar diante da imagem de um ancião, em uma roda de conversa, rodeado de crianças e adultos prontos a ouvi-lo, de maneira que podemos conjecturar que a existência de um narrador central (Felipe) cumpre a função de amarrar todas as narrações que compõem a trama. Tanto é assim que, quando os anciãos entram em cena para contar suas histórias é como se o narrador principal esmaecesse e a imagem que preenche o espaço narrativo, a linguagem utilizada é a do ancião. É nesse sentido que o romance *Canumã: a*

¹⁴ “Segundo os antigos, o Rairú é uma figura lendária, criado pelo próprio Karosakaybu. O Rairú, que em português significa tatu, era um guerreiro munduruku muito forte, podia se transformar em qualquer ser que quisesse: arara, gavião, onça, peixe, lacrau etc. Mas um dia ele decepcionou Karosakaybu. O Deus munduruku tirou-lhe o poder e, desde então, ele nunca mais pôde voltar à forma humana” (Cardoso, 2019, p. 79).

travessia pode reeducar o não indígena a respeito dos povos originários e também a respeito de si mesmo.

Inicialmente, é possível afirmar que não faltam evidências da influência indígena na cultura brasileira. Falta reconhecimento, falta memória, falta romper com a perspectiva da história única, como propõe Adichie (2009), para que a origem indígena deixe de ter uma imagem negativa e recupere o seu valor de herança ancestral viva e presente.

Ainda hoje, ouvem-se histórias de netos e bisnetos que relatam, com certo constrangimento, o fato de os avós e bisavós terem sido ‘pegos a laço’, uma história que cria a imagem do indígena como selvagem que precisava ser domado, mas não dá conta de expressar a dor de todo um povo espoliado de seus direitos, a violência, a crueldade vivida por povos que perderam o território, filhos, pais, mães e irmãos, o próprio nome originário e, em muitos casos, a vida. Por isso, muitos desses jovens não sabem qual a nação, os costumes, a cultura desses ancestrais, o que demonstra o rompimento do laço com a ancestralidade como forma de enfraquecimento da resistência à colonização.

Além disso, a história única do colonizador generalizou as particularidades dos diversos povos originários que existiam no Brasil, por meio da palavra ‘índio’. Embora o termo índio tenha sido ressimbolizado pelos próprios nativos, bem como tenha se convencido utilizar o termo indígena, é bastante provável que se perguntarmos para Daniel Munduruku sobre sua identidade, ele dirá, primeiramente, que é Munduruku.

Segundo Adichie (2009, p. 12), “É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna”. Assim, os mais de 1000 povos originários foram denominados ‘índios’, proibidos de usar a língua nativa, professar sua fé e espiritualidade em um processo de deslegitimação da cultura nativa para legitimar a cultura, dita civilizada, do colonizador.

Para fazer o percurso inverso, Adichie (2009, p. 12) mostra um caminho possível:

Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente

diferente. Comece a história com o fracasso do Estado Africano, e não com a criação colonial do Estado Africano, e a história será completamente diferente.

Dito de outro modo, é preciso contar a história de outra perspectiva. Se contarmos a história a partir das flechas e bordunas dos guerreiros indígenas e não do laço do colonizador, a história será diferente; assim, os netos e bisnetos dos avós ‘pegos a laço’ compreenderão que seus ancestrais não eram selvagens, mas sim guerreiros que lutaram bravamente contra a invasão. Portanto, o laço do invasor advoga em favor do nativo, uma vez que demonstra a selvageria do colonizador que se considerava civilizado.

No livro proveniente de sua tese de doutoramento, o escritor Daniel Munduruku (2012, p. 25) delineia bem o cenário, ao afirmar que é com a “chegada dos colonizadores e dos jesuítas” que se inicia a “expropriação oficial do conhecimento ancestral”. Segundo ele:

De um lado, chegava o colonizador português trazendo o poder de matar em nome do rei – representado pela espada, a arma de fogo, o brasão real - e, do outro, o conversor – representado pela cruz, pelo jesuíta, pela Bíblia. De um lado, havia aquele que obrigava os corpos a produzirem riquezas para o rei, que eles não queriam, e, de outro, o detentor de uma fé destrutiva (Munduruku, 2012, p. 25).

A literatura indígena enquanto reescrita de si, enquanto autoafirmação identitária e cura do trauma é essencial para fazer o caminho de volta e recuperar esse conhecimento ancestral solapado pelo processo colonizatório. É nesse sentido de recuperação da ancestralidade e valorização identitária que Julie Dorrico (pesquisadora Macuxi, que agora adota o nome indígena Trudruá) pesquisa e escreve sobre literatura indígena, pois a compreende e a defende como “um movimento legítimo de estética, política e identidade. De caráter resistente, é uma literatura que denuncia metalinguisticamente as lutas, ao mesmo tempo que celebra o orgulho do pertencimento étnico, da relação com a terra, com os humanos e não humanos” (Dorrico; Rodrigues, 2023, p. 5).

O escritor mapuche-chileno Pedro Cayuqueo é mais um dos netos que se propõem a narrar outra história sobre os nativos ao Sul do continente americano. Ele rechaça a tese do historiador chileno Sérgio Villalobos a respeito da aculturação e assimilação total da cultura Mapuche à cultura espanhola e, posteriormente, à cultura

chilena. Segundo Cayuqueo (2018, p. 229, tradução nossa)¹⁵, a tese do historiador padece de incorreções iniciais, pois “[...] reduz as relações hispano-mapuche a um processo unidirecional, em que nossos ancestrais figuram como sujeitos passivos, sem um horizonte próprio e à mercê da aculturação com os brancos. Como se eles também não tivessem conseguido ‘mapuchizar’ os espanhóis”. Para o escritor, a prova do equívoco do historiador é a existência de um milhão e meio de pessoas, no Chile, e trezentas mil, na Argentina, que se reconhecem como Mapuche (Cayuqueo, 2018).

Assim como Pedro Cayuqueo, a pesquisadora Mary Louise Pratt (1999, p. 27) entende a relação interétnica colonial como um processo duplo, ou seja como uma troca, embora desigual, a depender dos interesses econômicos e políticos de ambos os lados; a autora defende essa perspectiva a partir do conceito que ela chama de “zona de contato”, isto é, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”. Para ela, “se a metrópole tende a ver a si mesma como determinando a periferia, ela é habitualmente cega para as formas como a periferia determina a metrópole” (Pratt, 1999, p. 31), por isso considera que o conceito de transculturação, cunhado pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz, é mais adequado para definir esse encontro interétnico, uma vez que as influências culturais se efetivam de ambos os lados, muito embora de maneira desigual.

Ao mencionar a cegueira da metrópole, o texto de Pratt vem imbuído de uma polidez acadêmica, talvez de um certo tom de ironia literária, mas deixa claro que a narrativa da metrópole se constrói pela afirmação da própria cultura e pela negação da cultura do colonizado; não é que a metrópole seja cega diante da cultura nativa, mas é conveniente para ela acreditar que essa influência é unidirecional. Assim, é como se toda herança indígena, não reconhecida como tal, tivesse surgido arbitrariamente e por pura contingência, sem conexão alguma com qualquer povo. Como veremos mais adiante, essas influências não são poucas.

¹⁵ “[...] reduce las relaciones hispano-mapuche a um processo unidirecional, donde nuestros ancestros figuran como sujetos passivos, sin um horizonte propio y a merced de la aculturación con los blancos. Como si ellos no hubieron podido a su vez ‘mapuchizar’ los españoles” (Cayuqueo, 2018, p. 229).

O que não se pode negar é que a colonização da América envolve um processo complexo, baseado em diversos mecanismos de apagamento e silenciamento, que afetaram de maneiras diferentes, e em momentos diferentes, cada povo originário.

Daniel Munduruku (2012) afirma que o processo de colonização do Brasil, por exemplo, não foi nada homogêneo no que concerne ao contato com os povos indígenas, pois, a depender do contexto histórico e político, bem como dos interesses econômicos, a abordagem portuguesa e o modo de ver os nativos se alteravam. Para o autor, o contato inicial baseou-se no paradigma exterminacionista, ou seja, a política de extermínio dos nativos, com base no pressuposto de que eles não tinham alma, o que serviu de justificativa para diversas atrocidades contra os povos originários.

Já no século XX, essa abordagem deu lugar ao paradigma integracionista, baseado na ideia de que, apesar de terem alma, os indígenas estavam em um estágio inferior da evolução humana, portanto “suas culturas, suas formas de organização social, seus modos de educar e de viver [...] estavam fadados ao desaparecimento” (Munduruku, 2012, p. 30) e, por isso, os povos nativos remanescentes deveriam ser tutelados pelo Estado e integrados na sociedade brasileira. A partir desse paradigma, surgem novas políticas públicas para os indígenas, entre elas a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, e sua substituição pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), em 1967. Nessa abordagem integracionista, há uma redução das políticas genocidas, mas a subjetividade indígena é totalmente negada, pois se tratava de uma política de assimilação que objetivava o apagamento da identidade originária e sua completa incorporação à cultura ocidental.

Não obstante, o pesquisador ressalta que, apesar dessas políticas assimilacionistas, sempre houve resistência, o que, segundo ele, abriu caminho para um novo paradigma marcado pelo protagonismo indígena com o surgimento do Movimento Indígena Brasileiro, cuja participação na elaboração da Constituição Federal de 1988 foi essencial para o desenvolvimento de novas políticas públicas para os povos indígenas (Munduruku, 2012).

A tese de Munduruku (2012) evidencia que a existência desses mecanismos e estratégias de apagamento e silenciamento não é suficiente para afirmar a efetividade da aculturação, pois, além de partir da perspectiva do colonizador, esse termo parece negar a resistência e autonomia do nativo-americano. Segundo Pratt (1999, p. 30-31),

“se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam”.

Dito isso, discorreremos brevemente a respeito de alguns mecanismos e estratégias de apagamento e silenciamento, a fim de demonstrar como, em meio ao genocídio e outras formas de violência subjetiva e objetiva, a resistência indígena sempre existiu e se fortaleceu ao longo do tempo.

A pesquisa de doutorado da professora Alba Feldman, publicada em 2011, por exemplo, fala de uma aculturação promovida por meio de políticas de assimilação nos Estados Unidos da América. Dentre essas políticas, a autora cita as *boarding schools*, criadas em 1870, em que era proibido o uso da língua materna e forçado o abandono da cultura e tradição ancestral, sob pena de violência, bem como o *Indian act* de 1885, que proibia práticas de atividade religiosa ou cultural que não fosse cristã, e o Dawes act de 1887, que impunha a divisão da terra por grupos familiares, o que trouxe a lógica da propriedade privada para o território, solapando o espírito de comunidade e coletividade.

Segundo a autora, “As *boarding schools* eram os locais mais efetivos para a tentativa de aculturação do povo indígena, uma vez que as crianças eram trazidas de diversas tribos, de forma que não podiam usar a linguagem de suas tribos de origem” (Feldman, 2011, p. 24). Muitas crianças fugiam dessas escolas/internatos, devido à violência a que eram submetidas e porque não se habituavam às regras ocidentais; essas fugas fizeram com que fosse construída a primeira escola fora da reserva, da qual as crianças não conseguiriam fugir. Apesar dessa política de assimilação, Feldman destaca a resistência de indígenas como Zitkala-Ša, que não só reafirmou sua identidade originária, mas também se tornou forte defensora de sua cultura.

Segundo a escritora Mapuche Moira Millán (2025, p. 74), assim como “no Canadá e nos Estados Unidos, a Argentina também utilizou internatos como parte de um projeto de assimilação postulado na Constituição de 1853 e como arma de eliminação cultural e desagregação familiar”; além disso, menciona os maus tratos a crianças indígenas e adoções ilegais denunciadas em 1996. Embora a Argentina tenha sido colonizada pela Espanha, é importante lembrar que, no século XIX, depois da invasão de 1806, a Inglaterra mantinha relações econômicas com a Argentina por

meio de diversos empréstimos, inclusive o financiamento da construção das ferrovias, conforme aparece no romance de Moira. Isso, de certa forma, revela as mesmas estratégias de colonização europeia, o *modus operandi* europeu.

O pesquisador André Muniz (2022, p. 27), da nação Puri, revela que “pessoas indígenas usaram diversas estratégias para salvarem a vida de suas crianças, inclusive esconder a sua identidade indígena”. O autor estabelece um interessante paralelo com a narrativa bíblica de Moisés, cujos pais precisaram esconder sua origem para que ele pudesse sobreviver ao domínio egípcio. Isso demonstra quão diversa foi a resistência indígena diante da colonização.

É indispensável compreender que esconder não significa negar essa origem indígena, mas uma maneira de proteger-se da hostilidade criada contra os povos originários. Além da proibição do uso da língua materna e da cultura ancestral, Muniz (2022, p. 33) aponta “o sequestro e o estupro de mulheres Puri por parte dos fazendeiros que geraram filhos mestiços, que tinham pouco contato com suas origens étnicas de seu lado materno” como um dos mecanismos de “desarticulação do povo Puri e perda de muitos elementos tradicionais”. Foi o que aconteceu com a tataravó de Muniz (Sotér), raptada ainda criança e obrigada se casar com o estrangeiro, distante de sua cultura.

Por isso, Muniz só foi conhecer sua origem indígena após a morte do avô (Altino), por meio dos diários em que ele mantinha escondidos os relatos de suas vivências desde a infância. Segundo o autor, o avô ocultava essa origem, porque tinha medo de que seus descendentes sofressem da mesma forma que ele havia sofrido. A tataravó Sotér era vista como feiticeira, de quem muitos tinham medo, devido ao preconceito em relação à espiritualidade indígena, o que também impediu que essa tradição fosse passada a diante em toda sua amplitude.

Como estratégia de apagamento histórico e cultural, a escritora e artesã Telma Pacheco Tãmba Tremembé cita a proibição do uso de nomes indígenas no registro civil.

Chegando ao cartório meu pai disse meu nome Tãmba, o moço do cartório disse que não podia colocar esse nome, e não disse por quê é claro, meu pai falou, pois coloque Tânia e ele disse é muito parecido e perguntou o nome das minhas irmãs mais velhas que eu, meu pai respondeu Jovevania e Joelma, o moço do cartório falou: -Vamos trocar

as iniciais e fazer outro nome e finalmente o moço do cartório colocou meu nome de Telma. [...] Essa ordem foi dada aos cartórios como forma de nos eliminar, não só com os massacres do meu povo, mas também legalmente, para que nunca fôssemos reconhecidos como indígenas (Tremembé, 2019, p. 31).

No registro, a autora é Antonia Telma Pacheco de Oliveira, entretanto ela assume sua identidade indígena como Telma Pacheco Tãmba Tremembé, como o pai desejava, marcando a resistência e autoafirmação identitária. Mais uma vez, destacamos a violência objetiva simbólica colocando a linguagem como mecanismo de manutenção do poder, definindo quem tem o poder de nomear.

Aqui, podemos retomar a reflexão sobre como os processos de silenciamento e apagamento se efetivaram de forma distinta entre os diversos povos originários e como isso se reflete na sua produção literária. Em *Canumã: a travessia*, a maioria dos personagens tem nomes não indígenas, por exemplo a matriarca vovó Ester, Antônio, Maria, os filhos Evelin, Marta, Francisco e até o narrador, Felipe. Dentre os personagens mais jovens, apenas Raçâp e Oburé, seu irmão mais jovem, têm nomes indígenas e entre os mais velhos seu Parawá e seu Guariba. Sobre isso, a mãe de Raçâp comenta: “Naquela época os munduruku não tinha nome não. Eles tinha nome na língua. Eu acho que eles tinha nome de bichos da floresta. Foram os branco que deram nome pros índio” (Cardoso, 2019, p. 24).

Em *El tren del olvido*, por outro lado, a maioria dos personagens indígenas têm nomes na língua nativa, o mapudungun, inclusive a narradora Llankaray. Embora o nome da matriarca Fresia Coliman careça de fontes que afirmem a origem Mapuche do nome, esse traço da identidade é recuperado em sua descendência, através de sua filha Kalfürayen (/kaʎ'fə/ + /ra'yen/, que significa flor azul, flor celeste) (Catrileo, 2017, p. 96:182), sua neta Pirenrayen (/pi're / + /ra'yen/, que significa Flor de neve) (Catrileo, 2017, p. 96), e nos bisnetos Kawel (/ka'weʎ/, que significa cavalo) (Catrileo, 2017, p. 123) e Wanguelen (/wa'ŋəʎən/, que significa estrela) (Catrileo, 2017, p. 93), além de outros personagens como Naweltripay, Antupray, Pichilliempe, Chekeken, Linkoyan etc.

Fica claro que, assim como na tradição Munduruku, a utilização de nomes de seres da natureza é comum entre os Mapuche, portanto a proibição do nome indígena e a imposição do nome cristão significam uma violência simbólica, porque não só

desrespeitam a cultura e a tradição como apagam a conexão indígena com o ancestral, com a Terra, com a natureza como um todo. Ao falar do ritual de batismo do povo Guarani, Krenak (2022) explica que as crianças já vêm ao mundo com seus nomes definidos, portanto o ritual tem a função de descobrir seus nomes e não os criar. Segundo o autor:

Depois de realizados os cantos, o pajé se aproxima dos parentes e pergunta o nome das crianças. A partir de então, elas passam a ser nomeadas. Esse lindo ritual carrega a mensagem de que já chegamos aqui como seres prontos. É de grande respeito dizer: **esse ser já existe, não precisa de uma fôrma, ele quem nos informa quem é que chegou ao mundo. Quando atuamos no sentido de incidir sobre o design original de um ser, seja ele humano ou não, e formatá-lo para que tenha alguma utilidade, estamos incorrendo em uma violência sobre o percurso que ele já está habilitado a percorrer aqui na Terra** (Krenak, 2022, p. 95, grifos nossos).

As palavras de Ailton Krenak ajudam a entender porquê a proibição do nome indígena é uma violência como ele mesmo sinaliza, ou seja, essa proibição impõe ao ser um esvaziamento ou distanciamento de sua essência.

O sobrenome Coliman que acompanha Fresia tem, provavelmente, origem inglesa ou irlandesa, o que remete ao processo de miscigenação e até mesmo das políticas de assimilação do período colonial, ao passo que a escolha dos nomes de seus descendentes representa a resistência a esses processos de apagamento. Portanto, no que diz respeito à língua nativa, fica evidente que os mecanismos de apagamento tiveram efeitos diferentes entre os Munduruku e os Mapuche. A resistência se efetivou de modo diferente, logo os resultados das políticas de apagamento foram distintos.

E é por isso que falar sobre aculturação e transculturação ou silenciamento e apagamento colonial requer a compreensão de que se tratou de um processo complexo e cheio de nuances. Apesar de todos esses mecanismos, a cultura e a tradição originária permanecem vivas, embora a resistência tenha se efetivado de formas diferentes em cada povo indígena. É como o personagem de José Maria Arguedas, no romance *Os rios profundos*, fala sobre as pedras do palácio do Inca Roca: “- Papai – disse-lhe eu. – Cada pedra fala. Vamos esperar um instante. - Não ouviremos nada. Não é que elas falem. Você está enganado. Mexem-se em sua mente e dali o inquietam” (Arguedas, 1985, p. 12).

Dito de outro modo, a despeito dessas estratégias de apagamento e silenciamento, os espíritos ancestrais são como essas pedras: inquietam e mexem com a mente das pessoas. O personagem de Arguedas afirma: “os incas estão mortos”, ao que o filho responde, “mas não esse muro”. De fato, muitos povos originários das américas foram dizimados, mas o espírito ancestral vive ecoando nos sussurros do vento o chamado da Mãe-Terra.

O texto de André Muniz, ao utilizar a narrativa de Moisés, propõe a seguinte reflexão: assim como o deus cristão falou com Moisés na sarça ardente, Dokôra (o deus da nação Puri) também o chama, hoje, para reavivar a cultura e a tradição Puri, por meio de um processo que tem sido chamado no meio acadêmico de etnogênese, quer dizer o renascimento da etnia (Muniz, 2022). De acordo com o pesquisador:

Neste processo, busca-se resgatar elementos culturais tradicionais que foram silenciados pelo etnocídio, como grafismos, artesanatos, a língua nativa, territórios que foram tradicionalmente habitados pela etnia e, também, as religiosidades e práticas de espiritualidade originárias. **Longe de tentar recriar exatamente a vida como era antes da colonização, a etnogênese se dá num contexto que reconhece os processos históricos e as transformações culturais que a etnia viveu**, inclusive as miscigenações com outros povos, principalmente africanos e europeus (Muniz, 2022, p. 35, grifos nossos).

Poderíamos discutir, ainda, que a necessidade da etnogênese pressupõe a efetividade da transculturação ou mesmo da aculturação. Contudo, continuaríamos olhando a situação de modo generalizado, sem considerar as nuances: por exemplo, enquanto o povo Munduruku do Amazonas quase perdeu a língua nativa, necessitando de um processo de revitalização linguística, o povo Munduruku do Pará ainda é, majoritariamente, falante da língua materna.

Além do mais, não seria etnogênese um termo ocidental, dos estudos antropológicos, para designar o que Grace Dillon chama de *biskaabiiyang* ou o conceito de *sankofa* explicado por Ernesto? Trata-se de um processo de busca das raízes, de reorganização política e social, de autoafirmação identitária, mas não de viver no passado, e sim compreender que o passado é ensinamento e memória ancestral.

3.1 Das influências indígenas

Os exemplos das influências indígenas são vários, no Brasil, desde o nome deste Estado (Paraná – do tupi Paranã, “rio-mar”), até os nomes de diversas cidades paranaenses como Paranaguá, Iguaçu, Paranaíba, Maringá, Ivaiporã etc. A capital do Estado do Paraná, Curitiba, tem origem no tupi guarani *Kur yt yba*, que significa “lugar de muitas pinhas” ou muitos pinheiros, pinheiral (Curitiba/Pr, 2025) e, além de Curitiba, podemos citar também “Rio Iguaçu (que em Tupi se chama Rio Grande, daí o nome da cidade Fazenda Rio Grande, por onde passa o Iguaçu); Rio Barigui (Rio dos Mosquitos-pólvora); o bairro Umbará (fruto amadurecido); a cidade de Piraquara (toca dos peixes)” (Pitz, 2025, online).

Ainda se tratando da influência linguística nativa, no Brasil, citamos o livro *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*, do escritor Daniel Munduruku (2010), no qual ele explica os significados dos nomes de lugares conhecidos em São Paulo como Butantã, Tatuapé, Ibirapuera, Tietê, Tucuruvi, todos de origem indígena. Ao falar sobre a região amazônica, o escritor manauara Milton Hatoum (2006, p. 52) afirma que é só dizer “[...] o nome de uma fruta, de um peixe, de uma árvore, ou o nome da cidade (Manaus), para que reacenda em nós uma chama dessa tradição indígena, dessa ausência que nos anima e que, mesmo à nossa revelia, se faz presente e presença”. As palavras de Hatoum não só dão testemunho dessa raiz originária como também deixam transparecer essa lacuna deixada pelas narrativas oficiais.

Kaká Werá Jecupé (2020, p. 52), por seu turno, afirma que “Na cultura brasileira de hoje, 90% de fábulas, lendas e mitos conhecidos são de origem tupi, assim como os seres da natureza – curupira, caipora, saci etc. – e vários costumes medicinais e de alimentação”. Isso é prova de que a literatura indígena sempre existiu, apenas não era denominada como tal.

O ativista indígena Ailton Krenak (2018, p. 28) considera injusto “que os brasileiros se esqueçam, que apaguem a história da memória e queiram fazer contas sobre quanto custa atender às sociedades indígenas hoje, depois de se ter roubado todo este continente para construir o Brasil”. Ao afirmar o “roubo do continente” que possibilitou a construção do Brasil, Krenak problematiza a dinâmica do processo

colonizador, tensionando a ideia de conquista, achamento, superioridade europeia, conforme discutiremos nos tópicos a seguir.

Por outro lado, a existência crescente da literatura indígena, hoje, é sinal de que não se trata de uma ausência que se faz presença, mas de uma presença negada, não reconhecida, marginalizada. Conforme a escritora Mapuche Moira Ivana Millán propõe, em entrevista ao canal Museo Casa de Ricardo Rojas¹⁶, no *YouTube*, não se trata de dar voz aos povos originários, mas sim de, finalmente, estar disposto a abrir os ouvidos para escutá-los, abrir os olhos para vê-los, pois, apesar das narrativas de extinção, é fato que os povos de diversas nações originárias do Brasil e do mundo resistem e continuam contando suas histórias de forma oral ou escrita.

Conforme Julie Dorrico (s/d, p. 1), a autoria indígena possui duas características importantes, ou seja, é contemporânea em razão da “adoção da escrita alfabética, do dispositivo do livro impresso, editorial e mercadológico, pelos sujeitos indígenas que os adotam para se fazer ouvir na sociedade dominante”, mas também é “ancestral, pois sempre existiu”.

Apesar do genocídio, do etnocídio e das diversas outras formas de violência às quais foram submetidos, os povos originários do Brasil têm resistido aos mais de quinhentos anos de colonização e neocolonização (Potiguara, 2018). Desconstruindo a ideia de que foram extintos há muito tempo, eles têm se mobilizado em busca de seus direitos, conforme destaca a fala de Ailton Krenak (2019, p. 31):

Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar desta. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos.

A adoção da escrita pelo indígena constitui uma necessidade imposta pela atual forma de sociabilidade, em que o registro escrito tem mais valor que a palavra falada. No Brasil, desde a década de 1980, os textos escritos e publicados por povos originários têm despontado como instrumento de recuperação da história apagada pelo processo colonizador. Mais que isso, trata-se de um movimento de apropriação

¹⁶ Entrevista completa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vk16w-e0zx8>

da forma literária ocidental como ferramenta de resistência, que traz para os livros as memórias e tradições indígenas transmitidas oralmente por muitas gerações.

Entre os dias 15 e 18 de 2025, foi realizado, no Rio de Janeiro, o XX Encontro de Escritores e Artistas Indígenas¹⁷, o qual deu origem à *Carta das escritoras, escritores e artistas, indígenas reunidos no 20º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas*¹⁸, endereçada à Ministra da Cultura, Margarete Menezes, ao Ministério dos povos indígenas, sob liderança da Ministra Sônia Guajajara e ao, então, Ministro da Educação, Camilo Santana. Essa carta (Figura 1) evidencia a resistência e solidez do ativismo indígena, bem como dá testemunho da adoção da escrita como ferramenta de guerra, como propõe Ytanajé Coelho Cardoso, o arco e a flecha dando lugar ao caderno e ao lápis.

¹⁷ Mais informações em: <https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/assuntos/noticias/2025/xx-encontro-de-escritores-e-artistas-indigenas-quatro-dias-de-imersao-na-cultura-indigena>. Acesso em: jan. 2026.

¹⁸ Carta disponível para visualização integral em: https://www.instagram.com/p/DQRtECZURb/?img_index=1 Acesso em: jan. 2026.

Figura 1 - Carta das escritoras, escritores e artistas, indígenas reunidos no 20º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas



Fonte: https://www.instagram.com/p/DQRtECZEURb/?img_index=1

A carta, assinada por 35 indígenas de diferentes etnias, apresenta reivindicações de políticas públicas no âmbito da cultura, ciência, arte e literatura, o que reflete seu engajamento social e político na busca por direitos, espaços e visibilidade. Para enfatizar a importância da adoção da escrita, destacamos a citação do texto do escritor Tiago Nhadewa, que dá início à redação da carta.

Por tantos séculos, fomos linhas escritas por mãos que não eram as nossas, mãos que feriram, calaram e moldaram nossa imagem em papéis que não conheciam o cheiro da terra nem o som dos rios. Fomos narrados em bulas e diários, em livros de escola que nos deixaram às margens da história. Neles, fomos sombra, estereótipo e chacota. Mas o tempo mudou de canto. Nossos ancestrais sopraram em nossos ouvidos a lembrança da palavra verdadeira, aquela que nasce do coração da floresta e corre como rio entre gerações. Hoje, empunhamos nossas próprias canetas, que são como flechas de jenipapo e urucum e nela escrevemos o que pulsa em nossas veias: nossa memória viva, nossa luta, nossa alegria (Tiago Nhandewa *apud* Carta das escritoras, escritores e artistas indígenas reunidos no 20º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas, 2025).

Conforme as palavras de Tiago Nhandewa, presentes na carta, a partir da escrita de si, o indígena deixa de ser sombra, por isso a escrita indígena é essencial para (re)conhecimento do sujeito indígena. De acordo com Julie Dorrico (2015, p. 14), “através da ferramenta escrita, tida secularmente como superior e que teria sido a base epistemológica e política para a marginalização das culturas indígenas e de suas práticas simbólicas orais”, os povos indígenas não só reafirmam sua identidade como também disseminam sua cultura e tradição e contam sua História, a partir da própria perspectiva, portanto “a literatura indígena é um local de resistência e de reafirmação, de criação e de recriação da identidade indígena” (Dorrico, 2015, p. 15).

Ao escrever contos, poemas, crônicas, ensaios etc., os povos indígenas rompem com séculos de silenciamento e contam sua própria história não mais como objeto de estudo, mas como protagonistas, visto que desde a carta de Pero Vaz de Caminha, os relatos de viajantes, os escritos dos jesuítas etc., eles têm sido descritos e representados segundo a visão eurocêntrica, por meio da voz do colonizador, do cristão; foi assim que a voz indígena “foi exilada e silenciada, culminando na violência epistêmica contra a qual, hoje, os autores indígenas, por meio das formas textuais ameríndias, resistem e tentam reverter o processo ao qual foram submetidos” (Dorrico, 2015, p. 14). Para Graça Graúna (2013, p. 178) a adoção da escrita é um meio de “mostrar aos não indígenas o que os nossos sábios intuem desde sempre: que a nossa palavra indígena sempre existiu; existirá sempre”.

Essa sabedoria intuída pelos sábios tem muito a ensinar ao não indígena, mais do que se pode suspeitar. No prefácio de *A terra dos mil povos, de Kaká Werá Jecupé*, a pesquisadora Janice Thiél (2020, p. 9) afirma que “a publicação de obras indígenas

faz mais do que promover a inclusão das etnias nativas: promove o letramento histórico, literário, cultural e crítico de leitores e cidadãos”. Essa fala é importante, pois destaca que estudar literatura indígena não é, de modo algum, um ato de benevolência com o sujeito indígena; é, antes, uma ampliação de horizonte, significa descolonizar a mente, é permitir-se conhecer uma visão de mundo que foi negada.

Ao citar a tese de doutoramento de Daniel Munduruku, Lívia Jacob (2023) menciona o caráter pedagógico da literatura indígena, pois, como o escritor defende, essa literatura começa por educar o mundo que se esqueceu de onde veio, ensinando-lhe a visão de mundo e as tradições originárias.

3.2 A questão da linguagem

Por conta da marginalização das culturas originárias balizada pela epistemologia do invasor, é fundamental atentar-se para a linguagem adotada pelas narrativas que construíram a imagem do território nomeado como América. Como em todo ato de linguagem, as escolhas lexicais identificam e localizam o sujeito que fala em um contexto social, político, ideológico. O que Pero Vaz de Caminha nomeou como “achamento” em sua carta ao rei de Portugal, para os povos indígenas foi declaradamente invasão do território já habitado há muitos anos. Do mesmo modo, o uso dos termos “descobrimento”, “conquista”, “descoberta”, “selvagem” revela a perspectiva de quem narra.

Essa forma de pensar não é uma novidade do século XXI e, ainda assim, a herança do colonialismo está bastante arraigada ao imaginário nacional. Já em 1988, um texto de Annoni e Somoza (1988, p. 8) rejeita a ideia de descobrimento e encontro, por entender que o termo conquista é o que “melhor simboliza a história do continente americano”. Em outro texto publicado na mesma revista, Somoza (1988, p. 11) chama de “etiquetas postas *ad hoc*” esses termos usados pelo discurso colonial para se referir à ação colonizadora, ou seja, “descoberta, conquista, evangelização, Novo Mundo” foram termos utilizados com a finalidade de construir a narrativa da dominação europeia.

O livro *Índios no Brasil*, organizado por Luís Grupioni e publicado pelo Ministério da Educação e do Desporto, em 1994, tenta refletir sobre as visões a respeito do

indígena, mas ainda reproduz o viés colonial do descobrimento. A primeira edição desse livro foi publicada, em 1992, pela Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, resultou de uma exposição realizada no Parque do Ibirapuera, entre junho e julho de 1992, a qual recebeu o título *de Índios no Brasil: Alteridade, Diversidade e Diálogo Cultural*, como parte do projeto cultural denominado 500 anos: Caminhos da Memória – Trilhas do Futuro, cuja intenção era comemorar os “500 anos de conquista”, bem como trazer informações sobre a realidade dos povos originários do Brasil, “procurando-se combater as noções de selvageria, atraso cultural e humanidade incompleta que caracterizam a compreensão das sociedades indígenas pelo senso comum” (Grupioni, 1994, p. 13). Apesar dessa aparente mudança de perspectiva nos 500 anos, a insistência na ideia de conquista segue reproduzindo a visão colonizadora que heroiciza os europeus; em contrapartida, em *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara (2018) sempre usa o termo invasão, evidenciando o que a colonização significou para o colonizado. Smith (2018, 32), por sua vez, afirma que “Na literatura imperial [os colonizadores] são considerados ‘heróis’, os descobridores e aventureiros, ‘os pais’ do colonialismo. Na literatura indígena, tais figuras não são tão admiradas; suas realizações definitivamente não são as descobertas maravilhosas de heróis conquistadores”.

Destacamos o fato de que tanto o texto de Annoni e Somoza quanto o livro organizado por Grupioni são publicações que se avizinham temporalmente à promulgação da Constituição Federal de 1988, o que pode explicar essa leve mudança de pensamento a respeito do indígena e seus direitos, tendo em vista sua participação ativa na Assembleia Constituinte e sua luta política. Contudo, o discurso dessas publicações ainda é perpassado pela visão colonizadora.

Em vista disso, faz sentido reunir e contrapor diferentes perspectivas que contam e recontam os fatos da colonização, e atentar-se ao léxico é importante, na medida em que, conforme Kaká Werá Jecupé (2020) explica, a palavra é criadora, pois nomear algo é uma forma desse algo passar a ser, tornar-se, encher-se de vida.

O ensinamento da tradição começa sempre pelo nome das coisas. [...] Para o índio, **toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento**, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo

corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, ganha um tom (Jecupé, 2020, p. 18, grifo nosso).

A partir da explicação de Kaká Werá, percebe-se a importância da palavra para a cultura Guarani. Segundo ele, ao ser nomeado, todo ser que existe passa a ser um tom que compõe a grande canção do universo: e “tudo entoa: pedra, planta, bicho, gente, céu, terra” (Jecupé, 2020, p. 18). Segundo Barbosa Lessa (1999, p. 10), no livro em que discorre sobre a nação Guarani, “descobrir o nome de uma alma é atribuição exclusiva dos curadores e rezadores. Só o curador-rezador tem o dom de descobrir o som correspondente à qualidade vibratória sutil que emana de um novo ser humano”.

Não se pode negar a profundidade filosófica e epistêmica do pensamento originário Guarani, contudo, quando o colonizador chegou, começou a nomear tudo o que via, a nomear coisas que já tinham nome, pois “[...] antes da chegada das grandes canoas dos ventos do século XVI, o que podemos chamar de povo nativo era olhado e nomeado, do ponto de vista tupi, como filhos da Terra, filhos do Sol e filhos da Lua” (Jecupé, 2020, p. 25). Essa profundidade filosófica e epistêmica se perdeu, foi silenciada, tanto pela incapacidade de compreensão quanto pela falta de interesse do colonizador em entender e (re)conhecer o indígena enquanto sujeito, contudo ela passa a ser resgatada por meio do ativismo indígena, nesse processo de retorno, busca identitária e educação do indígena e do não indígena, que se efetiva inclusive por meio da literatura.

Ao escrever sobre o contato de Colombo com os nativos da América Central, Todorov (1999, p. 27) afirma que o navegador tinha plena consciência de que as terras que ele supunha, inicialmente, serem as índias orientais já possuíam nomes, mas, “[...] as palavras dos outros [...] não lhe interessam muito, e ele quer rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta, dar-lhes nomes justos; a nomeação, além disso, equivale a tomar posse”. Aqui a nomeação ganha outra dimensão, a linguagem enquanto mecanismo de poder e dominação.

É interessante pensar que, do ponto de vista cristão, o ato de rebatizar alguém era sinal de renovação e renascimento, tornar-se nova criatura, como aconteceu com Levi que se tornou Mateus, e também Simão, que se tornou Pedro. Levi e Simão são nomes de origem judaica, portanto, nesse caso específico, a nomeação dos apóstolos

significa o rompimento com a tradição judaica e marca um novo paradigma, o cristão. De acordo com Alain Badiou (2009), o advento do Cristianismo é isso, o surgimento de um novo paradigma, assim, para Badiou (2009) Cristo é um Acontecimento¹⁹ que inaugura uma nova ordem, em que tanto discurso judaico (da tradição do povo escolhido) quanto discurso greco-romano (da obediência à lei), ambos discursos excludentes, dão lugar ao discurso cristão, um discurso universal, pois não excluía nem gregos, nem judeus nem gentios. Nessa perspectiva, a linguagem traz uma dimensão de atravessamento e reestruturação da ordem simbólica.

Assim como na tradição Guarani, na tradição cristã a palavra também é criadora. Segundo as escrituras, foi pela palavra que Deus criou todas as coisas: “No princípio, criou Deus os céus e a terra vazia [...] Disse Deus: Haja luz; e houve luz” (Gênesis, 1, 1:3); “Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou e tudo passou a existir” (Salmos, 33: 9). Também é na tradição cristã ocidental que a palavra realiza o ato nomeado: quer dizer, é quando o padre profere a sentença “eu vos declaro casados” que a coisa dita se torna válida; no âmbito das leis, quando o juiz declara o réu inocente ou culpado, sua palavra valida essa condição. Contudo, é preciso entender que, diferente da força criadora da palavra divina, a palavra do padre ou do juiz exerce esse poder criador sustentada por uma regra da ordem simbólica que confere essa autoridade a esses indivíduos. Segundo Slavoj Žižek (2015), o entendimento lacaniano de palavra que funda tem sua base no conceito de performatividade de John Austin em sua Teoria dos Atos de Fala. Entretanto, Žižek (2015) afirma que Lacan vai além do conceito de Austin, refletindo que a performatividade é essencial na mediação das relações intersubjetivas, ou seja, como recurso de regulação da ordem simbólica.

Podemos perceber, diante dessas considerações, que a linguagem é um tema complexo que envolve contexto sócio-histórico e cultura. De fato, embora os objetivos e resultados dessas práticas nomeadoras mencionadas anteriormente sejam diferentes, parece haver uma semelhança fundamental entre esses diferentes atos de nomeação, ou seja, o caráter fundador da linguagem, que, de acordo com Slavoj Žižek (2014), em sua essência, constitui uma violência fundamental, da qual falaremos mais adiante.

¹⁹ Para saber mais sobre o conceito Acontecimento, consultar o capítulo 4 do livro *São Paulo: a fundação do universalismo* (2009).

Por outro lado, as semelhanças levam a questionar a sobreposição da tradição ocidental à tradição indígena, uma vez que ambas não divergem, mas dialogam em certos aspectos. Tais semelhanças levam a refletir que, apesar das diferenças, em algum ponto essas culturas se encontram e o que as separou foi a ambição humana por poder e dominação.

Assim, acreditando ser a voz de Deus sobre a terra, o colonizador europeu renomeou todas as coisas que viu no famigerado Novo Mundo e não teve interesse em aprender sobre elas. Se na época da colonização, essa sobreposição foi fundamental para subjugar o nativo e justificar o poder e dominação do estrangeiro, no século XXI, o argumento da superioridade da fé cristã sobre as demais crenças e cosmovisões é frágil como fina camada de gelo em um lago congelado. O pesquisador Pedro Cayuqueo (2018), ao mesmo tempo que afirma ser Mapuche e nega o nome araucano imposto pelos colonizadores, parece mostrar que essa não é uma prática apenas do colonizador, mas uma propriedade da língua em si, isto é, povos inseridos na linguagem nomeiam coisas a partir da própria língua. O autor parece criticar o fato de existir três nomes para denominar um mesmo povo, por exemplo, o povo que se autodenominava Aonikenk era chamado pelos espanhóis como Patagônios e Tehuelche pelos Mapuche (Cayuqueo, 2018).

Contudo, a crítica de Cayuqueo leva a pensar que o impasse não está apenas na língua, mas na relação de poder e dominação que se estabelece a partir dela. É provável que os Mapuche identificassem os Aonikenk como Tehuelche assim como os brasileiros chamam de árvore aquilo que os ingleses conhecem como *tree*, os italianos chamam de *albero* e os espanhóis chamam de *árbol* etc. Ao que parece, a rejeição do termo araucano por Cayuqueo vem imbuída da rejeição da dominação espanhola/colonial. Ao denominar o povo Krenak como botocudos, por conta do uso do ornamento chamado botoque, por exemplo, há um esvaziamento de sentido, já que o nome botocudo se baseia numa característica física, ao passo que o nome krenak (cabeça na terra) designa sua relação com a Natureza remetendo à sua identidade, à sua essência.

Segundo Žižek (2014, p. 63), Heidegger reelabora o entendimento da ideia de essência como algo que está sujeito ao contexto histórico, portanto ele substitui a noção de “essência da linguagem” por “essenciar da linguagem”, ou seja, o verbo

essenciar indica uma ação que é associada à linguagem, a capacidade de criar essências. Conforme o autor, “Existe uma violência fundamental nessa capacidade de ‘essenciar’ da linguagem: nosso mundo sofre uma torção parcial, perde sua equilibrada inocência, e uma cor particular passa a dar o tom do todo” (Žižek, 2014, p. 64). Nesse aspecto, toda e qualquer linguagem possui essa condição criadora subjacente; logo toda língua é violenta.

Entretanto, para além desse aspecto violento inerente à linguagem, existe uma disparidade na efetivação dos discursos intersubjetivos. Slavoj Žižek (2014) afirma que, ao elaborar a teoria dos quatro discursos (discurso do mestre, discurso histórico, discurso da universidade, discurso do analista)²⁰, o psicanalista francês Jacques Lacan parte do entendimento de que “[...] a comunicação humana em sua dimensão mais fundamental e constitutiva não traz consigo um espaço de intersubjetividade igualitária”, quer dizer “Não põe os participantes em posições simétricas mutuamente responsáveis, nas quais todos têm de seguir as mesmas regras e justificar suas pretensões por meio de razões”, em vez disso, “aquilo que Lacan indica com o seu conceito de discurso do Mestre na primeira forma (constitutiva e inaugural) do discurso é que cada espaço de discurso concreto [...] se funda na imposição violenta de um Significante-Mestre [...]” (Žižek, 2014, p. 60).

Conforme explica Bruce Fink (1998, p. 160-161), o discurso do mestre “incorpora a função alienadora do significante ao qual estamos todos assujeitados”, o significante-mestre, portanto “O mestre deve ser obedecido – não porque nos beneficiaremos com isso - mas porque ele assim o diz. Não há razão para que ele tenha poder: ele simplesmente tem”. Em contrapartida de acordo com Almeida (2019, p. 63), o discurso da histórica “questiona o discurso do mestre e o destitui dessa posição ao não encontrar respostas para seus questionamentos, uma vez que a verdade, na qual o mestre está embasado, não é suficientemente convincente”, contudo “o questionamento do discurso histórico ao significante-mestre é

²⁰ A teoria dos discursos lacanianos é bastante interessante e complexa, e uma explicação mais detalhada demandaria um capítulo à parte nesta tese. Para mais explicações sobre os quatro discursos, consultar: FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; FERREIRA NETTO, Geraldino A. **Doze lições sobre Freud e Lacan**. 4ª edição. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2015. ALMEIDA, Marcia Geralda de. **Constituição subjetiva e estética em Cinzas do Norte: o discurso sob as lentes do materialismo lacaniano**. Dissertação (Mestrado em Estudos literários) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2019.

inconsistente e desorganizado”. Para a pesquisadora, “o discurso histórico funciona como a denúncia da pseudoneutralidade do discurso da Universidade e do interesse particular do discurso do mestre” (Almeida, 2019, p. 63).

Diante disso, conjecturamos que a rejeição de Pedro Cayuqueo está direcionada à imposição do discurso do colonizador enquanto discurso do mestre, ou seja, enquanto verdade. Assim, a produção literária de autoria indígena, embora escrita na língua do colonizador, pode ser entendida como um caminho (ainda que por meio de um discurso histórico) para questionar e subverter a violência do discurso do mestre.

Conforme indicado no início deste tópico, a reescrita da História efetivada a partir da narração e do protagonismo indígena, que coloca a História oficial em tensão, rompe o silenciamento ao adotar termos como invasão em lugar de descobrimento ou conquista, desapropriação, desalojo e despejo em lugar de reduções, aldeamento etc.

Além disso, a narrativa de autoria indígena se constrói na contramão dos estereótipos sobre a cultura nativa resgatando sua importância. A narradora de Moira Millán, Llinkaray, revela como o Estado argentino junto à igreja católica tentou “acabar com as mulheres medicinas, tanto nossas sacerdotisas medicinais, *machis*, assim como as cultivadoras de ervas, a quem chamamos de *lawentuchefe*. O governo as considerava inimigas da fé cristã e da segurança do Estado”, na verdade o que essas mulheres significavam era “demasiado poder, demasiada visão, demasiada sabedoria habitando o corpo das mulheres” (Millán, 2019, p. 17-18, tradução nossa)²¹, por isso rotulá-las como bruxas e feiticeiras era uma maneira de deslegitimar sua prática medicinal e controlar seu poder. Pedro Cayuqueo (2018, p. 66, tradução nossa)²² também revela que a própria escola e os livros de história serviram como ferramenta de deslegitimação do saber tradicional: “aprendi lendo os livros escolares que as *machis* eram bruxas, o *pillán* era um demônio e nossos ancestrais um bando de

²¹ “[...] con las mujeres medicinas, tanto nuestras sacerdotisas medicinales, machis, como así también las yerbateras, a las que llamamos lawentuchefe. El gobierno las consideraba enemigas de la fe cristiana y de la seguridad del Estado”. “[...] Demasiado poder, demasiada visión, demasiada sabiduría habitando el cuerpo de las mujeres” (Millán, 2019, p. 17-18).

²² “Aprendí leyendo los manuales escolares que las machis eran brujas, el pillán era un demonio y nuestros ancestros una banda de cazadores-recolectores, situados apenas un peldaño arriba de zorros y pumas en la escala evolutiva. De cultura o civilización mapuche, ni hablar” (Cayuqueo, 2018, p. 66).

caçadores-coletores um passo acima das raposas e dos pumas na escala evolutiva. De cultura ou civilização mapuche nenhuma menção sequer”.

Ademais, é por meio da linguagem que a textualidade indígena desloca o colonizador (e os colonos também) do lugar de glória e honra que lhe foi concedido ao longo da História, para mostrar sua face ignóbil, perversa e violenta. O romance de Moira Millán traz esse aspecto da construção da sociedade argentina:

Cada nova política de integração significava para nós mais empobrecimento e mais fome. Elas foram nos convertendo em fantasmas de um passado glorioso, famintos, perseguidos e humilhados. As famílias patricias e ‘ilustres’ eram as principais assassinas, genocidas sem prisões nem justiça, engordadas pela arrogância e impunidade (Millán, 2019, p. 22, tradução nossa)²³.

Conforme se verifica no excerto anterior, a violência objetiva sistêmica se efetivava a partir das políticas de governo criadas pelo Estado argentino, as quais subsidiavam a violência subjetiva exercida por meio do trabalho escravo, prisões, torturas e assassinatos. Em contrapartida, ao desenhar o colonizador (e o colono) sob o signo do assassinio e da injustiça, a narrativa indígena cria uma tensão – necessária - sobre a História oficial, possibilitando desestruturar a violência objetiva simbólica que relegou o indígena à posição de não humano, inferiorizado em relação ao não indígena.

Para ampliar a discussão acerca das escolhas lexicais que construíram as narrativas oficiais sobre o processo de colonização da América, bem como evidenciar como a escrita indígena se erige como contranarrativa que resgata a subjetividade originária e desestrutura a violência objetiva simbólica, a quarta seção leva adiante as discussões no âmbito da linguagem, confrontando as narrativas da descoberta, do achamento e da conquista em oposição às narrativas da invasão, da desapropriação e do genocídio. Em seguida, a seção apresenta as nações Mapuche e Munduruku, em um processo de escuta da voz originária.

²³ “Cada nueva política de integración significaba para nosotros más empobrecimiento y más hambre. Nos fueron convirtiendo en los espectros de un pasado glorioso, famélicos, perseguidos y humillados. Las familias patricias e ‘ilustres’ fueron las principales asesinas, genocidas sin cárceles ni justicia, engordadas de arrogancia e impunidad” (Millán, 2019, p. 22).

4. NARRATIVAS DA INVASÃO, NARRATIVAS DA DESCOBERTA

O processo de colonização das terras “desconhecidas” que viriam a ser denominadas como continente americano, ou América, envolve a construção de uma narrativa. A tese de doutoramento de Livia Jacob (2020) propõe que a América é, antes mesmo da chegada dos colonizadores, uma criação literária, pois eles imaginaram o novo mundo com base nos diários de viagem de Marco Polo a respeito das terras desconhecidas do Oriente. Jacob evidencia que antes de os navios do italiano Cristóforo Colombo²⁴ chegarem ao local onde ele pensava estarem as índias orientais, o navegador já escrevia relatos sobre essas terras, visto que ele precisava garantir o financiamento da expedição que era mantida pelo rei da Espanha.

Segundo a pesquisadora, Colombo era leitor de Marco Polo e, assim como estava registrado nos relatos deste, desejava encontrar o imperador Klubai Khan; nas palavras de Todorov (1999, p. 11), “ele queria encontrar o Grande Can, ou imperador da China, cujo retrato inesquecível tinha sido deixado por Marco Polo”; e foi na crença de que viajando em direção ao Ocidente, chegaria ao Oriente, que Colombo chegou ao continente desconhecido. Financiada pelo rei da Espanha, Colombo elaborava registros de viagem que fossem capazes de garantir o interesse de seus financiadores pela sua empreitada.

Jacob (2020, p. 32) conclui que os habitantes do novo continente foram despersonalizados para que se adequassem “a um enredo previamente construído”. Se esses povos tinham algo a oferecer, além das riquezas que se acreditava existir naquelas terras, o colonizador não teve interesse em inteirar-se, tanto porque era preciso sustentar a narrativa construída, quanto porque o colonizador se acreditava superior.

Assim, os registros das viagens europeias prezavam pelo cuidado na escrita, pois objetivavam assegurar legalmente o pioneirismo e garantir a posse do território

²⁴ Embora seja comumente conhecido como Cristóvão Colombo, ao menos em território brasileiro, a autora usa a forma italiana do nome do navegador Genovês, apenas na página 23 de sua tese (Jacob, 2020), possivelmente, para indicar que, apesar de ter sido financiado pelo rei de Espanha, Colombo era um cidadão italiano, o que permite pensar a respeito das relações políticas, econômicas e expansionistas europeias no contexto das grandes navegações. Tese disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/bitstream/1/16785/2/Tese%20-%20Livia%20Penedo%20Jacob%20-%202020%20-%20Completo.pdf>.

(Jacob, 2020). Jacob (2020, p. 23) afirma que “[...] a América como criação esteve desde o começo atrelada à literatura produzida antes dos ventos renascentistas que moveram as naus pelos mares. Continuou, posteriormente, a ser forjada pelos documentos que testemunhavam” o primeiro contato com o ‘Novo Mundo’.

Lívia Jacob (2020) menciona ainda a influência da literatura da época sobre a nomeação do continente, que, à revelia dos seus habitantes nativos, recebe o nome de América, por conta de um manuscrito intitulado *Mundus Novus*, publicado a primeira vez em 1504, cuja autoria foi atribuída ao italiano Américo Vespúcio; mais tarde, pesquisas demonstraram que, na verdade, Américo Vespúcio foi autor apenas de cartas destinadas ao banqueiro e mecenas Lorenzo di Médici, dando notícia de terras avistadas em suas viagens em busca de riquezas, e essas cartas teriam dado origem ao manuscrito. Logo, a associação entre Vespúcio e o pequeno manuscrito que fazia menção ao Novo Mundo deram origem ao nome do continente. Por isso, Jacob (2020) afirma que o nome do continente nasce de um equívoco.

Revisitar o passado e o processo de colonização na América implica tomada de consciência acerca desses equívocos históricos que até pouco tempo eram reproduzidos com convicção nos livros de História. Um aspecto importante no que tange à História da chegada dos estrangeiros ao continente é a afirmação do pioneirismo mencionada por Lívia Jacob. Além do fato de se tratar de uma terra já habitada, autores atestam que, bem antes do século XVI, diversos povos visitaram o continente americano.

Ao falar da importância da arqueologia para revisitar o passado, Kaká Werá Jecupé (2020, p. 40) afirma que “na terra também ficaram marcas escritas de povos vindos de outros cantos milhares de anos antes dos portugueses: maias, astecas, incas, vikings, fenícios, assim como espanhóis e holandeses, pouco antes do ‘descobrimento’”. Ainda segundo o autor, “cerca de 5 mil anos antes da chegada dos portugueses, muitos povos vindos do outro lado do oceano passaram pelo Brasil” (Jecupé, 2020, p. 40).

Marcos Acquaviva (1988), graduado em Direito e especialista em Arqueologia, relata que, em 1976, foram encontrados pedaços de peças de cerâmica próximo à Ilha do Governador; segundo esse pesquisador, tratava-se de ânforas que, de acordo com a professora Elizabeth Will, da Universidade de Massachusetts, datavam do

século III a.C. Mais tarde, em 1982, “o escritor Robert Marx [...] teria encontrado mais de duzentas ânforas quebradas e umas poucas inteiras” e encontrado abaixo dos destroços das ânforas “uma autêntica embarcação de madeira de origem romana, que estaria transportando as ânforas! Desviando de seu curso pelas correntes marítimas, o navio teria aportado no Brasil, muitos séculos antes de Cabral” (Acquaviva, 1988, p. 32). Essa hipótese foi refutada pela marinha brasileira e não é aceita pela comunidade acadêmica, em virtude da inviabilidade da viagem, devido à distância e aos poucos conhecimentos e recursos náuticos dos romanos da época mencionada. O autor também cita a teoria, também refutada, do historiador Ludwig Schwennhagen, segundo o qual povos fenícios passaram pelo Brasil, realizando práticas comerciais durante mil anos. Segundo Acquaviva (1988, p. 33), o historiador “descobriu, na Amazônia, inscrições rupestres que seriam de origem fenícia, referindo-se as mesmas a reis das cidades púnicas de Sidon e Tiro”.

Contudo, o foco deste trabalho não é comprovar ou não a veracidade dessas hipóteses, mas, sim refletir sobre o fato de que, se os portugueses e espanhóis não foram os primeiros a aportar na América, foram os primeiros a proclamar e nomear o “descobrimento”, já que, conforme mencionado anteriormente, com base em Todorov, nomear significa tomar posse, e a Europa possuía um projeto de expansão em andamento. Na visão de Kaka Werá Jecupé (2020, p. 55), “Segundo historiadores, os portugueses de 1500 tinham colonizado alguns cantos da África e da Ásia. Eles chamavam de colonização o ato de se estabelecerem em terras estrangeiras como se fossem deles [...]”.

Refletindo sobre as narrativas que tentam explicar a Europa, desde o mito grego do rapto da princesa Europa, filha do rei de Tiro, por Zeus, até outras versões de base cristã sobre sua origem, Zygmunt Bauman (2006, p. 8) pondera que “a Europa não é algo que se descubra, mas uma missão – algo a ser produzido, criado, construído. É preciso muita engenhosidade, sentido de propósito e trabalho duro para realizar essa missão”. A missão era expandir-se em poder e território e não se pode negar que esse intento tenha sido alcançado, muito embora sob “um denso e pesado depósito de orgulho e vergonha, realização e culpa” (Bauman, 2006, p. 10).

Bauman (2006) menciona a analogia feita por Goethe, quando este denomina a cultura da Europa de prometeica, por conta da astúcia, arrogância e ousadia que

demonstrou Prometeu ao desafiar os deuses e roubar o fogo; para o autor, essa busca pela Europa que ele chama de aventura só se efetivaria por meio dessa astúcia, arrogância e ousadia prometeica, contudo ele também afirma que esses aspectos da criação da Europa “tendem a ser envergonhadamente ocultos hoje em dia” (Bauman, 2006, p. 15). Conforme destacado no excerto a seguir, apesar de indicar os motivos dessa vergonha, com base no que ele chama de arrogância europeia, o autor critica a ideia de tudo ser atribuído ao eurocentrismo e defende a necessidade de distanciar-se dessa face negativa da Europa, para focalizar suas contribuições para o desenvolvimento da humanidade.

Por vezes, sem dúvida, é um senso de desconforto causado pela facilidade com que qualquer afirmação das qualidades singulares e do papel histórico da Europa pode ser acusada do pecado do “eurocentrismo”. Trata-se, é verdade, de uma acusação séria, mas que deve ser dirigida a antiga tendência europeia ao solilóquio quando o recomendado era o diálogo; à sua preferência pela autoridade do professor e sua indignação com o papel de aprendiz; aos **notórios abusos da superioridade militar e econômica** que assinalaram a conspícua e secular presença da Europa na história mundial; **ao tratamento arrogante que a Europa reservou a outras formas de vida humana e a seu desprezo em relação aos desejos e às vozes daqueles que as praticavam; ou às atrocidades cometidas sob o disfarce de uma missão civilizatória** – mas não a uma avaliação sóbria da função da Europa como espírito fermentador e mobilizador da longa, tortuosa e amplamente inacabada unificação da humanidade planetária (Bauman, 2006, p. 15-16, grifos nossos).

Ao que parece, o autor entende que as atrocidades devem ser atribuídas à Europa do passado, o que leva a questionar se isso seria possível do ponto de vista do colonizado, pois, se tais atrocidades fazem parte do passado, seus efeitos ainda perduram no presente; não só nos museus europeus que ainda guardam a memória indígena como troféu, mas na violência objetiva sistêmica e simbólica que reserva para os povos originários um espaço de subalternidade, periférico e, frequentemente, invisibilizado.

Slavoj Žižek (2015, p. 168) parece expressar o mesmo ponto de vista em seu livro *Problema no paraíso*, quando discute o que ele chama de “ferida do eurocentrismo”, tópico que será discutido na quinta seção desta tese. Notadamente, trata-se do ponto de vista de um polonês e um esloveno, ou seja, ambos europeus

que parecem ter bebido da mesma fonte, e isso leva a questionar: não seria esse pensamento um traço fundamental que distingue cultura ocidental e cultura originária, uma vez que, nas culturas tradicionais, conhecer o passado enquanto memória ancestral é essencial para compreender o presente e construir o futuro?

Ferreira (1992, p. 11) descreve o contexto espanhol dos séculos que antecedem a empreitada colonizadora, no século XIII, afirmando a existência de duas Espanhas: de um lado, na “Espanha mediterrânea, o reino de Aragão voltava-se para o comércio, [...] mantendo fortes interesses econômicos com as cidades italianas e com o Norte da África – ouro, especiarias e lucro moviam suas ações no Mediterrâneo”. De outro lado, “o reino de Castela era o mais poderoso e rico dos reinos da Península, seus poderosos exércitos há muito estavam engajados na luta pela expulsão do mouro infiel e, como prêmio pelas vitórias obtidas, a Coroa distribuía as terras reconquistadas a seus cavaleiros” (Ferreira, 1992, p. 11-12).

No século XV, com o casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, os reinos se unificam por conta de interesses econômicos comuns, e essa unificação foi fortalecida pelo catolicismo que deveria incutir nos súditos um sentimento de nacionalidade. Contudo, esse projeto de união teve como resultado o aumento das regalias da nobreza e do clero em prejuízo dos camponeses. Assim, entre os séculos XV e XVI, o cenário da Espanha era de acentuada desigualdade socioeconômica, por isso, desejosos de ascensão social, “os homens de famílias médias ou sem recursos, de nobreza menor ou decadente, partiram para o Novo Mundo” em busca de ouro e ascensão social (Ferreira, 1992, p. 13).

Sobre a busca por riqueza, o trecho a seguir traz a impressão do sociólogo Zygmunt Bauman (2006, p. 19) a respeito da mentalidade europeia e seus objetivos:

Vastas terras jaziam prostradas, esperando que as descobrissem. “Descobrir” não significava somente achar e colocar nos mapas dos navegadores. Significava desnudar os tesouros até deixá-los vazios, subutilizados ou malbaratados, ou empregá-los de todas as maneiras erradas, extravagantes ou irracionais; tesouros desperdiçados pelos nativos ignorantes de seu valor, veios de riqueza clamando para serem extraídas.

Bauman atribui o devido valor à Europa como o continente que descobriu a cultura, mas sem deixar de apontar seus problemas, ao mencionar a “era das descobertas geográficas”, segundo ele, “Descobertas europeias, é claro: realizadas

por enviados e emissários da Europa, e em benefício desta” (Bauman, 2006, p. 18). Segundo ele “Não foi apenas a cultura que veio a ser uma descoberta/invenção europeia. A Europa também inventou a tarefa e a necessidade de cultivar a cultura”, mobilizando o sujeito das sombras do “*zuhanden*” para a luz do “*vorhanden*”, da busca constante pelo saber (Bauman, 2006, p. 16); isso porque, pela história oficial, a Europa foi o berço do Iluminismo, produzindo importantes pensadores cujas filosofias nortearam o entendimento sobre a humanidade e sua necessidade de evolução, o problema é que tais filosofias passaram a ser utilizadas como discurso de poder, sobrepondo-se e negando outros saberes sobre a humanidade. Além disso, a Europa dominou territórios em todos os continentes, sem deixar-se dominar por eles e “inventou uma civilização que o resto do mundo tentou imitar ou foi compelido pela força a reproduzir” (Bauman, 2006, p. 14).

Reconhecido o valor da Europa para a história da humanidade, também é importante pensar no uso dos termos ‘descobrir’ e ‘descoberta’ pelo autor. A frase “Descobertas européias, é claro” de Bauman é ambígua e pode ser lida em dois sentidos que denotam certa ironia do autor: a primeira, indica que se tratou de descoberta apenas para a Europa, porque lhe interessava que assim fosse, embora outros povos já tivessem visitado as terras colonizadas; a segunda, focaliza o protagonismo europeu como grande império expansionista.

Tzvetan Todorov (1999, p. 8), em *A conquista da América: a questão do outro*, adota o viés “da descoberta e da conquista da América”, pois, para ele, embora tivessem algum conhecimento sobre África, Índia e China, o continente americano era, de fato, desconhecido pelos europeus, apesar de haver controvérsias a esse respeito. A reflexão do autor é construída no sentido de defender o pressuposto de que a “descoberta da América” é fundadora de um novo tempo, isto é, a modernidade. Embora afirme que o próprio Colombo não era um homem moderno, para o autor, é “a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente”, do homem moderno, portanto “somos todos descendentes diretos de Colombo” (Todorov, 1999, p. 8), pois ele considera que a “descoberta” é o marco da modernidade.

Uma vez que o estudo do autor tem como recorte a região onde, hoje, está localizado o México, bem como os documentos e relatos que ele utiliza como fonte são de autoria de espanhóis, seu raciocínio focaliza as ações colonizadoras

espanholas, afirmando ter se tratado da colonização mais violenta e letal, tendo concretizado o que ele chamou de maior genocídio da história da humanidade. De acordo com o autor, no final do século XV, a “população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão (Todorov, 1999, p. 116).

Todorov parece colocar na conta dos espanhóis o que ele denomina de genocídio, mas sem deixar de mencionar a parcela de responsabilidade dos ingleses e franceses; todavia, explica que os espanhóis não eram mais cruéis que estes, em vez disso, apenas tiveram a chance de colonizar o território primeiro; estranhamente, ele não menciona Portugal e a colonização do Brasil.

Ao confrontar as informações do texto de Todorov com o texto de uma pesquisadora indígena, os dados parecem opostos no que concerne ao quantitativo de etnias sobreviventes do genocídio. Conforme já apontado neste texto, Graça Graúna (2013, p. 37) apresenta os seguintes números: “Bolívia, com 68,1%; Guatemala, com 63,3%; Equador, com 60,0%; Peru, 30,5%; e Mexico, com 14,2%. Abaixo de 2.0% encontra-se o Canadá, onde 1,5% da população é indígena. Nos Estados Unidos contam 0,6%”. Embora a pesquisa da autora seja posterior a de Todorov, e seus dados digam respeito à população indígena dos anos 2000, a discrepância é visível e demonstra que a colonização inglesa e francesa parece ter sido tão ou mais truculenta que a espanhola. Mesmo que possamos argumentar que houve um processo de reorganização das populações indígenas da América Central e do Sul, ou que esse número se refere a uma percentagem populacional geral no ano de 2000 e não à população indígena de 1500, como explicar essa inversão quantitativa?

A despeito dos números apontados pelo autor, é preciso ter em mente que a perspectiva narrativa continua sendo a europeia, pois os textos nos quais se baseia são todos escritos por europeus. Por outro lado, segundo os relatos de descendentes Munduruku e Mapuche, por exemplo, como veremos mais adiante, a resistência nativa durou mais de cem anos nesses territórios, o que leva a pensar que falta a perspectiva

originária. Leva também a pensar sobre a intenção de Todorov ao produzir esse texto que se tornou referência no meio acadêmico.

Ainda segundo Todorov, o contato com o habitante nativo-americano é marcado pela barbárie que se estabelece, então, como traço da modernidade.

Longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem, o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porquê e quando isso lhe dá prazer. A “barbárie” dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos. [...] **O que os espanhóis descobrem é o contraste entre metrópole e colônia, leis morais radicalmente diferentes regulamentam o comportamento aqui e lá** [...] (Todorov, 1999, p. 125-126, grifos nossos).

Isso não significa que a barbárie não tenha existido, antes, entre outros povos, mas, sim que esse contato interétnico é marcado por novas relações de poder e dominação, pois a distinção entre metrópole e colônia torna-se parâmetro para a distinção e valoração entre os sujeitos. Segundo Borja e Pereira (2018), essa forma de poder e dominação característica da modernidade é denominada pelo peruano Aníbal Quijano como colonialidade e, de acordo com os autores, o professor argentino Walter Mignolo define a colonialidade como “o lado mais obscuro da modernidade” (Borja; Pereira, 2018, p. 246). Com base em Quijano e Mignolo, os autores explicam que:

[...] a Modernidade, é **uma narrativa constituída a partir da Europa**, sobre os pressupostos fundacionais da civilização ocidental e suas consequências, deixando oculto o elemento essencial da colonialidade. Duas dimensões obscuras da modernidade são ocultadas: as práticas econômicas que desvalorizaram e subjugaram vidas humanas e uma produção de conhecimento que justificou o racismo e a inferioridade do Outro não europeu. Em verdade, dentre os fatores fundantes da Modernidade Ocidental – origem do Iluminismo e difusor do império da razão no velho continente –, tivemos os saques e o sequestro de riquezas e populações originários de locais fora da Europa, como a sua forma de patrocínio e desenvolvimento. Portanto, **a Modernidade, como narrativa, e a colonialidade, como lógica, são inseparáveis** (Borja; Pereira, 2018, p. 246, grifos nossos).

Nesse ponto, apesar do distanciamento temporal, pode se dizer que o texto de Todorov dialoga com Borja e Pereira, ou seja, os espanhóis descobrem o que mais tarde vai ser chamado de lógica da colonialidade. Todorov afirma, ainda, que o desejo de enriquecer não é suficiente para explicar as razões das atrocidades cometidas pelos colonizadores espanhóis contra os nativo-americanos, como o massacre de Caonao em Cuba, chegando a mencionar uma espécie de “prazer intrínseco na crueldade, no fato de exercer poder sobre os outros, na demonstração de sua capacidade de dar a morte” (Todorov, 1999, p. 124). Considerando que o massacre sempre existiu em outras sociedades e outros tempos, o autor estabelece uma oposição entre sociedades de sacrifício e sociedades de massacre, pontuando que o massacre está inerentemente conectado às guerras coloniais, ocorridas distantes da Metrópole (Todorov, 1999). O massacre é obscuro, praticado longe dos olhos da lei, mas também inerente a ela.

Além disso, Todorov (1999, p. 124) compreende que a “homogeneização dos valores pelo dinheiro é um fato novo, e anuncia a mentalidade moderna, igualitarista e economicista”, isto é, a submissão dos princípios morais ao poder econômico também é entendida como um traço da modernidade.

É intrigante observar que, a partir da leitura dos manuscritos de Colombo, Todorov opta por defender o ponto de vista de que não era o desejo de enriquecer que o movia. Em vez disso, a “expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro”, chegando a afirmar que “A vitória universal do cristianismo é o que anima Colombo, homem profundamente piedoso” (Todorov, 1999, p. 11:12). Na visão do autor, Colombo é tão somente um navegador ávido por descobrir os mistérios de mundos desconhecidos, mas, de certa forma, por meio de Colombo, Todorov apresenta um retrato do cristão do século XVI, cuja piedade profunda se estendia apenas aos fiéis (ou àqueles a quem era conveniente) e condenava os não cristãos, submetendo-os a toda sorte de violência, como a Guerra Justa.

Em suma, embora utilize uma série de documentos e relatos de viagens (de autores europeus) dando conta da violência contra o nativo-americano, o texto de Todorov não é sobre o nativo ou sobre a “descoberta da América”, mas sobre como uma nova forma de poder exercida pela Europa inicia a Modernidade, ou seja, seu texto é sobre a Europa e acaba validando o poder europeu. A partir desses relatos,

Todorov (1999, p. 127) elenca, basicamente, três razões para a ação colonizadora espanhola e seus atos bárbaros: a busca por enriquecimento, a “pulsão de domínio” e a inferiorização do nativo.

Ferreira (1992), por sua vez, notadamente leitor de Todorov por sua abordagem semelhante do tema da colonização, adota em seu texto o termo ‘conquista’ para referir-se à ação colonizadora europeia, o que evidencia sua perspectiva sobre esse processo, muito embora o autor expunha as atrocidades cometidas pelo colonizador espanhol e demonstre uma aparente sensibilidade em relação ao sofrimento do colonizado, assim como faz Todorov. Com base em Bartolomeu de Las Casas, Tzvetan Todorov, entre outros, o autor qualifica como absurdas as ações dos colonizadores, dando provas disso, mas denomina-os como conquistadores. Isso é bastante problemático do ponto de vista discursivo, pois leva a pensar em uma piedade rasa em relação ao nativo, mesmo porque, segundo o autor, os nativos haviam sido todos extintos e não é difícil apiedar-se de quem já não significa uma ameaça.

Embora seja necessário um estudo etimológico e histórico mais aprofundado, parece haver certa relação entre a concepção quinhentista do termo conquista e a fé cristã, que justificava a dominação do infiel, já que, conforme apontam os textos de Ferreira (1992), Jacob (2020) e Jecupé (2020), os europeus consideravam justa a subjugação do não cristão, pois tinham a missão de salvar-lhes a alma, inclusive impondo o que ficou conhecido na História como Guerra Justa, sob a benção da igreja católica. Esse é um exemplo de violência objetiva sistêmica, que autoriza a violência subjetiva da Guerra Justa com a finalidade de fortalecer e enriquecer a Metrópole.

Por outro lado, a existência de outros processos colonizadores ao longo da história da humanidade, mais brandos ou mais cruéis, indica que a dominação de outros povos era uma prática comum; inclusive os povos nativos das Américas e de África possuíam suas próprias formas de dominação e poder, por exemplo o Império Inca. Moira Millán (2025, p. 54) afirma que na fonética Mapuche “não saía o ‘inca’ mas o ‘huinca’, palavra que se tornou sinônimo de invasor. Essa foi a narrativa herdada de nossos ancestrais. Foi a primeira vez que tivemos que organizar nossa autodefesa”. Assim, na língua Mapuche, *wingka* é a palavra que significa invasor.

Contudo, foi o registro desse processo na História que contribuiu para a atribuição de *status* e poder à Europa, enquanto potência econômica mundial; segundo Bauman (2006), o império europeu tem pouco mais de dois mil anos e já dá sinais de decadência. Assim, o continente europeu não foi um grande colonizador, porque era poderoso, mas tornou-se poderoso à medida que colonizava e juntava riquezas para fortalecer seus exércitos, bem como sustentar a narrativa da conquista.

Sendo assim, é possível especular que, se por um lado as cartas do frei Bartolomeu de Las Casas e outros autores de relatos de viagem demonstram a hostilidade europeia, tais relatos não advogam contra os colonizadores, mas confirmam o poder europeu; quer dizer, escrever sobre a crueldade dos europeus não os desqualificava, mas fortalecia a narrativa de seu poder em ascensão. Na visão de Jacob (2020, p. 28), os escritos do frei, bem como dos jesuítas brasileiros, foram “uma tentativa infrutífera de contestar as ações coloniais sob o argumento de que se chocavam com os preceitos cristãos”, porém, tendo em vista a aparente obediência europeia a esses preceitos, é possível que a elaboração e preservação de tais escritos só tenha sido autorizada, porque testemunhavam em favor de sua almejada supremacia.

Nas palavras de Bauman (2006, p. 21), “A conquista europeia era um ato enobrecedor, elevando os conquistados às alturas do verdadeiro conhecimento e da moralidade suprema. Ou pelo menos era o que a Europa acreditava”. Essa mentalidade baseada na fé cristã e na ideia de superioridade é reproduzida no texto de Ferreira (1992, p. 14-15, grifos nossos):

Sem maiores dúvidas diante das razões que os motivaram a partir para o Novo Mundo, estes homens estavam decididos a possuir terras, ouro e subjugar outros homens. E teciam seus planos sem hesitação, pois a América, pensavam, era para ser conquistada, subjugada e explorada. **Essa cultura conquistadora, no entanto, não surgiu às vésperas do embarque para a América, mas já circulava nas mentes dos cavaleiros muito antes de saberem da existência de terras no além-mar.** Tal cultura surgiu das tradições, valores e experiências dos homens que participaram do longo processo de Reconquista e os seus antecedentes podem ser buscados: 1) na prática da Coroa de Castela de distribuir as terras reconquistadas como prêmio pela luta contra o infiel; 2) nas constantes lutas contra um outro que não fosse branco ou católico, luta contra outra cor de pele, outra religião, outra cultura; 3) na paulatina reconquista de seu território e na vitória contra o mulçumano, fatos estes que criaram a

mística da “superioridade espanhola” frente a outros povos; 4) na luta contra o infiel que passou a ser, com a monarquia unificada, uma luta pela glória de Deus e da Coroa; e, por fim, 5) na certeza inquestionável da verdade que movia suas ações: a fé católica. Esta última questão inclusive, reveste-se de especial relevância na formação de uma cultura conquistadora. Por um fundamento jurídico muito em voga na época, era legítimo conquistar uma nação cujo monarca não fosse cristão.

No contexto histórico da colonização espanhola, é indispensável destacar que a decadência financeira e social espanhola não é a única característica que identifica esses sujeitos ávidos pela riqueza e prestígio inviáveis para eles no reino espanhol; embora o texto de Ferreira (1992) mencione apenas o fato de Hernán Cortez - denominado por ele como o conquistador da Confederação Asteca, ou seja, atribuindo-lhe o questionável *status* de herói – ter abandonado o Direito para tornar-se militar, e Francisco Pizarro ter sido analfabeto e bastardo, a viagem para o desconhecido Novo Mundo era uma forma de degredo. Conforme a famosa carta do português Pêro Vaz de Caminha dá notícia, muitos criminosos eram enviados para as colônias como pena por crimes graves contra a Coroa; o próprio genro de Caminha, Jorge de Osório, estava em degredo em São Tomé por ordem do rei de Portugal.

De acordo com o texto de Gilberto Freyre (2003), *Casa Grande e Senzala*, a percepção portuguesa dos séculos XV e XVI sobre crime grave relacionava-se com a ofensa a fé cristã, portanto condenavam-se as práticas consideradas feitiçaria ou misticismo, bem como as ofensas a Deus e aos santos, ao passo que crimes como adultério, estupro, assassinato eram punidos com penas brandas, por exemplo, pagamento de multa ou açoite. Segundo o autor, eram degredados para África e América aqueles que ofendessem a Deus; contudo, ele mesmo afirma não ser tão insignificante o número de degredados por assassinato e outros crimes, tendo em vista a solicitação do “donatário Duarte Coelho em uma de suas muitas cartas de administrador severo e escrupuloso, rogando a el-Rei que lhe não mandasse mais dos tais degredados: pois eram piores que peçonha” (Freyre, 2003, p. 81).

Entretanto, embora tenha sido publicado em 1933, o texto de Freyre parece endossar a mentalidade europeia do século XVI, representando o colonizado de maneira animalizada, depreciativa, até mesmo eugenista.

É possível que se degradassem de propósito para o Brasil, visando ao interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá **expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual**: por abraçar e beijar, por usar de feitiçaria para querer bem ou mal, por bestialidade, molície, alcovitice. A ermos tão mal povoados, **salpicados, apenas, de gente branca, convinham superexcitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica** acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil. Atraídos pelas possibilidades de uma vida livre, inteiramente solta, **no meio de muita mulher nua**, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria muitos europeus [...] (Freyre, 2003, p. 82, grifos nossos).

Diante de textos como este de Gilberto Freyre, a literatura indígena é, inicialmente, uma contranarrativa que se constrói como contraponto à visão que por muito tempo despersonalizou o indígena, caracterizando-o como selvagem, primitivo etc. Mais do que isso, a escrita indígena humaniza o sujeito indígena mostrando a violência e barbárie colonial, por meio do humor e da ironia. Assim, destacamos como o romance de Moira Millán, *El tren del olvido* (2019), aborda a mesma questão apontada por Freyre a respeito dos degradados e o que isso significou para o nativo.

[...] as autoridades policiais fizeram-se presentes junto ao diretor da escola da região, um sacerdote italiano que vinha repreender dona Fresia Coliman por se negar a enviar sua filha para a escola. **O padre havia chegado à Patagônia expulso de sua terra devido a práticas indecentes** que o levaram a ser exposto e julgado perante o conselho, mas aqui seu passado era desconhecido. A igreja escondeu os abusos do sacerdote e o enviou com grandes recomendações, sabendo que, na verdade, o estavam castigando. Ele havia se convencido de que se conseguisse realizar **um bom trabalho evangelizador entre os “selvagens”**, não demoraria a ser perdoado e restituído a sua função anterior. A Patagônia era vista como uma região **selvagem, indomada, hostil, uma prisão que permitia confinar tudo o que fosse abjeto e abominável**. Não tinham plena certeza sobre nossa condição humana, duvidava-se se possuíamos alma. “Sem dúvida são criaturas feitas por Deus, mas definitivamente inferiores”, dizia a igreja. É por isso que pouco ou nada importavam os abusos perpetrados pelas autoridades governamentais, bem como pelo resto dos brancos. Não havia a quem reclamar justiça. **A desigualdade era sua ordem, a ganância desmedida sua civilização** (Millán, 2019, p. 30, tradução nossa, grifos nossos)²⁵.

²⁵ [...] se hicieron presentes las autoridades policiales junto con el director de la escuela de la zona, un sacerdote italiano que iba a reprender a doña Fresia Coliman por negarse a enviar a su hija a la escuela. El cura había llegado a la Patagonia expulsado de su tierra por ciertas prácticas indecorosas que lo llevaron a ser expuesto y juzgado ante el concilio, pero aquí se desconocía su pasado. La Iglesia había disimulado y ocultado los abusos del sacerdote, lo había enviado con grandes recomendaciones sabiendo que, en realidad, lo estaban castigando. Él se había convencido de que, si lograba realizar

Destacamos a ironia como recurso linguístico-literário do texto de autoria indígena que tensiona a ideia da superioridade europeia ao apontar sua ‘civilização sustentada pela ganância’, bem como a contradição existente no ‘bom trabalho evangelizador’ exercido por um padre corrupto e condenado ao degredo.

Se a narrativa precede o encontro com o continente americano, no Brasil não foi diferente. O primeiro registro histórico do qual se tem conhecimento é a carta de Pêro Vaz de Caminha a El-Rei D. Manuel. Na carta, que veio oficializar a posse do território e evitar a perda das terras, o narrador utiliza um discurso modalizado, polido, intencionalmente despretensioso e rico em detalhes convenientes.

A despeito da declarada modéstia do narrador – “Tome vossa alteza, porém minha ignorância por boa vontade, e creia bem por certo [...] não porei aqui mais do que aquilo que vi e me pareceu” (Águas, 1997, p. 7-8) -, a carta descreve um cenário pacífico e atrativo ao domínio estrangeiro. Nesse documento, as primeiras descrições sobre os povos nativos começam a desenhar a imagem do indígena como manso, obediente, dócil e selvagem: “[...] do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva. Porém e com tudo isto andam muito bem curados e limpos. E naquilo me parece mais que são como aves ou alimárias monteses” (Águas, 1997, p. 33).

Graça Graúna (2013) é uma das vozes indígenas que propõem discutir os equívocos e preconceitos acerca da imagem do indígena construída por essas narrativas. Para ela, em virtude das narrativas que silenciaram e tentaram apagar o passado nativo, a escrita indígena não se dissocia da história, por isso a literatura indígena é auto-história, diante da versão do colonizador que perdurou por séculos e ainda se faz presente no imaginário brasileiro.

A carta datada de 1500, quando da chegada das caravelas de Pedro Álvares Cabral, tinha o objetivo de ratificar a posse já garantida no Tratado de Tordesilhas,

un buen trabajo evangelizador entre los «salvajes», no tardaría en ser perdonado y restituido a su anterior función. La Patagonia era pensada como una región salvaje, indómita, hostil, una cárcel que permitía recluir allí todo lo abyecto y abominable. No tenían total certeza de la condición humana de nosotros, se dudaba de si poseíamos alma. «Sin duda son criaturas hechas por Dios, pero definitivamente inferiores», decía la Iglesia. Es por ello que poco o nada le importaban los abusos perpetrados por las autoridades gubernamentales, como así también por el resto de los blancos. No había a quién reclamar justicia. La inequidad era su orden; la avaricia desmedida, su civilización (Millán, 2019, p. 30).

assinado pelos reis de Castela²⁶, em abril de 1494. Não obstante, a carta omite a existência do tratado e adota um discurso que favorece a narrativa da descoberta: “[...] a **nova do achamento** desta vossa terra nova, que nesta navegação **agora se achou**” (Águas, 1997, p. 7, grifos nossos). É evidente que o tratado contradiz a afirmação do achamento, que é passível de questionamentos, por outro lado o reconhecimento da carta como texto fundador é prova do poder de sua narrativa.

Jacob (2020) atribui o silenciamento dos nativos na carta de Caminha à dificuldade que este e os demais portugueses tinham para compreendê-los, por isso a fala nativa é entrecortada pelo barulho das ondas ou considerada ininteligível: “Ali por então não houve mais fala nem entendimento com eles, por a berberia²⁷ deles ser tamanha que não se entendia nem ouvia ninguém” (Águas, 1997, p. 21). A falta de entendimento da língua nativa relaciona-se tanto com a incapacidade portuguesa de entendê-la quanto com a falta de interesse, nesse primeiro momento, em que o objetivo era verificar a existência de ouro e descrever um cenário pacífico ao rei de Portugal.

A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andavam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beijos de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros, do cumprimento duma mão travessa, da grossura dum fuso de algodão, agudos na ponta como um furador. Metem-nos pela parte de dentro do beijo; e a parte que lhes fica entre o beijo e os dentes é feita como roque de xadrez, ali encaixando de tal sorte que não os molesta, nem os estorva no falar, no comer ou no beber. Os cabelos seus são corredios (Águas, 1997, p. 14-15).

Tendo em vista o apagamento da cultura nativa, é importante pontuar que o ornamento descrito por Caminha, no trecho acima, refere-se a uma tradição da cultura Guarani e outras culturas nativas brasileiras; isso é importante para reforçar o ponto de vista de que existem diversas nações indígenas, com suas respectivas línguas, costumes e denominações; o adereço visto pelos colonizadores chama-se “tembetá, o distintivo da maioria masculina” (Lessa, 1999, p. 11), “pois, quem vê tembetá, vê

²⁶ Tratado de Tordesilhas: <https://digitarg.arquivos.pt/details?id=4186002>

²⁷ Barbárie, segundo nota de Maria Paula Caetano e Neves Águas.

Guarani”. O tembetá é diferente, por exemplo, do botoque, que tem um formato circular.

Segundo Lessa (1999, p. 11), quando os meninos atingem a idade adequada, realiza-se uma cerimônia em que o “lábio inferior é perfurado por uma lasca de fibra pindó. Esse orifício, embora pequeno, não fecha nunca mais” e, mais tarde, quando o jovem tiver maturidade e sabedoria, receberá no lábio o tembetá. Conforme exposição do Museu Histórico de Londrina-Pr, o tembetá também era utilizado pelo povo Xetá (Figura 2), etnia do tronco linguístico Tupi-Guarani. Assim como afirma Santos (2023), ao discutir a implementação da Lei nº 11.645/08, conhecer essa pluralidade dos povos originários não é uma tarefa fácil, mas é necessário e sinal de respeito pela subjetividade de cada povo.

Figura 2- Tembetá usado pelo povo Xetá



Fonte: Museu Histórico de Londrina

Enquanto a epístola desenha o nativo como bestial, de pouco saber, Kaká Werá Jecupé (2020, p. 19) afirma que o indígena “teceu e desenvolveu sua cultura e sua civilização de modo intimamente ligado à natureza. A partir dela, elaborou tecnologias, teologias, cosmologias e sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências e interações com a floresta, o cerrado, os rios [...]”. O entrelaçamento dessas diferentes narrativas e pontos de vista é necessário para preencher as lacunas das narrativas consideradas oficiais e, assim, permitir o convívio com outras epistemologias e cosmovisões.

Diante dessa necessidade, os tópicos seguintes discorrem acerca das nações Mapuche e Munduruku, tentando trazer a perspectiva do próprio indígena sobre sua história, cosmovisão e cosmologia.

4.1 Nação mapuche de Puelmapu e Gulumapu

Mapuche quer dizer gente da terra: a partícula *mapu* significa terra, em *mapudungun*, e *che* significa gente; logo *mapudungun* significa língua ou fala da terra.

Para o povo Mapuche, a região que hoje recebe os nomes Chile e Argentina era chamada Wallmapu, que significa, grosso modo, país Mapuche. Assim, Gulumapu é o nome originário da terra Mapuche do Oeste ou do ocidente (Chile) e Puelmapu é o nome originário da terra Mapuche do Leste ou parte oriental (Argentina); logo, o povo dessa região também era chamado guluche e puelche, ou seja, gente do Oeste e gente do Leste. Em suma, para retomar a história de formação da Argentina é necessário retornar a um período no qual ela ainda não existia, é necessário recuperar o passado tanto da Argentina quanto do Chile.

Em seu livro *História Secreta Mapuche* (2018), o escritor e jornalista Mapuche-chileno Pedro Cayuqueo questiona a maneira como a História Mapuche é contada nas escolas chilenas. Por meio de pesquisa documental e bibliográfica, o autor demonstra que, tanto no lado chileno quanto no lado argentino, a nação Mapuche estabeleceu alianças duradouras com os espanhóis, garantindo sua soberania e defesa territorial por mais de 300 anos após a chegada dos colonizadores (Cayuqueo, 2018). O autor começa por afirmar que o conflito com os Mapuche não durou 500 anos, tampouco data da chegada de Cristóvão Colombo à América, embora seja a versão na qual a maioria dos chilenos e argentinos acreditam; segundo ele, não foram as guerras coloniais ou os espanhóis que destruíram e tentaram apagar os Mapuche da história, mas, sim o Estado argentino e chileno, após a independência das colônias, em 1816 e 1818, respectivamente. Assim, o passado desse território foi marcado por uma sucessão de conflitos e guerras protagonizadas tanto por lideranças Mapuche quanto argentinas e chilenas.

Cayuqueo (2018) apresenta-nos um povo Mapuche social e politicamente organizado, composto de destemidos guerreiros que não se deixaram vencer pela

coroa espanhola e protagonizaram a conhecida Guerra de Arauco, eternizada no poema épico de Alonso de Ercilla, intitulado “*La Araucana*, dos guerreiros invencíveis e do ‘cemitério espanhol na América’, [conflito que] diminuiu notavelmente a partir de 1641. Naquele ano a paz foi assinada no Parlamento *Quillín* e o rio BioBío foi reconhecido como fronteira entre os mapuche livres e a Coroa” (Cayuqueo, 2018, p. 198, tradução nossa)²⁸. Neste parlamento, estiveram presentes autoridades espanholas e Mapuche, entre eles Francisco Lopez de Zúñiga, governador do Chile, com um exército de 1.376 soldados, bem como os caciques Futapichún, Lienkura, Antuwenu, entre outros sessenta líderes Mapuche, além de mais de três mil guerreiros que testemunharam o acordo (Cayuqueo, 2018), segundo o qual os Mapuche eram aliados dos espanhóis, reconhecidos pela coroa como homens livres, e as fronteiras estabelecidas no parlamento deveriam ser respeitadas por ambos os lados.

Os espanhóis já haviam experimentado a potência guerreira Mapuche na Batalha de Curalaba, em 1598, denominada pelos espanhóis como Desastre de Curalaba, e, posteriormente, na Guerra de Arauco, motivo pelo qual os acordos diplomáticos passaram a ser a melhor solução para os conflitos. Nessa época, os Estados chileno e argentino ainda não existiam, portanto Wallmapu era um território unificado e habitado por diferentes povos originários ao longo da cordilheira, tais como pewenche, wenteche, nagche etc.

Uma vez que estamos tensionando as narrativas da invasão e as narrativas da descoberta, destacamos como o lugar de quem narra muda a perspectiva do narrado e como a linguagem produz sentidos e significados distintos a depender de quem narra. Sobre a Batalha de Curalaba, por exemplo, Pedro Cayuqueo (2018, p. 66, tradução nossa)²⁹ afirma em seu Prólogo: “Sempre tive problemas com a história, com a do Chile, mais tarde, à medida que fui crescendo, também com a da Argentina. Na

²⁸ “*La Araucana*, aquella de los gerreros invencibles y del ‘cementerio español en América’, disminuyó notablemente en intensidad a partir de 1641. Aquel año se firmaron las paces en el Parlamento de Quillín y se reconoció al río Biobío como frontera entre los mapuche libres y la Corona” (Cayuqueo, 2018, p. 198).

²⁹ “Siempre tuve problemas con la historia, con la de Chile y, más tarde, a medida que fui creciendo, también con la de Argentina. En la escuela los profesores me hablaban del Desastre de Curalaba y yo pensaba: ¿por qué desastre si fue la mayor victoria de nuestros antepasados?” (Cayuqueo, 2018, p. 66).

escola, os professores me falavam do Desastre de Curalaba e eu pensava: por que desastre se foi a maior vitória de nossos antepassados?”.

Cayuqueo rejeita totalmente a ideia de aculturação, afirmando a existência de um intercâmbio cultural entre os Mapuche e os espanhóis, em que ambas as culturas ganharam e perderam. Segundo os ensinamentos de seu bisavô, era imperioso jamais esquecer a origem Mapuche, mas também era necessário compreender: “não nos educar segundo o conhecimento chileno significava condenar-nos a desaparecer como cultura, ser o que o colono determinou que fôssemos: mão de obra barata, trabalhadores, servidão doméstica” (Cayuqueo, 2018, p. 291, tradução nossa)³⁰. Por isso, o intercâmbio resultou na modificação da estrutura social e modo de vida Mapuche, transitando de uma sociedade agrícola, influenciada pelos incas, para uma sociedade de guerreiros e comerciantes de gado, sal e tecidos, a partir da influência europeia (Cayuqueo, 2018), “[...] um povo de grandes senhores da guerra e ricos comerciantes que chegaram a formar uma complexa sociedade descentralizada em ambos os lados da cordilheira. Toqui, chefe militar; lonko, chefe de uma linhagem territorial; e ulmen, homem rico e poderoso” (Cayuqueo, 2018, p. 268, tradução nossa)³¹.

Em 3 de agosto de 1817, o primeiro chefe de Estado chileno, Bernardo O'Higgins, reconheceu a independência do povo Mapuche em uma carta direcionada aos *longkos*. Posteriormente, em 13 de março de 1819, momento em que os soldados da coroa espanhola se retiravam do território chileno, depois de nove anos de guerra pela independência, O'Higgins reafirma a independência Mapuche.

Nós juramos e compramos com nosso sangue essa Independência que vocês souberam preservar pelo mesmo preço. Sendo a nossa causa idêntica, **não conhecemos na terra outro inimigo além dos espanhóis**. Não há e não pode haver uma razão que nos torne inimigos quando, **com base nestes princípios incontestáveis de conveniência política mútua**, todos descendemos dos mesmos Pais, vivemos sob o mesmo clima; e as produções do nosso território, os nossos hábitos e as respectivas necessidades convidam-nos a viver na

³⁰ “No educarse en el conocimiento de la sociedad chilena era condenarnos a desaparecer como cultura, ser lo que el colono determinó fuera el colonizado: mano de obra barata, jornaleros, servidumbre doméstica” (Cayuqueo, 2018, p. 291).

³¹ “[...] un pueblo de grandes señores de la guerra y luego ricos mercaderes que llegaron a conformar una compleja sociedad descentralizada en ambos lados de la cordillera. Toqui, jefe militar; lonko, jefe de un linaje territorial; y ulmen, hombre rico y poderoso” (Cayuqueo, 2018, p. 268).

mais inalterável boa harmonia e fraternidade (Cayuqueo, 2018, p. 499, tradução nossa, grifos nossos)³².

A carta de O'Higgins deixa claro o teor diplomático das relações patriota versus Mapuche, pois enfatiza uma parceria baseada em interesses políticos, uma vez que, nesse momento histórico, ter os Mapuche como aliados significava fortalecer a luta pela independência. Isso pode parecer estranho, haja vista que, conforme exposto anteriormente, o Parlamento de *Quillín* estabelece aliança entre o povo Mapuche e a coroa espanhola, entretanto esse dado histórico é indispensável para compreender o contexto dessas alianças políticas.

O fato é que os Mapuche mantiveram uma relação amistosa com a coroa, por longo período, desde que o acordo de liberdade e respeito às fronteiras fosse cumprido, por isso não se envolviam nos conflitos entre os patriotas (grupo que lutava pela independência e do qual O'Higgins fazia parte) e os realistas (grupo favorável à manutenção da monarquia). Assim, Cayuqueo (2018) explica que, inicialmente, a guerra da independência chilena foi um conflito do qual os Mapuche se mantiveram alheios e no qual se envolveram, apenas em 1817, quando a guerra se aproximou de seu território.

Contudo, a aliança com os patriotas durou pouco, pois, após a independência, os interesses políticos e econômicos fizeram com que o Estado chileno virasse as costas para os Mapuche aliando-se a Inglaterra. A partir desse momento, iniciam-se as políticas de extermínio dos povos originários, que passam a representar uma ameaça aos interesses tanto da República quanto dos seus financiadores.

Por outro lado, no território que passou a ser chamado Argentina, o cenário não era muito diferente. A partir de Domingo Faustino Sarmiento, Cayuqueo afirma que, por muito tempo, os chamados araucanos resistiram à dominação espanhola, conservando um domínio territorial que não fazia parte nem da confederação argentina nem do reinado espanhol. A partir de 1776, com a criação do vice-reinado

³² “Nosotros hemos jurado y comprado con nuestra sangre esa Independencia que habéis sabido conservar al mismo precio. Siendo idéntica nuestra causa, **no conocemos en la tierra otro enemigo de ella que el español**. No hay ni puede haber una razón que nos haga enemigos **cuando sobre estos principios incontestables de mutua conveniencia política**, descendemos todos de unos mismos padres, habitamos bajo de um mismo clima; y las producciones de nuestro território, nuestros hábitos y nuestras necesidades respectivas nos invitan a vivir en la más inalterable buena armonía y fraternidade” (Cayuqueo, 2018, p. 499, grifos nossos).

do Rio da Prata e formação de um poder político e militar, foram estabelecidas fronteiras territoriais entre os Mapuche e os espanhóis e a coexistência pacífica entre ambos foi uma realidade enquanto os espanhóis respeitaram essas fronteiras. No episódio da invasão inglesa ao território argentino, em 1806 e 1807, os Mapuche aliaram-se aos argentinos contra os ingleses, contudo essa frágil aliança também duraria pouco.

No livro *Tragédia Argentina: poder e violência de Rosas ao Peronismo* (1976), o jornalista Mauro Santayana, ao explicar a formação da sociedade argentina, afirma que havia um “conflito entre duas nobrezas”, isto é, “os patrícios de Buenos Aires” ou a “aristocracia importada”, pois, embora “a verdadeira nobreza espanhola não tenha emigrado, os funcionários reinóis e os militares destacados para os vice-reinados americanos sentem-se tocados pela aristocracia que representam” (Santayana, 1976, p. 36). Por outro lado, longe de Buenos Aires, no interior, surge outra nobreza não absorvida pela capital e composta por sujeitos que se aventuraram no novo mundo em busca de fortuna. Trata-se de “mercadores, tropeiros, [que] instalam-se em qualquer margem de arroio. Outros dedicam-se ao saqueio de estâncias isoladas e ao assalto das caravanas. São corsários de terra firme, que formam bandos cada vez maiores”, a ponto de constituírem “força político-militar e oferecer seus serviços aos governos” (Santayana, 1976, p. 36-37). O líder desse grupo é denominado caudilho, título dado a Juan Manoel de Rosas (1793-1877), um dos mais famosos e controversos caudilhos da história Argentina.

Candido (2016) realiza um estudo sobre a construção da identidade do sujeito americano, especificamente, a figura do gaúcho, a partir da análise dos personagens Manuel Canho, de José de Alencar, em *O gaúcho* (1870), e Facundo, de Domingo Faustino Sarmiento, em *Facundo: civilização ou barbárie* (1845). Segundo o pesquisador, “Alencar e Sarmiento mitificam a figura gauchesca, insinuando que o gaúcho é o pampa” (Candido, 2016, p. 118), ou seja, que se trata de sujeitos, brutos, duros, severos como o próprio espaço que habitam. Contudo, sua análise mostra semelhanças e distanciamentos entre essas duas identidades, pois enquanto o romancista brasileiro heroiciza o gaúcho, dando-lhe características enaltecidas, o escritor argentino associa-o ao atraso da sociedade argentina em oposição a elite de

Buenos Aires, “deixando explícito haver uma divisão entre o campo e a cidade, a civilização versus a barbárie” (Candido, 2016, p. 119).

Em suma, essa divisão entre duas nobrezas argentinas, a do campo e a da capital, identificada por Santayana, também é observada no trabalho de Candido (2016), que compreende o texto de Sarmiento como uma obra política, uma tentativa de explicar o suposto atraso argentino em relação à Europa, bem como uma maneira de criticar a postura de Juan Manoel de Rosas, entendido como sucessor de Facundo e ainda mais cruel que este.

Tanto Facundo quanto Rosas são a representação da barbárie aos olhos de Sarmiento, o caudilho é o gaúcho malo, em oposição aos modos bonaerenses importados do continente europeu: “Tudo é explicado por esse viés, o campo versus a cidade, a roupa americana – gaúcha – em contraposição ao traje inglês da cidade, a cor vermelha da desordem pampeana versus a cor azul de Buenos Aires” (Candido, 2016, p. 121). O pesquisador ainda afirma que o texto de Sarmiento constitui uma maneira de exorcizar o passado violento e sangrento argentino, dar um exemplo que não deve ser seguido.

O jornalista e escritor Eduardo Galeano (2019, p. 264) compartilha o mesmo pensamento, ao afirmar que Sarmiento enxergava no gaúcho “[...] não mais do que o símbolo da barbárie, o atraso e a ignorância, o anacronismo das campanhas pastoris frente à civilização que a cidade encarnava: o poncho e o chiripá contra o fraque, a lança e o punhal contra a tropa de linha, o analfabetismo contra a escola”.

Por outro lado, Galeano (2019, p. 263) também deixa subentendido que a base dessa oposição entre Sarmiento e Rosas era essencialmente política e econômica; enquanto Rosas manteve sua fidelidade a sua classe, como “caudilho dos pecuaristas”, por meio de uma política protecionista, que barrava a intervenção europeia na economia argentina, Sarmiento era totalmente favorável ao imperialismo europeu que, sob o disfarce do desenvolvimento, significava que a Argentina deveria consumir os produtos europeus para dar vazão à produção e movimentar o capital externo, além de fornecer matéria-prima para fomentar a expansão econômica europeia. Ambos representam a oposição que existia entre essas duas ‘elites’ argentinas, ou seja, o conflito de classes que constituiu o Estado argentino e, na visão de Galeano (2019, p. 262), apesar das controvérsias sobre Rosas, “A lenda negra que

logo foi urdida para difamá-lo não pode ocultar o caráter nacional e popular de muitos de seus atos de governo”.

Essas tensões políticas entre caudilhos, a elite de Buenos Aires e os povos nativos da Argentina revela que a História da criação da Argentina foi marcada por conflitos e alianças políticas. Entre 1833 e 1834, Juan Manoel de Rosas, juntamente ao líder do exército chileno Manuel Bulnes (1799-1866), comandou a primeira ofensiva dentro do território Mapuche, a qual foi financiada por fazendeiros de Buenos Aires, preocupados com ‘suas’ terras. A intenção de Rosas era avançar até o rio Neuquén, centro do território Mapuche do Leste, e encurralá-los contra o exército chileno. Embora essa ofensiva não tenha alterado os limites territoriais Mapuche e argentino, tratou-se de um ataque sangrento, em que Rosas ordenou o fuzilamento dos prisioneiros de guerra, além do assassinato de mulheres Mapuche. Rosas considerava a resistência Mapuche uma ameaça à república argentina e advertia: “Se triunfamos, quem contém os índios? ... Se somos derrotados, quem contém os índios?” (Cayuqueo, 2018, p. 701, tradução nossa)³³.

Diante desse cenário dicotômico de criação da identidade argentina, cabe questionar onde estão os povos originários nessas narrativas. Embora o texto de Sarmiento seja datado de 1845, quando a resistência Mapuche ainda era forte, a ausência do sujeito originário se explica pelo apagamento intencional desse personagem da história. Para Candido (2016, p. 133, grifo nosso), na constituição da identidade americana, tanto José de Alencar quanto Sarmiento adotam apenas alguns traços dos povos originários, “ambos vendo no gaúcho as mesmas **falhas e virtudes encontradas nos índios**. O escritor argentino vê no gaúcho as representações indígenas de James Fenimore Cooper, em *O último dos moicanos*, já Alencar o constrói semelhante às características de força, velocidade e coragem, encontradas em Iracema”. O sujeito nativo propriamente dito, considerado selvagem e inadequado às demandas sócio-políticas do Estado, é apagado e/ou incorporado de forma higienizada à nova nação americana.

Portanto, se é necessário recuperar o contexto histórico de formação do Estado argentino para compreender a história Mapuche, falar de Juan Calfucura (1780-1873)

³³ “Si triunfamos, ¿quién contiene a los indios?... Si somos derrotados, ¿quién contiene a los indios?” (Cayuqueo, 2018, p. 701).

e Manuel Namuncura (1811-1908) é tão indispensável quanto falar de Juan Manoel de Rosas, Domingo Faustino Sarmiento ou Julio Argentino Roca. Calfucura foi um chefe militar (ou *toqui*) Mapuche nascido em Gulumapu, em 1780, autor de 127 cartas destinadas a líderes Mapuche e argentinos, as quais foram estudadas pelo pesquisador Osmar Lobos e constituem um arquivo histórico argentino pela voz e visão Mapuche. Segundo Cayuqueo (2018, p. 1357, tradução nossa)³⁴, Calfucura “foi inimigo e aliado de Juan Manoel de Rosas”, a depender dos interesses econômicos e políticos de ambos, e há relatos de seu envolvimento no ataque aos boróanos, em 1834, mesmo ano em que Rosas intensifica sua ofensiva em território Mapuche.

Calfucura fez questão de aprender a língua espanhola, a fim de estabelecer relações diplomáticas com o inimigo, mas também liderou inúmeras batalhas tanto contra argentinos quanto Mapuche aliados aos *criollos*, isto é, descendentes de espanhóis nascidos no continente americano. Por conta de suas vitórias, sua fama se espalhou por todo o território.

Em 1836, caiu sobre outro importante cacique estabelecido nos pampas, o lendário Venancio Coñuepán, cuja linhagem mantinha uma relação histórica com o governo chileno, a quem auxiliou com guerreiros e lanças nas guerras da independência. Até 1840, Calfucura e seus guerreiros passaram a controlar o território estratégico de Salinas Grandes, de onde os portenhos obtinham grande parte do sal que consumiam e comercializavam. Lá construiu um centro de poder sem precedentes, rico em gado, cavalos e também toneladas de sal da melhor qualidade. De suas tendas, Calfucura controlava muitos dos circuitos comerciais que vinculavam a sociedade mapuche com as sociedades criollas do Chile e da Argentina. Lá reuniu um grande exército, formou espiões e os distribuiu por todo território e dedicou-se a aperfeiçoar seu espanhol para poder negociar com o governo de Buenos Aires (Cayuqueo, 2018, p. 1357, tradução nossa)³⁵.

³⁴ “Fue aliado y enemigo de Juan Manuel de Rosas [...]” (Cayuqueo, 2018, p. 1357).

³⁵ “Em 1836 cayó sobre otro importante cacique asentado en las pampas, el legendario Venancio Coñuepán, cuyo linaje [...] mantenía una relación histórica con el Gobierno chileno, a quienes auxiliaron con guerreros e lanzas en las guerras de independencia. Hacia 1840 Calfucura y sus guerreros pasaron a controlar el estratégico territorio de Salinas Grandes, de donde los porteños obtenían buena parte de la sal que consumían y comerciaban. Allí construyó un inédito centro de poder, rico en ganado, caballos y también en toneladas de fina sal. Desde sus tolderías Calfucura controlaba buena parte de los circuitos mercantiles que vinculaban a la sociedad mapuche con las ciollas de Chile y Argentina. Allí engrosó un gran ejército, formó espías que repartió por el territorio y se dedicó a perfeccionar su español para poder negociar con el Gobierno de Buenos Aires” (Cayuqueo, 2018, p. 1357).

Calfucura foi derrotado na batalha de São Carlos de Bolívar, em 1872. Nessa batalha, o exército argentino era comandado pelo coronel Ignacio Rivas, contudo mais da metade desse efetivo era composto por guerreiros Mapuche, sob o comando dos caciques Cipriano Catriel e Simón Coliqueo, aliados da república argentina, sob comando do então presidente, desde 1868, Domingo Faustino Sarmiento, o mesmo que havia publicado a obra *Facundo: civilização ou barbárie*, em 1845, quando estava exilado no Chile.

Segundo Cayuqueo (2018, p. 1422, tradução nossa)³⁶, “uma de suas primeiras medidas foi fundar o colégio militar e importar toneladas de metralhadoras e rifles Remington para o exército”. Ainda segundo Cayuqueo (2018), pesa sobre a personalidade de Sarmiento uma forte ambiguidade: para muitos, trata-se de um escritor engenhoso, além de importante legislador, tendo criado a lei de obrigação da escola gratuita, obrigatória e laica, além de ter influenciado a escolarização e cultura argentina; para outros, trata-se de um homem racista e lunático e, “como um bom liberal do seu tempo, concebia os mapuche e outros povos originários do continente americano como bárbaros, selvagens e opostos à civilização. Também como raças inferiores destinadas a desaparecer de maneira irremediável diante do avanço civilizatório europeu” (Cayuqueo, 2018, p. 1442, tradução nossa)³⁷.

O que definiu o resultado do confronto na batalha de São Carlos foi o poder bélico argentino contra as lanças dos guerreiros de Calfucura. Os aliados argentinos Cipriano Catriel e Simón Coliqueo receberam títulos e propriedades de Sarmiento em troca da cooperação em batalhas posteriores. Desafortunadamente, Catriel morreu apoiando Bartolomé de Mitre, em combate contra o presidente eleito Nicolás Avellaneda, em 1874 e, mais tarde, seus descendentes romperam a aliança com os argentinos e juntaram-se ao *Malón* Grande liderado pelo filho de Calfucura, Manoel Namuncura, em 1875.

Manuel Namuncura, filho de Juan Calfucura e Juana Pitiley, bem como neto do cacique Huentecura, também nasceu em Gulumapu. Após a morte do pai, em 1873,

³⁶ “Una de sus primeras medidas fue fundar el Colegio Militar e importar toneladas de ametralladoras y fusiles Remington para el ejército” (Cayuqueo, 2018, p. 1422).

³⁷ “[...] como buen liberal de su tiempo, concebía a los mapuche y otros pueblos originarios del continente americano como bárbaros, salvajes y opuestos a la civilización. También como razas inferiores destinadas a desaparecer de manera irremediable ante el avance civilizatorio europeo” (Cayuqueo, 2018, p. 1442).

Namuncura é eleito líder do território de Salinas Grandes, durante o "Grande Parlamento" ou "Futa Kogang" (Cayuqueo, 2018, p. 1575). Tal como o pai, atuou tanto em confrontos armados quanto em acordos diplomáticos com os argentinos. Quando a diplomacia se mostrou infrutífera, em 1875, Namuncura liderou o ataque de grande proporção que ficou conhecido como Malón Grande, ou Fütä Malón em idioma Mapuche. Esses ataques continuaram a ocorrer em 1876 e 1877, o que fez com que o ministro de guerra do presidente Nicolas Avellaneda, Adolfo Alsina, mandasse construir uma grande trincheira que atravessava Buenos Aires (Cayuqueo, 2018), a fim de impedir os ataques, bem como impossibilitar as atividades comerciais Mapuche, que passavam por esse território. Isso demonstra que sua tática era a defesa e não o ataque, mas para outros chefes militares, como o general Julio Argentino Roca, essa tática era absurda e ineficaz.

Após a morte de Adolfo Alsina, em 1877, Julio Argentino Roca assumiu a função de ministro da guerra, adotando uma postura totalmente oposta à daquele, pois “[...] estava convencido de que a única solução contra os mapuche era subjugá-los, expulsá-los ou aniquilá-los. Foi assim que apresentou ao Congresso Nacional, em 14 de agosto de 1878, um plano de ataques militares em ‘território índio’ chamado em seu conjunto Campanha do Deserto” (Cayuqueo, 2018, p. 1643, tradução nossa)³⁸.

Fazer esse percurso histórico até a Campanha do Deserto é essencial para entender as nuances da formação da sociedade argentina e a ausência Mapuche em sua História. O romance de Moira Millán traz a perspectiva indígena sobre o que significou a Campanha do Deserto:

Minha avó costumava dizer que os antigos lembravam com lágrimas a Campanha do Deserto. Os que sobreviveram ao genocídio foram empurrados para o sul, confinados em campos de concentração e torturas, obrigados a caminhar milhares de quilômetros nas deportações da morte. Eram levados para a colheita de cana-de-açúcar e outros trabalhos forçados em territórios do Norte. Os governadores de Tucumán e Salta solicitavam centenas de escravos mapuches e tehuelches. Famílias inteiras eram desmembradas, separadas sem jamais poder voltar a se encontrar. Mães que perdiam para sempre seus filhos, homens que jamais voltariam a ter notícias

³⁸ “[...] estaba convencido de que la única solución contra los mapuche era subyugarlos, expulsarlos o aniquilarlos. Fue así que presentó al Congreso de la Nación, el 14 de agosto 1878, un plan de incursiones militares en ‘territorio índio’ en su conjunto llamado Campaña del Desierto” (Cayuqueo, 2018, p. 1643).

de suas esposas e filhos. Foi um tempo de escuridão e dor, assim diziam os mais velhos. Se não morriam de fome, morriam de tristeza (Millán, 2019, p. 15, tradução nossa)³⁹.

Os primeiros caciques derrotados pela estratégia de Roca foram Pincén e Juan José Catriel. Derrotados, esses mapuche e suas famílias foram confinados na Ilha-Prisão Martín García que, segundo Cayuqueo, “está localizada no Rio da Prata, [...] De jurisdição compartilhada com o Uruguai desde 1973, funcionou como prisão militar durante toda a guerra de invasão a Puelmapu. Também era uma pedreira, sendo seus prisioneiros quem extraíam a pedra através de trabalhos forçados” (Cayuqueo, 2018, p. 1663, tradução nossa)⁴⁰.

Em 1879, sob ordens do general Roca, que havia solicitado a compra de 10 mil fuzis Remington para o exército argentino, cerca de 6 mil homens iniciaram o maior ataque ao território de Puelmapu, a Campanha do Deserto. Segundo Cayuqueo (2018, p. 1713, tradução nossa), entre abril e julho desse ano, o resultado desse ataque foi: “5 caciques prisioneiros, 1 cacique morto (Baigorrita), 1.271 índios de lança prisioneiros, 1.313 índios de lança mortos, 10.523 índios comuns prisioneiros (famílias) e 1.049 índios reduzidos”⁴¹.

A resistência Mapuche enfraqueceu e, em outubro de 1879, Roca torna-se presidente da Argentina, o que intensificou a ofensiva militar contra os remanescentes Mapuche, entre eles os caciques Namuncura, Sayweke, Inakayal e Foyel. Em 1884, estes últimos foram derrotados, rendidos e transferidos para a Ilha Martín García,

³⁹ “Mi abuela solía decir que los antiguos recordaban con lágrimas la Campaña del Desierto. Los que sobrevivieron al genocidio fueron empujados hacia el sur, reclusos en campos de concentración y torturas, obligados a caminar miles de kilómetros en las deportaciones de la muerte. Eran llevados para la zafra azucarera y otros trabajos forzados en territorios del norte. Los gobernadores de Tucumán y de Salta mandaban a solicitar centenares de esclavos mapuches y tehuelches. Familias enteras eran desmembradas, separadas sin poder volver a encontrarse jamás. Madres que perdían para siempre a sus hijos, hombres que jamás volverían a tener noticias de sus esposas y sus niños. Fue un tiempo de oscuridad y dolor, así lo afirmaban nuestros mayores. Si no morían de hambre, morían de pena” (Millán, 2019, p. 15).

⁴⁰ “Está ubicada en el Río de La Plata [...] De jurisdicción compartida con Uruguay desde el año 1973, funcionó como prisión militar durante toda la guerra de invasión a Puelmapu. También era una cantera, siendo sus prisioneros quienes extraían la piedra vía trabajos forzados” (Cayuqueo, 2018, p. 1663).

⁴¹ O termo índios reduzidos refere-se ao aldeamento/assentamento de indígenas em pequenos territórios denominados reduções, normalmente sob tutela da igreja (padres jesuítas e salesianos), cujo objetivo era catequizar e controlar esses povos, muitas vezes submetendo-os a trabalhos forçados e processos de assimilação, imposição da fé cristã. No romance *El tren del olvido*, a narradora afirma o seguinte: “En la Puelwillimapu, hoy llamada Patagonia, fueron amontonándonos, en pequeñas parcelas. Reservas pastoriles-aborígenes las denominó el Estado argentino” (Millán, 2019, p. 15). Termo índios de lança se refere aos indígenas guerreiros.

porém Manoel Namuncura, ao render-se, foi recebido por Julio Argentino Roca, em Buenos Aires, estabelecendo um derradeiro acordo diplomático, isto é, o reconhecimento de suas terras. Em 1894, descumprido o acordo, Namuncura retornou a Buenos Aires decidido a não declinar de sua exigência: “em 16 de agosto de 1894, o Congresso Nacional discutiu e aprovou a Lei 3.092, que reconheceu a propriedade de suas terras” (Cayuqueo, 2018, p. 1882), muito embora fosse uma minúscula parte do antigo território. O líder Mapuche faleceu em 1908, com 97 anos.

Feita essa breve retomada do contexto histórico mapuche, é necessário discutir o nome que intitula o projeto de Julio Argentino Roca: a Campanha do Deserto.

4.1.1 O deserto habitado de Julio Argentino Roca

Segundo o dicionário, o termo deserto possui basicamente dois sentidos, ou seja, relacionado à condição climática ou telúrica ou relativo à presença de habitantes: “Região árida, onde a precipitação de chuva é muito pequena ou irregular, com vegetação pobre ou inexistente e população escassa; Lugar desabitado ou pouco frequentado; Pouco frequentado ou movimentado” (Aulete, online).

Diante dessas definições, podemos refletir sobre a adoção do termo deserto em três linhas distintas: a) o deserto como lugar desabitado; b) o deserto como terra infértil; c) o deserto como criação narrativa que justifica a dominação. A primeira hipótese é facilmente invalidada, pois, supondo que os argentinos realmente considerassem o território inabitado, qual seria o empecilho para a “conquista”? O que impediu a dominação argentina por mais de meio século após a Proclamação da Independência?

Pedro Cayuqueo apresenta, no início de seu livro, a distribuição da população Mapuche no século XIX, o que demonstra que o deserto de Roca era habitado em ambos os lados da cordilheira dos Andes, conforme demonstra a Figura 3. Além de indicar os territórios habitados, apresenta os nomes dos principais líderes Mapuche, alguns deles mencionados anteriormente no tópico da revisão histórica.

Figura 3 - Wallmapu en el siglo XIX: principales asentamientos em Gulumapu y Puelmapu entre 1810 y 1890



Fonte: Cayuqueo, 2018, p. 171.

Ademais, os textos literários e documentos testemunham a existência e resistência dos povos originários do Sul do continente americano. O poema épico de Alonso de Ercilla y Zúñiga, *La Araucana*, descreve os Mapuche do Oeste, caracterizando-os como bárbaros e selvagens, ao passo que exalta a coragem dos espanhóis. Apesar disso, o poema é prova da presença Mapuche no território sul-americano e na história.

En fin, el hado y clima de esta tierra,
 sí sua estrella y pronóstico se miran,
es contenda, furor, discórdia, guerra,

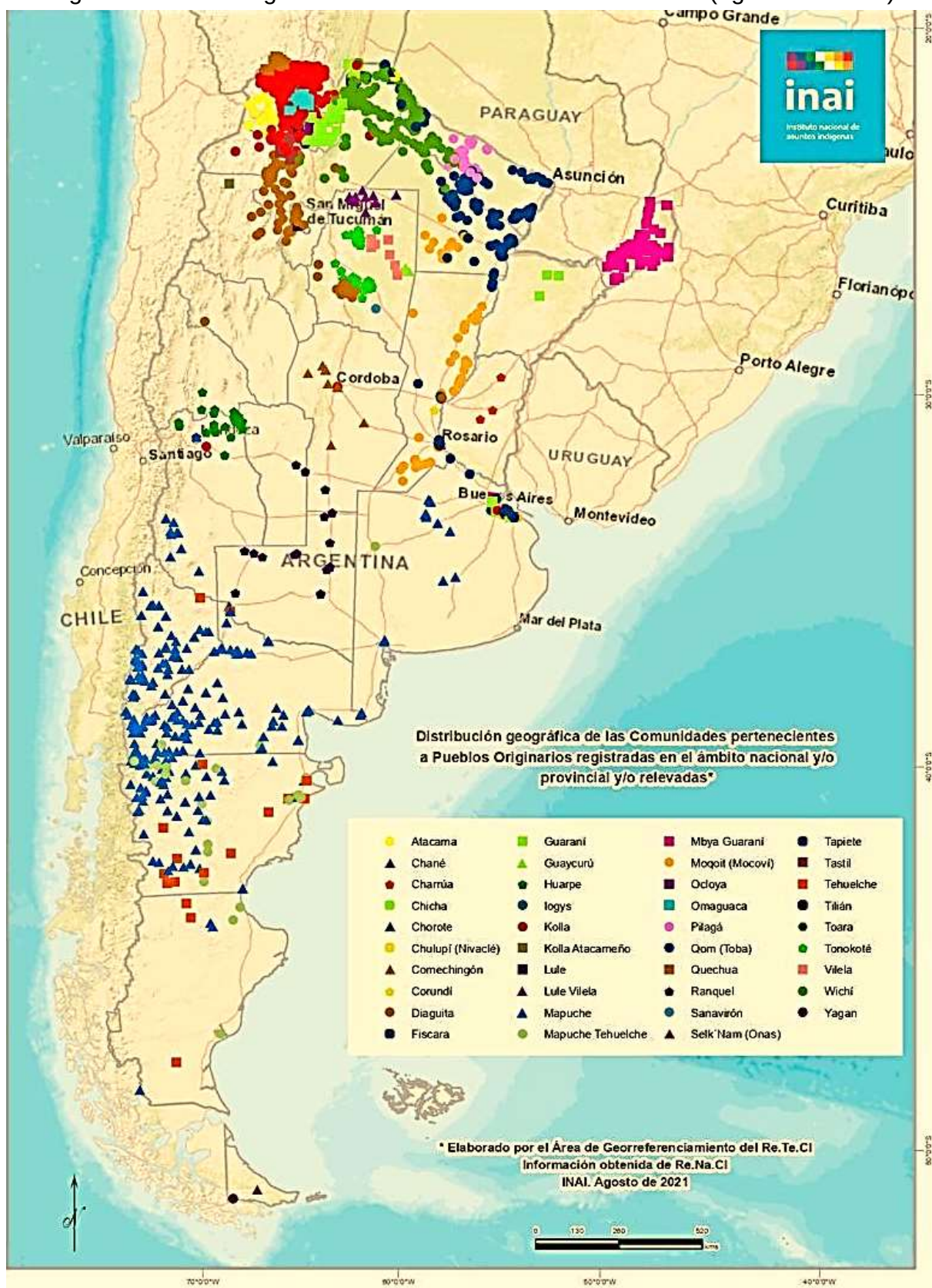
y a sólo esto sus ánimos aspiran:
 todo su bien y mal aquí se encierra;
son hombres que de súbito se aíran,
de condiciones feroces, impacientes,
 amigos de domar extrañas gentes.

[...]

No ha habido rey jamás que sujetase
esta soberbia gente libertada
 ni extranjera nación que jactase
 de haber dado en sus términos pisada;
 ni comarcana tierra que se osase
 mover en contra e levantar espada:
siempre fue exenta, indómita, temida
 de leyes libre y de cerviz erguida
 (Zúñiga, 2011, p. 26-27, grifos nossos.).

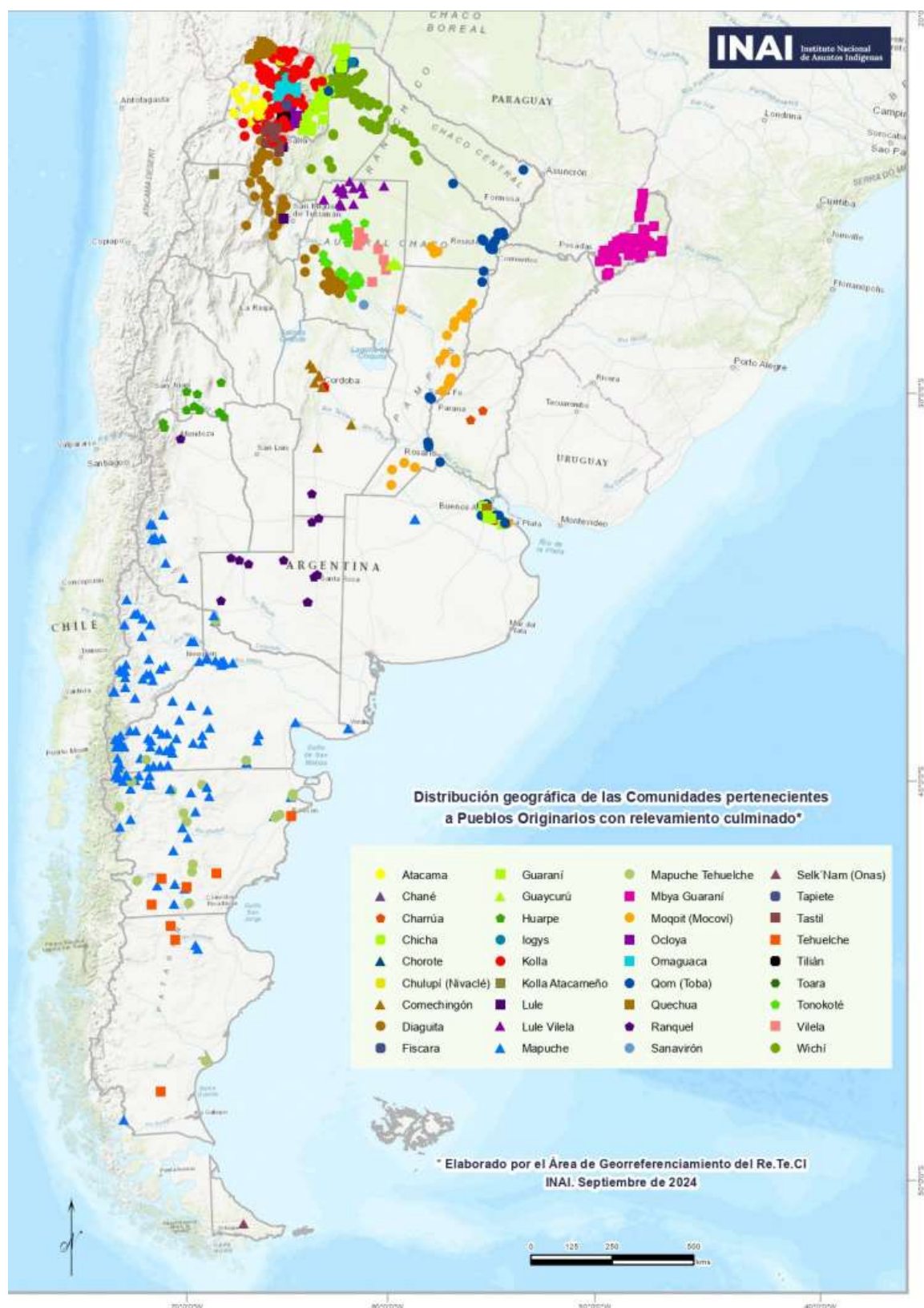
A dissertação de Adriana de Carvalho Alves (2012), intitulada *Brasil e Argentina, mediação pela cultura: a contribuição dos indígenas ao projeto nacional à luz dos textos de José de Alencar e Domingo Faustino Sarmiento*, analisa a representação indígena nos textos destes dois autores. Segundo a autora, não só povos Mapuche ou Araucanos habitavam o território argentino, mas também os Quíchua e Guarani, estes descritos por Sarmiento como obedientes e dóceis. Isto porque os Quíchua eram antes submetidos ao poder Inca, o que facilitou sua submissão aos espanhóis, e os Guarani foram sujeitados pelas reduções jesuítas (Alves, 2012). De acordo com as Figuras 4 e 5, a seguir, ainda hoje, tais povos permanecem habitando o território argentino, com um grande contingente Mapuche ao Sul, Quíchua e Guarani ao Norte, além de outros povos.

Figura 4 - Povos originários ao Sul do continente americano (agosto de 2021)



Fonte: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>

Figura 5 - Povos originários ao Sul do continente americano (setembro de 2024)



Fonte: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>

Uma vez que o termo desabitado não condiz com a situação argentina do século XIX, é mais provável que os argentinos não considerassem os povos originários como sujeitos, logo estes não estavam qualificados para o papel de habitantes, segundo a concepção europeia de civilidade, cidadania etc. Por isso, o termo deserto não versa sobre o espaço físico, mas sobre a visão do colonizador sobre o colonizado. Na análise de Alves (2012, p. 51) sobre o texto de Sarmiento, era imposta aos povos originários uma condição de inferioridade, assim eles “eram concebidos enquanto objetos passíveis de serem transmitidos como herança ou repartidos entre vizinhos”.

Ademais, a visão europeia de indivíduo, que considerava o povo originário como bruto e selvagem, distanciava-o da humanização e animalizava-o. Segundo a análise Candido (2016), Sarmiento constrói o personagem de Facundo como representação da barbárie e da selvageria que se opunha à civilidade dos costumes ingleses encontrados em Buenos Aires; por isso, embora haja um apagamento do personagem nativo, Facundo ganha traços que eram atribuídos aos povos originários como força, ligação com a natureza, rusticidade, o que expressa a percepção de Sarmiento sobre o nativo como animalizado.

A hipótese do deserto como terra infértil tampouco se sustenta, pois qual seria o interesse dos colonizadores em terras sem valor econômico? O poema de Alonso de Ercilla declara diversas vezes a riqueza das terras araucanas. Embora seu poema trate da Guerra de Arauco, travada entre os espanhóis e os Mapuche do Oeste, ou parte chilena, o fato é que a fertilidade do território é ressaltada.

!Volved a vuestro Pueblo ojos piadosos,
por vos de sus cimientos levantados;
mira a los **campos fértiles e viciosos**
que os tienen su tributo aparejado;
las ricas minas, y los caudalosos
ríos de arena de oro, y el ganado,
que ya de cerro en cerro anda perdido
buscando a su pastor desconocido
(Zúñiga, 2011, p. 188, grifos nossos).

O texto menciona não só a fertilidade, mas também a existência de ouro e o valor do gado; contudo, também remete à concepção de deserto como lugar desabitado e do nativo como ser inferior, ao afirmar que o gado andava perdido e sem

pastor, ou seja, o nativo não se qualificava como pastor desse rebanho. Isso reforça a hipótese do deserto como criação narrativa, que será discutida adiante, isto é, assim como a carta de Pero Vaz de Caminha, o poema de Alonso de Ercilla é uma narrativa atraente em relação as terras ‘descobertas’.

Conforme o texto de Cayuqueo, o próprio presidente Julio Argentino Roca invalida a hipótese de infertilidade em uma carta endereçada ao general Conrado Villegas, em 1883:

A onda de bárbaros que durante séculos inundou as **vastas e férteis planícies dos pampas** e que nos manteve como oprimidos, impondo-nos tributos vergonhosos e humilhantes, foi finalmente destruída e **retirada para seus lugares primitivos**, além das montanhas... é uma pena que estas românticas Campanhas no Deserto tenham terminado; elas foram uma escola admirável para os Chefes e Oficiais do Exército (trecho da carta de Julio Argentino Roca disponível em Cayuqueo, 2018, p. 2114, tradução nossa, grifos nossos)⁴².

Esse pequeno trecho da carta de Roca reforça a ideia de animalização do nativo, bem como reitera a fertilidade do território do pampa. O uso do termo deserto como terra inabitada ou infértil é facilmente refutado, portanto a terceira hipótese parece-nos mais viável: o deserto como criação narrativa que sustenta a dominação. De acordo com esse ponto de vista, importava criar uma imagem para o nativo e para o espaço onde ele vivia, a qual justificasse a dominação espanhola e, posteriormente, argentina. Essa tarefa se realizaria por meio da palavra.

Segundo a análise de Alves (2012), Sarmiento critica Ercilla por acreditar que sua descrição dos araucanos é distorcida e pouco fidedigna, por ressaltar suas qualidades e esconder seus defeitos. Contudo, sendo o poema épico um texto ficcional, não há nele compromisso com a realidade histórica. Além disso, a imagem criada para o “conquistador” foi a do homem justo e nobre, disseminador da fé cristã, isto é, o colonizador aparece no poema de Ercilla como homem honrado, que desejava apenas levar a civilização para o selvagem.

⁴² “La ola de bárbaros que há inundado por espacio de siglos las dilatadas y fértiles llanuras de las pampas y que nos tenían como oprimidos, imponiéndonos vergonzosos y humillantes tributos, ha sido por fin destruída y replegada a sus primitivos lugares, allende las montañas... Estas românticas Campañas al Desierto es una lástima que se concluyan, eran una admirable escuela para los Jefes y Oficiales del Exército” (Cayuqueo, 2018, p. 2114).

Para Cayuqueo (2018, p. 66, tradução nossa)⁴³, “*La Aruacana* não era mais que uma linda peça de propaganda escrita para justificar ao rei da Espanha o fracasso de seus soldados nos confins do mundo conhecido”, porém esse texto cumpriu seu papel criador em diferentes níveis, pois, ainda hoje, o termo Araucano sobrepõe-se ao nome Mapuche.

Enfim, a hipótese do deserto como criação narrativa para justificar a dominação parece-nos mais viável, haja vista a reprodução e reiteração da imagem do território ao Sul da América como deserto. Segundo a pesquisa de Candido (2016, p. 110), tanto José de Alencar quanto Domingo Sarmiento “[...] olham para o vasto deserto e o tornam símbolo da grandeza de seus países, um cenário grandioso para uma história digna de ser registrada”, ou seja, na visão do autor, os dois romancistas não criam apenas a imagem do personagem gaúcho, mas também a imagem do espaço que ele habita; o deserto se transforma em símbolo e passa a constituir o imaginário relacionado com o pampa.

O distanciamento temporal entre as obras de Alencar e Sarmiento permite argumentar que a ideia de deserto foi sendo construída e fortalecida por narrativas ao longo do tempo. Na criação da imagem do gaúcho, tanto o Mapuche quanto o Guaraní foram apagados, dando lugar a um habitante mais adequado ao pampa e ao projeto nacional. “O deserto americano, tanto em Alencar quanto em Sarmiento, é espaço político, é espaço de disputa, no qual se constrói a identidade do continente dentro de todos seus permanentes conflitos nas fronteiras internas [...]” (Candido, 2016, p. 132)

Ao discorrer sobre o texto de Sarmiento, Candido (2016, p. 110) afirma que “O ensaísta argentino explode de orgulho e arrogância da amplidão do seu país. É um país extenso, grande, rodeado por um espaço de solidão: o deserto ainda não tocado pelo homem”. A ideia de espaço solitário e intocado pelo homem favorece a dominação do território, ao mesmo tempo que desumaniza e anula o nativo.

⁴³ “*La Araucana* no era más que una bella pieza de propaganda, escrita para justificar ante el rey de España la inoperancia de sus soldados en los confines del mundo conocido” (Cayuqueo, 2018, p. 66).

4.2 Nação Munduruku

Segundo o escritor Daniel Munduruku (2002, p. 24), a “palavra ‘munduruku’ significa formigas gigantes” devido à fama de povo guerreiro que se pintava de vermelho para a guerra, lembrando uma espécie de formiga vermelha. Conforme a pesquisa de Alencar (2001, p. 11), “os Munduruku se autodenominam ‘We Dji Nyo’ que significa ‘nós, os homens’, mas a palavra Munduruku, de acordo com um informante, é originada do termo ‘morecuduibä’, que significa cobra d’água”. Já a pesquisa de Henrique e Oliveira (2021, p. 2) apresenta a definição de Munduruku como “formigas vermelhas”, nome que teria sido atribuído pelos inimigos tradicionais desse povo, os Parintitin; ainda segundo os autores, os Munduruku autodenominam-se “*WuyJugu*”. De forma semelhante, a pesquisa de Gomes (2006, p. 1) afirma que o povo Munduruku se autodenomina *Wuyjuyu*, que significa “povo, gente, pessoas” e que “essa comunidade indígena brasileira procura hoje ‘cortar a cabeça’ dos inimigos por meio da palavra, do diálogo. Não apenas disputas territoriais fazem parte dessa ‘guerra’, mas também disputas por saúde, educação e autopreservação linguística, social e cultural”.

Isso é evidenciado pelo narrador de *Canumã: a travessia*, o qual afirma que “a resistência não cessou [...] se fará não mais com arcos e flechas, mas com o caderno e o lápis”, portanto “[...] não se deve pensar que os munduruku pararam de cortar as cabeças, o que aconteceu foi a resignificação. Ao invés de cortarem a cabeça fisicamente de seus rivais agora fazem isso a partir da inteligência social, do diálogo” (Cardoso, 2019, p. 56). Conforme mostrado na terceira seção, o 20º Encontro das Escritoras, Escritores e Artistas Indígenas, do qual Daniel Munduruku, Ytanajé Cardoso e Danielle Munduruku participaram ativamente, é um dos movimentos do ativismo indígena que reafirma a resistência que se efetiva por meio da palavra escrita e falada.

A expressão ‘cortar a cabeça’, mencionada por Gomes (2006), diz respeito à tradição guerreira Munduruku de cortar a cabeça dos inimigos e mumificá-las como símbolo da vitória e sinal de prosperidade para os caçadores (Cardoso, 2023). Segundo Van Velthem (1978, p. 43) *apud* Alencar (2001, p. 12), os Munduruku tinham o “costume de cortar as cabeças dos inimigos mortos, retirarem o cérebro, os olhos e a língua, em seguida mergulharem as cabeças em azeite de andiroba e fazê-las secar.

Adornavam-nas com diversos enfeites de penas e as espetavam num pau; tornavam-se então pariuá-á”. De acordo com Nogueira (2020), além de atribuírem a designação Munduruku, o povo Parintitin também chamava os guerreiros dessa etnia de paikécés, que significa cortadores de cabeças, ao passo que a cabeça-mumificada recebe o nome de pariua-á.

Segundo Henrique e Oliveira (2021), conforme o mito Munduruku, Karodaybi foi o principal líder guerreiro, conhecido como grande cortador de cabeça, que nunca foi derrotado pelos seus adversários. A figura 6 mostra uma assembleia Munduruku realizada para aprovar o Protocolo de Consulta Munduruku⁴⁴, cujo objetivo era assegurar o direito de consulta prévia dos povos originários do Alto, Médio e Baixo Tapajós, sempre que projetos econômicos e estruturais do governo brasileiro afetassem o território Munduruku, conforme garantem a Constituição Federal de 1988 e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Na imagem, está representado o guerreiro Karodaybi que simboliza o espírito guerreiro desse povo.

⁴⁴ O protocolo, aprovado em 13 e 14 de dezembro de 2014, dispõe que: a consulta aos povos indígenas deve ocorrer antes da aprovação de projetos de qualquer natureza que afetem e prejudiquem a vida Munduruku; as reuniões devem ser realizadas em território Munduruku e em sua língua nativa, com escolha do tradutor pelos Munduruku; possuem direito de consulta prévia desde os líderes mais idosos, mulheres, agentes de saúde e professores, bem como as crianças que são o futuro do povo; a decisão é sempre coletiva. Para ver o texto integral, consultar: <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Protocolo-de-consulta-Munduruku.pdf> Acesso em: 15 dez. 2024.

Figura 6 - Representação de Karodaybi na Assembleia Geral Munduruku, na Terra Indígena Sai Cinza, em dezembro 2014



Fonte: Oliveira e Henrique (2021).

Contudo, assim como menciona Gomes (2006), o artigo de Henrique e Oliveira (2021, p. 10) demonstra que, ao longo do tempo, os Munduruku mudaram suas estratégias de guerra, pois “aprenderam que a defesa de seus interesses implicava a apropriação estratégica dos conhecimentos dos *pariwat* (não índios)”. Segundo o artigo de Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012), desde o século XIX, os Munduruku se mostraram abertos ao contato interétnico, em virtude do desejo de apropriação e absorção das novidades resultantes do contato com o não indígena, no campo da agricultura, da economia etc.

Por outro lado, Henrique e Oliveira (2021) explicam que o acordo de paz dos Munduruku, apesar de terem sido tachados de mercenários, por conta de perseguições a outros grupos originários e quilombolas, foi uma estratégia diante do poder bélico do colonizador. Alencar (2001) assevera que, ao perceber a força guerreira Munduruku, o governo colonial utilizou como estratégia uma aliança com esse povo, a fim de garantir a dominação de outros povos originários, hostis à colonização, bem como a perseguição a escravos fugitivos e o enfrentamento na

revolta dos cabanos, por isso eles foram chamados mercenários. Todavia, em oposição aos grupos mercenários, houve também grupos Munduruku que lutaram lado a lado dos revoltosos na Cabanagem.

A dissertação de Nogueira (2020) afirma que o povo Munduruku passa a ser descrito na história oficial a partir de 1768 e sua pesquisa tem como fonte os relatos de cronistas, como Spix e Martius, e cartas de governadores dos estados, ou seja, a perspectiva é do colonizador. Segundo o pesquisador, os povos nativos já viviam em constante conflito, e o povo Munduruku era conhecido por sua aguerridade e impetuosidade ao atacar as vilas e reduções. Entretanto, além dos guerreiros Munduruku, os governadores da colônia tinham outras preocupações, como o ataque dos indígenas Mura e a iminência da invasão francesa ao Norte do Brasil. Porém, de acordo com Nogueira (2020, p. 56), a descrição do nativo Mura “tinha como objetivo vender a imagem do índio inimigo Mura, para reforçar o projeto de guerra contra esses índios apoiado no discurso do Ouvidor e Intendente geral Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, que definiu os Muras como ‘inimigos dos brancos e dos outros índios’”, mostrando novamente a linguagem e a narrativa como ferramenta de poder e dominação.

Contudo, segundo a pesquisa de Nogueira (2020), apesar de os Mura atacarem com frequência os portugueses, foram os Munduruku que entraram em guerra com eles, reduzindo drasticamente seu efetivo e obrigando os remanescentes a descerem para os aldeamentos, por volta de 1786. Conforme o autor, em 1795, houve uma ofensiva portuguesa contra os Munduruku, tendo capturado dois guerreiros; nesse período, os portugueses propuseram um acordo de paz que foi aceito pelos Munduruku e, conhecendo sua força guerreira, os portugueses passaram a utilizá-los como “máquina de guerra” contra a resistência indígena (Nogueira, 2020, p. 46). Um dado importante trazido por Nogueira (2020) é a ausência dos jesuítas no século XX, que haviam sido expulsos do Brasil pelo Marquês de Pombal, em 1759; diante da aguerridade Munduruku e sem o auxílio da catequização, a aliança foi uma saída diplomática para os governadores.

Assim, Henrique e Oliveira (2021) destacam o caráter politizado da nação Munduruku e discutem as ações políticas estratégicas desse grupo como forma de lutar com as mesmas armas do não indígena; entre essas ações eles destacam: a

ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte, em 2013, a fim de impedir a construção de novas barragens no território Munduruku na Bacia do Rio Tapajós; a solicitação ao Ministério Público Federal de realização de oficinas sobre direitos indígenas, a fim de obter ferramentas legais para exigir que seus direitos fossem cumpridos; a autodemarcação territorial, realizada com placas artesanais pelos Munduruku, enquanto que a presidência da FUNAI não cumpria seu papel de garantir o direito ao território (Henrique; Oliveira, 2021).

Em 2009, uma carta assinada por 9 caciques Munduruku foi enviada ao então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, e ao Ministro das Minas e Energia, Edson Lobão, com vistas a se posicionarem contra a construção de cinco barragens nos rios Tapajós e Jamanxin. A construção dessas barragens fazia parte do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), implantado em 2007, pelo governo Lula. No trecho da carta, reproduzido a seguir, os Munduruku são categóricos quanto à sua oposição às barragens, exigem direitos básicos como saúde e educação, bem como reiteram sua tradição guerreira ao mencionar o passado como cortadores de cabeça, e, segundo Henrique e Oliveira (2021, p. 7), “as cartas em que os Munduruku rechaçavam a construção das hidrelétricas eram ilustradas com cabeças cortadas”.

Nos deixem em paz. Não façam essas coisas ruins. Essas barragens vão trazer destruição e morte, desrespeito e crime ambiental, por isso não aceitamos a construção das barragens. **Se o governo não desistir do seu plano de barragens, já estamos unidos e preparados com mais de 1.000 (mil) guerreiros, incluindo as várias etnias e não índios. Nós, etnia Munduruku queremos mostrar agora como acontecia com os nossos antepassados e os brancos (pariwat) quando em guerra, cortando a cabeça, como vocês vêem na capa deste documento.** Por isso não queremos mais ouvir sobre essas barragens na bacia do Rio Tapajós. Por que motivo o governo não traz coisas que são importantes para a vida dos Munduruku, para suprir as necessidades que temos: como educação de qualidade, ensino médio regular, escola estadual, posto de saúde etc. (“Carta da etnia Munduruku ...”, 2009, grifos nossos).

Nesse processo de exigência de direitos, a nação Munduruku inteirou-se das disposições de documentos legais como a Constituição Federal de 1988, Convenção nº 169 da OIT, Declaração das Nações Unidas sobre o Direitos Indígenas, e redigiram diversas cartas endereçadas ao governo federal e ao povo brasileiro, abordando

questões como fechamento de garimpos, demarcação territorial, construção de hidrelétrica etc. Conforme apontam Henrique e Oliveira (2021, p. 10):

Apropriando-se de elementos da cultura dos *pariwat*, os Munduruku ampliam e fortalecem sua identidade étnica. Compartilhando com tantos outros povos indígenas do Brasil a imagem de povos do passado, eles lutam com as armas do presente e com o aprendizado acumulado ao longo de séculos de interação com os *pariwat*.

Atualmente, o povo Munduruku vive em territórios localizados nos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas e sua língua é originária do tronco Tupi (Scopel; Dias-Scopel; Wiik, 2012; Gomes, 2006; Munduruku, 2002). Partindo de uma metodologia etnográfica, Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012) retomam alguns aspectos da cultura, cosmologia e história Munduruku para tratar do tema autocuidado como prática medicinal. No entendimento dos autores, as influências da cultura ocidental na vida Munduruku devem-se não só às imposições da colonização, à interferência religiosa das missões, mas também aos interesses desse povo pelas inovações provenientes do contato com o *pariwat*, ou seja, o não Munduruku. O artigo desses pesquisadores afirma que “as relações de compadrio e adoção de nomes cristãos foram estimuladas pela Igreja Católica”, contudo “o trabalho missionário não foi determinante no processo de mudança social pelo qual o grupo passou. Mais importantes, parecem ter sido as motivações próprias dos Munduruku em apropriar-se dos bens produzidos pelo modelo econômico capitalista” (Scopel; Dias-Scopel; Wiik, 2012, p. 176-177).

Por outro lado, a tese de Ytanajé Coelho Cardoso, autor de um dos romances adotados por este estudo, trata dos aspectos curriculares da educação Munduruku e, para isso, realiza uma breve recuperação do contexto histórico, bem como traz seu entendimento sobre a constituição e desenvolvimento da educação indígena Munduruku ao longo dos séculos. Para esse delineamento histórico, o pesquisador investiga e analisa documentos enviados ao governador do Pará, bem como relatos de viajantes e pesquisadores europeus. Somente no século XX, relatos como o de Ester Cardoso, mulher Munduruku nascida em 1919, traz a voz e a perspectiva Munduruku sobre sua história. Em virtude disso, o olhar do autor para tais textos faz questão de pontuar o aspecto estigmatizante da perspectiva cristã e ocidental dos séculos XVIII e XIX.

No entendimento do pesquisador, os relatos de viagem dos séculos XVIII focalizam as características físicas e o comportamento Munduruku, descrevendo-os como fortes e corajosos, além de falar das pinturas corporais e sua prática guerreira de mumificar a cabeça do inimigo em sinal de orgulho e indício de prosperidade. É importante ressaltar que Cardoso (2023, p. 80) recupera o contexto da educação desde sua vertente informal, portanto, para ele, “a propensão para a guerra” é uma das características da educação Munduruku. Com base em suas leituras dos textos de Spix e Martius, o autor também identifica como parte da educação Munduruku os aspectos culturais como as tradições ligadas ao casamento, ao nascimento dos novos Munduruku, aos rituais de passagem e à religião (Cardoso, 2023).

Segundo a pesquisa de Cardoso (2023), no século XIX, a aproximação do povo Munduruku da cultura ocidental se intensificou, principalmente no que tange à tradição cristã, imposta como política da colonização, além de iniciarem as atividades econômicas, principalmente com vendedores chamados regatões, cuja fama era de que exploravam os indígenas em negociações desvantajosas para estes. Na perspectiva do autor, as atividades econômicas também fazem parte da educação Munduruku, no que tange às negociações, às atividades de trabalho, em que a influência não indígena se tornou cada vez maior e se intensificou nos séculos XIX e XX.

As atividades comerciais foram um fator preponderante para as mudanças na cultura Munduruku, principalmente no ciclo da borracha, quando o povo Munduruku atuou ativamente na extração e comercialização, inclusive há relatos de exploração de mão de obra escrava Munduruku por missões franciscanas (Alencar, 2001). Além disso, alguns grupos Munduruku também se envolveram na exploração do ouro e riquezas naturais. O aspecto econômico denota que a influência ocidental não se afirmou entre os Munduruku apenas no âmbito religioso; seja essa influência uma imposição do processo de colonização, uma consequência do contato interétnico ou fruto do interesse nativo, o que não se pode negar é o progressivo ativismo social e político Munduruku a partir do contato.

Esse aspecto do protagonismo Munduruku é reproduzido no romance *Canumã: a travessia*, tanto na voz do narrador (Felipe) quanto na voz dos demais personagens.

Já no início da narrativa, uma das personagens, Maria, revela seu pensamento sobre as influências ocidentais na vida da aldeia.

___ Eu sei que se eu não levar meus filhos pra cidade, eles não vão aprender nada aqui, eles não vão poder defender o povo deles [...]. Hoje em dia se a gente não conhecer a escola dos *pariwát* a gente não tem como crescer. Meus filhos precisam estudar na escola do branco pra poder ter o conhecimento do branco, só assim [...]. Aí sim, eles vão ser alguém. Pessoas honradas, direitas (Cardoso, 2019, p. 37-38).

Essa fala demonstra, por um lado, certa mudança de visão de mundo, pois a expressão “Aí sim, eles vão ser alguém” contrasta com o pensamento de Daniel Munduruku (2012), segundo o qual, em sua cultura, não se pergunta a uma criança o que ela deseja ser quando crescer, porque o adulto entende que a criança já é um ser completo desde que nasce. De acordo com Daniel Munduruku (2009, p. 23):

Em alguns povos sequer existe palavra para expressar futuro tal como elaborou o ocidente mais no sentido utilitarista ligado à economia e à produção de riqueza. Para o pensar indígena a idéia de acumular, produzir, poupar ou guardar traz consigo uma concepção de tempo que empobrece a própria existência porque torna as pessoas mais vazias e egoístas.

Percebemos, então, a influência do pensamento ocidental na fala da personagem Maria, por meio dessa visão utilitarista da vida, que é essencialmente capitalista. Por outro lado, a fala da personagem também indica uma consciência social e política, ao compreender a importância de aprender a utilizar as armas do não indígena. Nesse aspecto, a postura Munduruku se assemelha à postura Mapuche apresentada por Pedro Cayuqueo, segundo o qual negar a influência ocidental significa condenar-se ao desaparecimento.

Cardoso (2023) afirma que, atualmente, a maioria dos Munduruku tira o sustento da caça, pesca e da agricultura, além de pequenos comércios e venda de castanha e açaí; outra fonte de renda são as aposentadorias dos idosos, benefícios do governo, bem como os profissionais de saúde e educação que são assalariados.

Apesar da grande influência do cristianismo, Cardoso (2023) afirma que a crença na mitologia Munduruku era bastante forte no século XIX, como o mito de Karosakaybu, por exemplo, o criador do povo Munduruku. Assim, o autor entende a cosmogonia e a cultura nativa como parte fundamental da constituição da educação

Munduruku. Segundo Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012, p. 177), apesar das transformações “ocorridas e percebidas pelos Munduruku no conjunto de ritos e celebrações ao longo da sua história de contato com o colonizador e trabalho missionário católico, a visão de mundo, ethos e cosmologia xamânicas continuaram fundamentais para a experiência e vida social indígena”.

Quanto a espiritualidade Munduruku, pode-se dizer que os espíritos em que esse povo acredita classificam-se em 4 grupos, ou seja, os espíritos “da natureza, das plantas, dos animais e dos humanos” (Alencar, 2001, p. 25).

Os primeiros se caracterizam por não pertencer a ninguém, existem por si só, como o iurupary e os do mundo subterrâneo. Os segundos são das plantas e das árvores frutíferas. Os terceiros são dos animais, apesar de não serem todos os animais que fazem parte do mundo espiritual do qual os Munduruku compartilham. E os quartos, como o próprio nome já diz, são os espíritos de pessoas. Aparecem ou saem do corpo geralmente quando o indivíduo dorme, está enfermo ou morre (Alencar, 2001, p. 25).

Na cosmologia Munduruku, existe uma distinção essencial entre o pajé e o feiticeiro, pois aquele é um curador nato, nasce com o dom da cura, ao passo que este aprende a fazer rituais; contudo, o feiticeiro é visto negativamente pelos Munduruku como alguém que possui capacidade de trazer doenças e morte. Assim, eles acreditam que só existe um pajé verdadeiro, chamado *uamú*⁴⁵ ou pajé do bem (Alencar, 2001); e existem muitos feiticeiros ou pajés do mal, ou *bacainpapäte* (Alencar, 2001) ou *ibocaipatxat* (Scopel, Dias-Scopel e Wiik, 2012). Assim, esse povo guarda profundo respeito pelos *uamú*, porém atribuem os acontecimentos ruins como doenças e mortes aos feiticeiros, por isso muitos deles são assassinados por integrantes do grupo.

Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012, p. 181) explicam que “A palavra alma, espírito ou sombra em Munduruku é *ibumbuk* e a palavra *asik* [...] é traduzida como espírito, mas se refere aos espíritos desencarnados que vagam [...] como espíritos dos mortos” que se afogaram, morreram por enforcamento etc. Já a pesquisa de Alencar (2001, p. 33) utiliza a grafia *Ibiunbäk*, afirmando que os Munduruku o caracterizam como “o espírito das almas e acreditam que tanto os humanos quanto

⁴⁵ O artigo de Scopel, Dias-Scopel e Wiik (2012) traz o termo *wamuat* para se referir ao curador ou pajé.

os animais e plantas possuem uma alma”, e a alma dos animais é tão importante quanto a alma humana.

Por fim, reiteramos que este foi apenas um breve comentário a respeito da crença Munduruku, uma vez que sua cosmologia e espiritualidade são muito mais amplas e complexas. Também é importante destacar que, hoje, essas crenças se misturam à religiosidade cristã, por isso Cardoso (2023, p. 85) afirma que os Munduruku passaram a associar “o nome de Karosakaybu ao nome do Deus Cristão ou de Jesus Cristo”.

Cardoso (2023) destaca que, hoje, os símbolos religiosos cristãos são mais comuns no cotidiano Munduruku do que os símbolos ancestrais, por isso ele distingue dois momentos da religiosidade Munduruku: a religiosidade Munduruku ancestral, marcada pelos mitos originários e pelo xamanismo, e a religiosidade Munduruku cristã, influenciada pela cultura ocidental.

O pesquisador adota como base teórica os estudos de Bakhtin, utilizando os conceitos de dialogismo e cronotopo, mas também defende o ponto de vista de que houve uma carnavalização da religiosidade Munduruku ancestral, uma ressignificação, portanto os mitos ancestrais ganharam novo sentido e “a força de crença em Karosakaybu existe, mas não é religiosa, e sim simbólica do ponto de vista da identidade cultural. Isto é, de entidade sagrada, Karosakaybu passou a ser uma entidade não sagrada da cultura popular munduruku” (Cardoso, 2023, p. 86). Para Cardoso (2023, p. 87) a “carnavalização está relacionada diretamente com uma das principais características do povo: o riso, o festejo e a brincadeira”, assim sendo trata-se de um “elemento importante da espiritualidade dos munduruku, para o qual o cuidado com o corpo e com a alma implica celebração da vida do povo em tempos de festejos”.

Esse aspecto da espiritualidade Munduruku aparece no capítulo nono de *Canumã: a travessia*, em que o narrador fala sobre o Festival Munduruku, uma festa que ocorre todos os anos no mês de abril, no território indígena, e que atrai centenas de visitantes, tanto indígenas quanto não indígenas. Segundo o narrador, nos primeiros dias de festa, são realizadas brincadeiras, competições, rodas de conversa, danças, além de comer biscoito e beber caxiri, a bebida fermentada de milho produzida no território.

A carnavalização se expressa nas apresentações culturais em que os seres da mitologia Munduruku são celebrados e inseridos nessas festividades populares. Felipe descreve com entusiasmo a apresentação da saga do Rairú: “Aplausos eclodem na sede. Pau-de-chuva, gambá, chocalho, instrumentos sem os quais o Rairú não poderia entrar na arena. Meia dúzia de vozes cantava, em um só coro, a música daquele que era o guerreiro Munduruku, filho de Karosakaybu (Cardoso, 2019, p. 80). O “Aremachuriri, ou Peresuat, um jacaré possuidor das mesmas qualidades humanas, mas que gostava de devorar pessoas” (Cardoso, 2019, p. 81) também faz parte da festividade. Essas apresentações são realizadas com cantos e danças, mantendo viva a memória ancestral, à medida que incorporam e ressimbolizam os seres sagrados da mitologia Munduruku na cultura popular.

5. VIOLÊNCIA NO ROMANCE INDÍGENA: (RE)CONHECIMENTO, DESESTRUTURAÇÃO E RESSIMBOLIZAÇÃO

Nesta seção, apresentamos a interpretação dos dois romances indígenas adotados para estudo. Primeiramente, no romance *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Coelho Cardoso, discutimos as formas de violência žižekiana, demonstrando como o romance utiliza a linguagem e a auto-história para desvelar a violência e reafirmar a identidade originária, desestruturando a violência simbólica, a partir da valorização da língua materna, da cultura nativa e da herança ancestral. Na esteira das discussões sobre as formas de violência presentes em *Canumã: a travessia*, a seção segue problematizando a linguagem enquanto mecanismo de poder e como violência objetiva simbólica, evidenciando como a textualidade indígena questiona e tensiona os discursos de poder

Além disso, a seção destaca a importância da oralidade e da narrativa oral como princípio estruturador do romance indígena, que conecta língua, tradição, memória e ancestralidade. Como especificidade do texto de autoria indígena, o conceito de poética do eu-nós sujeito histórico e sujeito mítico foi essencial para compreender as nuances da narração e do narrador.

Posteriormente, apresentamos a interpretação de *El tren del olvido*, de Moira Ivana Millán, discutindo as formas de violência percebidas no romance; primeiramente, tratamos da reificação do sujeito indígena com base em discursos da superioridade europeia, trazendo o conceito de discurso da universidade. Assim, destacamos a importância do romance indígena enquanto contra-narrativa que humaniza e ressimboliza a subjetividade originária, narrada por muito tempo pela visão do invasor europeu.

Abordamos também a força do romance indígena enquanto cura do trauma, ressignificação e resistência diante das violências coloniais e modernas. Discutimos exemplos da violência objetiva sistêmica, mostrando como essa violência é subsidiada pela lei, ou seja, pelas regras da ordem simbólica e como ela tem como resultado a explosão de formas de violência subjetiva.

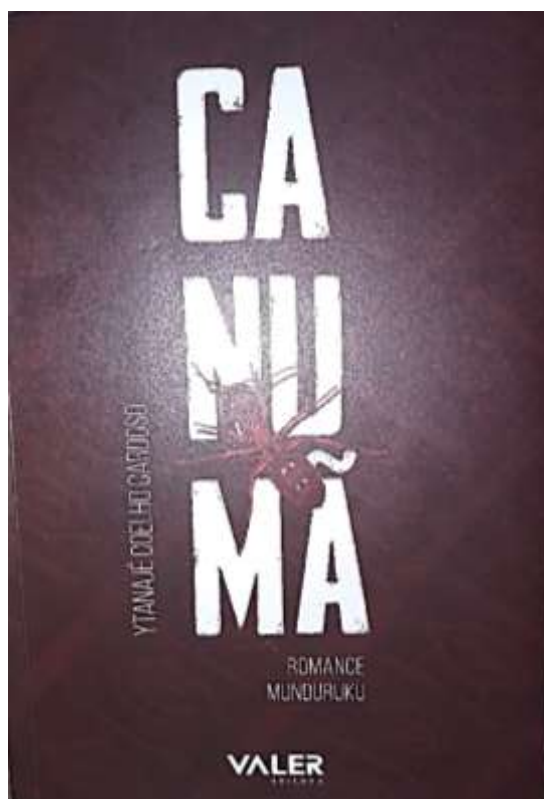
Por fim, assim como na análise de *Canumã: a travessia*, apresentamos reflexões sobre a linguagem do romance *El trendel olvido*, evidenciando as figuras de linguagem como ironia e humor que também funcionam como recursos de tensionamento das narrativas oficiais, bem como instrumento de cura e ressimbolização da subjetividade indígena. Além disso, trazemos a discussão a respeito da linguagem com base no pensamento de Slavoj Žižek, problematizando a visão ocidental do sujeito indígena.

5.1 *Canumã: a travessia* e as formas de violência

Ytanajé Coelho Cardoso é um jovem pesquisador da nação Munduruku, nascido na Terra Indígena Kwatá Laranjal, no Município de Borba; tornou-se mestre em Letras e Artes e doutor em Educação e atua como professor da Secretaria de Educação e do Desporto do Amazonas. Autor do primeiro romance Munduruku, Ytanajé busca revitalizar sua língua materna.

Canumã: a travessia foi publicado pela Editora Valer, em 2019. A segunda edição saiu pela editora Atma, em 2023. A primeira edição (2019) é composta de dezoito capítulos, distribuídos em 200 páginas, trazendo na capa a inscrição “Romance Munduruku” e a imagem de uma formiga vermelha sobre o título, em uma referência aos guerreiros Munduruku, que pintavam o corpo de vermelho em períodos de guerra (Figura 7).

Figura 7 - Capa da primeira edição do romance Canumã: a travessia (2019)



Fonte: arquivo pessoal da autora

Ainda é possível observar no plano de fundo da capa do livro um grafismo Munduruku, uma espécie de hexágono que lembra o desenho da pintura do jabuti⁴⁶, tradição de pintura corporal Munduruku, conforme mostrado na Figura 8.

Figura 8 - Ilustração da pintura do jabuti (Poy) encontrada na pesquisa de Marcelo Munduruku



Fonte: Munduruku (2016, p. 24)

Canumã é o nome do rio que banha as margens da Terra Indígena Kwatá Laranjal, espaço em que se desenrola grande parte do romance. Pode-se se dizer que o grandioso Canumã, como o chamam, é testemunha da história Munduruku. A

⁴⁶ Para saber mais sobre grafismo Munduruku, consultar o Trabalho de Conclusão de Curso de Marcelo Manhuari Munduruku (2016), disponível em: <https://portal.unemat.br/media/files/Marcelo.pdf>

travessia, termo que aparece como subtítulo do romance, se efetiva tanto no plano do espaço físico quanto no plano metafórico, porque diz respeito ao deslocamento dos personagens do espaço da aldeia para o espaço urbano através das águas do Canumã, bem como refere-se ao processo de inserir-se na cultura não indígena, “atravessando o rio das possibilidades, tanto de perda quanto de ganho” (Cardoso, 2019, p. 92), com o desafio de preservar e fortalecer a própria cultura.

O romance é narrado em primeira pessoa, por um narrador-personagem, cujo nome é revelado apenas no sétimo capítulo, Felipe. Contudo outros narradores surgem ao longo da narrativa, colocando em destaque a importância da tradição da narrativa oral, resgatando a tradição originária da contação de histórias pelos sábios anciãos, conforme veremos ainda nesta seção.

O enredo trata da história de uma família que decide sair do território indígena e migrar para o contexto urbano, a fim de buscar a educação formal para os filhos e, consequentemente, meios de proteger o território e sua identidade. Maria e Antônio são os pais de Râçap, Francisco, Marta, Evelyn e Oburé e as inquietações dessa família correspondem às de muitas famílias indígenas que se veem impelidas a sair do território por diversas razões. O romance de Ytanajé Coelho Cardoso mostra como a migração é uma necessidade que pesa no coração indígena, uma vez que o território é sua casa, a Natureza é sua Mãe, ao passo que a cidade parece relegá-los a orfandade. Por isso, o romance evidencia que a migração é marcada pela violência sistêmico-simbólica, uma violência sutil que tem suas raízes na colonização, mas continua sendo sustentada por discursos de poder.

Daniel Munduruku (2009, p. 23) afirma que a relação entre Portugal e Brasil:

Foi uma relação impositiva regida pela violência tanto secular quanto religiosa. Ambos os olhares negavam humanidade aos povos indígenas porque traziam consigo uma noção de tempo e trabalho calcada no mito judaico-cristão da criação que pregava que o homem deveria dominar a natureza, submetê-la a seus caprichos e tirar dela tudo o que pudesse. Negavam, assim, a possibilidade destes povos terem construído uma cosmovisão baseada na unidade corpo/mente/espírito, pois isso jogava por terra a doutrina do poder cristão do rei e da igreja. Daí a cruz ser trazida para ser carregada pelos originários da terra e nunca pelos que a trouxeram; daí a espada que atravessou não apenas o corpo dos antepassados, mas também o seu espírito.

As palavras do escritor dão conta de que a violência do processo de colonização teve várias faces. Em nosso entendimento, a violência subjetiva das lanças e espadas que atravessaram os corpos originários é a parte visível, mas também invisibilizada, ocultada e, em certos casos, distorcida pelas narrativas do colonizador, que justificaram por muito tempo a dominação dos povos do novo continente, reforçando estereótipos de selvageria e primitivismo, bem como, instituindo as “Guerras Justas” etc.

Por trás da violência subjetiva, a violência objetiva sistêmica e simbólica tratou de silenciar e apagar a cosmovisão e a cultura originária, que seriam uma ameaça ao projeto da colonização. Assim, a proibição da língua nativa se inscreve na história do Brasil e outras ex-colônias como uma forma de violência objetiva sistêmica aliada à violência subjetiva, uma vez que os povos originários não somente eram proibidos de falar a língua nativa, mas também severamente castigados se fossem surpreendidos nessa prática.

A proibição do uso da língua é violência sistêmica, porque está na base da dominação, visto que a língua está relacionada com a identidade de um povo e, logo, com sua cultura e ancestralidade. Portanto, a proibição constitui-se um mecanismo de enfraquecimento e despersonalização que contribui para o funcionamento do sistema de poder e dominação colonial.

A tese de Ytanajé Coelho Cardoso (2023) informa que os Munduruku da região do Pará, em sua grande maioria, ainda são falantes da língua nativa. O mesmo não acontece com os Munduruku do Amazonas, onde restam pouquíssimos falantes da língua. Silva, Silva e Rolon (2024, p. 241) afirmam que a “violência imposta durante o processo colonizatório retirou a possibilidade desse povo falar a própria língua”. Por isso, a questão linguística é tema do romance *Canumã: a travessia*, conforme verificaremos no decorrer da releitura do romance. O tempo cronológico da narrativa compreende o período de 1982 a 2014, tempo posterior à colonização, portanto percebemos como a violência sistêmica instaurada gradativamente, desde o século XIX, entre os Munduruku, funciona de modo naturalizado.

Conforme explicitado nas seções anteriores, os povos Munduruku inseriram-se na cultura ocidental, pois compreenderam a necessidade de entender o funcionamento da forma sociabilidade não indígena, como meio de não ser consumido

por ela, como reitera o narrador de *Canumã: a travessia*: “É duro adentrar ao universo do desconhecido, mas é preciso, do contrário pereceremos pela arrogância de recusarmos as várias possibilidades do diálogo” (Cardoso, 2019, p. 143).

Aprender a usar as mesmas armas na luta pelos direitos sem perder de vista a raiz originária é um grande desafio que passa, inclusive, pelo julgamento do não indígena: ‘ele não é índio, ele não vive na aldeia’. Mas, se pararmos para refletir, dizer isso seria o mesmo que dizer: ‘ele não é italiano, ele não mora na Itália’. Da mesma forma que um italiano não deixa de ser italiano ao vir morar no Brasil, o indígena não deixa de sê-lo ao ir morar na cidade. É uma questão simples do ponto de vista prático. Mas, para o indígena, a conexão com o território tem um significado mais profundo que interliga o mundo físico e espiritual, como afirma Felipe sobre sua partida da aldeia: “[...] antes de partir, fui abençoado por ele [seu Parawá] e mais alguns velhos. Disseram-me que meu umbigo estava enterrado lá, e que, portanto, o valor de minha alma estaria firmado naquela terra” (Cardoso, 2019, p. 143).

Julie Dorrico fala sobre esse impasse da identidade nacional e étnica: “Eu sei que isso me coloca num **lugar de tensão**, já que ser indígena em qualquer Estado nacional significa lembrar genocídios e regimes de violência que existiram para que o país, na configuração que conhecemos atualmente, passasse a existir [...]” (Dorrico; Rodrigues, 2023, p. 1, grifo nosso). De certa forma, a reflexão da autora, embora esteja se referindo à violência subjetiva do genocídio de povos originários, resulta da violência objetiva sistêmica invisível que está na base da constituição do país.

A dominação se efetivou por meio de vários mecanismos, e o apagamento ou silenciamento da identidade originária foi uma forma de violência objetiva, tanto objetiva sistêmica, porque impunha o modo de ser e existir ocidental, quanto objetiva simbólica, pois inferiorizou e invalidou a cultura nativa para criar a tal identidade nacional. Estar nesse lugar de tensão significa ter de provar-se indígena em um país que negou seus povos originários por muito tempo e, atualmente, nega-lhes espaço, visibilidade, dignidade. Significa autoafirmar-se o tempo todo, diante de questionamentos sobre ser indígena e não viver na aldeia, ser indígena e frequentar universidades, sobre o direito ou capacidade de ocupar espaços que, anteriormente, eram ocupados apenas por não indígenas. Esses e outros questionamentos são fruto da violência objetiva que definiu um estereótipo do sujeito indígena, a imagem do índio

romantizado e cristalizado no passado. Os frutos dessa violência objetiva sistêmica persistem ainda no século XXI, empurrando os povos indígenas para um lugar de subalternização, sub-humanidade, negação de direitos.

Em nossa percepção inicial, o romance *Canumã: a travessia* permite refletir a respeito das três formas de violência žižekianas: subjetiva, sistêmica e simbólica. Iniciamos nossa reflexão a partir da primeira, a violência subjetiva, a forma mais visível, declarada e praticada por um sujeito identificável.

5.1.1 Violência subjetiva e violência objetiva sistêmico-simbólica em *Canumã: a travessia*

No trecho a seguir, apresentamos a fala da personagem vovó Ester, quando rememora fatos da sua infância:

Eu não sabia falar português, quase ninguém sabia. Só começaram a falar português quando chegou pra cá um grupo de *parivát* que não queria que ninguém falasse a língua não. Eles maltratavam as crianças, castigavam. Eu era criança, assim como a Daniele. Tinha uma tal de Amélia, ela era professora que ensinava português, ela e o marido dela chegaram pra cá querendo mandar. As crianças eram obrigadas a falar o português, para quem desobedecia, existiam vários castigos. Ajoelhar no milho, palmatória, ela chegava a pelar as crianças, deixava tudo careca (Cardoso, 2019, p. 54).

A memória da anciã guarda as marcas dessa violência que feriu o corpo, mas também o espírito. Na perspectiva originária, a memória de Ester não é somente dela, mas de todos aqueles que sofreram essa violência e, do mesmo modo, Amélia representa os vários missionários, padres jesuítas e funcionários do rei incumbidos do projeto colonizador, não apenas no Brasil, mas em outras colônias europeias em que o projeto de expansão territorial europeu deixou suas marcas. Em sua tese, Cardoso (2023) afirma que a professora Amélia, de fato, existiu; ela foi contratada, em 1931, com recursos indígenas, para ensinar o português às crianças Munduruku, contudo seus serviços foram dispensados quando ela começou a proibir o uso da língua nativa e a castigar as crianças. Esse dado da tese de Cardoso revela não só o caráter de auto-história de *Canumã: a travessia*, mas também como o preconceito com a

língua e a cultura nativa estava estruturado no século XX como violência sistêmico-simbólica.

É interessante que, ao escrever sobre isso, a cena descrita por vovó Ester faz relembrar o trecho do romance *Cinzas do Norte*, em que Alícia e sua irmã Algisa são submetidas à palmatória pela professora:

[...] a menina mais velha tremia de medo e chorava antes até de sentir a primeira pancada, e gritava e se contorcia depois do estalo, e a mulher abria e segurava com força a mão da menina até o fim do castigo. Depois fazia a mesma coisa na outra mão. Uma poça de urina crescia no chão de terra, e a professora interrompia a aula e mandava a menina ir trocar de roupa e limpar o tamborete. A outra, a mais nova, não chorava nem gritava, o corpo estremecia e dava um solavanco, o olhar fixo na palmatória que caía na mão aberta (Hatoum, 2005, p. 47).

É claro que ambas narrativas diferem pela perspectiva e pelo protagonismo, mas as cicatrizes se assemelham e reverberam no futuro. Enquanto Alicia e Algisa são narradas com certo distanciamento, por um narrador observador que fala por elas, é a própria Ester que tem voz e espaço para falar. Inclusive, o cuidado com as marcas de oralidade (pra cá/ não queria que ninguém falasse a língua não) criam o efeito de consubstanciar a subjetividade de vovó Ester.

Por trás da violência subjetiva, a violência objetiva sistêmica e simbólica se estruturou como proibição do uso da língua materna, imposição cultural, bem como o distanciamento da tradição. Segundo o narrador de *Canumã: a travessia*, “Há muito mais na língua do que se pode imaginar. A honra, a arte, a cultura, a política, a lei” (Cardoso, 2019, p. 104).

A violência subjetiva também se evidencia no romance associada a uma forma de violência objetiva sistêmica vinculada ao alcoolismo. Em uma entrevista com mulheres indígenas de diferentes etnias, Aleixo (2019, online) mostra a compreensão dessas mulheres a respeito da violência gerada pelo alcoolismo: “Dentro da comunidade indígena, a gente percebe que há problemas que foram levados por fatores externos. Nas comunidades mais próximas das cidades, o alcoolismo gera violência contra a mulher indígena”.

Embora o Estatuto do índio, sob a Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, proíba e criminalize a venda de bebida alcoólica para indígenas, o vício é cada vez mais comum e preocupante nas aldeias. O artigo 58 Inciso III dispõe o seguinte:

“propiciar, por qualquer meio, a aquisição, o uso e a disseminação de bebidas alcoólicas, nos grupos tribais ou entre índios não integrados. Pena - detenção de seis meses a dois anos” (Brasil, 1973).

Slavoj Žižek afirma que o anverso obscuro da lei é que ela existe para ser transgredida e, mais do que isso, a lei é uma proibição fundada por uma violência. “Essa proibição (repressão) funciona transpondo pressão sobre o sujeito: este deve ser percebido como a priori (formalmente) culpado, de modo que a culpa (violência obscena) do grande Outro, da própria Lei, permaneça invisível” (Žižek, 2015, p. 90). Dito de outro modo, a necessidade de criação de uma lei que regule o comportamento do sujeito, por si só, vem imbuída da pressuposição de que ele está invariavelmente em vias de transgressão, por isso ele é previamente culpado; contudo, a mesma regra simbólica que cria a lei também cria a necessidade de transgressão. Apesar do Estatuto do Índio, o comércio de bebida alcoólica é cada vez maior nos territórios indígenas.

A proximidade com o meio urbano é um fator principal do contato com a bebida alcoólica, mas a questão é mais complexa, uma vez que não só existe esse comércio dentro da aldeia, mas os próprios indígenas encontram maneiras de burlar a lei, pois já estão viciados. Além de trazer violência para dentro da aldeia, o alcoolismo gera outros problemas como a depressão e o suicídio, enfraquecendo e desarticulando as comunidades.

Uma reportagem do programa Profissão Repórter publicada pelo G1 mostra esse descumprimento da lei: “Uma moradora revelou à equipe que há um bar na comunidade que leva bebida para a população” (G1, 2025, online). A reportagem revela ainda que o consumo é facilitado, porque a bebida é extremamente barata, custando apenas 5 reais. O alcoolismo se insere no contexto indígena enquanto violência objetiva sistêmica por evidenciar o funcionamento regular do sistema econômico, enquanto se impõe como mecanismo de desestruturação da resistência indígena, isso porque enquanto estão controlados pelo vício, os indígenas não se organizam para lutar pela demarcação de terras ou para impedir o desmatamento, a mineração etc. O vício afeta principalmente os jovens, ou seja, as futuras lideranças das comunidades.

Conforme indica Slavoj Žižek (2010;2014), a violência subjetiva é apenas mais visível que as demais formas, porém as três formas estão sempre vinculadas, de modo

que a subjetiva emerge como sintoma ou como excesso da violência objetiva sistêmico-simbólica instaurada.

Em *Canumã: a travessia*, o problema do alcoolismo é bastante evidente; a violência subjetiva é evidenciada no comportamento agressivo do indivíduo alcoolizado, mas também como resposta a esse comportamento: “Ontem nós amarramo um parente que estava querendo bater na mulher dele por que estava bebido, ele nem me conhecia mais de tanto bebo que ele estava. [...] Ele acordou todo dolorido hoje, porque eu dei umas porrada nesse sacana, e vou dar de novo, e mais forte se ele continuar bebendo (Cardoso, 2019, p. 79).

A partir do trecho anterior, podemos dizer que há uma violência subjetiva exercida pelo sujeito embriagado que agride as mulheres ou outros homens, mas também há uma violência subjetiva praticada pelo cacique, ou tuxaua na língua Munduruku, na tentativa de conter esse mesmo sujeito em sua alteração de consciência causada pela embriaguez. Isso é um fato, mas em vez de focalizar essa violência subjetiva, deveríamos aceitar o conselho do filósofo esloveno para questionar o que está por trás dessas ações violentas. Enquanto focalizamos a violência praticada por sujeitos identificáveis, o sistema socioeconômico, que não tem nome nem rosto, é sustentado justamente pelos mecanismos que a geram.

Segundo Jansen (2007, p. 2), “A economia da droga movimenta cerca de 300 a 500 bilhões de dólares ao ano abastecendo um mercado de aproximadamente 200 milhões de pessoas”, ou seja, apesar de inúmeras políticas públicas para inibir o consumo de drogas lícitas e ilícitas e da chamada guerra contra o tráfico, existe um excesso obsceno nessas políticas, isto é, o tráfico de drogas alimenta o setor econômico; ainda segundo o autor, a comercialização de narcóticos “tornou-se um dos mercados mais rentáveis do mundo. Cerca de 90% das receitas do tráfico vão para os bancos e são lavadas no sistema financeiro internacional. Os 10% restantes são repatriados aos países produtores e, são divididos entre os traficantes” (Jansen, 2007, p. 2). Apesar disso, esse lado obsceno é frequentemente eclipsado pela violência subjetiva entre traficantes, policiais e milícias, além de gerar outras formas de violência subjetiva como furtos, roubos, assassinatos, tornando inviável questionar o sistema econômico fundado na violência sistêmica. Mas, para Žižek (2014, p. 25-26), “[...] é a dança metafísica autopropulsiva do capital que dirige o espetáculo, que

fornece a chave dos desenvolvimentos e das catástrofes que têm lugar na vida real. É aí que reside a violência sistêmica fundamental do capitalismo”.

A mesma lógica se aplica ao comércio de bebidas alcoólicas, consideradas drogas lícitas. De acordo com Guimarães e Grubits (2007) e Jansen (2007), a bebida alcoólica sempre fez parte da história da humanidade como meio para buscar prazer, alívio do sofrimento ou nas atividades religiosas e ritualísticas. A narradora de *El tren del olvido*, por exemplo, fala sobre a bebida consumida nos rituais de agradecimento e comunhão com a Natureza, produzida pelas mulheres da comunidade em um processo de fermentação: “No Kamarikun se come e se bebe muito. Não álcool, nada de álcool, somente muday. As mulheres junto a dona Fresia preparam uma bebida fermentada a base de trigo, quinoa e pinhões, que chamamos muday” (Millán, 2019, p. 61, tradução nossa)⁴⁷.

Entretanto, segundo os autores, o uso da droga, incluindo o álcool, passa a desvincular-se das práticas religiosas e culturais, quando ela é convertida em mercadoria, após a Revolução Industrial, ou seja, sua inserção no modo de produção capitalista alterou a forma como o sujeito se relaciona com a droga.

Assim, a violência sistêmica que afeta os indígenas afeta também os não indígenas, mas em proporções diferentes e, talvez, por razões diferentes. Com base em Engels, Jansen (2007) explica como o alcoolismo é inserido entre a classe trabalhadora na Inglaterra do século XIX como válvula de escape do proletariado, ao passo que, no século XX, o aumento do consumo e tráfico de entorpecentes, principalmente entre os jovens, está associado à alta taxa de desemprego e, consequente, aumento da criminalidade (Jansen, 2007). Para Žižek (2014, p. 26), esse aumento da criminalidade é tão somente o oposto complementar de uma “violência sistêmica ou ‘ultraobjetiva’, própria às condições sociais do capitalismo global, que implica a criação ‘automática’ de indivíduos excluídos e dispensáveis (dos sem-teto aos desempregados)”.

No contexto indígena, a situação é um pouco diferente, pois a violência sistêmica tem como resultado não só a exclusão desses sujeitos ‘dispensáveis’, mas

⁴⁷ “En el kamarikun se come y se bebe mucho. No alcohol, nada de alcohol, solo muday. Las mujeres junto con doña Fresia prepararon una bebida fermentada a base de trigo, quinoa y piñones, que llamamos muday (Millán, 2018, p. 61).

também o enfraquecimento da cultura e da tradição. O uso do álcool dissociado das práticas ritualísticas afasta os mais jovens da tradição ao mesmo tempo que reduz sua crença no saber dos anciãos. Aqui, podemos discutir, brevemente, como os anciãos funcionam como sujeito suposto saber, termo cunhado por Lacan para denominar o “deslocamento do conhecimento do sujeito para outrem” (Žižek, 2010, p. 38). Na psicanálise, o analista funciona como sujeito suposto saber, pois o analisando tem a certeza de que ele sabe algo sobre seu segredo inconsciente; esse processo é chamado de transferência, ou seja, o deslocamento do saber inconsciente do paciente para o analista. Obviamente, o analista não sabe segredo algum, mas é a suposição que o coloca em uma posição de conduzir o paciente a encontrar suas respostas.

A certeza de que os anciãos têm as respostas sobre a vida, sobre o mundo, faz com que os mais jovens os respeitem e os vejam como grandes sábios. Essa sabedoria não provém apenas da longa experiência de vida, mas também da conexão ancestral. De acordo com Daniel Munduruku (2009, p. 27), os anciãos são os responsáveis pela educação da mente, pois, por meio da contação de histórias, eles “trazem para o presente o passado memorial”. Assim, os contadores de histórias, geralmente, “são velhos que já sentiram a passagem do tempo pelos seus corpos. São os guardiões da memória. Para muitos dos povos originários, estes velhos são ‘as bibliotecas’ onde está guardada a memória ancestral” (Munduruku, 2009, p. 27).

Esse modo de ver o papel dos mais velhos é bastante evidente e perpassa toda obra *Canumã: a travessia*. O narrador dá testemunho desse aspecto da educação indígena e da importância dos mais velhos.

Doía desconforme ter de deixar minha terra, da qual nasceram meus costumes, minhas crenças, tristezas, raiva, sonhos, aguerridade. Olhava para as casinhas de palha, para as árvores de onde despencávamos no Canumã, para os muitos parentes da aldeia, e olhava, mais ainda, para o local onde meu avô, seu Parawá, vovó Ester, seu Guariba, titio Jenuíno, vovô Naldá, vovô Clóvis e o titio José contavam nossas histórias dos antigos. Tive a honra de ser educado pelos mais habilidosos e competentes mestres da aldeia (Cardoso, 2019, p. 135-136).

Por outro lado, o romance também evidencia a falta de interesse dos jovens nas histórias dos antigos, por conta do contato com a tecnologia ou outras distrações. Ainda assim, o narrador destaca que “os mais velhos ainda faziam muita questão de

instruir os jovens da aldeia, pois a cada geração que passava, as mitologias iam perdendo seus propagadores” (Cardoso, 2009, p. 99), ou seja, o desaparecimento da figura do sujeito suposto saber. Por isso, talvez, seja a própria obra literária de Ytanajé Cardoso um esforço de fortalecer a figura do ancião enquanto sujeito suposto saber que reorganiza a ordem sócio-simbólica indígena.

Retomando a reflexão a respeito do alcoolismo, voltamos ao texto de Guimarães e Grubits (2007), que destacam a importância de levar em conta as particularidades de cada etnia, ao tratar do uso de substâncias que alteram o estado da consciência, em virtude de sua larga tradição nessa prática, no contexto de festividades e rituais, que diferia do uso não indígena e, portanto, deve ser abordado sem generalizações ou estereótipos.

Muitos povos originários fabricam a própria bebida alcoólica, por meio de um processo de fermentação que é realizado pelas mulheres, por exemplo, o caxiri, usado em festividades e rituais. A partir do contato com a cachaça produzida e comercializada no meio urbano e cujo teor alcoólico é maior, essa relação do indígena com a bebida alcoólica também sofre alteração, tornando-se um vício que gera outras doenças que aumentam a taxa de mortalidade entre esses povos, como “cirrose, diabetes, hipertensão arterial, depressão, estresse”, além dos casos de morte por “acidentes, brigas, quedas, atropelamento” (Guimarães; Grubits, 2007, p. 47).

No trecho de *Canumã: a travessia* reproduzido neste parágrafo, a violência subjetiva toma forma por meio do personagem Joaquim, cujo contato com a cachaça ocorreu no contexto urbano, em Nova Olinda: “Só ouvíamos a mulherada gritando para o Joaquim deixar o gargalo de garrafa e acabar com aquela frescura. Ele queria furar um pescador que, segundo as palavras ébrias do próprio tio Joaquim, paquerava sua mulher. Ele tinha bebido demais e não conseguia se controlar” (Cardoso, 2019, p. 82).

Em resposta a essa atitude violenta, o cacique decide que o castigo de Joaquim é ser amarrado ao ‘pau-dos-porres’, bem no centro da aldeia, onde todos o viam e onde ele ficaria até passar a bebedeira e ele lembrar de suas ações. Essa forma de punição foi decidida por todos da comunidade em assembleia, conforme costume da etnia Munduruku.

Guimarães e Grubits (2007) e Jansen (2007) afirmam que o álcool sempre foi usado como ferramenta de dominação das populações originárias, contudo, ainda no século XXI, o Imperialismo sob a veste de uma neocolonização silenciosa e normalizada continua exercendo seu poder. Compreendemos a inserção das drogas lícitas e ilícitas enquanto mercadoria no contexto indígena atual como ferramenta de desarticulação e enfraquecimento do espírito de comunidade, através das doenças decorrentes do vício, bem como do distanciamento dos mais jovens de sua tradição ancestral. Isso é perceptível na fala do personagem Joaquim:

- Ah, comadre! Eu sei que hoje em dia a vida aqui não tá fácil, depois que entrou a bebida aqui, o pessoal só quer saber de festa, os nossos velhos estão morrendo, os nossos filhos já não obedecem mais como antes. Antes era só olhar torto que o curumim já entendia, mas hoje o negócio está mudando muito. A Nayara, por exemplo, um dia desses ela sumiu de casa e nem me avisou. Aí dei logo uma surra nela. Essa é a idade mais perigosa (Cardoso, 2019, p. 37).

Corroborando a afirmação de Guimarães e Grubits, 2007, o romance de Ytanajé Cardoso reitera que a bebida alcoólica que destrutura o território indígena vem de fora da aldeia. Contudo, o alcoolismo é apenas a parte mais visível do capitalismo globalizado que desconhece fronteiras e está cada vez mais inserido no contexto indígena, cada vez mais agressivo, criando um contingente cada vez maior de sujeitos dispensáveis, marginalizados.

Por outro lado, o que também chama a atenção nesse trecho do romance é a violência subjetiva direcionada à personagem Nayara, que parece não estar relacionada apenas com o alcoolismo, o que leva a refletir sobre o lugar da mulher no território.

5.1.2 Violência e o lugar do feminino em Canumã: a travessia

É importante lembrar que este não é um estudo etnográfico da etnia Munduruku, e sim um estudo do romance, pelo viés de um conceito de violência que, no limite, é ocidental, eurocentrado. Assim, é preciso ter em mente que cada cultura indígena possui suas próprias regras simbólicas e isso demandaria um estudo aprofundado, além de ser preciso considerar em que medida essas regras simbólicas

sofreram influências da cultura não indígena, dificultando distinguir o que é traço cultural originário e o que é influência externa, ou seja, em que ponto da História esses limites começam a ser borrados.

Independente disso, o que esta leitura quer apontar é que por trás da violência subjetiva contra Nayara há algo mais complexo que se revela no discurso. Antes da fala de Joaquim sobre a surra em Nayara, uma conversa entre Antônio e Maria revela um tom um tanto machista. Aparentemente, Joaquim usa violência física como forma de controle do desejo feminino, ao passo que a sentença “Essa é a idade mais perigosa” não se aplica a Raçâp da mesma maneira que se aplica a Nayara, embora ambos tenham a mesma idade e o mesmo desejo.

O filho mais velho de Maria e Antônio, Raçâp, é um jovem com idade entre dezesseis e dezessete anos. Ele mantém um relacionamento relativamente secreto com a também jovem Nayara, pois o pai dela, Joaquim, o mesmo que ficou amarrado no pau-dos-porres devido à embriaguez e deu uma surra nela em virtude de sua desobediência, não vê com bons olhos esse relacionamento precoce. Mas, ao que parece, todos sabem sobre o assunto: “Eles [Raçâp e Nayara] estavam sempre no foco de visão de Joaquim. Antônio e Maria também já tinham percebido aquela arrumação, mas nem se importavam, quem deveria se importar era o compadre deles, Joaquim” (Cardoso, 2019, p. 36). Esse trecho do romance gera uma inquietação, pois o fato de atribuir a responsabilidade aos pais da menina, resulta de uma violência fundamental em relação ao feminino, uma violência sistêmico-simbólica bastante naturalizada no contexto não indígena, em que o corpo feminino é fetichizado, ao passo que a sexualidade feminina é alvo de julgamento e de controle. O fato de essa questão aparecer no primeiro romance Munduruku é, minimamente, sintomático.

Além disso, quando a família de Raçâp vai embora para a cidade, Nayara esconde sua gestação para impedir que Raçâp queira ficar na aldeia, portanto ela enfrenta a situação sozinha, o que pode indicar tanto a força e coragem da mulher indígena quanto mostrar que a reprodução social é responsabilidade específica da mulher. Antes de se mudarem de Nova Olinda para Manaus, a família de Raçâp retorna para a aldeia mais uma vez, quando a barriga de Nayara já está aparecendo e ela conta para ele a reação violenta do pai quando descobriu a gestação: “- Eu não disse pra ninguém. Ninguém sabe quem é o pai, só eu. Quando o papai ficou sabendo,

eu levei uma surra que chega fiquei toda marcada, ó. Essa cicatriz aqui foi lambada do cipó de cuia. Ele queria que eu falasse quem era o pai. [...] Apanhei muito por causa de ti” (Cardoso, 2019, p. 151). Conforme a fala da personagem, a narrativa evidencia que Nayara não sofreu violência apenas uma vez.

De acordo com a pesquisadora Guarani, Marize Oliveira (2018, p. 192), as mulheres indígenas “travam uma luta cotidiana pela defesa de seus territórios, pelo direito de preservar sua cultura, pelo direito a ser quem quiserem, pelo direito ao seu corpo”. É importante compreender que, atualmente, essa luta se efetiva tanto fora quanto dentro do território indígena, por diversas razões e uma delas é a influência não indígena.

Depois da ida definitiva para a capital amazonense, Raçâp volta para a aldeia quando a criança já está crescida, cumprindo sua promessa de estudar e retornar com condições de dar uma vida melhor para Nayara e o filho. Também é preciso apontar que o foco do romance está na tradição e na iminência de sua perda, assim o retorno de Raçâp após o doutorado cumpre a função mencionada no início do romance, isto é, ter condições de lutar com as mesmas armas que o não indígena, reafirmar a tradição guerreira Munduruku e encontrar caminhos para proteger o território, a tradição e revitalizar a língua materna. Além disso, tanto o autor quanto o narrador do romance são figuras masculinas e, embora um homem possa escrever a partir do foco narrativo feminino, isso não ocorre nesse romance, o que não nos dá acesso ao ponto de vista feminino.

Por outro lado, destacamos a fala do autor em entrevista ao canal Amazon Sat⁴⁸, no *YouTube*, ao apontar que o romance indígena tem como característica essencial a desconstrução do índio romântico, o Peri de Alencar, do bom selvagem construído pela narrativa do colonizador; ao invés disso, o romance indígena vem representar o indígena como sujeito complexo, com suas contradições, seus problemas, seus ensinamentos etc. e tudo o que a identidade indígena significa.

Na perspectiva de Oliveira (2018, p. 195), o machismo é uma influência do não indígena, pois, segundo ela, “A cultura indígena, apesar de apresentar papéis de

⁴⁸ Entrevista completa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BVPp--emMts> Acesso em: mar. 2026.

gênero, não era machista como a das cidades. Homens e mulheres estavam sempre juntos, nos eventos sociais e políticos da aldeia ou fora dela”. De fato, o romance de Ytanajé demonstra uma relação de cumplicidade entre o casal Antônio e Maria, embora cada um tenha seu papel dentro da comunidade e nas tarefas cotidianas. Por outro lado, a autora também fala de um processo de emancipação cada vez mais crescente das mulheres da aldeia e problematiza o fato de as mulheres indígenas não serem educadas para assumir funções de liderança dentro do contexto político (Oliveira, 2018).

Ainda a respeito da participação feminina na política, a tese de doutoramento de Chaves (2024) discorre sobre a intensificação do ativismo e resistência das mulheres Munduruku nos movimentos em defesa dos territórios, principalmente contra a construção de hidrelétricas. A autora explica que, dentro do Movimento Munduruku Ipereğ Ayū (MMIA), composto por cinco grupos que se organizam como exército liderado pelo espírito do herói ancestral Karodaybi, há um grupo de mulheres que se inspiram na guerreira Munduruku, Wakoborū, em sua luta pela preservação do território.

Segundo a autora, o ativismo feminino Munduruku sempre existiu, mas o que tem mudado recentemente é o exercício de papéis de liderança antes atribuídos apenas aos homens. Entretanto, Chaves (2024, p. 46) também explica que:

Dizer que as lutas são comunitárias e que essas mulheres não se colocam necessariamente em oposição ou enfrentamento aos homens de seu povo – fundamentalmente, enfrentam em comunidade as pressões sobre seu território, seu modo de vida, sua história, seus corpos – não significa dizer que não haja enfrentamentos à violência de gênero em suas distintas formas, e que o posicionamento das mulheres como lideranças públicas, papéis costumeiramente masculinos em muitos povos, seja facilmente aceito e que não haja conflitos e embates internos. Ao mesmo tempo em que revela o caráter essencial da luta pelo território, afirmar que essas lutas são comunitárias e que as mulheres estão somando forças numa luta histórica pelos territórios e direitos indígenas é também uma estratégia política, que legitima a atuação dessas mulheres como lideranças.

Independente da origem e da dimensão desse discurso machista, as pesquisas evidenciam um processo de mudança e emancipação feminina dentro do território

indígena, indicando a resistência às diferentes formas da violência subjetiva e objetiva.

5.1.3 A violência sistêmico-simbólica do contexto urbano

Para ampliar a discussão sobre a violência objetiva no contexto da narrativa, pontuamos que a migração da família de Raçâp para a cidade é uma contingência sócio-política e não econômica, pois a aldeia fornece o necessário para sua sobrevivência, conforme seu Parawá afirma: “[...] na cidade a gente tem que ter dinheiro, se não tiver dinheiro a gente passa fome, é humilhado. Aqui a gente tem tudo, tem o rio e a floresta, a gente só passa fome se quiser” (Cardoso, 2019, p. 103).

No entanto, existe o medo da invasão ao território, por isso a partida para a cidade tem o objetivo de buscar maneiras legais de proteger o território contra a invasão de garimpeiros, madeireiras, hidrelétricas, como já aconteceu outras vezes. Essa contingência resulta da violência sistêmica.

A fim de evidenciar que a saída do território é uma temática recorrente no romance indígena, reproduzimos a seguir um trecho do romance da poeta e romancista Mapuche Graciela Huinao, intitulado *Desde el fogón de una casa de putas Williche*. Huinao aparece em nosso mapeamento em uma pesquisa que aborda o humor em sua obra, porém, aqui, destacamos a poeticidade com a qual cria as imagens da migração indígena para a cidade, reproduzindo o sentimento originário.

Aos Williche, sua Mãe Terra os desmamou quando não pode alimentar mais filhos do que podia e foram adotados pela cidade. Em sua peregrinação, cem vezes voltaram o olhar para trás. E nunca havia sido amargo o pão que suas mães amassaram para a viagem, com o conselho: “comporta-se no povoado”. Na última noite de estadia em casa voltaram a ser crianças, choraram nos braços de suas mães e nenhum deles dormiu em paz essa noite. Sus ñuke [suas mães] os acompanharam para apoiar esse frágil primeiro passo: Do campo à cidade, e cada uma ficou no meio do pampa com a imagem do filho se apequenando na retina e o calor maternal fez cair uma lágrima para quebrar o gelo de um silencioso adeus (Huinao, 2010, p. 16, tradução nossa)⁴⁹.

⁴⁹ “A los Williche, su madre tierra los destetó cuando no pudo alimentar a más hijos de los que podía e fueron adoptados por la ciudad. En su peregrinar, cien veces volvieron la vista atrás al caminar. Y nunca les había sido amargo el pan que sus progenitoras amasaron para el viaje, con el consejo: “porta-se bien en el pueblo”. La última

O sentimento originário se expressa na poeticidade do texto literário. A hipérbole de olhar cem vezes para trás expressa o profundo desejo de ficar, assim como a imagem dos que partem apequenando-se no olhar de quem fica reflete a dor da partida. Por outro lado, diferente de *Canumã: a travessia*, em que a terra fornece o sustento necessário para a vida, no romance de Huinao, a mãe terra já não é capaz de sustentá-los por conta da grande quantidade de indígenas empurrados e ajuntados em um território delimitado por uma fronteira que, antes da colonização, não existia.

O mesmo acontece em *El tren del olvido*, em que os Mapuche foram empurrados para áreas mais desertas, improdutivas, sem água. Sua narradora fala sobre o conceito de fronteira: “Fronteiras? Nunca entendemos o que são na verdade. [...] Pode uma semente saber onde deve brotar, em qual linha da fronteira? Nosso povo é uma árvore que sabe onde estão suas raízes, mas não onde terminarão seus galhos” (Millán, 2019, p. 47, tradução nossa)⁵⁰.

Em *EL tren del olvido*, a invasão ao território era apenas uma das violências exercidas pelo colonizador. Na época da Campanha do Deserto, muitos Mapuche foram levados para campos de trabalho forçado, como a Ilha-prisão San Martín, famílias separadas, meninas submetidas a trabalho escravo e abuso sexual, homens reduzidos a peões na própria terra.

Retomando a interpretação de *Canumã: a travessia*, em Nova Olinda, a família fica um tempo na Casa do Índio, depois aluga uma casa por valor irrisório. Antônio acostumado aos serviços da pesca, plantio e caça, precisa aprender os ofícios da cidade, construção civil, mas a falta de experiência é um empecilho, como a fala do próprio personagem revela: “- Ah, meu filho, trabalho aqui é difícil. Só de vez em quando eu arrumo um terreno pra capinar” (Cardoso, 2019, p. 143).

A passagem por Nova Olinda do Norte é marcada por dificuldades, pois, embora Antônio seja um homem forte e trabalhador, sua mão de obra tem pouco valor

noche de estadía en la ruka volvieron a ser niños, lloraron en los brazos de sus madres y ninguno esa noche durmió en paz. Sus ñuke [madre] los encaminaron para apoyar esse primer endeble paso: campo a ciudad, y cada una se quedó en medio de la pampa, con la imagen del hijo empequeñeciéndose en la retina y el calor de madre atizonó una lágrima para romper el hielo de un silencioso adiós (Huinao, 2010, p. 16).

⁵⁰ “¿Fronteras? Nunca entendimos qué son en verdad. [...] ¿Puede una semilla saber dónde debe brotar, en qué línea de la frontera? Nuestro pueblo es un árbol que sabe dónde están sus raíces, pero no dónde terminarán sus ramajes” (Millán, 2019, p. 47).

na cidade, onde trabalhos comuns da aldeia, como produção de farinha, caça e pesca, são dispensáveis, o que coloca o personagem entre o contingente “de sujeitos descartáveis e excluídos, (dos sem teto aos desempregados)” (Žižek, 2009, p. 21, tradução nossa), conforme evidenciado pelo narrador: “A vida em Nova Olinda resumia-se em tentar procurar emprego e ser barrado por vários fatores. Falta de possibilidades, falta de empregadores, falta de habilidades específicas, como um bom discurso” (Cardoso, 2019, p. 146).

Maria lava roupa para fora e as crianças maiores vendem doces na feira, no contraturno da escola. Segundo Felipe, nessa época, a inserção das crianças indígenas na escola formal era mais uma forma de violência, uma vez que a maioria dos professores eram *pariwat* (não indígena), cujo ensino não considerava a tradição Munduruku, por isso “Alguns curumins e cunhantanhas se envergonhavam, muitas vezes, de serem indígenas. Ainda nessa época o preconceito era bastante evidente no olhar e no discurso das pessoas. Talvez entrar na escola fosse uma das maiores violências de nossas vidas” (Cardoso, 2019, p. 160).

Pode-se dizer que se trata de uma violência sistêmico-simbólica-epistêmica, porque a imposição do modo ocidental cientificista de ver e explicar o mundo atribuía a dificuldade de aprendizagem da criança indígena à incapacidade, à falta de inteligência, resultando em humilhações e evasão escolar. Assim, o conhecimento tradicional da criança indígena, que desde cedo aprendia a nadar no rio, caminhar na floresta, contar histórias era deslegitimado, desvalorizado e substituído por aulas de português, matemática e história, desconsiderando sua língua materna. Na narração de Felipe, “O doloroso naquela época foi a recepção em toda Nova Olinda. Quase todos sabiam de nossa origem indígena. Não era difícil ouvir uma piadinha aqui, outra ali. O sotaque era evidente, daí que, muitas vezes, essas piadinhas beiravam a humilhação” (Cardoso, 2019, p. 147).

Apesar de tudo, o posicionamento indígena não é passivo diante disso, pois muitos dos que resistiram buscam “revitalizar a língua tradicional. É uma forma de contestação simbólica por uma perda involuntária” (Cardoso, 2019, p. 104). Não se trata apenas da revitalização da língua nativa, mas também da reconexão com o ancestral, conforme reflete Julie Dorrico: “[...], ao compreender um pouco mais minha identidade, percebi como os códigos da cidade criavam uma linguagem que nos

afastava da floresta, de como tinha me afastado da floresta” (Dorrigo; Rodrigues, 2023, p. 3).

Aliada à violência objetiva sistêmica, identificamos a violência objetiva simbólica, isto é, a violência exercida por meio da linguagem. Ainda segundo a memória de vovó Ester, os missionários diziam que os nativos eram pagãos, por isso precisavam ser convertidos e batizados (Cardoso, 2019). A imposição da visão ocidental cristã se fez pela palavra: batismo, conversão e renúncia ao paganismo são conceitos alheios à cultura e religiosidade indígena, contudo essa imposição violenta não só influenciou a cosmovisão originária, mas, em alguns casos, demonizou a espiritualidade indígena.

O romance indígena realiza esse caminho de volta expresso no conceito de *biskaabiiyang*, de Grace Dillon, e *sankofa*, de Ernesto, pois reconhece e evidencia a violência subjacente ao processo de colonização, trazendo à tona seus silenciamentos e apagamentos. Apesar dessas estratégias de assimilação, o romance indígena constitui-se como uma resposta ao chamado ancestral, e produzir literatura é uma maneira de desestruturar e desestabilizar os estereótipos erigidos através da violência objetiva e, assim, permitir ressimbolizar a existência e a subjetividade indígena.

5.1.4 A análise literária nos trilhos da cosmologia indígena: aproximações e distanciamentos do ocidentalismo

No que concerne à cosmogonia Munduruku, Cardoso (2023) traz uma reflexão coerente a respeito da escolha lexical adotada pelos relatos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, ao designarem os mitos de origem como lendas. Tanto que ele dedica uma nota de rodapé que expõe seu ponto de vista quanto ao assunto, a qual é reproduzida a seguir.

A utilização do termo “lenda” para fazer referência às narrativas de origem dos povos indígenas é uma constante no discurso ocidental cristão, o que acabou colaborando para o estabelecimento de relações dialógicas de estigmatização dessas narrativas desde o período colonial até os dias atuais. Seria extremamente ofensivo, atualmente, do ponto de vista das narrativas de origem, fazer referência à lenda de Jesus Cristo, ou à lenda de Moisés e o mar vermelho, ou à lenda de Jonas e o peixe gigante etc. E seria ofensivo porque um dos sentidos

desse termo [lenda] está relacionado ao relato fantástico, à não história, à não realidade, à não verdade concreta. E é normalmente esse o sentido que o pensamento ocidental cristão utiliza quando faz referência às “lendas indígenas”, as quais, do ponto de vista da complexidade de eventos, são equivalentes às narrativas de origem cristãs (Cardoso, 2023, p. 82).

Do ponto de vista epistêmico, a reflexão de Cardoso é importante, porque coloca em discussão a hegemonia subjacente ao discurso ocidental que confere às narrativas cristãs um *status* que é negado a outras narrativas de origem como as orientais, indígenas, africanas, que, em alguma medida, dialogam com a narrativa ocidental. Portanto, se é possível estabelecer um diálogo, por que a narrativa cristã se sobrepõe às demais? Por que a referência à lenda de Jesus Cristo é ofensiva, mas a expressão lenda de Karosakaybu⁵¹ parece aceitável?

Ainda que fosse possível argumentar que as narrativas não ocidentais se caracterizam por um aspecto fantástico, sobrenatural, o próprio nascimento de Jesus, a visitação do anjo, a concepção sem mácula, não são aspectos fantásticos e sobrenaturais? Até mesmo o primeiro mito cristão, Adão e Eva, é marcadamente influenciado pelo fantástico e traz um caráter moral. Ao que parece, ambas as culturas compartilham um aspecto didático nas narrativas de origem, pois o fantástico e o maravilhoso se inserem nessas narrativas como ferramentas lúdicas.

Mesmo que se pudesse argumentar que há registros históricos da existência de Jesus - o santo sudário, a Bíblia Sagrada, por exemplo -, dada a tradição ocidental da escrita, mas não há registros de outras tradições marcadamente orais, isso não basta para justificar a diferença de *status*, tendo em vista as semelhanças composicionais de tais narrativas, o que leva a crer que a única razão para tal distinção é a hegemonia do discurso. Ao expor seu ponto de vista, Cardoso coloca a linguagem em tensão desvelando a violência objetiva simbólica contida na associação das narrativas indígenas ao conceito de lenda, enquanto a narrativa cristã é contada como história.

Segundo a mitologia Munduruku, reproduzida de geração em geração pelos velhos-contadores de histórias, Karú-Sakaibê, o grande criador, “criara as montanhas e as rochas soprando em penas fincadas ao chão. Eram também criação dele os rios,

⁵¹ Segundo Cardoso (2023), essa é a ortografia atual, porém, em outros textos, como de Daniel Munduruku (2005), aparece a ortografia Karú-Sakaibê.

as árvores, os animais, as aves do céu e os peixes que habitam todos os rios e igarapés” e, depois disso, “ele decidiu enfeitar a Terra com gente que pudesse cuidar da obra que criara” (Munduruku, 2005, p. 9). Entretanto, Karú-Sakaibê não vivia sozinho na Terra, mas, sim com seu amigo Rairu; este, certa feita, produziu o desenho de um tatu com “folhas, gravetos e cipós”, colando-os com “cera de mel de abelha”, e colocou o desenho sob a terra para secar; ocorreu, então, que a mão de Rairu colou-se ao rabo do tatu e ao tentar libertar-se, seu grande poder deu vida ao desenho, por isso o tatu puxou-o para dentro da terra, cavando um longo túnel, que chegou ao centro da terra. No centro da terra, Rairu encontrou muitas pessoas que lá viviam e, quando retornou à superfície e contou o fato a Karú-Sakaibê, este pediu que Rairu os trouxesse para o “mundo de cima” (Munduruku, 2005, p. 10); foi assim que esses povos foram nomeados pelo grande criador como “Munduruku, Mura, Arara, Mawé, Panamá, Kayapó” (Munduruku, 2005, p. 11), e diferenciados também pelas pinturas nas cores verde, vermelho, amarelo e preto.

Não se pode negar que o mito de origem Munduruku guarda semelhanças com o mito de origem cristão: a criação dos elementos do tempo, do espaço, e dos seres como obra derradeira. Por outro lado, talvez seja possível conjecturar que há um aspecto específico que aproxima esses mitos, segundo a perspectiva literária, isto é, as características da tradição oral, ou para usar o termo de Walter Benjamin, da narrativa oral. Em *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1994), Walter Benjamin afirma que a narrativa oral “[...] tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir, seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (Benjamin, 1994, p. 200).

Segundo o mito Munduruku, dentre os homens que subiram ao mundo de cima, alguns eram preguiçosos e isso irritou Karú-Sakaibê, por isso o grande criador transformou-os em “passarinhos, porcos-do-mato, borboletas e em outros bichos que passaram a habitar a floresta” (Munduruku, 2005, p. 11). Já no mito cristão, o criador expulsou Adão e Eva do paraíso por terem desobedecido sua ordem e provado o fruto proibido (Gênesis, 3: 22-24). Há, em ambas narrativas, um caráter moralista e um conselho subjacente; o ensinamento é transmitido e, mais do que isso, “O conselho

tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (Benjamin, 1994, p. 200); no caso do mito indígena, o sábio está corporificado na figura dos velhos que possuem a experiência, ao passo que, na tradição cristã, a sabedoria seria dom dos líderes religiosos, enquanto representantes diretos de deus.

Para Benjamin (1994), o que diferencia a narrativa oral do gênero romance moderno é o fato de aquela comunicar sabedoria, enquanto este comunica uma informação. A primeira não fornece respostas prontas, mas deixa o ouvinte livre para tirar suas conclusões; o segundo concede todos os detalhes que permitam a compreensão do leitor (Benjamin, 1994). Por isso, na narrativa oral, “o miraculoso e o extraordinário são narrados com maior exatidão” (Benjamin, 1994, p. 203), sem adentrar à psicologia dos personagens. Assim, em algum sentido, o sobrenatural/fantástico aparece nos mitos Munduruku e cristão – assim como outros mitos de origem – como recurso de transmissão de sabedoria, o que pode explicar o aspecto didático mencionado anteriormente.

Entretanto, talvez a diferença entre o uso do fantástico pela cultura cristã e pelas culturas nativas seja que, para o indígena, o fantástico não é apenas uma metáfora, uma vez que os seres míticos existem de fato e fazem parte do equilíbrio necessário para a vida, por isso a existência de uma árvore, de um animal, dos espíritos sagrados têm o mesmo valor da existência humana.

Além disso, é importante ter em mente que, embora esteja falando da narrativa oral desde a perspectiva ocidental europeia, Benjamin está se referindo a um gênero inerente à humanidade, ou seja, a necessidade de narrar parece ser uma característica essencialmente humana, portanto não seria diferente com povos indígenas; é por isso que muitos autores e pesquisadores indígenas defendem o ponto de vista de que a literatura indígena enquanto expressão artística sempre existiu (Dorrigo, s/d; Graúna, 2013), muito embora não sob essa designação que é uma criação ocidental. Daniel Munduruku (2012) afirma que, em sua tese, adota o estilo de escrita epistolar, porque este é o que mais se aproxima da oralidade, uma vez que seu objetivo era atingir tanto indígenas quanto não indígenas por meio da sua escrita.

No texto intitulado *Educação indígena: do corpo, da mente e do espírito*, Daniel Munduruku (2009) explica que, na cultura indígena, o processo educativo baseia-se, invariavelmente, na unidade entre corpo, mente, espírito. Assim, a educação da mente

é responsabilidade dos contadores de histórias, normalmente pessoas mais velhas, pois são elas “que trazem para o presente o passado memorial”, a fim de “manter a memória viva através das histórias que carregam consigo, contadas, elas também, por outros antepassados numa teia sem fim que se une ao princípio de tudo” (Munduruku, 2009, p. 27). O escritor da nação Sateré/Mawé, Tiago Hakiy (2018, p. 38), ensina que o contador de histórias não é somente um narrador, mas tem *status* de “portador do conhecimento”, transmissor da herança ancestral. Nas palavras de Márcia Kambeba (2018, p. 40), os contadores de histórias são os “guardiões dos saberes”.

Em *Canumã*, Felipe fala sobre essa tarefa do narrador, que é descrita não somente como narração, mas performance:

O respeito adquirido ao longo de sua jornada como filho da floresta banhada pelo poderoso Canumã era notável. Detentor das mais finas lembranças podia levar qualquer um à própria cena do acontecimento. Cada gesto, fala, lugar, guerreiros, até as expressões físicas ele conseguia imitar com maestria. O próprio Naldá vaticinava: há aqueles que se immortalizam na história pela glória alcançada e há aqueles que mantêm essa imortalidade, no caso, os narradores dos grandes feitos do passado (Cardoso, 2019, p. 39).

No que concerne ao aspecto do conhecimento, do aconselhamento e da sabedoria, a narrativa oral indígena possui características do narrador benjaminiano, mas possui uma característica própria, distintiva e essencial, ou seja, a voz narrativa é uma voz ancestral, que entrelaça as vozes dos narradores do passado e do presente. Em suma, o narrador indígena se assemelha aos marinheiros e viajantes de Benjamin, que relatam o que viveram e que ouviram, mão não só isso; o espaço de suas vivências é a mata, a floresta, os rios, o território indígena etc.

Por outro lado, há uma dimensão mítica e ancestral que escapa à teorização benjaminiana, uma vez que a narrativa originária é composta das memórias dos antepassados, transmitidas, vivificadas e atualizadas; contudo, não se trata apenas de um narrador que rememora as histórias do passado, mas de uma voz ancestral que fala [narra, escreve] através do narrador, conforme insinua Julie Dorrico: “Quem sabe essa história também não tenha sido escrita pelo vô?” (Dorrico; Rodrigues, 2023, p. 4). A esse respeito, a poeta Márcia Wayna Kambeba (2018, p. 40), da etnia Omágua/Kambeba afirma que:

À noite o indígena sonha com o que vai ser escrito ou com a música a ser cantada com os guerreiros da aldeia. Acredita-se que quem escreve recebe influências de espíritos ancestrais, dos encantados, por isso a literatura dos povos da floresta é percebida com um valor material e imaterial.

Essa presença ancestral viva e poderosa é uma característica de diferentes povos nativos ao longo do continente americano, como fica evidente no romance de Moira Millán, quando a personagem Fresia fala sobre a importância do sonho: — “Tecemos quando sonhamos, quando o *pewma* [o sonho] vem nos dizer o que devemos desenhar. Os ancestrais movem nossas mãos e nossos dedos” (Millán, 2019, p. 106, tradução nossa)⁵². Essa parece ser uma definição concreta do que significa ancestralidade; não se trata de uma influência proveniente daquilo que se sabe sobre os que vieram antes, os antepassados, é uma força invisível que nos move e nos diz para onde ir.

Em alguma medida, pode se dizer que o romance *indígena* apresenta características da narrativa oral de Benjamin, tais como a memória abrangente, a sabedoria, o aconselhamento, em virtude da influência da tradição oral originária; contudo, é indispensável destacar que se trata de um romance em que a dimensão da ancestralidade é fundamental. Assim, o narrador indígena atravessa o tempo e o espaço, transita entre o individual e o coletivo, o passado e o presente, de maneira natural. Esse aspecto composicional é indispensável para a interpretação dos romances de autoria indígena.

5.1.5 *Canumã: a travessia e a poética do eu-nós*

A pesquisadora Julie Dorrico explica que a narrativa indígena possui uma característica essencial, isto é, quando se fala em “autoria indígena, automaticamente falamos de identidade coletiva” (Dorrico; Rodrigues, 2023, p. 2). Isso quer dizer que a narrativa originária não é a história de um indivíduo somente, mas sim a história do

⁵² Tejemos cuando tenemos sueños, cuando el *pewma* viene a decirnos que debemos dibujar. Los ancestros manejan nuestras manos y nuestros dedos (Millán, 2019, p. 106).

coletivo, que tem como fonte a memória coletiva e ancestral. Portanto, a dor do personagem não é apenas dele, mas de todos os parentes que vivenciaram a mesma dor. A dor individual é compartilhada pela comunidade.

Trata-se da “A poética do eu-nós”, uma “[...] autoria que é fundamentalmente assentada na identidade e a reflete, mas também é essa escrita que escolhe um modo de vida que não é acidental ou metafórico, que é antes de tudo uma poesia que eu sequer sei exprimir” (Dorrigo; Rodrigues, 2023, p. 3). Por esse motivo, falar do protagonista no romance indígena é complexo, principalmente em *Canumã: a travessia*, em que não parece haver uma centralidade clara em nenhum personagem específico.

Inicialmente, o protagonista parece ser Raçâp e, por extensão, sua família, pois é em torno dessa família que a narrativa se desenvolve. A narração é iniciada na casa de Raçâp, com sua mãe preparando o café, antes que todos iniciem as tarefas do dia: “Maria levantou-se da sua rede em direção ao fogareiro, pegou o bule e preparou o café. [...]. No estalar das brasas, Maria logo percebe o barulho das palhas bem rés à rede de Raçâp, filho mais velho da família, responsável pelo alimento dos seus irmãos” (Cardoso, 2019, p. 7).

Destacamos aqui um aspecto importante dessa narração, isto é, a onisciência, uma vez que se trata de um narrador-personagem, que, teoricamente, não teria acesso a todas as cenas da narrativa. Nessa cena em que Maria prepara o café, por exemplo, Felipe não está presente, mas a cena é descrita com detalhes, como se o narrador tivesse presenciado o que descreve, como se ele fosse um narrador heterodiegético. Mais do que isso, o modo de narrar presentifica o narrado, como é possível perceber no trecho a seguir.

- Agora sim! Exclamava Antônio. Sentado em cima de um pilão velho de âmagô, ele olhava para o rio como se estivesse vendo aquilo vivenciado por Zé. Seus filhos, então, fizeram a roda em volta. E a história continuava.

- Poisé! Esperou um pouco. Aquele ser carregava alguma coisa na mão, dizendo o compadre que era uma cruz. Engatilhou a espingarda, mirou e bee! O barulho da espingarda tinha ensurdecido o compadre. Quando ele olhou o homem, quer dizer, já era um velho com cabeça branca e já meio retorcido pela idade, viu que ele ainda estava lá. Pensou que tinha errado o tiro. Bee! Mais uma vez o compadre Zé atirou, mas nada! Quando ele menos esperava, percebeu que o velho

todo de branco se achegava mais para perto da canoa dele. **Eu acho que da distância onde tá aquele pé de ananã pra cá.** [...] Então, ele ouviu uma voz baixinha, que dizia: - Meu filho, em quem você está atirando, não faça isso, eu estou preso aqui, não farei mal pra ninguém, eu morri tentando defender aqueles que precisavam de ajuda. Sou o padre Félix – quando ele disse o nome, ele sumiu, do nada.

- Mas isso foi só a história do padre que aparece naquela beirada ali (Cardoso, 2019, p. 29-30, grifos nossos).

No trecho anterior, o narrador central não está presente no momento da contação de história de Antônio, contudo a cena é rica em detalhes e a narração parece transportar o leitor para dentro da cena, por meio de recursos narrativos como exclamações, onomatopeias, bem como as marcas de oralidade e os advérbios de lugar que criam o efeito de proximidade visual que presentifica o narrado: naquela beirada ali, de onde tá aquele pé de ananã pra cá. Nesse momento, é Antônio que assume o turno da narração para contar uma história vivenciada por outro personagem.

Essa onisciência do narrador, por sua vez, pode estar relacionada com o fato de o narrador indígena transitar entre o eu histórico e o nós mítico, conforme explica Dorrico. A pesquisadora Macuxi defende a existência de um “eu-nós lírico-político” (Dorrico, 2017, p. 226) na literatura indígena, o que indica uma especificidade dessa literatura; trata-se de um eu-nós, porque a individualidade é invariavelmente atravessada pelo coletivo, e lírico-político, porque sua poética provém da cultura ancestral e também é uma forma de resistência política. A autora concebe o narrador indígena como um “eu-nós”, isto é, um narrador caracterizado por “uma intrínseca relação de alteridade que une à voz e à autoria individual, o ‘eu’ enquanto sujeito histórico, o ‘nós’, a memória coletiva/mítica da tradição ancestral comunitária”. Assim, ela enfatiza que o “‘eu-nós’ é o reconhecimento das formas das pessoas (eu, singular, sujeito histórico; nós, plural, sujeito mítico)” (Dorrico, 2017, p. 226).

Para exemplificar isso, a autora convida a refletir sobre a literatura de Daniel Munduruku, que, na perspectiva ocidental, é considerada uma autoria individual, porém, segundo ela:

[...] logo em sua apresentação ele desmistifica qualquer pretensão de autoria moderna, aquela que afirma que o autor é um sujeito solitário e destituído de qualquer contexto social e cultural. Walter Benjamin (1987), em sua obra *Magia e técnica, arte e política*, afirma ser o

romancista o indivíduo solitário, figura correspondente ao nascimento do romance na modernidade (Dorrico, 2017, p. 227).

A partir do excerto, destacamos que a autoria indígena é sempre plural, portanto, embora tenha adotado a forma romanesca como um dos modos de expressão, a composição indígena subverte esse gênero, que está em constante transformação conforme as transformações da sociedade que o produz.

Felipe, enquanto narrador central, corporifica o eu histórico/sujeito que não está dissociado do nós mítico, conforme ele mesmo relata: “posso não reproduzir cada palavra que ouvi enquanto criança, mas certamente aquelas imagens, os ensinamentos dos velhos e a meticulosidade com que entalho minhas lembranças na História me legitimam a reproduzir tais discursos como se eu estivesse lá, anotando e gravando tudo” (Cardoso, 2019, p. 40).

Ao considerar a história de Antônio e essa fala de Felipe, fica evidente que a narração (e não o narrador) transita entre o eu/sujeito histórico e o nós/mítico, de maneira que o eu histórico de Felipe esmaece quando é necessário dar lugar ao nós/mítico, à sabedoria dos mais velhos. Além disso, conforme pontuado no início desta tese, esse narrador central funciona como um ponto onde se conectam os diversos narradores que compõem a narrativa, inclusive de Antônio, que não é ancião, mas já domina a arte de narrar.

No trecho a seguir, a presentificação se efetiva pelo uso dos verbos no presente, criando o efeito da leitura como uma espécie de experiência sensorial.

Nessa toada, Maria segue peneirando a massa e tirando os pequenos talos que a bola-do-catitu não conseguira moer, mas tudo seria aproveitado. Muitos talos e pedaços de mandioca que não passaram no triturador seriam crueira para os bolinhos da curuminzada. As ações seguiam com Raçâp limpando o forno já aquecido, com um pano meio sujo, sabe-se lá de quê, e depois passando uma toalha umedecida de óleo. Lubrificar o forno é algo básico e preciso. Não seguindo tais procedimentos, corre-se um grande risco de a farinha pretejar. – Já, Antônio, traz a cuia. Enquanto o Fransciso vai colocando a massa tu vai mexendo? – Falava Maria [...] - Bota massa, curumim. A gente tem que terminar antes da boca da noite, remar nesse rio de noite não é muito bom não, ainda mais quando não é lua cheia (Cardoso, 2019, p 26-27).

O narrador descreve com detalhes a cena, inclusive o aspecto do pano com que Raçâp limpa o forno, e isso parece conferir verossimilhança ao narrado, mas, ao

mesmo tempo, a expressão ‘sabe-se lá de quê’ é inserida como recurso narrativo elíptico, que traz a impressão de que ou ele não quis saber ou a informação era irrelevante, porém, na verdade, o narrador não presenciou qualquer desses fatos. O efeito disso é a impressão de um narrador heterodiegético que circula entre os personagens assim como os seres do mundo invisível, parecendo diluir espaço e tempo, conectando passado e presente, mundo tangível e mundo perceptível.

Mas esse trecho do romance possibilita outra reflexão importante, a respeito de outro aspecto da educação indígena, isto é, a educação do corpo. Conforme Daniel Munduruku (2009, p. 27), “Aos pais cabe a educação do corpo. São eles que fazem as crianças desejarem o aprendizado de coisas práticas que irão ajudá-las a suprir suas necessidades diárias). Para a cultura não indígena pode parecer estranho, questionável, o fato de as crianças (Raçâp já é adolescente e Francisco é mais jovem; Marta tem a tarefa de cuidar do mais novo, Oburé, mas todas as crianças acompanham os pais nas tarefas cotidianas) irem para o trabalho com os pais, estarem inseridos no processo de trabalho, mas o texto mostra como isso é importante para a formação das crianças que, em algum momento, precisarão exercer tais tarefas sozinhas para sobreviver. Cabe aos pais ensiná-las que o corpo tem necessidades (necessidade de alimento, proteção, saúde) essenciais à vida, portanto, é a partir da orientação e da vivência com os pais que as crianças aprenderão que “andar pela mata é mais que um passeio de distração ou diversão; que subir na árvore é mais que um exercício físico; que nadar no rio é mais que brincadeira; que produzir seus brinquedos é mais que um desejo de satisfação [...]” (Munduruku, 2009, p. 25).

Além disso, esse aspecto da educação indígena contesta o estereótipo do indígena preguiçoso, alheio ao trabalho, já que essa atividade é ensinada desde cedo, mas com finalidades distintas, por exemplo, objetivando a sobrevivência e não o acúmulo de bens materiais. É assim que a auto-história indígena tensiona a narrativa oficial desestruturando a violência simbólica que desenhou o sujeito indígena conforme a visão do invasor europeu, romantizado e/ou inferiorizado.

Principalmente no contexto do território indígena, o ensinamento se efetiva pela prática: conhecimentos sobre a importância da lubrificação do forno ou de evitar cruzar o rio à noite são transmitidos no cotidiano e não na escola. Mas não se pode negar que, no contexto urbano, também existem ensinamentos essenciais à vida que não

são aprendidos na escola. Os pais de Raçâp, Maria e Antônio, decidem migrar do Território Indígena Kwatá Laranjal para a cidade de Nova Olinda, a fim de que os filhos estudem na escola formal e, assim, possam ter condições de uma vida melhor, bem como condições de defender o território, utilizando as mesmas armas do não indígena ou seja, a lei, ou nas palavras do narrador “o caderno e o lápis” (Cardoso, 2019, p. 55).

Felipe é primo e melhor amigo de Raçâp. Ambos são netos de seu Parawá e dona Ester, dois dos últimos anciãos falantes da língua Munduruku e guardiões da tradição originária. Portanto, em alguns momentos da narrativa, seu Parawá assume a posição de narrador, para contar histórias antigas, enquanto os jovens sentam-se atenciosos ao redor da fogueira para ouvir o sábio e seus ensinamentos. Outros personagens, como seu Guariba, Naldá Munduruku, tio Elias, Antônio também assumem a posição de narrador.

Silva, Silva e Rolon (2024) identificam como protagonista do romance o próprio narrador, porque ele narra as próprias experiências, as quais ele quase sempre vivencia em companhia do primo. Inclusive, quando a família de Raçâp vai para Nova Olinda, Felipe junta-se a eles um ano depois, também com o objetivo de estudar. Contudo, as informações sobre esse narrador-personagem são bem menos esmiuçadas em comparação com as de Raçâp, por quem ele parece nutrir grande admiração.

Essa imprecisão quanto ao protagonista da trama tem relação com a característica da narrativa indígena indicada por Julie Dorrico, ou seja, a identidade coletiva. Trata-se da história, das preocupações, dos sonhos e anseios de toda uma comunidade. Portanto, cada narrador ou personagem tem espaço para entrelaçar os fios da memória na composição dessa teia ancestral coletiva.

Assim, conforme o texto se desenvolve, as linhas que pareciam definir claramente o protagonista se atenuam, se confundem, o que nos leva a conjecturar que o verdadeiro protagonista do romance de Ytanajé é a tradição originária. Isso porque é a preocupação com a defesa do território originário - e com ele a cultura, a língua e a tradição – que move a família de Raçâp para a cidade; as rodas de contação de histórias antigas e ensinamentos ancestrais se repetem com frequência no texto, e com elas a preocupação de que os jovens não têm mais demonstrado interesse,

como antes, em aprender com os mais velhos, o que significaria a perda da tradição oral; e, por fim, a preocupação com a morte da língua Munduruku se intensifica com a morte do avô Parawá, motivo pelo qual Raçâp e Felipe retornam à Terra Indígena Kwatá Laranjal.

De certa maneira, a mesma preocupação motiva a partida e o retorno, marcando o processo de transição em que os netos se tornam os novos contadores de histórias, não só na aldeia, mas também fora dela. Segundo Silva, Silva e Rolon (2024, p. 247):

Manter a tradição da contação de história viva dentro das comunidades indígenas é uma forma de resistência da identidade e da ancestralidade desses povos. Uma vez repassada para outro membro da comunidade, esse imaginário cultural-oral terá atualizações com o passar do tempo, de modo a resguardar o saber ancestral.

Em contrapartida, os autores compreendem a perda da língua Munduruku no Amazonas como resultado da violência da colonização, visto que muitos povos, incluindo os Munduruku, foram proibidos de usar a língua nativa. Kaká Werá Jecupé (2020, p. 52) explica que, nos primeiros anos da colonização, as línguas indígenas do tronco tupi foram sintetizadas pelos jesuítas, gerando o “*nheengatu*, que significa ‘língua boa’”; posteriormente, o *nheengatu* foi incorporando palavras do português e passou a ser chamado de “língua geral dos povos”, pois era amplamente falada em todo território nacional, tanto por indígenas quanto por colonos, no período colonial. Entretanto, a língua geral também foi proibida, em 1757, pois o rei de Portugal temia que essa língua se sobrepusesse à língua da metrópole, o português.

Conforme discutido na seção 3, a proibição da língua nativa corresponde a uma forma de violência objetiva simbólica que visa a perda identitária e a dominação. O narrador de *Canumã: a travessia* sobre a relação entre língua e cultura, ao afirmar que “a língua não é apenas um conjunto de frequências sonoras [...] mas é a substância que significa um povo, que nomeia estruturas culturais, que reverbera um universo de sensações e manifestações milenares” (Cardoso, 2019, p. 56). Essa reflexão dá a dimensão da importância da língua nativa, levando a pensar o quanto sua proibição é violenta e, conseqüentemente, fazendo do esforço de revitalização da língua uma forma de resistência e desestruturação da violência simbólica.

Tendo em vista a importância que a narrativa oral tem para os povos tradicionais, o tópico a seguir começa por tensionar o uso dos termos mito, lenda e história, propondo que a construção do romance indígena a partir da tradição da narrativa oral é traço essencial, especialmente em *Canumã: a travessia*, pois recupera a importância dos anciãos-contadores de histórias e, mais do que isso, a tradição ancestral.

5.1.6 A linguagem com os dois pés narrativa oral em *Canumã: a travessia*

Na esteira das discussões sobre a linguagem utilizada para narrar a história indígena, é essencial refletir a respeito da linguagem utilizada pelo escritor indígena em suas obras. *Canumã: a travessia* e *El tren del olvido* são dois romances de autoria indígena que se distinguem em alguns aspectos, seja pela extensão, tema, construção e desenvolvimento dos personagens, narrador, foco narrativo etc. Isso demonstra a versatilidade dessa produção literária.

Canumã é uma narrativa relativamente curta, contada por um narrador homodiegético, onisciente, por vezes intruso, o que cria o efeito de parecer transitar facilmente entre narrador homodiegético e heterodiegético. Como discutimos no decorrer desta seção, essa é uma característica do romance indígena, a voz narrativa transita entre o eu/individual/histórico e o nós/coletivo/mítico, criando esse efeito interessante. O foco narrativo é masculino, ao passo que o desenvolvimento dos personagens fica em segundo plano, para dar espaço ao desenvolvimento do tema que é a tradição ancestral. Assim, os personagens são, em sua maioria, planos, sem profundidade psicológica. A linguagem do romance é informal, marcada pela oralidade e isso se reflete em sua estrutura que nos aparece como uma grande narrativa oral em forma de romance.

Em *Canumã: a travessia*, podemos dizer que a linguagem do narrador se diferencia da linguagem dos personagens, oscilando entre linguagem formal e informal, corroborando o fato de que o narrador possui formação acadêmica e, ao mesmo tempo, destacando a linguagem da aldeia. Mas esse não é o ponto que queremos destacar aqui. Em sua análise de *O guarani*, Affonso Romano de Sant'Anna

(2012, p. 103) afirma que José de Alencar integraliza forma e conteúdo ao adotar uma linguagem natural, isto é, “a expressão ‘natural’ do homem brasileiro [...] reafirmando metaforicamente a Natureza diante da Cultura”. Segundo o autor, essa escolha de uma linguagem poética e essencialmente brasileira, em oposição ao português de Portugal, é essencial para reforçar a atmosfera do romance no que diz respeito à exaltação da Natureza.

A partir dessa perspectiva, poderíamos ler a linguagem de *Canumã: a travessia* pela chave do natural, tendo em vista a conexão com a Natureza expressa na fala do narrador: “Era possível contar uns vinte interlocutores naquele meio. A melodia das folhagens soava como fundos musicais, preparando o ambiente dos nossos poetas da floresta, dos nossos mantenedores da eternidade” (Cardoso, 2019, p. 97). Contudo, compreendemos que seu estilo linguístico está além disso. A linguagem coloquial tão presente no romance tem intrínseca relação com a narrativa oral, portanto o romance só poderia se constituir, enquanto obra verossímil, a partir da oralidade e coloquialidade. O trecho seguinte pode ser analisado sob vários aspectos:

- Poisé, como eu tava falando, foi a uns dez anos atrás isso, eu acho que era o ano de 1968, e também acho que naquela época o Raçâp era recém-nascido. Era tempo de festa, aí o pessoal daqui do Kwatá foi quase todo pra lá. Só ficou aqui o compadre Raimundo, que não gostava muito dessas coisa, e nem deixava os filho irem também, mas de vez em quando eles davo uma escapada (Cardoso, 2019, p. 40).

As marcas de oralidade aparecem em “aí”, “pra”, “tava”, demonstrando e contribuindo para a fluidez da conversa, assim como a redução do plural em “os filho”, “dessas coisa” etc. Além disso, o texto brinca com as palavras, juntando-as como acontece na fala ou subvertendo a conjugação verbal como acontece em “Poisé” e “davo uma escapada”. Outros exemplos disso são expressões como “dexu eu contar” ou “dizque” (Cardoso, 2019, p. 28) que são recursos utilizados para introduzir a narração e despertar a atenção da audiência.

Apesar da perda da língua Munduruku, na região do Amazonas, o romance tenta recuperar palavras da língua materna num esforço de revitalização linguística: *pariwát* (que significa não indígena), bem como alguns cumprimentos como *Kabia*, pois, segundo o narrador, “os cumprimentos na língua nos fazem lembrar quem

somos” (Cardoso, 2019, p. 184). Por outro lado, embora seja escrito em língua portuguesa, o romance não deixa de aludir ao estranhamento do contato com a língua não indígena. Trazendo um tom que, à primeira vista, pode ser confundido com desconhecimento, mas, na verdade, é humor e ironia.

Sant’Anna (2012, p. 219) entende o recurso do “estranhamento como processo retórico típico de desvio da norma” que coloca em evidência algo que passaria despercebido na linguagem formal. Exemplo disso em *Canumã: a travessia* é o uso que se faz do termo chácara: “Mas tem uma mulher que chegou de Manaus procurando uma família pra cuidar do terreno dela lá na capital. É um negócio mais ou menos como **chaca, characa, chacra**, sei lá, um negócio assim” (Cardoso, 2019, p. 144, grifos nossos). O uso aparentemente ingênuo do termo põe em evidência o aspecto variável da própria língua portuguesa, enquanto língua viva, uma vez que podem ser encontradas as formas chácara e chacra; além disso, apesar de se tratar de uma palavra que tem origem no castelhano, o termo deriva do quíchua *chakra* (Aulete, 2026, online), língua indígena da região dos Andes.

Quando vovó Ester fala dos “atropólos que viviam fazendo pesquisa” no território (Cardoso, 2019, p. 155) ou quando Antônio cisma com a palavra ‘pitima’, que em 1992 estava na boca do povo, o romance não só faz referência a um evento histórico brasileiro, o *Impeachment* de Fernando Collor de Mello, mas também evidencia o estranhamento: “Antonio encurta a distância e ouve na TV as pessoas gritarem: ‘pitima’, ‘pitima’, ‘pitima’. Quando chegava em casa, ligava a TV, e mais ‘pitima’, ‘pitima’, ‘pitima’ [...] O que será que é esse negócio de ‘pitima’ que o pessoal fica falando na rua?! [...]” (Cardoso, 2019, p. 176).

É bastante provável que o termo *Impeachment* fosse desconhecido tantos pelos indígenas quanto pela maioria dos não indígenas, por tratar-se de um estrangeirismo, bem como por nomear um evento nunca acontecido antes no Brasil. Por isso, o modo de narrar é essencial, mais do que o fato narrado, pois, além de evidenciar o estranhamento, traz um tom de ironia associado ao uso do termo emprestado do inglês.

Diante desse trecho de *Canumã: a travessia*, do contato de Antonio com o *pariwát*, é difícil não lembrar do texto de Todorov (1998) quando relata o contato de Colombo com os indígenas. Segundo o autor, o hermeneuta não compreendia a fala

dos povos desconhecidos, portanto interpretava-os conforme era conveniente, com base em suas crenças: “[...] as palavras dos outros, entretanto, não lhe interessam muito, e ele quer rebatizar os lugares em função do lugar que ocupam em sua descoberta, dar-lhes nomes justos; a nomeação, além disso, equivale a tomar posse” (Todorov, 1999, p. 27). Algo parecido ocorre com Pêro Vaz de Caminha que atribui, inicialmente, a falta de entendimento portuguesa da língua nativa ao barulho do mar.

O texto de Todorov abre precedente para pensar que a escolha linguística de *Canumã: a travessia* não denota apenas o estranhamento, mas esboça uma crítica à postura do colonizador na zona de contato.

5.2 *El tren del olvido: a promessa de jamais se esquecer*

Moira Ivana Millán é uma mulher Mapuche nascida em Puelmapu, terra Mapuche do Leste ou parte oriental, hoje chamada de Argentina. É escritora, ativista ambiental e autodenomina-se *weychafe*: “Nasci com o newen, o espírito, de weychafe, defensora da vida, guardiã da Mapu, Terra, não de uma dirigente” (Millán, 2025, p. 32). Segundo a autora, “Weychafe vem de weychan, que significa lutar. Alguns traduzem weychafe como guerreiro, mas a realidade não é essa, porque a nação Mapuche não era expansionista nem guerreira, mas sim se defendia. O weychan é o processo legítimo de autodefesa (Millán, 2025, p. 32).

A autora apenas tornou-se consciente de sua identidade Mapuche aos 18 anos, quando os pais lhe contaram sobre sua descendência; assim como no caso de André Muniz, mencionado no início desta tese, a razão de esconderem essa origem era a perseguição e o preconceito, em virtude das políticas de apagamento.

Seu romance de 480 páginas, publicado em 2019 pela Editora Planeta, apresenta uma linguagem bastante poética e aborda aspectos históricos da Argentina. A edição em língua inglesa (*Train to oblivion*) saiu em 2024, pela Amazon Crossing.

A arte da capa da primeira edição é extremamente significativa, simbólica. A imagem das mãos entrelaçadas de uma pessoa idosa exprime diversos significados: representa a tradição viva, remete à importância dos mais velhos enquanto guardiões da cultura ancestral, à valorização deles enquanto sujeitos históricos e, por fim,

representa a resistência Mapuche. O pedaço de tecido laranja que aparece abaixo das mãos lembra o poncho, uma vestimenta tradicional Mapuche, e sobre esse tecido está exposto um símbolo Mapuche, isto é, um círculo que representa sua cosmovisão e dentro do círculo uma cruz que aponta os pontos cardeais e a figura da lua, do sol e das estrelas. Esse símbolo faz parte da atual bandeira Mapuche e também é usado no *kultrun*, instrumento musical de percussão tocado pelas *machi*-mulheres medicina em cerimônias ancestrais.

Entretanto, é importante destacar que, para os Mapuche, o *kultrun* não é apenas um instrumento musical, conforme explica a narradora Llankaray: “o kultrun é o batimento do coração da terra. Cada batida marca o tempo da vida, no espaço celeste que habitamos e que nos habita” (Millán, 2019, p. 63-64, tradução nossa)⁵³.

Figura 9 - Capa da primeira edição do romance *El tren del olvido* (2019)



Fonte: arquivo pessoal

⁵³ “[...] el kultrun es el latido del corazón de la tierra. Cada golpe marca el tiempo de vida, en el espacio celeste que habitamos y que nos habita” (Millán, 2019, p. 63-64).

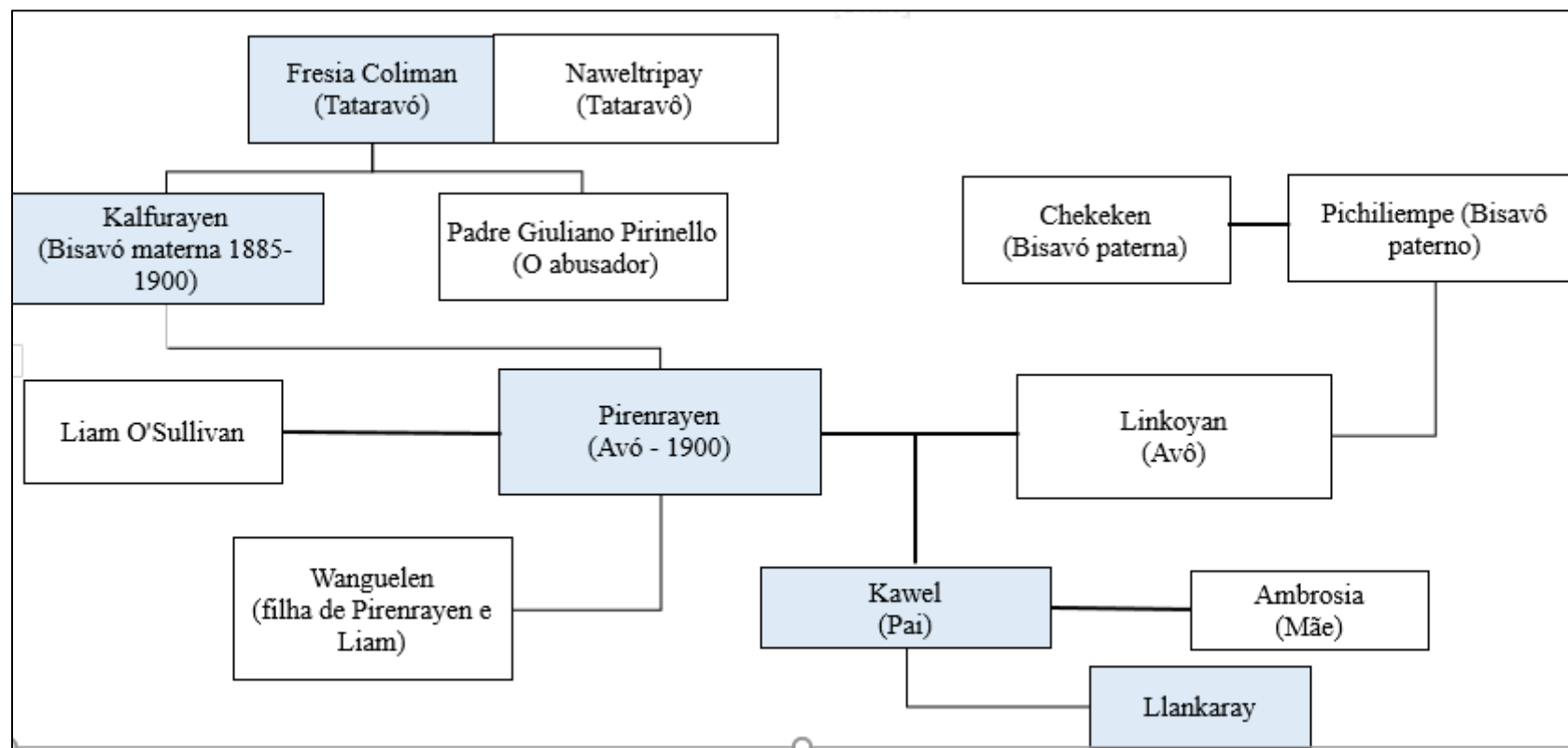
O romance está organizado em 5 partes, além de um prólogo e um epílogo. A narradora, que se revela já no prólogo, é Llankaray, herdeira da tradição de seu povo e da força das mulheres de sua linhagem. Llankaray é a quinta geração de uma história que se inicia com sua tataravó, Fresia Coliman, e continua através de sua bisavó Kalfurayen e sua avó Pirenrayen.

Para tentar deixar mais clara essa cronologia dos personagens, a seguir, apresentamos a árvore genealógica da narradora. A personagem Fresia Coliman tornou-se viúva do primeiro casamento e já tinha filhos adultos, portanto ela já tinha certa idade quando se casou novamente com o *longko* Naweltripay. Dessa união, em 1885, nasceu Kalfürayen, cuja vida foi precocemente interrompida. Ainda adolescente, ela foi abusada física e sexualmente pelo padre Giuliano Pirinello e, posteriormente, desenvolveu uma doença cardíaca que debilitou seu organismo. Em 1900, faleceu ao dar à luz a pequena Pirenrayen, concebida em decorrência desse episódio, em uma trajetória marcada pelo sofrimento e pelo adoecimento.

Quando Pirenrayen nasceu, o filho de Chekeken e Pichiliempe, Linkoyan, já tinha por volta de 2 anos de idade. Apesar da diferença de idade, Fresia e Chekeken se tornaram grandes amigas, por isso Fresia recorreu desesperada a Chekeken para que ela pudesse amamentar sua neta. Assim, Linkoyan e Pirenrayen cresceram juntos e acabaram se casando.

Do casamento entre Linkoyan e Pirenrayen nasceu, em 1918, Kawel. Quando Kawel ainda era pequeno, Linkoyan foi assassinado. Kawel tinha por volta de sete anos de idade, quando Pirenrayen conheceu o irlandês Liam O'Sullivan, que, em 1926, havia fugido da Irlanda por envolvimento na morte de um soldado inglês durante a invasão a um trem em Belfast. Do envolvimento entre ambos, nasce Wanguelen, cuja vida também foi interrompida pela violência colonial. Mais tarde, Kawel se casa com Ambrosia, união da qual nasceu Llankaray, a narradora do romance, a tataraneta de Fresia Coliman e guardiã da memória e do saber ancestral.

Figura 10 - Árvore genealógica da narradora Llankaray, de El tren del olvido



Fonte: elaboração nossa

No final do século XIX, Fresia já é uma mulher de meia idade, viúva e com filhos já crescidos; seu marido havia sido assassinado por não indígenas no processo que ficou conhecido como Campanha do Deserto. A viuvez e a ausência da figura masculina tornavam Fresia um alvo fácil para os invasores das terras Mapuche, dispostos a todo tipo de violência. Por isso, ela se casa novamente com o líder Mapuche ou *longko* Naweltripay que já tinha um primeiro casamento, pois era uma maneira de protegê-la. Apesar da idade de ambos, dessa união nasce a pequena Kalfurayen que, ainda muito jovem, dará à luz a corajosa Pirenrayen.

A história da personagem Kalfurayen é breve e marcada por dor e sofrimento, uma existência interrompida pela violência do não indígena, por isso falaremos mais sobre essa personagem quando tratarmos da violência subjetiva mais adiante.

Os fatos narrados por Llankaray ocorrem muito antes de seu nascimento, ou seja, o tempo da narração é bastante posterior ao tempo da narrativa; portanto a narração se constrói a partir da memória da avó, Pirenrayen, que viveu grande parte dessa longa história, em que ela cumpre o papel de elo entre o passado e o presente, guardiã da memória, da medicina e dos saberes ancestrais. Por essa razão, Pirenrayen pode ser vista como protagonista do romance, porque o foco narrativo se mantém majoritariamente sobre ela, segundo a narradora: “[...] talvez a mais corajosa de todas, [...] que marcou meu caminho e nos deixou um legado, sua medicina, seu ensinamento: nunca se render. E uma promessa: jamais esquecer. Por meio dela sei tudo, sei tudo o que nos aconteceu a partir da chegada do *wingka* invasor” (Millán, 2019, p. 11, tradução nossa)⁵⁴.

Contudo, com base na poética do eu-nós da literatura indígena, conforme explicado por Julie Dorrico, é possível pensar que Pirenrayen representa as muitas mulheres Mapuche que resistiram apesar da violência colonizadora. A presença do feminino é bastante marcante no romance e isso se reflete no foco narrativo, que, diferente de *Canumã: a travessia*, traz temas como a sexualidade, o desejo e a força feminina como sagrados. Enquanto em *Canumã: a travessia*, as personagens Ester, Maria e Nayara aparecem como uma imagem vista de longe, em *El tren del olvido*, as

⁵⁴ “[...] quizás la más valiente de todas, [...] que marcó mi camino y nos dejó un legado, su medicina, su enseñanza: nunca rendirse. Y una promesa: jamás olvidar. De ella sé todo lo que nos sucedió a partir de la llegada del *wingka* invasor” (Millán, 2019, p. 11).

personagens Fresia, Chekeken, Kalfurayen, Pirenrayen, Llankaray e até mesmo Christine, a esposa irlandesa de Liam O'Sullivan, são constituídas de uma força e sensibilidade que atravessa a narrativa e aproxima o leitor.

Além disso, assim como acontece no romance *Canumã: a travessia*, em *El tren del olvido* a narradora possui uma onisciência interessante, pois a riqueza de detalhes com que narra parece transcender a memória coletiva, como se a própria Pirenrayen narrasse. A narração de Llankaray transita entre o eu/histórico e o nós/mítico, porque, apesar de narrar a partir das memórias da avó, muitas cenas descritas pela narradora só poderiam ser narradas por um narrador heterodiegético onisciente. Um desses momentos é a morte da matriarca Fresia Coliman, cuja narração evidencia a diluição da barreira entre o espaço material e o mundo invisível, quando Fresia reencontra seu primeiro esposo e sua amada Kalfurayen, que a conduzem ao mundo de cima. Em nosso entendimento, aqui, a narração de Llankaray não corresponde a um eufemismo, ou seja, um recurso poético para falar da morte, mas representa a maneira como o Mapuche compreende a partida. Nesse sentido, essa cena só poderia ser narrada através da focalização do nós/mítico.

Fresia estava dormindo quando alguém bateu à sua porta. Ela ficou muito surpresa ao ver Kalfurayen parada ali. "Filha, como você chegou aqui?", perguntou à jovem, surpresa.

"Você me chamou", respondeu Kalfurayen ternamente. "Você não se lembra? Foi difícil caminhar até aqui... A neve dificultava reconhecer o lugar; tudo mudou tanto."

Frésia respondeu tristemente: "Sim, filha, tudo mudou muito desde que você morava aqui."

Kalfurayen respondeu: "Não se preocupe, ñuke, eu vim buscá-la. É hora de você descansar. Além disso, há muito o que fazer lá também. Vamos", disse Kalfurayen, pegando a mão de Fresia.

Ao dar alguns passos, Fresia sentiu o frio gélido do inverno. A neve ainda estava profunda, mas ela parecia deslizar sobre ela com facilidade. Ela caminhava de mãos dadas com sua filha, que a guiava e ajudava na jornada noturna. De repente, avistaram um poste de amarrar cavalos com dois cavalos amarrados; eram fortes e belos. Um era branco e luminoso. No outro, escuro e brilhante, cavalgava seu marido, Ñankuray. Fresia sentiu um arrepio de felicidade ao vê-lo. Ela o encontrou revigorado. Ele a ajudou a montar, e ela se agarrou com força à sua cintura. Começaram a cavalgar. Frésia se sentia leve, sem dor. De repente, começaram a subir. Então ela viu sua pequena ruka, seu jardim, seu curral, sua vida se perdendo na distância. Tudo irradiava uma luz brilhante que parecia querer cegá-la novamente. E assim os três galoparam em direção às estrelas: Fresia, seu amado

marido e seu cavalo. E assim Dona Fresia Coliman, minha tataravó, foi para o wenu mapu (Millán, 2019, p. 358-359, tradução nossa)⁵⁵.

Como ficará evidente na análise, as discussões acerca do tema violência envolvem, majoritariamente, personagens femininas, o que reforça a ideia da força das mulheres Mapuche tão enfatizada pela narradora. A respeito da sabedoria e do poder que vêm do feminino, retomamos a filosofia Mapuche resgatada por Penroz (2001), que traz o significado do termo *kimwentrulan* (kim = saber + wentru = varão + lan = morte), cuja tradução seria vingindade. O interessante é que esse conceito não tem o mesmo significado cristão. Segundo Penroz (2001, p. 123-124, tradução nossa)⁵⁶, “Uma mulher é virgem quando o homem não destruiu nela o conhecimento nem sua capacidade para saber ou intuir. Ainda que fisicamente já tenha sido iniciada na sexualidade [...]” ou ainda “Virgem é a mulher que não matou, ela mesma, em seu interior, a sabedoria ou o aprendizado do homem”. A partir dessa concepção, entendemos a violência contra o feminino como forma de desvirginar a mulher, ou seja, destruir nela sua sabedoria e poder de mudar o mundo.

O espaço da narrativa é a região da Patagônia, território Mapuche chamado pelos nativos de *Puelwillimapu*; mas há outros espaços que ambientam o romance, como a Irlanda, a Colômbia, a Venezuela, Buenos Aires. Isso porque um personagem importante da história, Liam O’Sullivan, vive na Irlanda e, por envolvimento em conflitos políticos, foge para o continente americano, devido a problemas com a polícia

⁵⁵ Fresia dormía cuando alguien golpeó a su puerta. Grande fue su sorpresa al ver tras ella a Kalfurayen. —Hija, ¿cómo llegó hasta aquí? —le preguntó sorprendida a la joven. —Usted me llamó —respondió Kalfurayen con ternura—. ¿No lo recuerda? Me costó caminar hasta aquí... La nieve no me permitía reconocer el lugar, todo está muy cambiado. Fresia respondió apenada: —Sí, hija, todo ha cambiado mucho desde que usted vivía aquí. Kalfurayen le respondió: —No se apene, ñuke, vengo a buscarla. Es tiempo de que descanse. Además, hay mucho por hacer allá también. Vamos —le dijo Kalfurayen, y tomó la mano de Fresia. Cuando Fresia avanzó unos pasos, sintió el frío helado del invierno. La nieve estaba aún alta, pero ella parecía deslizarse sin problemas. Caminó de la mano de su hija, que la guiaba y ayudaba en la travesía de la noche. De pronto divisaron un palenque con dos caballos amarrados, eran fuertes y bellos. Uno, blanco y luminoso. En el otro, oscuro y brillante, estaba montado su esposo Ñankuray. Fresia sintió cosquillitas de felicidad al verlo. Lo encontró rejuvenecido. Él la ayudó a montarse con él, y ella se abrazó fuertemente a su cintura. Empezaron a cabalgar. Fresia se sentía liviana, sin dolores. De pronto comenzaron a elevarse. Entonces ella vio cómo se alejaba su pequeña ruka, su huerta, su corral, su vida. Todo irradiaba una luz brillante que parecía querer enceguecerla otra vez. Y así los tres galoparon hasta las estrellas; Fresia, su amado esposo y su caballo. Y así se fue a la wenu mapu doña Fresia Coliman, mi tatarabuela (Millán, 2019, p. 358-359).

⁵⁶ “Una mujer es virgen cuando el varón no ha destruido en ella el conocimiento ni su capacidad para saber o intuir. Aunque físicamente ya haya sido iniciada en la sexualidad [...] Virgen es la mujer que no ha dado muerte, ella misma, en su interior, a la sabiduría o el aprendizaje del varón” (Penroz, 2001, p. 123-124).

e pela promessa de recomeço. É interessante que o enredo lança mão de eventos históricos como a Revolta da Pascoa, na Irlanda, a Campanha do Deserto, na Argentina, e faz refletir sobre a dominação colonial não só em relação aos povos originários da América, pois a dominação inglesa na Irlanda também foi uma prática colonialista violenta.

O encontro entre Liam e Pirenrayen representa o contato entre o indígena e o não indígena. Enquanto Liam O’Sullivan nascia na Irlanda, Pirenrayen nascia na Patagônia, e aparentemente ambos estavam destinados a se encontrar, conforme indicam os sonhos do personagem ainda menino.

Essa noite Liam teve febre e sonhou. Seus pais tentavam baixar sua temperatura. Em um momento, ele sentiu como se seu espírito se desprendesse de seu corpo. Viu-se em uma terra estranha, onde tudo era neve e da qual emanava uma luz branca que parecia cegá-lo. De repente, uma ave enorme e de colarinho branco voava com tanta elegância que ele se deteve, apesar do frio, para contemplá-la. A ave pousou diante dele. Liam olhou-a fixamente e a ave pareceu incomodar-se. Elevou-se e começou a voar ameaçadoramente em torno dele. Então, Liam, desesperado, buscou algo com que defender-se. Deu-se conta de que estava de pijama e sentia muito frio. Viu uma pedra e pegou-a determinado a lança-la. Mas quando ia fazê-lo, uma menina interveio. Falou-lhe em uma língua desconhecida, mas inexplicavelmente ele entendeu. Disse que não a machucasse, não a matasse. Ele se assustou. Ela olhou-o docemente e falou assim: - Não me mate se queres viver. Todos os seres têm bondade e maldade. Para que exista o dia, deve existir a noite. Para que haja luz, é preciso que haja escuridão. Para que haja alegria, temos de conhecer a tristeza. Tua vida é meu voo, estás ligado a mim (Millán, 2019, p. 146-147, tradução nossa)⁵⁷.

Ainda criança, Liam sonhou com Pirenrayen e esse sonho voltou a se repetir muitas vezes mais, pois “[...] cada vez que estava em perigo, a menina e a ave exótica

⁵⁷ Esa noche Liam tuvo fiebre y soñó. Sus padres trataban de bajarle la temperatura. En un momento, él sintió cómo su espíritu se desprendía de su cuerpo. Se vio en una tierra extraña donde todo era nieve y emanaba de allí una luz blanca que parecía cegarlo. De pronto, un ave enorme con un collar blanco en su cuello volaba con tanta elegancia que él se detuvo, a pesar del frío, para contemplarla mejor. El ave se posó frente a él. Liam la miró fijamente y el ave pareció enojarse. Se elevó y empezó a revolotear amenazante en derredor de él. Entonces Liam, desesperado, buscó algo con qué defenderse. Se dio cuenta de que estaba en pijama y tenía mucho frío. Vio una piedra y la levantó decidido a arrojársele. Pero cuando lo iba a hacer, una niña se interpuso. Le habló en un idioma desconocido, pero que inexplicablemente él entendió. Le dijo que no la lastimara, que no la matara. Él se asustó. Ella lo miró dulcemente, y le habló así: —No me mates si quieres vivir. Todos los seres tienen bondad y maldad. Para que exista el día, debe existir la noche. Para que haya luz, tiene que haber oscuridad. Para que haya alegría, tenemos que conocer la tristeza. Tu vida es mi vuelo, estás atado a mí (Millán, 2019, p. 146-147).

voltavam a seus sonhos, para falar com ele, fazendo-o voar por terras desconhecidas e mágicas” (Millán, 2019, p. 148, tradução nossa)⁵⁸. Embora o sonho seja de Liam, o foco narrativo, a cosmovisão é Mapuche e revela a importância do sonho para o indígena, o sonho enquanto revelação e conexão entre o mundo visível e o invisível: “Nós mapuches chamamos de *pewma* o sonho revelador. O sonho que nos aparece como uma linguagem mística entre o mundo dos espíritos e o nosso. O sonho nos fala, nos adverte, nos revela segredos (Millán, 2019, p. 101, tradução nossa)⁵⁹.

Assim, se é a partir do sonho que o indígena tece, escreve e narra, o sonho é substância fundamental na construção do romance indígena. Ao longo de *El tren del olvido*, os sonhos dos personagens ajudam a tecer a narrativa ao mesmo tempo que fortalecem a ancestralidade. Embora essa cosmovisão possa parecer primitiva para a visão ocidental cientificista, o fato de Liam ter um sonho revelador é significativo, talvez provocativo, porque insinua que, apesar de relativizar e racionalizar o que não entende, o não indígena também sonha; em certa medida, o romance aponta para o entendimento dessa conexão com o invisível, desse poder do sonho como algo que é próprio de todo ser humano, não somente do sujeito indígena. Novamente, a visão antropocêntrica aparece-nos como limitada, restringindo a compreensão humana da amplitude da própria existência, ou seja, na metonímia da vida, o ser humano é parte e não todo.

Ao contrário do que percebemos no romance de Ytanajé Coelho Cardoso, em que a violência objetiva sistêmica e simbólica está mais presente, no romance de Moira Ivana Millán a violência subjetiva é bastante evidente, mais frequente e emerge como tensão da violência sistêmica velada, conforme veremos nos tópicos seguintes.

5.2.1 *Chekeken: reificação e animalização do corpo indígena*

⁵⁸ [...] cada vez que se encontraba en una situación de peligro, aquella niña y el ave exótica volvían a sus sueños, a dialogar con él, haciéndolo volar por tierras desconocidas y mágicas (Millán, 2019, p. 148).

⁵⁹ Los mapuches llamamos *pewma* al sueño revelador. Aquel que se nos aparece como un lenguaje místico entre el mundo de los espíritus y el nuestro. El sueño nos habla, nos advierte, nos revela secretos (Millán, 2019, p. 101).

Chekeken é o nome da bisavó paterna da narradora, uma mulher do povo da Patagônia chamado Aonikenk, mas também denominado pelos Mapuche como povo Tehuelche. A personagem é descrita como uma bela jovem de pouco mais de 15 anos de idade, de longos cabelos negros que chegavam na altura da cintura. Conforme a narradora, o povo Aonikenk/Tehuelche era conhecido por sua bravura, bem como pela alta estatura e robustez corporal, por isso eram chamados os gigantes da Patagônia, e Chekeken não era diferente; embora fosse uma menina meiga e sensível, sua estatura era intimidadora e despertava medo e curiosidade no colonizador. Por volta de 1880, ela casou-se com o personagem Pichiliempe, um comerciante Mapuche que soube enxergar a doçura por trás de sua corpulência.

Ambos viveram em paz no território Aonikenk por um tempo, mas essa paz chegou ao fim com a invasão do exército argentino incumbido de executar a Campanha do Deserto sob mando do general Julio Argentino Roca. Durante a fuga, Pichiliempe escondeu Chekeken em uma espécie de gruta e retornou ao território para tentar salvar os pais dela, porém a moça saiu do esconderijo devido à preocupação com a família e acabou sendo capturada pelos soldados e levada com outros prisioneiros para Buenos Aires.

O capítulo do romance que inicia a narração da história de Chekeken e Pichiliempe intitula-se “Un grito ahogado de tristeza”, ou seja, “Um grito afogado de tristeza”, que expressa a dor e desespero de uma mulher separada de sua família, submetida a espécies de violências que a fizeram desejar a morte. Apesar de seu tamanho intimidar os homens, sua personalidade não oferecia perigo, por isso amarraram-na, deixando-a sem comida, durante dias de viagem à capital que quase a levaram a morte.

A história de Chekeken representa, em vários aspectos, as diversas formas da violência subjetiva colonial e evidencia como tal violência é fruto da violência objetiva sistêmico-simbólica sustentada pelo discurso que objetifica(va) o sujeito indígena e normaliza(va) sua exploração e genocídio. Conforme o excerto a seguir, Chekeken foi chicoteada, teve as mãos e pés feridos por algemas, arrastada por correntes, mas essa violência subjetiva é a parte mais visível da reificação e desumanização que nasce da violência mais sutil, capaz de legitimar a existência absurda de um zoológico humano ou a ideia de vender pessoas como se fossem mercadoria.

[...] vendeu-a a um magnata crioulo que tinha bons contatos em Paris; conseguiu que a comprassem por um bom preço para ser exibida em um zoológico humano. Acorrentaram-na a uma coluna que sustentava o teto do quarto. Chekeken tinha feridas nos pulsos e tornozelos por conta da fricção constante das algemas e do peso das correntes. Cada vez que um soldado entrava no quarto, ela podia adivinhar o que estava por vir. Primeiro, o homenzinho a contemplava para reunir coragem e depois a arrastava com a corrente até que ela estivesse de joelhos. Uma vez no chão montava-a como a uma mula e chicoteando-a com um chicote de montaria, obrigava-a a levantar-se e deslocar-se pelo quarto estreito. Terminada a tortura, o homem saía feliz, tal qual os colegas antes dele haviam feito e contava aos seus comparsas como também havia montado a gigante (Millán, 2019, p. 73-74, tradução nossa)⁶⁰.

A barbaridade do excerto anterior é inegável, contudo é importante destacar a ironia e o humor que compõem o texto, apesar da violência que ele descreve; o uso do termo “homenzinho” para se referir aos soldados que agrediam Chekeken tem relação com sua baixa estatura diante da moça e sua coragem que só se manifestava desde que ela estivesse acorrentada; ao mesmo tempo, a escolha desse termo nesse contexto dissolve a imponência do soldado tornando-o ridículo.

Quando conseguiu retornar em busca de Chekeken, Pichiliempe, todo ferido, soube por meio de um soldado desertor que a esposa havia sido levada pelo exército. O retorno ao território Aonikenk trouxe ainda mais dor, ao chegarem às margens do rio: “os corpos jaziam espalhados; alguns devorados, outros queimados, mas todos de igual maneira mutilados. Não podiam identificar um cadáver inteiro para enterrá-los em um chenke” (Millán, 2019, p. 76, tradução nossa). De acordo com o romance, esse é o cenário e o resultado da Campanha do Deserto, “um rio manchado de sangue, um rio vermelho de dor” (Millán, 2019, p. 76, tradução nossa)⁶¹. Por isso, o

⁶⁰ “[...] la vendió a un magnate criollo que tenía buenos contactos en París; consiguió que la compraran a muy buen precio para ser exhibida en un zoológico humano. La encadenaron a una columna de durmiente que se hallaba sosteniendo el techo de la habitación. Chekeken tenía heridas en sus muñecas y tobillos por el permanente roce de las esposas y el peso de las cadenas. Cada vez que un soldado entraba en la habitación, ella podía adivinar lo que sobrevenía. Primero el hombrecito la contemplaba para agarrar coraje y después la arrastraba con la cadena hasta hacerla hincarse de rodillas. Una vez en el piso, se montaba sobre su espalda como si fuera una mula y azotándola con una fusta la obligaba a levantarse y a moverse por la estrecha habitación. Concluido el martirio, el sujeto se retiraba feliz, tal cual lo habían hecho sus colegas que lo habían antecedido, y les contaba a sus camarillas cómo él también había montado a la gigante” (Millán, 2019, p. 73-74).

⁶¹ “[...] los cuerpos se extendían; algunos devorados en partes, otros calcinados, pero todos de igual manera destrozados. No podían identificar un cadáver entero para enterrarlos en un chenke. [...] Un río colorado de sangre, un río rojo de dolor” (Millán, 2019, p. 76).

romance de Moira Millán é importante, na medida que tensiona as narrativas do heroísmo argentino e desfaz os silenciamentos sobre o povo que habitava o território que Julio Argentino Roca chamou de deserto; porém, não se trata apenas de recontar a história, porque o que a literatura indígena faz é dar nome, rosto, sentimento ao personagem indígena, ou seja, atribuindo-lhe humanidade, de forma que a escrita indígena se torna cura do trauma para o sujeito indígena, bem como cura da cegueira, ignorância e arrogância do não indígena.

Assim como o texto de Todorov (1999, p. 114) mostra que Hernán Cortez via os indígenas como seres inferiores, “reduzidos ao estatuto de objeto”, o romance de Moira mostra que o homem que havia comprado Chekeken compara seu interesse por ela ao mesmo interesse que sentia por felinos e serpentes. O autor também cita os itens adquiridos por Hernán Cortez e levados para a metrópole, entre eles, dois índios.

A diferença entre o texto de Moira e Todorov, além de se tratar de uma ficção e um texto acadêmico, está na tipologia, gênero e foco narrativo. O texto de Todorov se vende como texto científico, que cria um distanciamento dos personagens, ao passo que a ficção de Moira não só traz a perspectiva indígena como também cria proximidade com as subjetividades narradas. É importante destacar que essa nivelção entre indígenas e animais diverge largamente da cosmovisão originária, pois ainda é antropocêntrica, uma vez que coloca o espanhol (ou o europeu) como exceção, como ser mais evoluído que os demais humanos, não compreendendo a conexão universal entre os seres.

Para expressar sua satisfação pela aquisição de Chekeken, o magnata a exhibe em uma festa, presa em uma jaula, embora adornada com roupas elegantes; nessa exposição, o romance leva a pensar em como o discurso colonizador criou estereótipos, construiu narrativas que desumanizaram o sujeito indígena. O estrangeiro a descreve como selvagem, violenta, canibal, quando, na verdade, apenas um soldado foi suficiente para capturá-la.

_ vejam que inofensiva é esta criatura. Claro que nem sempre foi assim. Quando a encontraram nas terras do Sul, era uma fera selvagem e agressiva. Alimentava-se de carne e sangue de qualquer animal e também humana. Toda sua tribo se alimenta assim. Foram necessárias centenas de homens para dominar sua fúria. Rompia as

correntes que colocavam em seus pés e mãos. Assim a trouxeram até esta cidade, mas quando soube de sua existência, comprei-a e me propus a domesticá-la, e se tornou dócil e prestativa. Estou convencido de que estes gigantes seriam os melhores servos e trabalhadores que poderíamos ter [...] (Millán, 2019, 86, tradução nossa)⁶².

Em nosso entendimento, essa desumanização e reificação utilizadas nos séculos XIX e XX constituem um mecanismo de poder e dominação que tem sua legitimação numa espécie de discurso da universidade, ou seja, um discurso que se baseia em elementos do conhecimento científico para reforçar o discurso do mestre, isto é, para sustentar o poder do mestre que se constitui como arbitrário e inconsistente. Segundo Silva (2009, p. 214), diferente do discurso do mestre, o da universidade é “inautêntico, mas consistente”, e conforme Almeida (2019, p. 62) essa “consistência deve-se ao fato de recorrer a vários saberes para sustentar-se”.

Bruce Fink (1998, p. 163), por sua vez, explica que o discurso da universidade não é o discurso da ciência, pois não produz um novo saber, mas vale-se dos saberes existentes para justificar o discurso do mestre, portanto “trabalhando a serviço do significativo mestre, mais ou menos qualquer tipo de argumentação servirá, contanto que ela assuma o disfarce da razão e da racionalidade”; assim, o discurso da ciência é o discurso histórico por sua confrontação ao mestre e produção de novos saberes.

Por meio desse discurso da universidade, muitos estudiosos do século XX, respeitados na época, disseminaram teorias eugenistas baseadas na superioridade racial que hoje são facilmente refutadas. Esse discurso eugenista servia aos interesses do mestre, aos interesses da classe burguesa, servia a um propósito político de dominação. De acordo com Almeida (2019, p. 62), “o discurso universitário não produz a própria verdade e não é dono dela, mas apropria-se da(s) verdade(s) do(s) mestre(s) e a(s) dissemina; ambos discursos têm como propósito a objetividade em prejuízo da subjetividade”.

⁶² “— Observen lo inofensiva que es esta criatura. Por supuesto no siempre fue así. Cuando la encontraron en las tierras del sur, era una fiera salvaje y agresiva. Se alimentaba de carne y sangre de cualquier animal, y también humana. Toda su tribu se alimenta así. Se necesitaron centenares de hombres para dominar su furia. Destrozaba las cadenas que colocaban en sus pies y manos. Así la trajeron hasta esta ciudad, pero cuando supe de su existencia, la compré y me propuse domesticarla, y se ha vuelto mansa y servicial. Estoy convencido de que estos gigantes serían los mejores sirvientes y peones que podríamos tener [...] (Millán, 2019, p. 86).

De acordo com Smith (2018), ainda no “[...] século XIX, os processos de desumanização eram frequentemente escondidos por trás das justificativas do imperialismo e do colonialismo, disfarçadas pela ideologia do humanismo e do liberalismo e pela afirmação das demandas morais relacionadas com o conceito de ‘homem’ civilizado”.

Mas, a história de Chekeken não termina assim, ao contrário vem demonstrar a força e resiliência feminina. Com a ajuda do cabo desertor, Pichiliempe infiltra-se nas instalações onde Chekeken é prisioneira, para resgatá-la. Durante cerca de um mês um grupo de resistência organiza uma revolta contra a força militar que se instalava na capital. Aproveitaram o dia da festa de apresentação de Chekeken para atacar de surpresa. Finalmente, Pichiliempe pode reencontrar a esposa e, entre tiros de escopeta, conseguiram fugir da fazenda do milionário.

Assim, a história de Chekeken continua na sua descendência, na literatura indígena, que ressimboliza a imagem do sujeito indígena. Isso porque, de acordo com Smith (2018), a luta indígena, além de uma auto-afirmação identitária, se constitui como uma necessidade de afirmação e reafirmação de sua humanidade, por muito tempo, negada pelas narrativas e pelo discurso oficial.

5.2.2 Kalfurayen: violência subjetiva e objetiva - a escrita enquanto cura do trauma e resistência

kalfurayen foi a única filha do casamento entre Fresia e Naweltripay, nascida em 1885. kalfurayen tinha em torno de onze anos, quando o vigário e diretor da escola, chamado Giuliano Pirinello, compareceu à casa de Fresia junto a autoridades policiais, para obrigá-la a enviar sua filha para a escola do branco, sob ameaça de levar a criança à força e encarcerar a mãe. Ter de submeter-se às leis e regras do Estado era uma forma de violência sistêmica que sustentava a dominação e poder colonial, com base na subjugação da episteme nativa.

A missão encomendada aos “educadores” consistia em apagar do comportamento e da mente das crianças qualquer vestígio que as identificasse com seu passado selvagem, para que assumissem os “bons costumes cristãos e civilizadores”, entre eles o domínio do espanhol. Se os surpreendiam falando em mapudungun, os obrigavam a esticar a mão e na ponta dos dedos recebiam a violência de um

ponteiro que os atingia sem piedade. Essas medidas não eram de uso exclusivo com as crianças indígenas, aplicavam-se a todos os meninos e meninas do país; costume pedagógico da civilização triunfante (Millán, 2019, p. 43-44, tradução nossa)⁶³.

Observamos aqui a mesma forma de violência presente em *Canumã: a travessia*, ou seja, a violência subjetiva associada ao apagamento linguístico, imposição da língua do invasor, como uma espécie de regra simbólica. Por outro lado, destacamos a ironia na linguagem de *El tren del olvido* como um recurso de resistência; ao destacar a contraditória civilidade colonizadora, a civilização triunfante cujo costume era agredir crianças em idade escolar, o texto cria certo tom de humor, apesar da violência que o tema enseja, corroborando a premissa de que narrar é uma forma de cura.

Mas essa é apenas uma das formas de violência subjetiva. Diante das ameaças, Fresia enviou a filha a contragosto para a escola do branco. Depois de um tempo na escola, Kalfurayen retornou para visitar a família no inverno e, na primavera seguinte, foi novamente para a escola. O padre sugeriu, então, que menina fosse enviada a casa dele, para realizar trabalhos domésticos, e ele a ensinaria a escrever; contudo, além de interromper seus estudos, o padre a explorava diariamente. Todo inverno, Fresia ia até a escola para ver a filha, mas o padre era categórico ao afirmar que ela estava bem e que retornaria no inverno seguinte.

Até que um dia de outono [...] Kalfurayen finalmente regressou. Chegou à sua comunidade toda espancada e feita um mar de lágrimas. Nesses dias, a vice-diretora [...] suspeitava do padre. O costume de trancar-se em seu escritório com meninas pequenas trancando a porta, convenceu-a das imoralidades dele, embora nunca tenha tido coragem de denunciá-lo. Perturbada pelo remorso, não suportou mais e chegou à noite a casa do padre. Encontrou a porta destrancada [...] Se encaminhou direto, onde encontrou o padre batendo e chicoteando Kalfurayen, que estava completamente nua, desgrehada e chorando (Millán, 2019, p. 46, tradução nossa)⁶⁴.

⁶³ “La misión encomendada a los «educadores» consistía en borrar de las conductas y de la mente de los niños cualquier vestigio que los identificara con su pasado salvaje, para que asumieran las «buenas costumbres cristianas y civilizadoras», entre ellas el manejo del castellano. Si los sorprendían hablando en mapudungun, se les hacía estirar la mano, y sobre la punta de los dedos juntos y apretados, recibían la violencia de un puntero que los golpeaba en forma despiadada. Estas medidas no eran de uso exclusivo con los niños indígenas, se aplicaban a todos los niños y niñas del país; costumbre pedagógica de la civilización triunfante” (Millán, 2019, p. 43-44).

⁶⁴ “Hasta que un día de otoño [...], Kalfurayen finalmente regresó. Llegó a su comunidad toda golpeada y hecha un mar de lágrimas. En esos días, la vicedirectora, sospechaba del cura. La costumbre de encerrarse en su despacho con niñas pequeñas, poniéndole llave a la puerta, la convenció de las

A filha de Fresia tinha em torno de 14 anos quando foi vítima dessa violência monstruosa; kalfurayen tinha sua saúde ignorada, apanhava e era abusada sexualmente sem poder pedir socorro a ninguém. A civilidade cristã da freira vice-diretora não foi capaz de proteger a criança, ela sequer foi capaz de dar explicações a Fresia quando levou a menina de volta para casa. “Ao ver sua filha, Fresia correu ao seu encontro. A menina estava irreconhecível. Choraram abraçadas. Kalfurayen, com voz entrecortada pelo choro, confessou à sua mãe: - Vou morrer, estou muito doente. Ele me batia e fazia coisas feias comigo” (Millán, 2019, p. 47, tradução nossa)⁶⁵.

A violência subjetiva do estupro e da agressão física sofridos por essa personagem corresponde ao sofrimento vivido por muitas meninas e mulheres indígenas, cujas vozes foram abafadas ou caladas para sempre. Em *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara (2018) relata uma história parecida; sua avó materna, Maria de Lourdes, fora violentada sexualmente aos 12 anos de idade, dando à luz a frágil Elza, mãe de Eliane. Essa violência abriu uma chaga na vida de Maria de Lourdes, cujas dores tentava abafar com o alcoolismo.

Por traz dessa violência subjetiva, há uma forma de violência objetiva sistêmica perversa que sustenta o funcionamento da sociedade dita civilizada e cristã. Apesar dos antecedentes do padre, a própria igreja oculta seus desvios de caráter e o envia para a América como forma de degredo, o que era comum à época.

Para refletir sobre essa violência, adotamos aqui o pensamento de Slavoj Žižek (2003, p. 47), segundo o qual “o abuso de menores é um problema interno da Igreja; ou seja, um produto inerente à sua organização institucional simbólica, não somente uma série de casos criminais particulares de indivíduos que por acaso são padres”. O filósofo afirma que a pedofilia está na base da constituição da igreja católica, é o suplemento obsceno que a sustenta, por isso, mesmo que os padres fossem

inmoralidades de él, aunque nunca se animó a denunciarlo. Perturbada por sus remordimientos, no lo soportó más y llegó de noche a la casa del señor cura. Encontró la puerta sin cerrojo. Se encaminó derecho a la sala, donde encontró al cura golpeando y azotando a Kalfurayen, quien se encontraba totalmente desnuda, desgreñada y llorando” (Millán, 2019, p. 46).

⁶⁵ “Al divisar a su hija, Fresia salió rápidamente a su encuentro. La niña estaba irreconocible. Lloraron abrazadas. Kalfurayen, con voz entrecortada por el llanto, le confesó a su madre: —Voy a morir, estoy muy enferma. Él me pegaba y me hacía cosas feas” (Millán, 2019, p. 47).

autorizados a se casar, os casos de abuso não terminariam, pois não se trata do “inconsciente ‘privado’ dos indivíduos, mas o ‘inconsciente’ da própria instituição” (Žižek, 2011, p. 51).

A teoria žižekiana corrobora nosso entendimento da violência subjetiva, exercida pelo padre enquanto sujeito identificável, como resultado visível de uma violência objetiva sistêmica invisível e fundamental, porque está na base do funcionamento da sociedade. Contudo, essa forma de violência contra meninas indígenas não é praticada apenas por sacerdotes, tampouco se restringe ao período colonial, mas perdura até hoje como herança do patriarcalismo colonial.

Em reportagem disponível no site Infobae, Zoe Hochbaum (2022, online) fala a respeito de “*El Chineo*”, nome dado aos abusos sexuais cometidos por criollos (filhos de espanhóis nascidos na América) contra meninas e meninos indígenas. O nome *Chineo* deve-se ao fato de os colonizadores chamarem as mulheres indígenas de “chinitas” por conta dos olhos puxados semelhantes aos povos asiáticos. Hochbaum destaca a importância de compreender que “los Chineos no son casos aislados, son prácticas sistemáticas con complicidad social y política”, é necessário denunciar e responsabilizar o Estado argentino que parece fazer vista grossa para a questão, corroborando nosso ponto de vista de que se trata de uma violência sistêmica, naturalizada e obscena.

Em 2019, foi lançada a campanha #BastaDeChineo com o objetivo de denunciar essa violência, bem como pressionar o Estado a assegurar os direitos das mulheres indígenas; uma das reivindicações é que o *Chineo* seja reconhecido legalmente como crime de ódio e imprescritível. Moira Millán é uma das mulheres Mapuche que lideram essa campanha junto ao Movimiento de Mujeres Indígenas por El Buen Vivir.

Figura 11 - Divulgação da Campanha #BastaDeChineo



Fonte: <https://www.infobae.com/opinion/2022/04/30/el-chineo-desgarradora-cronica-de-una-aberrante-violacion-anunciada/>

A violência sexual contra mulheres é uma forma de dominação, porque, para o invasor e sua visão patriarcal, dominar o corpo feminino indígena significa enfraquecer e desmoralizar o homem indígena por não conseguir proteger o território. Segundo Oliveira (2018, p. 192), no Brasil do século XXI:

A cobiça desmedida faz com que madeireiros, garimpeiros, pecuaristas e o próprio Estado, com seus projetos de hidrelétricas e mineração, invadam os territórios indígenas. Esses fatores causam a destruição do meio ambiente e provocam uma violência sem precedentes contra os povos indígenas e ribeirinhos e, em especial, contra as mulheres, que travam uma luta cotidiana pela defesa de seus territórios, pelo direito de preservar sua cultura, pelo direito a ser quem quiserem, pelo direito ao seu corpo.

Discordamos de Oliveira apenas em um ponto, isto é, em relação à ausência de precedentes, pois essa violência acontece desde a colonização. Para a mulher

indígena, o corpo também é território (Paula; Almeida, 2023), um território sagrado, portanto a violação do corpo significa profanação do sagrado.

Retomando o romance de Moira Millán, destacamos a importância de demonstrar como a escrita indígena vem desfazer essa névoa sombria da dor e sofrimento, porque, apesar da violência subjetiva e objetiva, a resistência Mapuche/originária continua e sua literatura se efetiva, também, como processo de cura.

Ao discutir o entrelaçamento da escrita, história e teoria como mecanismos de sustentação do domínio ocidental, Smith (2018) explica que a escrita indígena não significa apenas poder narrar a si mesma, a partir de si mesma, mas, sim de um processo de cura que vai muito além da necessidade de reescrever a história indígena. Para a autora:

Não se trata simplesmente de compor um relato oral ou uma genealogia do processo de nomear nossos territórios e os eventos que desatam a violência sobre estes, mas de dar vazão a uma poderosa necessidade de dar testemunho e de restaurar o espírito, para assim ressuscitar um mundo fragmentado e moribundo” (Smith, 2018, p. 42).

Pouco depois do retorno de Kalfurayen, Fresia notou os sintomas e percebeu que a filha trazia no ventre outra vida. Apesar de muito doente, no ano de 1900, ela deu à luz uma menina que recebeu o nome de Pirenrayen, “porque foi a primeira flor de uma primavera nevada. Seu nome significa flor de neve” (Millán, 2019, p. 53, tradução nossa)⁶⁶. Na árvore genealógica (Figura 10), Pirenrayen é a terceira geração.

Após o nascimento da filha, Kalfurayen faleceu, tinha apenas quinze anos. A despedida de Fresia e sua filha é triste e ao mesmo tempo acalentadora.

Agora partes assim tão cedo para *wenu mapu* [terra dos espíritos]. Lá certamente teu pai estará te esperando para cavalgar juntos pelo caminho de estrelas que você tanto gostava de contemplar comigo. Quando terminou de cavar e enterrar sua filha, uma borboleta colorida pousou sobre o túmulo. Fresia sorriu e disse-lhe: bem-vinda Kalfurayen. Como você fica linda assim, igual a uma borboleta (Millán, 2019, p. 51, tradução nossa)⁶⁷.

⁶⁶ “[...] porque fue la primera flor de una primavera nevada. Su nombre significa «flor de nieve»” (Millán, 2019, p. 53).

⁶⁷ “‘Ahora partes así, tan de prisa, a la *wenu mapu*. Allí seguro tu padre te estará esperando para cavalgar juntos por el camino de estrellas que tanto te gustaba contemplar conmigo’. Cuando hubo terminado de cavar y enterrar a su hija, una mariposa de vivos colores se posó sobre la tumba. Fresia

Essa passagem do romance é extremamente significativa, pois evidencia a ancestralidade originária, a crença na continuidade da vida. Por mais que a morte de Kalfurayen expresse a dimensão da violência contra o indígena, especialmente contra a mulher, esse trecho sobre sua despedida expressa um processo de cura que se efetiva pela palavra, que transfigura um momento fúnebre como o enterro em leveza; assim, por meio da escrita, a imagem da dor e da injustiça da perda precoce da filha são substituídas pelas cores alegres da borboleta. Moira Millán tem a sensibilidade de transformar dor e luto em poesia, mostrando como a textualidade indígena se efetiva como cura.

Em *El tren del olvido*, sempre que ocorre a morte de alguém, seu espírito retorna para despedir-se e consolar os vivos, demonstrando que a morte (*lan* em *mapudungun*) não é o fim, mas uma passagem, apenas o encerramento de um ciclo. Os espíritos estão presentes em um espaço-tempo imaterial e acompanham a jornada daqueles cujo tempo ainda não terminou. Após a morte, o esposo de Pirenrayen, Linkoyan, aparece em forma de peuco (pássaro encontrado em regiões desérticas) e a acompanha durante sua jornada na terra dos vivos.

A cura também é narrada e se efetiva através da conexão com a Natureza. No trecho a seguir, a narrativa de Moira Millán traz uma das imagens mais belas de seu romance, a qual demonstra como essa conexão é real e poderosa. Pirenrayen acabara de perder o esposo, Linkoyan, e esse duro golpe enfraqueceu seu corpo, deixando-a doente. Após dias de tristeza, ela pediu que a levassem até o alto de uma colina. Todo o excerto a seguir é repleto da força viva dos espíritos da Natureza.

Ao chegarem, um sol quente de inverno os saudou. Pirenrayen começou a falar na sua antiga língua da terra. Ela cantava e, enquanto cantava, uma força renovada a enchia, parecendo exorcizar da sua garganta o wesha newen, aquelas forças malignas que se apoderam dos espíritos daqueles que curam. Ela tremeu, sentindo agulhas a trespassarem-lhe o coração, os seus joelhos, os seus braços. Uma brisa foi ganhando força até se transformar em gigantescas rajadas de vento, invocadas pela sua canção. De pé no alto da colina, ela abraçou o vento. Estendendo todo o seu ser, abrindo os braços, ela ofereceu o seu corpo para ser levado pela brisa. Somente o *kurruf*, o vento,

sonrió y le dijo: 'Bienvenida, Kalfurayen. ¡Qué bonita te ves así, hecha una mariposa!'" (Millán, 2019, p. 51).

varrería as forzas malignas, purificando-a, despojando-a de toda a doença. A mulher e o vento num abraço íntimo e eterno. O seu corpo nu, curando-se perante o olhar de Liam. O vento abanava-lhe o corpo, aquela mulher, abanando o seu espírito. Ela fechou os olhos e sentiu uma pele fina e invisível desprender-se dela. Respirou fundo, como se engolisse o vento em brechas. Era um ritual que nunca tinha visto antes. **O kurruf e a lawentuchefe.** O vento acariciou-lhe a pele, rasgando os sudários invisíveis da dor; acariciou-lhe os cabelos, sacudiu-lhe as coxas, refrescou-lhe as faces. O vento penetrou todo o seu corpo, purificando até os recantos da sua alma (Millán, 2019, p. 298-299, tradução nossa, grifo nosso)⁶⁸.

Para Ailton Krenak (2020, p. 56) “não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele”. É esse aspecto da espiritualidade Mapuche que é representado nessa cena em que vento e mulher se abraçam nesse processo de cura. Depois disso, Pirenrayen estava curada, voltou a sorrir.

Eliane Potiguara (2018), cuja escrita também se erige como resistência e cura do trauma, fala sobre o poder feminino e o poder da sabedoria ancestral para compreender a relação intrínseca entre corpo, mente e espírito. Segundo ela, o adoecimento do corpo reflete o adoecimento da alma, tal como ocorre com a personagem de Moira Millán, entretanto a busca pela cura não é um processo fácil.

Reencontrarmo-nos com nosso ser selvagem, com nossa intuição, com nosso ser sutil, com nossos ancestrais, com nossa força interior é um desafio diário, principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais, psicológicos e político econômicos maléficos, que lançam as sementes da enfermidade da alma e que, lá na frente, se transformam em enfermidades da mente e do corpo. Nosso corpo pode estar doente porque nossa alma também está. E temos de buscar a cura do espírito, a cura da alma (Potiguara, 2018, p. 59).

⁶⁸ “Al llegar, un tibio sol invernal los recibió. Pirenrayen empezó a hablar en su milenar lenguaje de la tierra. Cantó y, mientras lo hacía, la habitaba una renovada fuerza que parecía exorcizar desde su garganta a los wesha newen, aquellas fuerzas malas que se enfrasan en los espíritus de los que sanan. Temblaba, sentía agujas clavándose en su corazón, en sus rodillas, en sus brazos. Una brisa que fue adquiriendo poder hasta convertirse en gigantes ráfagas de viento llegó convocada por su canto. Situada en la cima, se abrazó al viento. Extendiendo todo su ser, abriendo los brazos, ofrendó su cuerpo para ser venteado. Solo el kurruf, el viento, barrería las fuerzas malignas, limpiándola, despojándola de toda enfermedad. La mujer y el viento en un abrazo íntimo y eterno. Su cuerpo desnudo, sanándose ante la mirada de Liam. Venteaba su cuerpo aquella mujer, venteando su espíritu. Cerró los ojos y sintió que una delgada piel invisible se desprendía de ella. Respiraba profundamente, como tragándose el viento en bocanadas. Fue un ritual nunca visto antes por él. **El kurruf y la lawentuchefe.** El viento palpaba su piel, arrancándole las invisibles mortajas de dolor; acariciaba sus cabellos, sacudía sus muslos, refrescaba sus mejillas. El viento entraba por todo su cuerpo limpiando hasta los rincones de su alma” (Millán, 2019, p. 298-299, grifo nosso).

Eliane Potiguara (2018) revela como a avó, também vítima de violência sexual, a pedia para escrever cartas e, quando recebia respostas, punha-se a chorar e a beber cachaça, para aplacar uma dor que ela guardara só para si. Assim, sua escrita evidencia as marcas profundas deixadas pela violência subjetiva e suas consequências, mas demonstra também o quanto a literatura indígena vem reconhecer, desestruturar e ressimblizar essas formas de violência em um processo de cura que se efetiva, também, pela linguagem literária.

Ademais, o trecho que narra a despedida entre Fresia e Kalfurayen expressa a poética do eu-nós, pois a voz narrativa assume um caráter ancestral transcendendo o tempo, transporta o leitor para diante da cena do sepultamento e transfiguração da personagem em uma borboleta colorida. A dor de Fresia corresponde à dor de muitas mães, contudo a narração cria essa bela imagem que apazigua a dor e evidencia o poder da escrita literária indígena enquanto cura do trauma da colonização e superação da violência.

A partir disso, podemos tentar compreender o tempo indígena, que parece ter relação intrínseca com a ancestralidade. Segundo Souza (2020), existe um tempo identificado como presente anterior, que corresponde ao tempo mítico, e o presente atual correspondente ao tempo histórico e linear:

[...] no plano temporal do 'presente anterior' ou do 'primordium' todos os seres se intercomunicavam e mudavam de forma e por isso eram iguais, no plano temporal do 'presente atual' os seres passaram a ficar separados e isolados uns dos outros, em formas distintas. Para muitas culturas indígenas, o plano do 'presente anterior' (diferentemente de nosso conceito de passado) continua existindo, e as transformações e intercomunicações entre os seres seguem um movimento cíclico (Souza, 2020, p. 172-173).

Ainda que o presente atual seja resultado de uma ruptura com o presente anterior, o autor afirma que ambos coexistem paralelamente e dialogam entre si. A partir desse conceito, é possível dizer que, em *El tren del olvido*, o tempo histórico e o tempo mítico se alinham, materializando-se em um mesmo espaço-tempo, sem, no entanto, se chocarem. As personagens Kalfurayen e Linkoyan retornam ao tempo anterior, tempo em que é possível assumir outras formas além da forma humana, estabelecendo conexão entre esse tempo mítico e o tempo histórico.

Souza (2020), relaciona as narrativas orais originárias e seu caráter performático e coletivo ao presente anterior/mítico, ao passo que associa a narrativa escrita e individual ao presente atual/histórico, o que insere o romance no campo do tempo linear; por outro lado, o autor também entende que “A coexistência e a possibilidade de comunicação entre os dois planos temporais indicam que pode haver uma conexão entre narrativas ‘míticas’ e narrativas ‘históricas’” (Souza, 2020, p. 174). É interessante pensar que, no romance de Moira Millán, essa coexistência e intercomunicação é uma característica marcante que confirma não só o alinhamento, mas a comunicação entre tempo histórico e tempo mítico.

A parte do romance de Moira Millán que deixa mais evidente esse entrelaçamento entre tempo/espço histórico e tempo/espço mítico, tem lugar no capítulo 42, intitulado *El viento justiciero*, o qual também evidencia a característica do narrador enquanto eu/histórico nós/mítico, assim como o poder da Natureza.

O Estado argentino havia enviado uma locomotiva cheia de soldados que tinham a missão de despejar os remanescentes Mapuche do território. Liam estava na locomotiva e tinha a intenção de avisar os Mapuche sobre o ataque para que fugissem a tempo. Mas o mundo espiritual tinha outros planos. Pirenrayen recebeu visita de sua avó, Fresia:

Dona Fresia apareceu diante dela sentada sobre uma grande pedra. Pirenrayen se aproximou. – Avó, veio me buscar? – Não, filha, vim ajudá-los. Não poderão expulsá-los. Todos descemos, todos estamos aqui para protegê-los – disse, levantou a mão e apontou para o rio. – Allí está o longko Naweltripay, Kalfurayen, sua filha Wanguelen, e centenas a cavalo, com lanças e flechas. Fresia chorou de alegria e felicidade, uma paz inundou seu coração. – Desta vez ninguém da comunidade morrerá nem serão despejados – prometeu a sua neta (Millán, 2019, p. 472, tradução nossa)⁶⁹.

Fresia afirma que todos desceram para ajudá-los a proteger o território, mas de onde? Desceram do mundo de cima, *wenu mapu*, não só os parentes, mas centenas de guerreiros com lanças e flechas. O trecho seguinte descreve como essa barreira

⁶⁹ “Doña Fresia apareció ante ella, sentada en una gran piedra. Pirenrayen se acercó. —Abuelita, ¿ha venido a buscarme? —No, hija, he venido a ayudarlos. No podrán echarlos. Todos hemos bajado, todos estamos aquí para protegerlos —dijo, levantó su mano y señaló hacia el río—. Allí está el longko Naweltripay, Kalfurayen, su hija Wanguelen, y centenaes a caballo, con lanzas y flechas. Fresia lloró de alegría y felicidad, una paz inundó su corazón. —Esta vez nadie de la comunidad morirá ni serán desalojados — le prometió a su nieta (Millán, 2019, p. 472).

entre mundo visível e mundo invisível se desfaz, entrelaçando espaço histórico e espaço mítico, para evidenciar o poder da coletividade e da ancestralidade originária. O texto cria uma imagem poderosa que representa a força da resistência originária.

Tudo parecia em ordem quando, de repente, um tornado surgiu sem aviso e começou a empurrar furiosamente os vagões do trem. Liam não sabia que aquele tornado era, na verdade, o mauilen, o vento justiceiro, produzido pela cavalcada circular dos espíritos, invocada pela minha avó. Montados naqueles cavalos invisíveis estavam os meus ancestrais, trazendo com força o peso da sua justiça, determinados a restabelecer a harmonia (Millán, 2019, p. 473, tradução nossa)⁷⁰.

Devido à força do tornado criado pelo cavalgar dos espíritos, o trem descarrilhou, caiu em um barranco e pegou fogo. Os soldados não chegariam ao seu destino para invadir as terras Mapuche. Liam também não resistiu aos ferimentos. Fechou os olhos e não sentiu mais dor. Ao abri-los pode ver Wanguelen que lhe gritava: “- Ñi caw, ñi caw, mi padre, mi padre” (Millán, 2019, p. 474). Entre a centena de espíritos estava também seu pai, Niall O’Sullivan. É interessante que o romance coloca a ancestralidade como algo que não é privilégio dos povos indígenas, porque Liam tem sonhos reveladores, e o mesmo mundo de cima que acolhe os Mapuche, acolhe o *wingka* também. Nesse sentido, o romance de Moira Millán tem esse caráter educativo que vem ensinar o não indígena a voltar a sonhar, a conectar-se com sua ancestralidade, com o mundo de cima.

5.2.3 Violência objetiva sistêmica: o trem do esquecimento sob a lei *wingka*

Wingka é como os Mapuche chamam os não indígenas, significa “Não mapuche, estrangeiro” na língua *mapudungun*. “Em certas comunidades é um vocábulo um tanto depreciativo” (Huinao, 2010, p. 29). Trem do esquecimento é uma referência à ferrovia que seria construída sobre o território em que os Mapuche realizavam seus rituais sagrados, portanto um território sagrado; a construção da

⁷⁰ “Todo parecía en orden, cuando de pronto un tornado se originó sin previo aviso, y empezó a empujar con furia los vagones del tren. Liam ignoraba que aquel tornado era, en verdad, el mauilen, el viento justiciero, producido por la cabalgata en círculo que realizaban los espíritus, convocados por mi abuela. Montados sobre esos yeguarizos invisibles, estaban mis ancestros, trayendo con fuerza el peso de su justicia, empeñados en restablecer la armonía” (Millán, 2019, p. 473).

ferrovia, que para o invasor era sinônimo de progresso, remete ao projeto de assimilação colonial e, mais tarde, de aniquilação do povo Mapuche, por meio da violência subjetiva e objetiva, isto é, além da Campanha do Deserto, que assassinou muitos nativos para dominar o território, a proibição da língua e espiritualidade nativas, a imposição da cultura estrangeira aos remanescentes indígenas tinha o objetivo de apagar sua memória, cosmovisão e ancestralidade. O trem é a metáfora do apagamento histórico, linguístico e cultural.

O projeto de construção da ferrovia era financiado e liderado por ingleses com quem os argentinos mantinham relações econômicas. A exploração desse território prometia o progresso que, na visão do invasor, traria benefícios a todos. O romance de Moira Millán mostra como o domínio do território era justificado sob a lei ocidental, mas também mostra a transgressão dessa mesma lei. Em nosso entendimento, a narrativa desvela a violência sistêmica ao evidenciar as regras não escritas da ordem simbólica, uma vez que o invasor transgride a própria lei em benefício de si mesmo.

Žižek (2010), ao falar sobre a constituição da realidade do sujeito, a partir da tríade Real, Simbólico e Imaginário, explica que o nível Simbólico se constitui de uma série de regras explícitas e implícitas que permitem a convivência estável entre sujeitos. Segundo o filósofo:

As regras que eu sigo estão marcadas por uma profunda divisão: há regras (e significados) que sigo cegamente, por hábito, mas das quais, se reflito, posso me tornar ao menos parcialmente consciente (como as regras gramaticais comuns); e há regras que ignoro que sigo, significados que ignoro que me perseguem (como proibições inconscientes). E há regras e significados cujo conhecimento não devo revelar que tenho insinuações sujas ou obscenas que silenciemos para manter o decoro (Žižek, 2010, p. 17).

Com base nesse excerto, a transgressão da lei inscreve-se na linguagem, na ordem simbólica, como uma regra obscena, implícita e não dita, mas que define e permeia as relações sociais. Portanto, embora não seja explícito, tal transgressão faz parte da constituição do Simbólico. Apesar de não partir da mesma teoria que Žižek (2010), Smith (2018) entende o princípio da humanidade, muito utilizado pelo colonizador, como maneira de mobilizar essas regras não explícitas que susdiciaram a dominação do território, com base na desumanização do nativo-americano. Segundo

ela, qualificar os povos originários “como não sendo completamente humanos, ou tratá-los explicitamente como não humanos, permitiu o distanciamento e justificou várias formas de extermínio e domesticação” (Smith, 2018, p. 39); a partir dessa regra simbólica travestida de necessidade de civilizar o nativo, “povos indígenas (os ‘não humanos’) eram caçados e mortos como animais; outros (os ‘parcialmente humanos’) eram arrebanhados e colocados em reservas como criaturas que deviam ser amansadas, marcadas e postas para trabalhar” (Smith, 2018, p. 39).

De certo modo, a invasão do território indígena alcunhada de conquista configura-se como uma regra obscena que autoriza aventureiros irlandeses, ingleses, espanhóis a chegarem na Patagônia e tornarem-se proprietários de terras que já eram habitadas. O romance de Moira mostra como essa regra obscena subsidiou a violência sistêmica da desapropriação do território Mapuche.

A crueldade era a lei contra nós; os ingleses governavam livremente em uma Patagônia rica, próspera e abundante. Os funcionários sombrios e entediados, em sua maioria enviados para cá por castigos, desejavam apenas retornar, ricos e prestigiosos, a suas casas. A Patagônia era oferecida como imaginário de riqueza imediata (Millán, 2019, p. 57-58, tradução nossa)⁷¹.

O personagem Roig Evans, que aparece no trecho seguinte, é um não indígena, proveniente da Irlanda. Evans é um velho conhecido de Fresia Coliman e, apesar da desconfiança inicial, ambos desenvolvem uma proximidade que se torna amizade. Fresia chama-o de galensho, uma espécie de chiste entre os dois. Evans se casa com uma mulher Mapuche e constitui família em Puelmapu. Conhece Pirenrayen desde seu nascimento, é testemunha de seu casamento e, por isso, quando o território desse povo é ameaçado, ele coloca-se ao lado Mapuche. Esse trecho da conversa entre Evans e um funcionário do Estado argentino dá a dimensão da violência sistêmico-simbólica.

— Senhor Evans, tudo pertence a nós. Você deveria entender isso. Os selvagens não entendem nada sobre a propriedade privada, mas você é um homem culto, europeu. Não é preciso se preocupar com eles.

⁷¹ “La crueldad era la ley contra nosotros; los ingleses señoreaban a sus anchas en una Patagonia rica, próspera y abundante. Los grises y tristes funcionarios de turno, en su mayoría enviados aquí por castigos, solo deseaban retornar, ricos y prestigiosos, a sus lugares. La Patagonia era ofrecida como imaginario de riqueza imediata” (Millán, 2019, p. 57-58).

— Isso não é justo. Vou denunciar isso as autoridades!
 — Senhor Evans, nós somos a autoridade na Patagônia, em Gales e no mundo — disse muito convencido e olhando o pátio central da fazenda, perguntou: — Diga-me senhor Evans, que bandeira vê tremulando ali? É nossa bandeira, a bandeira britânica. Aqui nós somos a autoridade e decidimos cercar essa terra. É um desperdício que usem um terreno tão fértil somente uma vez ao ano para rituais pagãos (Millán, 2019, p. 427, tradução nossa)⁷².

O romance mostra que a lei ocidental e o conceito de propriedade privada são impostos a partir da desumanização e desqualificação do nativo, mas também evidencia a transgressão dessa mesma lei, uma vez que, apesar da lei da propriedade privada, a única coisa que testemunha a posse estrangeira no território indígena é uma bandeira britânica hasteada à revelia dos nativos; conforme citado por Jecupé (2020), em outro momento desta tese, os europeus consideram como conquista a atitude de chegar a uma terra já habitada e dizer que ela lhes pertencia. Isso é entendido, aqui, como traço obscuro da ordem simbólica, isto é, as regras não escritas que regem o funcionamento dessa sociedade marcada por contradições.

Roig Evans questiona sobre a existência de documentos que comprovem a posse inglesa do território e justifique a expulsão dos Mapuche, uma vez que estão sob a lei do *wingka*; entretanto a resposta dos funcionários do Estado é vaga e evasiva: “se a companhia diz que o terreno é deles, é porque é. Certamente têm algum papel que comprove isso” (Millán, 2019, p. 427, tradução nossa)⁷³. Trata-se, portanto, de uma violência sistêmico-simbólica que está na base da formação do Estado argentino e que irrompe em violência subjetiva. A violência subjetiva aparece em *El tren del olvido* desde a Campanha do Deserto, que objetiva exterminar os nativos para dominar o território, até as invasões territoriais para construir a ferrovia e o assassinato de mulheres e crianças tão somente para demonstrar poder.

⁷² “—Mr Evans, todo nos pertenece. Usted debería entenderlo. Los salvajes no entienden nada sobre la propiedad privada, pero usted es un hombre culto, europeo. No tiene caso que se preocupe por ellos. —Esto no es justo. ¡Lo denunciaré a las autoridades! —Mr Evans, nosotros somos la autoridad en la Patagonia, en Gales y en el mundo —dijo muy convencido, y mirando hacia el patio central del casco de la estancia, preguntó—: Dígame, Mr Evans, ¿qué bandera ve flameando allí? Es nuestra bandera, la bandera británica. Aquí la autoridad somos nosotros, y hemos decidido alambrar esa tierra. Es un desperdicio que usen un cuadro tan fértil solo una vez al año, para ritos paganos” (Millán, 2019, p. 427).

⁷³ “Si la compañía dice que ese lote es de ellos, ¡es porque es de ellos! Seguro tienen algún papel que lo certifica” (Millán, 2019, p. 427).

Apesar das ameaças e da proibição de atividades ligadas à espiritualidade Mapuche, o ritual sagrado chamado *kamarikun* foi realizado. No meio do rito, a polícia e os jagunços das fazendas dos ingleses invadiram o território mapuche aos tiros. Muitos foram mortos e outros presos, inclusive Roig Evans, que participava da celebração. Fica evidente como a violência subjetiva é “somente a parte mais visível de um triunvirato” (Žižek, 2014, p. 17) em que a violência objetiva sistêmico-simbólica, sua naturalização, sustenta o poder e a dominação. O romance coloca em evidência as lacunas, as regras obscenas, da lei ocidental, pois a ausência de provas legais quanto à posse do território ou que justificassem a prisão dos Mapuche não impede a invasão do território e o assassinato de pessoas desarmadas.

Dito de outro modo, a lei é imposta pelo invasor ao nativo para justificar a dominação, mas a mesma lei é descumprida pelo invasor conforme sua conveniência, e de modo naturalizado. Isso fica bastante claro quando, o filho de Roig, Nahuel Evans, formado em direito, é informado sobre o fato e intervém utilizando as regras *wingka*: “— Sou Nahuel Evans, advogado de defesa dos detidos e venho solicitar sua liberação imediata. Sua prisão é ilegal. Eles não cometeram nenhum crime e eu provarei isso perante a justiça argentina, não perante os latifundiários ingleses” (Millán, 2019, p. 431, tradução nossa)⁷⁴. Assim como em *Canumã: a travessia*, o personagem de Moira mostra a importância de aprender a usar o caderno e o lápis, pois isso significa aprender a lutar com as mesmas armas do colonizador.

Aqui, podemos retomar o exemplo do filme *Sayen*, apresentado no início desta tese, bem como a luta indígena contra a dragagem do rio Tapajós no início de 2026, como formas de violência sistêmica que sustenta as relações de poder e dominação. Assim como nesses dois exemplos, a invasão e desapropriação do território indígena em *El tren del olvido* é arbitrária, revelando também a arbitrariedade do discurso do mestre, “que se sustenta pela imposição”, revelando aquilo que é conveniente e ocultando o que não é. “Às vezes, o ato do mestre de ocultar o que potencialmente lhe seria prejudicial não é consciente e pode justificar-se, perfeitamente, em razões socialmente aceitáveis” (Almeida, 2019, p. 57). Por isso, a literatura indígena,

⁷⁴ “—Soy Nahuel Evans, el abogado defensor de los detenidos, y vengo a solicitar su inmediata liberación. Es ilegal su arresto. Ellos no han cometido ningún delito, y voy a probarlo ante la justicia argentina, no ante los terratenientes ingleses” (Millán, 2019, p. 431).

especialmente o romance, é uma ferramenta essencial na resistência indígena e ressimbolização da subjetividade indígena, pois atua no nível da linguagem, em que se situa a mais sutil forma de violência, a objetiva simbólica que se constitui a partir do sino linguístico.

5.2.4 A linguagem em *El tren del olvido*: filosofia e sabedoria ancestral

El tren del olvido é uma obra extensa, cujos personagens são bem desenvolvidos, de modo a aproximar o leitor dos sujeitos e da história narrada. Possui uma narradora homodiegética onisciente intrusa, e o foco narrativo é feminino. Contudo, essa narradora só participa, de fato, da história narrada, ou seja, ela só faz parte da diegese, ao final da narração, portanto a maior parte dos fatos narrados compõem-se das memórias transmitidas por sua avó materna, Pirenrayen, e do diário de viagem do personagem Liam O'Sullivan, com quem Pirenrayen teve um relacionamento. A linguagem, por sua vez, é bastante poética, beira o lirismo; diferente do narrador de *Canumã: a travessia*, a narradora de *El tren del olvido* é uma mulher de setenta e cinco anos, cuja experiência e conexão ancestral lhe pesam as palavras.

Em ambas narrativas o valor dos anciãos é reiteradamente afirmado, bem como o uso da língua materna, não só como forma de resgate e reafirmação identitária, mas como forma de educação do não indígena.

O romance de Moira Millán é escrito em espanhol, a língua do colonizador, contudo demonstra uma sólida consciência e a apropriação da língua materna, o *mapudungun* (mapu = terra + dugun = língua, fala). Em *El tren del olvido*, há longos discursos em *mapudungun* proferidos pelos *longkos* (uma espécie de líder Mapuche que, segundo a narrativa, não manda, mas obedece a ordem cósmica), e a narração está imbuída da língua e filosofia Mapuche, criando o sentido de que certos fatos só podem ser narrados na língua materna.

A linguagem narrativa caracteriza-se por um tom poético e filosófico, trazendo traços da sabedoria ancestral Mapuche, em que a noção de língua da terra/fala da terra deixa de ser uma metáfora. Portanto, quando a narração utiliza o recurso da personificação, não está atribuindo sentidos humanos à Natureza, mas, sim

reconhecendo e reafirmando esse entendimento sobre a terra: “Sussurra o vento do Sul os nomes, os feitos, as injustiças. Guardam as montanhas, anciãs milenares, a memória. Cantam os rios as verdades do passado. Gritam os bosques as dores do presente” (Millán, 2019, p. 12, tradução nossa)⁷⁵. Para a compreensão indígena, os seres da Natureza realmente ouvem, sussurram, respondem, pois são seres vivos, cujo espírito e sabedoria são milenares.

A poeticidade se expressa na Natureza como em “O céu fechou seus olhos, escurecendo-se de lágrimas” (Millán, 2019, p. 36, tradução nossa)⁷⁶, que descreve uma chuva forte, a qual reflete o sentimento da matriarca, Fresia Coliman, ao ficar viúva de seu segundo esposo, Naweltripay; a poeticidade se expressa nos momentos de dor, porque, “Às vezes, é necessário que as palavras silenciem para que somente se ouçam os abraços que costumam dizer o que as palavras ainda não aprenderam” (Millán, 2019, p. 54, tradução nossa)⁷⁷. Trata-se de uma metalinguagem que, através da palavra, expressa os limites da própria linguagem, bem como os sentidos engendrados na palavra silenciada, não dita.

Além disso, a narradora tem o cuidado de sempre trazer o significado das palavras em *mapudungun*, o que revela o caráter didático-pedagógico do romance.

Meu nome é Llankaray. Sou uma mulher mapuche. O que é ser mapuche? Conto a vocês: mapu é terra, e che, gente; gente da terra. Mas não é a ideia de terra que todo mundo tem, é mais que isso. É o mundo tangível e o mundo perceptível, o mundo sob nossos pés e também o de cima, e o que está ao nosso redor. A terra tem vida. É uma força, um newen. Que palavra bonita! Não concordam? Newen; energia, força, toda forma de existência que cria e alimenta o mágico ciclo da vida (Millán, 2019, p. 11, tradução nossa)⁷⁸.

⁷⁵ “Susurra el viento del sur los nombres, los hechos, las injusticias. Guardan las montañas, ancianas milenarias, la memoria. Cantan los ríos las verdades del pasado, gritan los bosques los dolores del presente” (Millán, 2019, p. 12).

⁷⁶ “El cielo cerró sus ojos, oscureciéndose de lágrimas” (Millán, 2019, p. 36).

⁷⁷ “A veces, es necesario que las palabras se silencien para que solo se escuchen los abrazos, que suelen decir lo que las palabras aún no aprendieron” (Millán, 2019, p. 54).

⁷⁸ “Mi nombre es Llankaray. Soy una mujer mapuche. ¿Qué es ser mapuche? Les diré: mapu es tierra, y che, gente; gente de la tierra. Pero no es la idea de tierra que todo el mundo tiene, es más que eso. Es el mundo tangible y el mundo perceptible, el mundo bajo nuestros pies y también el de arriba, y el que está alrededor nuestro. La mapu tiene vida. Es una fuerza, un newen. ¡Qué bella palabra! ¿No lo creen así? Newen: energía, fuerza, toda forma de existencia que crea y alimenta el mágico círculo de la vida” (Millán, 2019, p. 11).

O trecho anterior evidencia que a narradora não está somente narrando a história não contada de seus ancestrais, é um relato imbuído da filosofia Mapuche, é a revelação da profundidade dos sentidos expressos na língua materna, é o deixar-se conduzir por esse *newen*, essa força vital que habita e anima todo ser que existe. Por isso, a recorrência de apostos explicativos está presente não só como definição de vocabulário para o *wingka*, não Mapuche, mas como expressão de uma cosmovisão.

No livro intitulado *Filosofía Mapuche: palabras arcaicas para despertar el ser*, Ziley Mora Penroz (2001, p. 8, tradução nossa) afirma que a “linguagem mapuche” é “o grande veículo da cosmovisão”, portanto compreendemos que o uso do mapudungun em *El tren del olvido* não é apenas um recurso que possibilita o contato com a língua ou um meio de autoafirmação linguística, é também um meio de proporcionar ao leitor um mergulho na cosmovisão Mapuche.

O autor destaca o caráter polissêmico das palavras indígenas, indicando que uma pequena palavra carrega dentro de si uma infinidade de sentidos e metáforas, tal qual as raízes de uma árvore; assim, essa capacidade das palavras indígenas de evocar sentidos e significados diversos faz com que a linguagem se constitua como “um ‘ativador’ do ser adormecido, um gatilho de possibilidades certas e vivas, em um ‘descongelador’ de energias que permaneciam fossilizadas para a ação” (Penroz, 2001, p. 27, tradução nossa)⁷⁹.

Essa afirmação reforça nosso entendimento de que as escolhas linguísticas do romance de Moira Millán não são arbitrárias, por isso, quando a narradora opta pela palavra *lofche* em vez de comunidade (ver pág. 195 desta tese), não se trata apenas de uma escolha linguística, mas também filosófica, uma vez que o termo comunidade não dá conta de expressar o que a palavra *lofche* designa; além disso, este termo reflete a cosmovisão Mapuche, segundo a qual o ser humano é apenas parte de um todo em que diversos seres coabitam, pois, como afirma a escritora da etnia Chickasaw Linda Hogan (2013, p. 19, tradução nossa)⁸⁰ “[...] nós, humanos, estamos em algum lugar entre a montanha e a formiga, ali e somente ali, como parte integrante da criação”.

⁷⁹ “[...] un ‘activador’ del ser dormido, en un percutor de posibilidades ciertas y vivas, en un ‘descongelador’ de energías que permanecían fosilizadas para la acción” (Penroz, 2001, p. 27).

⁸⁰ “[...] we humans stand somewhere between the mountain and the ant, there and only there, as part and parcel of creation” (Hogan, 2013, p. 19).

Ao falar sobre a cerimônia sagrada chamada *kamarikun*, em que os Mapuche renovam seu compromisso de viver em harmonia com a terra e pedem a benção dos espíritos ancestrais, a narradora de *El tren del olvido*, reproduz essa mesma cosmovisão que existe independente da crença antropocêntrica.

E não só as vozes humanas se manifestavam com esse sentimento tão profundo. O fogo falava e também se expressava e trazia revelações. O vento sussurrava a proximidade da chuva e ao finalizar a cerimônia, mawün, a chuva tão esperada se fazia presente. Mawün é nossa força batismal, que nos limpa e nos banha em prosperidade. Ela vinha com sua névoa acinzentada e úmida envolvendo tudo. Em princípio acariciando a terra com pequenas gotinhas quase imperceptíveis (Millán, 2019, p. 65, tradução nossa)⁸¹.

O respeito e valoração da língua materna se expressam nos adjetivos associados às palavras em *mapudungun* (bela, preciosa). Ademais, a linguagem do romance é sempre poética, emanando sensibilidade e respeito pela Natureza, por meio de uma personificação que não é metafórica, quer dizer, não é que o vento parece sussurrar, ele verdadeiramente fala, comunica algo, pois é uma força viva, um *newen*. Além disso, a linguagem cria imagens que parecem romper a barreira entre mundo tangível e mundo perceptível, como a conexão do espírito do personagem Linkoyan com o pássaro chamado peuco ou a conexão do espírito do personagem Naweltripay com um tigre/onça, palavra que corresponde a *nawel*⁸², em *mapudungun*.

Ambos personagens se transfiguram após a morte; Linkoyan transforma-se em pássaro, e sempre acompanha Pirenrayen. Naweltripay transfigura-se em tigre, e sua primeira aparição no romance ocorre logo após sua morte, na cerimônia de despedida do longko; Fresia se desespera ao perceber a ausência de Kalfurayen e a encontra ao lado de um tigre.

⁸¹ “Y no solo las voces humanas se manifestaban con ese sentimiento tan profundo. El fuego hablaba, y también se expresaba y traía revelaciones. El viento susurraba la proximidad de la lluvia y al finalizar la ceremonia, mawun, la ansiada lluvia se hacía presente. Mawun es nuestra fuerza bautismal que nos limpia y nos baña en prosperidad. Ella llegaba con su capa grisácea y húmeda envolviéndolo todo. Al principio acariciando la tierra con pequeñas gotitas apenas perceptibles” (Millán, 2019, p. 65).

⁸² Embora o tigre seja uma espécie nativa da Ásia e a onça-pintada seja nativa da América, o termo utilizado pela autora do romance é tigre. Ademais, o Diccionario Lingüístico Etnográfico de la Lengua Mapuche traz como definição para *nawel* o seguinte: “/ na'wel /: El tigre de los pajonales argentinos. Argentinian tiger” (Catrileo, 2017) ou o tigre dos campos argentinos.

- Naweltripay, não leve a nossa filha! Por favor, deixe-a em paz! Seu grito desesperado era um apelo sufocado pelas lágrimas. O animal olhou para ela e fugiu assustado, desaparecendo entre os arbustos altos. Chorando de alegria, Fresia pegou sua pequena filha nos braços e apertou-a contra o peito. Depois examinou-a cuidadosamente para ter a certeza de que não estava ferida e foi com ela enterrar o marido. Essa foi a última vez que o viu, agora transformado em tigre. Dizem que de vez em quando aparecia entre o seu povo para ajudar ou castigar, dependendo do motivo da sua convocação. Ainda hoje canto seu taniel [canto sagrado], falo com ele nos montes, nas montanhas e nos lagos. Sinto a sua presença, como uma sombra furtiva entre a folhagem da floresta. Digo-lhe, para que não se assuste nem me machuque: "Naweltripay, sou eu, a tua descendente. Levo o teu sangue nas veias. Guardo as recordações dos teus feitos e honro os teus ensinamentos." Cada vez que lhe digo estas palavras, sinto-me calma, guiada pela sua bondade, protegida pelo seu espírito (Millán, 2019, p. 37, tradução nossa)⁸³.

O texto mostra como essa presença ancestral atravessa o tempo e o espaço, pois a própria narradora relata a presença de seu tataravô transfigurado, aparecendo de tempo em tempo para guiar e trazer equilíbrio ao mundo dos vivos.

Ademais, o livro de Penroz, escrito entre 1984 e 2001, propõe buscar na língua e filosofia Mapuche um caminho para reencantar a humanidade, já que o ser humano teria perdido sua capacidade de encantamento e precisaria voltar “a encher-se de mistério e respeito, de reverência e magia, de sobriedade e harmonia [...] para que em nossa civilização o ser humano se redima, se salve, e cresça todo divino e sagrado contido nele [...]” (Penroz, 2001, p. 8, tradução nossa)⁸⁴. A reflexão do autor parte do princípio de que a humanidade necessita de um despertar da consciência, *trepén* em *mapudungun*, e com base em um mito de origem Mapuche assegura que o estágio evolutivo da humanidade corresponde ao de um bebê e a isso se deve o

⁸³ —¡Naweltripay, no se lleve a nuestra hija! ¡Déjemela por favor! — Su grito desesperado era un ruego ahogado en llanto. El animal la miró y huyó asustado, desapareció entre los altos arbustos. Llorando de alegría, Fresia tomó a su hijita en sus brazos, la atrajo contra su pecho. Luego la revisó por completo para verificar que no estuviera herida y se fue con ella a enterrar a su marido. Esa fue la última vez que lo vio, ya convertido en tigre. Cuentan que cada tanto aparecía entre los suyos para ayudar o castigar, según para lo que fuera convocado. Aún hoy canto su taniel, le hablo en los cerros, en las montañas y en los lagos. He percibido su presencia, como una sombra furtiva entre el follaje del bosque. Le digo para que no se asuste ni me lastime: —Naweltripay, soy yo, su descendencia. Sangre suya llevo en mis venas. Guardo las memorias de sus hazañas y honro sus enseñanzas. Toda vez que le digo estas palabras me siento tranquila, guiada por su bondad, resguardada por su espíritu (Millán, 2019, p. 37).

⁸⁴ “[...] a llenar de misterio y respeto, de reverencia y magia, de sobriedad y armonía. [...] para que en nuestra civilización lo humano se redima, se salve y crezca todo lo divino y sagrado contenido en él [...]” (Penroz, 2001, p. 8).

subdesenvolvimento e declínio da moral humana, ou seja, “a cegueira inconsciente, própria de sua ainda precária infância evolutiva que ainda nos prende à ignorância” (Penroz, 2001, p. 16 tradução nossa)⁸⁵.

Apesar de todo avanço científico e tecnológico, quando pensamos nas guerras e tantas outras formas de violência (subjetiva e objetiva) alimentadas pelo ser humano, o pensamento de Penroz faz todo sentido. Assim como Žižek (2015) afirma que há heranças europeias que devem ser preservadas para evolução da humanidade, com base em Penroz, compreendemos que há filosofias nativas que também não podem ser tão facilmente anuladas.

O despertar se efetiva pela palavra, pelo dar-se conta de, por isso, o autor afirma que: “Nomear alguém ou algo é também elevá-lo à condição do nome mencionado, colocando simultaneamente em movimento a chama da consciência ou do espírito, ou seja, a transformação do falante ao tomar consciência do que foi dito” (Penroz, 2001, p. 30, tradução nossa)⁸⁶. Mais uma vez, o caráter criador da linguagem, como afirma Kaká Werá Jecupé (2020), é mobilizado na tessitura do texto de autoria indígena; o romance *El tren del olvido*, apesar de trazer no título a palavra esquecimento, recusa-se a esquecer a língua materna, a tradição e a cultura Mapuche.

5.2.5 Žižekando a questão da linguagem no romance de autoria indígena: tensionamentos necessários

No capítulo intitulado “A ferida do eurocentrismo”, presente no livro *Problema no paraíso*, Slavoj Žižek (2015) elabora algumas críticas a alguns aspectos dos estudos pós-coloniais, principalmente ao posicionamento de Walter Mignolo que, segundo ele, defende um total rompimento com o pensamento eurocentrado. Žižek parte de uma perspectiva histórica, afirmando que, no mundo moderno capitalista e globalizado, o apego a cultura pré-colonial e rejeição da influência europeia significa condenar-se ao desaparecimento; nesse ponto ele vai ao encontro do pensamento de

⁸⁵ “[...] la ceguera inconsciente, propia de su aún precaria infancia evolutiva, que aún nos encadena a la ignorância” (Penroz, 2001, p. 16).

⁸⁶ “[...] dar nombre a alguien o algo es también, encenderlo, a la mención del nombre, simultáneamente se ponía en movimiento el arder de la chispa de la conciencia o el espíritu; es decir, la transformación del hablante por efecto de tomar conciencia de lo hablado” (Penroz, 2001, p. 30).

Pedro Cayuqueo. Para Žižek, deixar-se enredar pelo funcionamento inevitável da modernidade capitalista consiste em um caminho para uma revolução interna e contracolonial, partindo da ideia de que as sociedades pré-coloniais tinham problemas que precisam ser superados, ao passo que insistir na identidade pré-colonial seria retroceder (ele usa como exemplo o sistema de castas na Índia etc.).

Na visão do autor, são os “teóricos pós-coloniais de castas elevadas” (Žižek, 2015, p. 176) que criticam a imposição da língua estrangeira e insistem na língua tradicional, enquanto os grupos tribais estão focados na luta anticapitalista e outras questões que não têm relação com a cultura tradicional, o que insinua que o posicionamento brâmane em favor da tradição tem como objetivo subjacente a manutenção do sistema de divisão em castas, entendido pelo autor como um problema pré-colonial da sociedade indiana.

A respeito da manutenção da cultura tradicional, podemos tentar pensar no exemplo da Coreia do Sul, país oriental que se libertou da dominação japonesa e se tornou uma potência econômica a partir da valorização e disseminação da língua, da cultura e da tradição, as quais têm visibilidade global atualmente, quer dizer, esse país parece ter abraçado a modernidade sem precisar deixar no passado a tradição, bem como os traumas deixados pela dominação japonesa. Porém, a Coreia do Sul também conservou questões problemáticas como o machismo⁸⁷, a misoginia e a desigualdade social e de gênero, enquanto herança pré-colonial. Isso não significa, no entanto, que os países europeus não padeçam dos mesmos problemas em função patriarcalismo enquanto violência sistêmica. Olhando por esse viés, o pensamento de Žižek tem certo sentido no que diz respeito à conservação de traços da existência pré-colonial, uma vez que a Coreia do Sul preserva a tradição em consonância com a modernidade, mas preserva também problemas que poderiam ter sido superados através de uma mudança estrutural da sociedade, já que agarrar-se à modernidade parece ser condição necessária para se fortalecer política e economicamente. Em suma, podemos dizer que, na Coreia do Sul, não houve uma mudança fundamental que possibilitasse o nascimento de uma nova nação, pois o país parece ter adotado um

⁸⁷ Reportagem da BBC sobre o machismo na Coreia do Sul: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-63994873> Acesso em: maio 2026.

caminho que Žižek (2015, p. 175) também considera ruim, ou seja, “uma ‘síntese’ entre civilização moderna e origens pré-modernas [...]”.

Segundo o filósofo esloveno, a imposição da língua inglesa, na Índia, é entendida por muitos estudiosos da cultura como “uma forma de colonialismo cultural que censura a verdadeira identidade” (Žižek, 2015, p. 174-175), no entanto, para o filósofo, é justamente nesta imposição que se deve enxergar a oportunidade de constituir “[...] uma nova identidade muito mais universal [...]”.

Na concepção de Žižek (2015, p. 175), no contexto globalizado, o rompimento com o vínculo pré-moderno é inevitável e necessário, portanto:

Uma verdadeira vitória sobre a colonização não é o retorno a uma existência pré-colonial “autêntica”, muito menos uma “síntese” entre civilização moderna e origens pré-modernas, mas, de forma paradoxal, a perda plenamente alcançada dessas origens pré-modernas. Em outras palavras, o colonialismo não é superado quando a intrusão da língua inglesa como veículo é abolida, mas quando os colonizadores são, por assim dizer, derrotados no seu próprio jogo – quando a nova identidade indiana é formulada sem esforço em inglês [...] (Žižek, 2015, p. 175).

Trazendo essa reflexão para a literatura indígena, em alguma medida, podemos afirmar que os romances aqui analisados se constroem por meio desse jogo com a língua do invasor, corroborando o pensamento do filósofo esloveno. *Canumã: a travessia* e *El tren del olvido* são escritos, majoritariamente, em língua portuguesa e espanhola como uma necessidade do mundo capitalista globalizado, ou seja, condição para que tais romances sejam publicados, financiados e vendidos. Mas, conforme evidenciado anteriormente, ambos romances adotam a língua do colonizador sem deixar de trazer elementos da cultura e da língua nativa, evidenciando, por um lado, o enredamento pelo capitalismo global, e, ao mesmo tempo, a resistência indígena. O uso de figuras de linguagem como a ironia faz parte dessa escrita que tensiona a ideia da civilidade espanhola, por exemplo, ao evidenciar sua incivilidade, ofuscando a “dimensão opressiva” da língua do colonizador (Žižek, 2015, p. 179).

A questão é complexa, pois o que a análise dos romances aqui estudados revela é que, apesar de adotar a língua do colonizador, um rompimento com as origens pré-modernas, a cultura, cosmovisão, espiritualidade e filosofia, é justamente

o oposto do que o sujeito indígena busca, o que se expressa no próprio romance, quando Llankaray afirma: “Nossa espiritualidade clandestina nos salvou do esquecimento, da loucura e do desespero” (Millán, 2019, p. 61, tradução nossa)⁸⁸. Por outro lado, questionamos em que medida essa preservação da cultura ancestral significaria um retorno à origem pré-moderna, uma vez que, na prática, tal retorno é impossível, dada a dimensão do processo de globalização.

Assim, quando Žižek (2015) propõe que a superação do colonialismo só é possível a partir da plena perda das origens pré-modernas, ao invés do retorno a uma existência pré-colonial autêntica, emergem questionamentos sobre o que ele entende por perda absoluta de tais origens e por autenticidade pré-colonial. Mas, o autor também afirma que “[...] a passagem a ser realizada quando percebemos a língua estrangeira imposta como opressiva, fora de sintonia com nossa vida interior, é transpor essa discordância para nossa língua materna” (Žižek, 2015, p. 179). Parece, então, que essa perda das origens pré-modernas não implica o abandono da cultura tradicional, uma cisão entre tradição e modernidade, já que o próprio autor fala do uso da língua materna para expressar as tensões da língua imposta.

Para tentar entender esse ponto de vista, reproduzimos o trecho em que o filósofo usa como exemplo o escritor irlandês Samuel Beckett.

Samuel Beckett começou a escrever em francês, uma língua estrangeira, deixando atrás de si a “autenticidade” de suas raízes. Recapitulando: a função de experimentar uma língua estrangeira como uma imposição opressiva é ofuscar essa dimensão opressiva em nossa própria língua, ou seja, elevar retroativamente nossa própria língua materna ao paraíso perdido da expressão plenamente autêntica (Žižek, 2015, p. 179).

Na visão do autor, a superação do colonialismo se efetua quando o caráter opressivo da língua estrangeira é eclipsado pela língua materna. Além disso, embora possa haver questões de tradução, destacamos que Žižek utiliza a expressão “deixando atrás de si a autenticidade de suas raízes” e não deixando para trás suas raízes, o que parece implicar não o rompimento/apagamento do passado colonial, mas a preservação de um passado no qual o futuro foi engendrado, portanto é

⁸⁸ “Nuestra espiritualidad clandestina nos salvó del olvido, de la locura, de la desesperación” (Millán, 2019, p. 61).

memória. Esse ponto de vista de Žižek fornece uma discussão relevante, mas também apresenta lacunas e limites que precisam ser explicados mais amplamente, uma vez que o caso de Beckett, por exemplo, não parece ter a mesma dimensão identitária pré-colonial de grupos tribais.

Beckett, ao escrever em francês, conferindo a si mesmo o *status* de escritor em língua estrangeira, fez como se o francês fosse uma obrigação, uma imposição colonialista - experimentando as dificuldades de "traduzir" seu pensamento nessa língua aprendida tardiamente. Isso fez com que o inglês, a língua colonialista por natureza, passasse a representar um grau de pureza, de autenticidade, perdido. Žižek (2015) defende que desejar recuperar o passado perdido de forma absoluta (não apenas, digamos, escrever em língua Mapuche, mas recriar a sociedade Mapuche da era pré-colombiana), é um equívoco que: a) não apagará as marcas da experiência colonial e b) congelará essa sociedade reconstituída com todos seus eventuais problemas, impedindo-a de evoluir ou mudar, já que qualquer mudança parecerá destruição. É preciso incorporar aos povos colonizados a experiência da colonização e reconstituir sua identidade fazendo dela parte integrante da sua história, o que inclui aprender a escrever na língua do colonizador para contar a própria história, mas com recursos literários que marquem essa identidade, confrontando-a com o uso normativo que o colonizador faz dela.

Toda esta tese vem mostrando que o passado é parte de quem o indígena é, portanto, buscar sua identidade ancestral, recuperar e preservar essa identidade significa existir enquanto sujeito. Por isso, para o indígena, preservar a ancestralidade não significa viver no passado, mesmo porque o retorno a era pré-colombiana é impossível desde a inserção do sujeito indígena na vida moderna. Assim, talvez, o retorno a vida pré-colonial só seria possível aos povos nativos que ainda vivem totalmente isolados na floresta, mas o que percebemos é que grande parte dos povos originários estão cada vez mais inseridos na sociedade moderna, ocupando espaços nas universidades, no poder legislativo, no mercado de trabalho, nas redes sociais. Isso revela não o desejo de retornar à existência pré-colonial, mas a busca pelo próprio direito de existir enquanto sujeito.

Beckett escreve em francês, mas a língua do colonizador é a língua inglesa, ao passo que a língua nativa irlandesa é o gaélico, ou seja, ele escreve em uma terceira

língua, por isso o caso do autor parece esvaziado de sua dimensão identitária, já que seu exemplo remete à discussão sobre liberdade e opressão no fazer literário e não à identidade cultural solapada pelo colonialismo. Para o indígena, assim como propõem Grance Dillon (2012), Ernesto (2018) e Smith (2018), olhar para o passado como memória é essencial para compreender a própria identidade, mas isso não significa desejar reconstruir esse passado. Smith (2018, p. 31) afirma o seguinte: “falar a respeito do passado colonial faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos e de outras formas [...] de transmitir ao mesmo tempo a narrativa da história e uma atitude em relação a esta”. Essa fala deixa claro que o indígena não nega os traumas do colonialismo, mas busca maneiras de curá-los.

É aqui neste ponto que as teorias de Žižek entram em tensão com o pensamento originário, especialmente quando este adota como princípio teórico os estudos pós-coloniais contra os quais Žižek tem suas ressalvas. Por outro lado, Smith (2018) também fala a respeito da resistência indígena a certas questões discutidas pelos estudos pós-coloniais. Por isso, a universidade enquanto campo de construção de novos saberes precisa discutir esses tensionamentos.

Žižek observa a questão de um ponto de vista historicamente amplo, materialista e dialético, defendendo a ideia de que há um caráter libertador da imposição de uma língua estrangeira como universal, portanto a ferida – do eurocentrismo – também teria seu aspecto libertador, só se pode curar uma ferida ao reconhecer sua existência, ao passo que o retorno a era pré-colombiana significa negar essa existência e, assim, rejeitar a cura. Mas não é isso que a literatura indígena produz? A cura pela busca do passado e sua ressimbolização? Será que essa preocupação com o [temido] desejo dos povos tribais pelo retorno à experiência pré-colonial e reconstrução desse mundo perdido não é um excesso obscuro do Real recalçado do Ocidente que abala as estruturas da ordem simbólica? A ameaça do retorno a existência pré-colombiana parece, antes de tudo, uma pressuposição e um temor do não indígena.

Contudo é preciso considerar que, no referido capítulo, Žižek está questionando um ponto de vista do semiólogo argentino Walter Mignolo a respeito do rompimento com a cultura europeia. E essa visão do semiólogo parece permitir pressupor que os

povos originários têm a intenção de retornar a era pré-colombiana; mas trata-se de uma pressuposição pautada na visão ocidental de mundo, que desconsidera a pluralidade dos povos indígenas, cujas culturas, tradições e interesses se distinguem. O que pensam e o que querem esses povos originários? É essa a pergunta necessária para essa discussão.

Pensando nesse questionamento, trazemos a perspectiva de Smith (2018) a respeito da reelaboração indígena sobre seu próprio entendimento do imperialismo, e essa reelaboração parte de uma crítica ao imperialismo pautada na ideia da autenticidade das comunidades originárias pré-colonização, bem como do entendimento do discurso de poder que subsidiou a colonização. Na página 155 desta tese, apresentamos um excerto da autora, em que ela menciona a ressuscitação de um passado moribundo, o que leva a pensar que Žižek tem um ponto. No entanto, esse tensionamento entre pensamentos divergentes apenas evidencia o quanto essa discussão precisa de mais esclarecimentos que extrapolam esta tese, além de mostrar que a diversidade dos povos originários é essencial nessa discussão, que precisa considerar a articulação de linguagem, ponto de vista, discurso, história e poder.

Para Žižek, o que é preciso perceber é que toda língua, não só a inglesa, “é, em si, um parasítico invasor estrangeiro”, portanto “a linguagem não é criação e instrumento do homem, o homem é que ‘mora’ na linguagem” (Žižek, 2015, p. 178), é refém dela, já que é somente a partir da linguagem que o ser humano se constitui como sujeito.

Entretanto, em nossa percepção, apesar desse aspecto violento da linguagem, ainda é preciso problematizar as relações de poder e dominação que sustentam o capitalismo global. A literatura de autoria indígena pode adotar a língua do não indígena, seja ela o inglês, o francês, o espanhol etc., porém o que o indígena tenta preservar não é apenas a língua, enquanto traço da sua subjetividade, mas, sim a cosmovisão, uma forma de ver o mundo, a espiritualidade, a ancestralidade. Por mais que a teoria de Žižek (2015) aponte para a necessidade de superação das feridas do colonialismo, a partir da adoção dos instrumentos da ciência ocidental, essa ideia parece partir do pressuposto de que os saberes indígenas não têm realmente nada a oferecer para a evolução da humanidade. O que continua sendo um pensamento que

revela a hegemonia do discurso e a manutenção das estruturas de poder e dominação.

Ailton Krenak (2020) comenta sobre o fato de as pessoas acharem bonito e poético os povos nativos denominarem-se filhos da Mãe-Terra, como se essa relação fosse uma metáfora, mas ele destaca que essa é a realidade concreta para o indígena. Para ele, “a mudança do clima no planeta não deixa ninguém de fora, então, mesmo que tardiamente, está sendo despertada uma consciência de que os povos originários, em diferentes lugares do mundo ainda guardam vivências preciosas que podem ser compartilhadas” (Krenak, 2020, p. 115). As reflexões de Krenak evidenciam as razões pelas quais a tradição ancestral é essencial para o nativo, não como aprisionamento ao passado, mas como caminho para possibilitar o futuro.

Esta subseção trouxe mais questionamentos que respostas, mas esperamos que ela abra portas para novas discussões sobre o lugar da literatura indígena e do sujeito indígena na sociedade moderna, bem como sobre as armadilhas por meio das quais o próprio meio acadêmico sustenta as relações de poder.

6. O INDÍGENA ENQUANTO OUTRO AMEAÇADOR

Antes de discutir o conceito de outro atrelado ao romance de autoria indígena, consideramos essencial esclarecer que nossa reflexão tenta primar pelo distanciamento de uma visão maniqueísta, ou seja, distanciar-nos da ideia da existência de vítimas e algozes. Isso porque consideramos que a colonização do continente americano significou [e significa] um processo extremamente complexo, marcado por relações e embates políticos e socioeconômicos entre povos diferentes e provenientes de contextos e culturas distintas. Tais relações estão presentes e constituem as interações sociais humanas, ao longo do tempo.

Assim, em certa medida, estabelecer a dicotomia vítima (povo originário) x algoz (colonizador) significa negar a organização social e política, bem como toda resistência indígena nesse processo, o que acaba reforçando a narrativa do colonizador quando fala da inferioridade e primitivismo do nativo; além disso, essa visão pode colaborar para a manutenção do apagamento da subjetividade indígena. É claro que não podemos esquecer que o poder bélico do colonizador era muito superior às armas indígenas; por outro lado, os indígenas também tinham conhecimentos estratégicos, de plantas medicinais e venenosas que o colonizador não tinha, o que garantiu a resistência por muito tempo. Isso ficou evidente na breve contextualização histórica sobre os povos Munduruku e Mapuche, ambos autodenominados grandes guerreiros. Portanto, tentaremos ir na contramão dessa oposição fácil.

Esclarecemos também que, desde o início da escrita, optamos por não utilizar o termo branco. Utilizamos, portanto, colonizador ou não indígena, por conta de uma das reflexões presentes no romance de Moira Millán (2019, p. 210, tradução nossa)⁸⁹:

Antes, acreditávamos que a maldade e a ambição habitavam sob a pele branca, temíamos e desconfiávamos de todos os brancos. “Wingka” os chamávamos. O tempo e a convivência com eles nos

⁸⁹ “Antes creíamos que la maldad y la ambición anidaban bajo la piel blanca, temíamos y desconfiábamos de todos los blancos. «Wingkas» los llamábamos. El tiempo y la convivencia con ellos nos hizo descubrir que la maldad no es una cuestión de color de piel. Que en la vida nada es blanco o negro, que hay matices, y que los corazones son multicolores y guardan la esencia de la humanidad, a veces perdida en las situaciones límite. Mi abuela decía que el piwke mapu, el corazón de la tierra, es el que late con la vida en todas sus formas” (Millán, 2019, p. 210).

fizeram descobrir que a maldade não é uma questão de cor de pele. Que na vida nada é branco ou preto, que há nuances e que os corações são multicoloridos e guardam a essência da humanidade, às vezes perdida em situações limite. Minha avó dizia que o *piwke mapu*, o coração da terra, é aquele que pulsa com a vida em todas as suas formas.

O romance de Moira não está se colocando em favor dos brancos, mas mostrando que existem pessoas boas e más, independente da cor da pele. Contudo, o romance também mostra que, mesmo os personagens brancos que convivem amigavelmente com os Mapuche, como Liam, Christine, Sara e Roig Evans etc., ocupam lugares de privilégio na sociedade argentina, embora não tivessem os mesmos privilégios em sua terra natal, a Irlanda, que havia sido colônia inglesa por mais de 700 anos.

Compreendemos que o termo branco como associação ao conceito de branquitude, enquanto herança da colonização, ou seja, a ocupação de espaços sócio-político-econômicos privilegiados, bem como posições de poder, em decorrência da cor da pele ou da descendência branca, é essencial para romper com essa forma de violência objetiva sistêmica, sócio e historicamente imposta que é a ideia da supremacia branca. A grande armadilha do uso do termo branco é sua associação restrita à cor da pele, ao indivíduo por si só e não à estrutura social, o que pode fomentar uma rivalidade/tensão (e, normalmente, faz isso) entre sujeitos brancos e não brancos, deixando de problematizar as estruturas de poder que devem ser o foco da questão. Isso nada mais é do que desviar o foco da violência objetiva sistêmica para focalizar a violência subjetiva e manter tudo como está. De certo modo, esta é uma armadilha da própria estrutura de poder, que, ao alimentar o ódio entre indivíduos, não muda o *status quo*, apenas fortalece a si mesma.

A literatura indígena permite conhecer a história/estória de outro ponto de vista, por meio de outra linguagem, pois, ainda que o indígena escreva na língua emprestada do colonizador, o uso que ele faz dessa ferramenta não está apartado de sua identidade ancestral, cosmovisão, criando sentidos outros, ressignificando ideias e recriando imagens. Portanto a literatura indígena se constrói na contramão do apagamento e das narrativas de extinção. Isso podemos perceber na fala da narradora de *El tren del olvido* a seguir:

Devo confessar a vocês que detesto a palavra comunidade, já que não somos unidades em comum a algo como uma peça de alguma máquina. Somos algo mais transcendente. Somos *lofche*, o espaço no qual também habitam as pessoas. Isso traz a ideia de que há muitos outros coabitando com o humano e com os quais devemos concordar na arte de viver. Então, se me permitem, no que resta do meu relato usarei esta preciosa palavra: *lofche* (Millán, 2019, p. 27-28, tradução nossa)⁹⁰.

Enfatizamos, ainda, que, por mais que tentemos nos aproximar da cosmovisão indígena, a fundamentação teórico-metodológica adotada nesta tese segue sendo ocidental, portanto, nossa análise a partir do conceito de outro tentará compreender como o indígena se constitui como outro lacaniano para o colonizador, o que pode configurar um empasse já que se trata mais uma vez da visão colonizadora sobre o indígena. Para resolver essa questão, argumentamos que a intenção não é descrever o indígena aos olhos do colonizador como fizeram a carta de Caminha, os relatos de etnógrafos e outros teóricos, mas, sim refletir, mediante as relações sociais entre esses povos, sobre como o sujeito indígena enquanto diferença e verdadeira alteridade se constituiu no Imaginário europeu, para além das narrativas literárias conscientes que objetivavam a dominação. Passemos, então, a explicação do conceito.

O conceito de outro discutido por Slavoj Žižek não tem relação com a dicotomia colonizador (eu - sujeito dominante) versus colonizado (outro – objeto dominado), em que há no outro um estereótipo de inferioridade em oposição à superioridade do eu; o conceito do outro lacaniano distancia-se de uma construção narrativa social para aproximar-se de uma espécie de economia psíquica do ser humano, de modo que tanto o indígena pode se configurar como outro dentro da economia simbólica não indígena, quanto o não indígena inscrever-se como outro para o indígena, quer dizer, não se trata de posições fixas.

Isso fica claro na fala de Graça Graúna, ao referir-se ao não indígena: “apenas ao outro (não índio) era concedida a representação da beleza, da sacralidade e o direito” (Graúna, 2013. p. 102). Notemos que, nesse caso, o indígena é o ‘eu’, o

⁹⁰ “Debo confesarles que detesto la palabra comunidad, ya que no somos unidades en común a algo, como una pieza de alguna maquinaria. Somos algo más trascendente. Somos *lofche*, el espacio en el que también habita la gente. Esto da la idea de que hay muchos otros cohabitando con el humano y con los cuales debemos acordar el arte de habitar. Así que, si me permiten, en lo que resta de mi relato usaré esta preciosa palabra: *lofche*” (Millán, 2019, p. 27-28).

locutor, o que tem o turno da fala, portanto o outro é definido em função de sua posição no discurso.

No início de *A conquista da América*, Todorov (1999, p. 7) discorre brevemente sobre o conceito de outro, qualificando-o como amplo e complexo, apontando que o eu pode compor-se a si mesmo de vários outros, ao passo que o outro, eventualmente, também se constitui como eu, uma vez que “Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui, pode realmente separá-los e distingui-los de mim”. O autor afirma ainda: “Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instancia da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a mim. Ou então como um grupo social concreto ao qual nós não pertencemos” (Todorov, 1999, p. 7).

Apesar dessa amplitude do conceito mencionada pelo autor, o uso que Todorov (1999, p. 8) faz do termo se expressa na terceira categoria metodológica adotada em sua análise, ou seja, a “unidade de ação” que corresponde à “percepção que os espanhóis têm dos índios”, segundo ele, o único assunto de sua análise. Ao adotar essa perspectiva metodológica, o autor fixa automaticamente o espanhol no lugar do eu e o índio no lugar do outro, reproduzindo a dicotomia eu-sujeito-colonizador versus outro-objeto-colonizado, o que vai aparecer em grande parte de sua análise, ao evidenciar que Colombo não se interessa pela língua do outro, que nomeava lugares e coisas já nomeados pelo outro, bem como o fato de Hernán Cortez equiparar os sujeitos indígenas a objetos, revelando a frequente subalternização desse outro.

Assim, reiteramos que o conceito de outro adotado nesta tese difere do outro utilizado por Todorov e tenta pensar essa amplitude do conceito trazida, mas não desenvolvida pelo autor.

Podemos dizer que o outro lacaniano, enquanto alteridade verdadeira, é sempre uma ameaça, porque quando essa alteridade é percebida como tal, ela desestrutura as coordenadas simbólicas estáveis dos sujeitos, lançando-os num abismo desconhecido, o que estabelece a necessidade de manter uma distância segura. Conforme Žižek (2014, p. 46), “o outro está muito bem, mas só na medida em que sua presença não seja intrusiva, na medida em que esse outro não seja realmente outro”. Assim, o outro em sua verdadeira alteridade será para sempre insondável, o que o aproxima do Real lacaniano (com R maiúsculo), por sua dimensão

potencialmente traumática; isso quer dizer que, em nossas relações sociais, por mais que pensemos conhecer profundamente os sujeitos a nossa volta, mesmo os mais próximos, jamais teremos a dimensão de sua alteridade verdadeira, mas é exatamente isso que torna possível nossa convivência minimamente pacífica na sociedade, ao passo que a proximidade excessiva do outro é sempre uma ameaça a nossa alteridade.

Segundo Silva (2020, p. 15-16), “O outro é aquilo ou aquele que não reconheço como ‘eu’ ou ‘meu’: é a criatura marcada pela diferença, o traço que institui a estranheza e o maior desafio à convivência humana”. Em suma, a instância do outro pressupõe uma diferença que gera um estranhamento e cuja proximidade resulta em medo. Pode se dizer que esses signos linguísticos – diferença, estranhamento, proximidade, medo - estão amalgamados a um quarto, o desconhecimento, pois este permite pressupor a diferença. Todos esses termos estão inscritos na linguagem, logo o conceito de outro se constitui e se sustenta na linguagem.

Žižek associa o outro ao próximo do mandamento bíblico. De acordo com o filósofo:

[...] uma vez que o Próximo é originariamente [...] uma coisa, um intruso traumático, alguém cujo modo de vida diferente (ou antes, cujo modo de *jouissance* diferente materializados em suas práticas e ritos sociais) nos perturba, abala o equilíbrio dos trilhos sobre os quais nossa vida corre, quando chega perto demais esse fato pode também dar origem a uma reação agressiva visando afastar o intruso incômodo (Žižek, 2014, p. 58).

É importante compreender que o conceito de outro envolve não apenas a diferença, mas, também, a proximidade, ou seja, um sujeito só se torna um outro traumático à medida que se aproxima demais, ainda que não seja uma proximidade física desse outro, mas a simples consciência de que ele existe. Um sujeito pode ser diferente de mim e experimentar seu gozo de modo que eu considere estranho, desde que mantenha uma distância aceitável ou que eu não tenha consciência, portanto não é apenas *jouissance* que torna o outro uma ameaça, mas a proximidade excessiva, que desvela a dimensão Real do sujeito, perturbando o funcionamento da sua ordem simbólica. Quem nunca ouviu a seguinte sentença: não tenho nada contra pessoas gays, mas eles não precisam ficar se beijando em público; ou não sou racista, mas

não gostaria que minha filha namorasse um homem negro; ou ainda, eu apoio a luta indígena, mas porque eles precisam de tantas terras?, entre outras tantas frases que partem desse mesmo pensamento? Obviamente, há um discurso de poder que sustenta essa intolerância velada, que tem sua raiz no patriarcalismo e colonialismo como formas violentas de dominação e poder.

Na visão de Silva (2020), a homofobia se baseia nessa relação intersubjetiva em que um sujeito hétero e cisgênero não consegue compreender que o outro sujeito não se comporta do mesmo modo, de forma espelhada, posicionando, então, esse sujeito diferente como outro que ameaça sua subjetividade. Para Silva (2020, p. 16), “o outro é a ameaça à realização do meu desejo. Pior ainda, ele rouba o gozo que eu sonho obter do meu objeto de desejo, devendo, portanto, ser detido e/ou punido por tomar de mim o que deveria ser meu”.

A partir dessas definições, tentaremos desenvolver a ideia de que o indígena se constitui como esse intruso traumático que ameaça os trilhos da ordem simbólica do colonizador, tanto na condição de ameaça subjetiva, ou seja, capaz de exercer violência contra o colonizador, quanto na condição de ameaça sistêmica. Para refletirmos sobre essa ameaça subjetiva, é preciso entender que a invasão colonial não foi tão pacífica de ambos os lados. Basta lembrarmos da fama do povo Munduruku como cortadores de cabeças, a Batalha de Curalaba ou, ainda, a Guerra de Arauco mencionados anteriormente. A colonização do continente americano foi um confronto étnico, político e cultural, em que o ocidente apenas pressupôs e impôs sua superioridade a partir de sua cosmovisão; por outro lado, a organização estratégica dos povos Mapuche e Munduruku denota desenvolvimento social e político, protagonismo e resistência, mas a História oficial ocultou esse aspecto. Por outro lado, é preciso não esquecer as práticas genocidas coloniais que se seguiram à resistência originária.

Existem dois contextos em que essa categoria do outro pode ser analisada no que concerne aos povos originários: 1) o contexto colonial, em que a violência subjetiva se efetiva de ambos os lados, por meio de guerras e disputas inclusive entre povos indígenas; e, nesse contexto, podemos dizer que existe uma diferença entre o modo como o indígena foi narrado pelo colonizador e o modo como o contato entre essas duas outridades se efetivou realmente, levando a questionar se é possível

analisar a verdadeira outridade indígena nesse contexto, já que todas as narrativas foram escritas pelo não indígena e a voz originária foi apagada; 2) o contexto do século XXI, em que o indígena parece emergir como uma ameaça verdadeira ao sistema sócio-simbólico, uma vez que passa a narrar a si mesmo no passado-presente-futuro, aí sim, revelando-se como outro. Tentaremos mostrar que há uma distinção essencial/fundamental entre o outro indígena enquanto ameaça subjetiva e ameaça sistêmica nesses dois contextos.

No texto intitulado *Alguém disse totalitarismo? Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção*, Žižek (2013) explica que o outro lacaniano precisa ser compreendido a partir da perspectiva da tríade lacaniana Real, Simbólico e Imaginário, quer dizer, o outro se constitui dessas três categorias indissociáveis e não apenas do Imaginário, de forma que, para Žižek (2013), o conceito de outro pode ser um exemplo prático da indissociabilidade dessas três dimensões interligadas pelo que Lacan chamou de nó borromeano.

De acordo com Žižek (2013, p. 136), “há o outro imaginário – outras pessoas ‘como eu’, meus colegas seres humanos com os quais estou envolvido nas relações espelhadas de competição, reconhecimento mútuo etc., mas há também o “‘grande Outro’ simbólico”, o outro com inicial maiúscula, que corresponde à instância virtual que regula a ordem simbólica, “a ‘substância da nossa existência social, o conjunto impessoal de regras que coordenam nossa coexistência”. E, por último, “há o Outro enquanto Real, a Coisa impossível, o ‘parceiro inumano’, o Outro com o qual não é possível um diálogo simétrico mediado pela Ordem simbólica”. Žižek (2013) reitera que essas dimensões funcionam de maneira interconectada.

As relações intersubjetivas somente são possíveis mediadas pelo grande Outro, pelas regras simbólicas, caso contrário “não há intersubjetividade (não há relação simétrica e compartilhada entre seres humanos) sem a Ordem simbólica impessoal” (Žižek, 2013, p. 137), por isso, Žižek esclarece que o outro Imaginário nada mais é do que o semblante de mim mesmo, alguém que não oferece perigo, pois é como eu. Por outro lado, esse mesmo outro Imaginário ou “[...] próximo (*Nebenmensch*) como Coisa significa que, por trás do próximo como meu semblante, minha imagem refletida, está sempre à espreita o abismo imperscrutável da Alteridade radical, de uma Coisa monstruosa que não pode ser “gentrificada” (Žižek, 2013, p.

136). Com base nessas definições, não é possível compreender as relações intersubjetivas de indígenas e não indígenas a partir de um único prisma, e isso vai se refletir no texto literário. Postulamos que, no contexto dos séculos XVI a XIX, a imagem do indígena que foi disseminada por meio das narrativas do colonizador é a do indígena/outro como semblante, como a imagem refletida (mas inferiorizada) do colonizador; apesar das diferenças, esse indígena não é estranho ao colonizador, no sentido de ser totalmente desconhecido ou diferente. Além disso, o outro ameaçador pressupõe a proximidade, mas, ao que parece, o índio narrado pelo invasor é uma imagem borrada, um corpo sem voz, sem alma.

Segundo Todorov (1999), Hernán Cortez avalia que os astecas despertam a admiração espanhola, por sua organização social e política, seu comportamento, destoando dos espanhóis quanto à suposta falta de contato com outros povos, bem como à noção de civilidade e à profissão da fé cristã. Embora Todorov afirme que o discurso de Cortez intencionava conquistar os favores do rei, mais do que valorar o indígena, sua descrição apresenta um ser humano como o espanhol. Mesmo os indígenas sul-americanos, apesar do estilo de vida nômade, possuíam sua organização social, política, econômica, estratégias de guerra ou de defesa etc. Isso tudo não os faz totalmente diferentes.

Isso leva a questionar se não seria a narrativa do colonizador um recurso para reduzir a monstruosidade indígena, tornando a convivência (e a dominação) possível, isto é, a narrativa do colonizador apresenta o índio destituído de sua dimensão ameaçadora, enquanto a Coisa Real. Nessa perspectiva, os povos Guaraní, os primeiros a serem reduzidos e catequizados e que, supostamente, ofereceram menor resistência à dominação representam esse outro Imaginário representado para o rei da metrópole e também para os colonos; o outro como semblante, ao menos na perspectiva narrada pelo colonizador. Se, em algum momento da história, o indígena Guaraní mostrou sua dimensão Real para o colonizador, ela não foi registrada ou não ganhou a mesma dimensão dos ditos conquistadores. Embora haja alguma menção a heróis indígenas, como Mandu Ladino (Aranhí), Nheçu (Mbyá guaraní), Sepé Tiarajú (Guaraní), Ajuricaba (Manaós), Lautaro (Mapuche), o que renderia mais uma seção nesta tese, a história desses heróis parece ter sido enterrada junto com eles.

Contudo, mesmo o indígena bélico, como o povo Munduruku, reconhecido por seus guerreiros cortadores de cabeça, ainda não se constitui como outro Real, porque sua prática guerreira não abala as estruturas simbólicas vigentes, pois existe a mediação do outro Simbólico que possibilita o contato intersubjetivo, tanto porque o povo Munduruku estabeleceu alianças com os colonizadores como porque a guerra em si estava nas coordenadas da ordem simbólica desses dois povos, normalizada. Ainda que se possa argumentar que o canibalismo era uma prática de alguns povos indígenas, considerada como barbárie, em que ela se diferencia dos atos bárbaros praticados pelos espanhóis contra mulheres e crianças?

Talvez esse indígena tenha se configurado como outro traumático no imaginário colonial, por sua resistência à dominação, por ser um empecilho ao projeto de expansão do domínio europeu, mas não porque seu enfrentamento ao invasor tenha sido traumático. É possível que, inicialmente, tenha havido uma tensão diante do desconhecido, mas os colonizadores sabiam que seu poder bélico era superior.

A dificuldade de visualizar o indígena do período colonial enquanto outro Real/traumático está justamente no fato de que as informações que chegaram ao século XXI sobre ele foram escritas pelo invasor, como a carta de Pero Vaz de Caminha, entre outros. Uma reportagem do site #COLABORA⁹¹ informa sobre novas pesquisas sobre o cacique Nheçu, definido como vilão sob acusação de ter sido mandante do assassinato de três padres jesuítas. Segundo a reportagem, as narrativas sobre Nheçu, também produzidas por jesuítas, deixam de mencionar a dizimação da aldeia de Nheçu pelos jesuítas acompanhados de militares e indígenas reduzidos, visto que se recusavam a ser catequizados.

Em nossa leitura, o indígena bélico, guerreiro, canibal não se configura como o outro Real, como ameaça sistêmica, porque não significa uma ameaça à forma de sociabilidade moderna, ao contrário, ele representa a violência subjetiva por meio da qual a violência objetiva sistêmica se sustenta. O outro/indígena que poderia significar uma ameaça em potencial para o sistema sociossimbólico moderno é o indígena telúrico, defensor do território e da natureza, conectado à tradição e cosmovisão ancestral.

⁹¹ Reportagem completa disponível em : <https://projetocolabora.com.br/ods4/nhecu-regiao-das-missoes-resgata-historia-lider-indigena-que-comandou-resistencia/> Acesso em: mai. 2026.

Para discutir a respeito do sujeito indígena enquanto ameaça sistêmica, adotamos o poema *O que se odeia no índio*, de Reynaldo Jardim (online).

O que se odeia no índio
 não é apenas o ocupado espaço.
 O que se odeia no índio
 é o puro animal que nele habita,
 é a sua cor em bronze arquitetada.
 A precisão com que a flecha voa
 e abate a caça; o gesto largo
 com que abraça o rio; o gosto de
 afagar as penas e tecer o cocar;
 O que se odeia no índio
 é o andar sem ruído; a presteza
 segura de cada movimento; a eugenia
 nítida do corpo erguido
 contra a luz do sol.
 O que se odeia no índio é o sol.
 A árvore se odeia no índio.
 O rio se odeia no índio.
 O corpo a corpo com a vida
 se odeia no índio.
 O que se odeia no índio
 é a permanência da infância.
 E a liberdade aberta
 se odeia no índio.

O poema de Jardim permite relacionar o indígena com o signo da diferença. Remete aos estereótipos sobre esse sujeito [que não era, porém, considerado sujeito] construídos em oposição ao ideal da civilidade ocidental, ou seja, a animalidade, a puerilidade. Em nosso entendimento, esse poema vai além, e, no sentido do outro lacaniano, expressa nas entrelinhas o medo ocidental dessa ameaça assustadora que o indígena significava por sua relação com a natureza totalmente avessa ao modo de vida ocidental.

Os degredados pelo rei e os aventureiros ávidos por riquezas encontraram nas terras do 'Novo Mundo' um povo que valorizava mais a natureza do que o ouro, e isso era inconcebível. Esse modo diferente de viver (e talvez de experimentar o gozo) causou estranhamento suscitando a necessidade de convertê-lo, civilizá-lo, por meio das missões, proibição do uso da língua. Catequizar, civilizar, europeizar nada mais são do que maneiras de fazer com que esse outro deixasse de ser o outro verdadeiro e ameaçador, tornando o indígena mais parecido com o colonizador, diminuindo assim

a proximidade de sua alteridade verdadeira. Resulta que os que não se renderam às imposições sentiram esse ódio pelo outro concretizado na violência subjetiva. Por isso, o poema exposto, ao apontar o ódio ao indígena, acerta na aversão ao desejo do outro.

Nesse poema, o outro/indígena enquanto a Coisa traumática, o outro Real, parece vir à tona. Ele não é guerreiro, não é herói nem vilão, é tão somente parte do que constitui o universo, é como o sol, o rio, a árvore: “O gesto largo com que abraça o rio [...] O que se odeia no índio é o sol. A árvore se odeia no índio. O rio se odeia no índio. O corpo a corpo com a vida se odeia no índio”. Em outras palavras, o que é inconcebível no indígena é sua pretensão de reconhecer como ser aquilo que o invasor classificou como coisa, como recurso. Ao colocar as orações do poema em sua ordem direta [no índio, odeia-se o corpo a corpo com a vida, o sol, a árvore, o rio], percebemos que o que provoca aversão é seu modo de existir. Mesmo no século XXI, paira sobre o sujeito indígena a imposição sobre como ele deve ser: é indígena, mas mora na cidade; é indígena, mas usa celular e internet etc.

Quando Ailton Krenak afirma que o rio *Watu* é seu avô, é como parte da família, ou quando diz que conversa com as montanhas, parece uma compreensão infantilizada, metafórica, mas não se trata de uma metáfora; contudo, sua fala deixa de ser infantil e torna-se ameaçadora quando ele afirma que a ideia de desenvolvimento sustentável é uma falácia, pois, nesta forma de sociabilidade, não há como desenvolver sem destruir a natureza.

Em sua crítica à ideia de desenvolvimento sustentável, ele parte do princípio de que:

[...] seria irresponsável ficar dizendo para as pessoas que, se nós economizarmos água, ou só comermos orgânico e andarmos de bicicleta vamos diminuir a velocidade com que estamos comendo o mundo – isso é uma mentira bem embalada. A própria ideia de certificação, dos testes que são feitos com os materiais que consumimos, desde a embalagem até o conteúdo, deveria ser posta em questão antes de a gente abrir a boca para dizer que existe qualquer coisa de sustentável neste mundo de mercadoria e consumo (Krenak, 2020, p. 104-105).

Embora possamos concordar com sua fala, em alguma medida, a responsabilização que ela engendra é um tanto indigesta e ameaçadora, na medida

em que nos culpa (os humanos como um todo) pela destruição do planeta, afirmações que inserem o indígena no lugar do outro ameaçador, a coisa traumática que vem questionar a maneira como nos relacionamos com o planeta.

O combustível fóssil, do qual o mundo depende hoje, já deveria ter sido abandonado na década de 1990 – todos os relatórios da época diziam isso. De lá para cá, aumentou de maneira impressionante o tanto de coisas fabricadas a partir do petróleo. Temos, desde o fim de 1970, do início de 1980, informação sobre a destruição da camada de ozônio. Como é que você é avisado de que está furando o teto do céu e o máximo que consegue fazer é trocar de geladeira? (Krenak, 2020, p. 60-61).

Essa dimensão telúrica dos povos originários foi, aos poucos, sendo apagada, dando lugar à imagem do indígena preguiçoso, primitivo, inimigo do desenvolvimento, ou seja, o outro Imaginário, aceitável dentro das coordenadas do Simbólico não indígena. Quando escritores indígenas se propõem a produzir literatura a partir de sua cosmovisão e da tradição ancestral, essa dimensão é resgatada, por isso entendemos que é a narrativa indígena que vem revelar o indígena enquanto ameaça sistêmica. Quando o romance de Ytanajé focaliza a tradição, os anciãos e a narrativa oral, está atualizando essa essência. Além disso, sua narrativa traz a perspectiva originária, retomando a subjetividade indígena que foi silenciada.

Como no trecho a seguir, a voz dos mais velhos, guardiões da memória, dá testemunho da história. Seu Parawá conta sobre a necessidade de fuga de sua família, quando ele ainda era criança, e o medo que eles tinham de serem capturados. O enredo e estilo de narrar vão criando proximidade entre leitor e personagem, de modo que, aos poucos, o sujeito indígena vai deixando de ser uma imagem borrada.

Seu Parawá nos contou uma história inédita naquele dia. A narrativa tinha como personagem principal seu pai, de quem dificilmente falara, por evitar construir as imagens de sua perda. Na verdade, foram duas perdas. A primeira foi por volta de 1943, quando muitos parentes corriam para dentro das matas fugindo dos barcos que passavam recrutando pessoas pelos beiradões do Canumã e do Madeira. Ora, naquele período o mundo estava aturdido pelos ecos da Segunda Guerra Mundial. Assim, com medo de ser capturado, ou pior, que capturassem sua família, Pedro, ao ver o pega-pega, como era chamado o barco que passava engolindo pessoas, desembestou-se para os recônditos da floresta junto com sua família. Infelizmente era

de madrugada, e a lua estava minguante, o que acabou ocasionando o desencontro entre o pai desesperado e sua família - Hum, naquela época a gente quase nem dormia com medo do pega-pega. A gente chorava todas as noites pensando que tinham levado o papai. Toda manhã eu ia lá pra beira ficar sentado esperando meu pai chegar da fachia. Eu não consegui acreditar que da noite pro dia a gente tinha perdido nosso pai (Cardoso, 2019, p. 97-98).

Ao discutir a tese que diz que “um inimigo é alguém cuja história não se ouviu”, Žižek (2014, p. 49) reflete a respeito da proximidade e distanciamento, ou seja, é muito mais fácil odiar um inimigo sobre o qual nada sabemos, pois isso nos permite criar sobre ele uma imagem por meio da qual podemos justificar nossos atos e ficar em paz com o grande Outro. A canção *Coração Blindado*, da banda Engenheiros do Hawaii, traz reflexões sobre a ideia por trás do distanciamento, sobre a coragem que a distância dá.

Fácil achar o caminho a seguir
 Num mapa com lápis de cor
 Moleza mandar a tropa atacar
 Da tela do computador
 Sem o cheiro
 Sem o som
 Sem ter nunca estado lá
 Sem ter que voltar pra ver o que restou
 Com a coragem que a distância dá
 Em outro tempo em outro lugar
 Fica mais fácil
 (Coração Blindado – Engenheiros do Hawaii, 2007)

Isso parece bastante evidente nos filmes de super-heróis hollywoodianos, em que o vilão frequentemente é uma figura horrenda, sem escrúpulos, desumana, o que parece um recurso para justificar sua destruição impiedosa. De acordo com Žižek (2014, p. 49), não há melhor exemplo dessa ideia na literatura do que a obra de Mary Shelley, *Frankenstein*, em que “o monstro não é uma ‘coisa’ um objeto horrível como o qual ninguém se atreve a confrontar-se; é plenamente subjetivado”. Ao permitir que o personagem expresse seu interior, a autora o humaniza, aproximando-o do leitor.

O interessante nesse exemplo de Žižek é que a narrativa de Shelley humaniza o monstro ao criar proximidade dele, mas também retira dele sua substância traumática, ou seja, essa proximidade só é possível porque o monstro deixa de ser a Coisa traumática, passando a ser o outro Imaginário, aceitável na economia psíquica

do leitor. *Frankenstein* é subjetivado, mas esvaziado de sua substância traumática, é o outro descafeinado. Em suma, o que a obra de Shelley faz é produzir um distanciamento do outro Real.

A respeito dessa ressimbolização da Coisa traumática, Žižek (2013) afirma que o campo simbólico sempre pode lançar mão da performatividade como ferramenta de reestruturação da ordem simbólica, uma vez que, conforme mencionado em outro momento desta tese, o ato de fala realiza a coisa dita, como o padre ao dizer “declaro-vos casados”etc. Para o filósofo:

[...] precisamos do recurso à performatividade, ao engajamento simbólico, precisamente e apenas na medida em que o outro que encontramos não é somente o semblante imaginário, mas também o esquivo e absoluto Outro da Coisa Real com o qual nenhuma troca é possível. Para tornar minimamente tolerável nossa coexistência com a Coisa, a ordem simbólica enquanto Terceiro, o mediador pacificador, tem de intervir: a “gentrificação” do Outro -Coisa em um “companheiro humano normal” não pode ocorrer por meio da nossa interação direta, mas pressupõe o terceiro agente a que ambos nos submetemos (Žižek, 2013, p. 137)

Portanto, as relações intersubjetivas são, o tempo todo, mediadas pelo grande Outro; quando a dimensão traumática ameaça irromper através do outro Imaginário, há o distanciamento, que pode levar ao conflito ou à ressimbolização. Por isso, Silva (2020, p. 21) afirma que a “lição do outro lacaniano é o alerta do quanto as pontes construídas entre eu e o outro são frágeis. Brancos antirracistas, heteros cis anti-homofobia, homens simpatizantes do feminismo – todas essas posições são frágeis, baseadas num contexto social e histórico que permite a empatia”.

Ao contrário do romance de Shelley, o romance indígena se caracteriza pela subjetivação dos personagens sem criar esse distanciamento de sua verdadeira outridade. Traz à tona a versão não contada pelos europeus e seus disseminadores, questiona os discursos de superioridade, nobreza e civilidade europeia, mostrando também a face Real/traumática do outro europeu.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A finalização desta tese significa apenas o início de nossa compreensão da literatura de autoria indígena, bem como estreia nosso contato com o romance indígena, pois percebemos que esse campo literário é fértil e promissor.

Tendo em vista a pergunta da pesquisa: o romance de autoria indígena desestrutura a violência objetiva simbólica?, compreendemos que a tese evidencia que essa desestruturação começa pelo reconhecimento das formas de violência, questionando as narrativas oficiais, para depois ressimbolizar a existência dos povos originários. Portanto, a literatura indígena, inclusive o romance, começa a desestruturar a violência objetiva simbólica a partir das narrativas contadas pelo olhar indígena e não do outro, ao trazer elementos da tradição ancestral, da oralidade, da cosmologia e da cosmogonia que tanto permitem a autoafirmação identitária quanto ensinam ao não indígena.

O mapeamento de pesquisas a respeito de romances de autoria indígena evidenciou que existem romances publicados por autores indígenas na América do Sul, porém há certa dificuldade de acesso a algumas obras, em virtude do valor de mercado ou indisponibilidade da obra para leitura. Ainda assim, percebemos que existem pesquisadores que têm se interessado pelo romance indígena, tanto no Brasil quanto no restante da América Latina, o que evidencia um nicho de pesquisa em expansão.

A abordagem da questão da linguagem trouxe a importância dos tensionamentos dos discursos de poder subjacentes às escolhas lexicais que construíram as narrativas sobre os povos originários das Américas, assim como demonstrou que a desestruturação desses discursos se efetiva também por meio da linguagem, seus mecanismos e figuras de linguagem que permitem a ressimbolização.

A recuperação do contexto histórico Mapuche e Munduruku permitiu-nos aprender sobre esses povos, suas semelhanças e também suas diferenças, tendo como fonte tanto autores indígenas quanto não indígenas, o que trouxe discussões relevantes sobre domínio da narrativa e protagonismo.

Na análise dos romances, percebemos que, de fato, o conceito eu-nós se evidencia em ambas as narrativas, criando um efeito interessante de uma narração que transita entre o eu-sujeito histórico e o nós-sujeito mítico, dando a impressão de que o narrador é homodiegético e heterodiegético ao mesmo tempo.

No que concerne à violência, percebemos que em *Canumã: a travessia*, a violência subjetiva tem uma incidência menor em relação à violência objetiva que aparece de diversas formas. Em *Canumã: a travessia*, a violência subjetiva está relacionada ao alcoolismo, porém o alcoolismo resulta de uma forma de violência objetiva sistêmica, ou seja, o álcool que vem da cidade funciona como estratégia de enfraquecimento da resistência indígena. Já a violência sistêmica e simbólica é percebida no preconceito em relação à língua nativa, à espiritualidade, e nas dificuldades em contexto urbano. A linguagem é marcada pela oralidade que traz para o romance uma característica que pode ser entendida como traço distintivo do romance de Ytanajé Coeho Cardoso, ou seja, a tradição da narrativa oral das contações de histórias.

Em *El tren del olvido* percebemos que a violência subjetiva é mais acentuada e frequente, mas a violência objetiva perpassa toda a análise, já que ela está na base da violência subjetiva. Percebemos uma linguagem marcada pela autoafirmação identitária, que se efetiva no uso da língua *mapudungun*, figuras de linguagem como recurso de tensionamento das narrativas do colonizador, recuperação da filosofia e cosmovisão Mapuche. Além disso, o romance se insere no campo literário como cura do trauma.

Problematizamos ainda a perspectiva žižekiana acerca da linguagem no romance indígena, confrontando a visão ocidental com a originária, no que diz respeito ao fazer literário enquanto domínio da narrativa, autoafirmação e preservação da herança ancestral.

Por fim, discutimos o conceito do outro lacaniano, evidenciando em que sentido o indígena pode constituir um outro ameaçador (Real) na ordem simbólica do não indígena, e como o texto literário pode exercer o efeito de destruturar as coordenadas do simbólico ao ressimbolizar a subjetividade indígena.

REFERÊNCIAS

ACQUAVIVA, Marcos Cláudio. **Lendas e tradições das Américas**: arqueologia, etnologia e folclore dos povos latino-americanos. 2 ed. São Paulo: Hemus Editora, 1988.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. Tradução de Julia Romeu. São paulo: Companhia das Letras, 2009.

ÁGUAS, Maria Paula Caetano e Neves (org.). **Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil**. Lisboa: Parque Expo 98 S.A., 1997.

ALEIXO, Isabela. **Existe feminismo indígena?** Seis mulheres dizem pelo que lutam. Portal Geledés. 02 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/> Acesso em: dez. 2024.

ALENCAR, Ana Luíza Gonçalves. **Feitiçaria entre os Munduruku**: uma forma de resistência cultural. Trabalho de Conclusão de curso (Graduação em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2001.

ALMEIDA, Marcia Geralda de. **Constituição subjetiva, em Cinzas do Norte**: o discurso sob as lentes do Materialismo Lacaniano. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá-Pr, 2019.

ALMEIDA, Marcia Geralda de. Ximan Poteh: iluminando caminhos para o Futurismo Indígena na Literatura Brasileira. Revista **Cenas Educacionais**, Caetité - Bahia - Brasil, v.7, n. e17817, p.1-19, 2024. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/cenaseducacionais/article/view/17817> Acesso em: mai. 2025.

ALVES, Adriana de Carvalho. **Brasil e Argentina, mediação pela cultura**: a contribuição dos indígenas ao projeto nacional à luz dos textos de José de Alencar e Domingo Faustino Sarmiento. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina) – Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/84/84131/tde-22102012-114629/fr.html> Acesso em: dez. 2023.

ALVES, Luciana Lupi. **Conflitos pós-coloniais e resistência em O Diário Absolutamente Verdadeiro de um índio de meio expediente, de Sherman Alexie**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/8942> Acesso em: mai. 2024.

ALVES, Érica Fernandes. FELDMAN, Alba Krishna Topan. Revisão histórica e identidade em *Flight*, de Sherman Alexie. **Revista Soletras**, n. 38, 2019. Disponível em : <https://www.e-publicacoes.uerj.br/soletras/article/view/42660> Acesso: mai. 2024.

ALVES, Thiago Moessa. **Indígenas na Literatura Infantil e Juvenil Brasileira: Cenografia, Ethos Discursivo e Ideologia**. 2021. 141f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP. Presidente Prudente – SP, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/f4e09894-4bc6-4774-aa83-eedfab333c8a> Acesso em: mai. 2024.

ANNONI, Bianca D.; SOMOZA, Alfredo L. O projeto: “conquista” e não “descobrimento” ou “encontro”. In: BASTOS, Augusto R. et al. **América Latina: 500 anos de conquista**. n. 2. São Paulo: Editora Ícone, 1988. p. 7-10.

ARAÚJO, Naiara Sales. DIAS, Eveline Gonçalves. A afirmação identitária nas obras *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, e *Iracema*, de José de Alencar. **Revista Letras Raras**, v. 10, n. 4, 2021. Disponível em: <https://revistas.editora.ufcg.edu.br/index.php/RLR/article/view/1341> Acesso em: mai. 2024.

ARGUEDAS, José Maria. **Os rios profundos**. São Paulo: Círculo do Livro S/A, 1985.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. Tradução por Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. **Europa: uma aventura inacabada**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

BENJAMIN, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

BORJA, Maria Eunice Limoeiro; PEREIRA, Cleifson Dias. As Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08: reflexões a partir do pensamento crítico acerca da colonialidade do saber. **Revista Cenas Educacionais**, Caetitê – Bahia - Brasil, v. 1, n. 1, p. 242-270, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/cenaseducacionais/article/view/5162> Acesso em: nov. 2025.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: jan. 2022.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Diário Oficial da UNnião: Seção I, Brasília, DF, p. 24869, 20 de dez. 1973.

Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: jan. 2026.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Presidência da República, Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm Acesso em: mar. 2026.

CHAVES, Kena Azevedo. **O valor é pariwat**: território, reprodução social e expropriação na perspectiva das mulheres Munduruku. 2024. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/entities/publication/9b46a8c5-6fd1-469f-aa08-4f0b87e2a7a0> Acesso em: jan. 2026.

CANDIDO, Wesley Roberto. **José de Alencar**: sou americano para o que der e vier. Maringá: Eduem, 2016.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã**: a travessia. Manaus: Editora Valer, 2019.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **A Interculturalidade Dialógica no Currículo de Linguagens da Educação Escolar Munduruku**: a ascensão da Literatura Indígena. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9640> Acesso em: dez. 2024.

Carta da etnia Munduruku sobre o projeto de construir cinco barragens nos rios Tapajós e Jamanxim. (2009, setembro 12). Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2009/12/12/carta-da-etnia-munduruku-sobre-o-projeto-de-construir-cinco-barragens-nos-rios-tapajos-e-jamanxim/> Acesso em: 15 dez. 2024.

Carta das escritoras, escritores e artistas, indígenas reunidos no 20º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas, 2025. Disponível em: Fonte: https://www.instagram.com/p/DQRtECZEURb/?img_index=1 Acesso em: jan. 2026.

CASTILHO, Letícia. **Humor e resistência indígena em Kiss of the Fur Queen (1998), de Tomson Highway**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Estadual do Centro-Oeste-Unicentro, Guarapuava, 2022. Disponível em: <https://tede.unicentro.br/jspui/handle/jspui/2010> Acesso em: mai. 2024.

CATRILEO, María. **Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche**: mapudungun-español-english. Ediciones Universidad Austral de Chile, 2017. Kindle.

CAYUQUEO, Pedro. **História Secreta Mapuche**. Santiago de Chile: Catalonia, 2018. Kindle.

CUNHA, Rubelise da. **Rewriting forgotten histories: The heirs of Columbus and “a coyote columbus story”**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letra/Ingês e ÇLiteratura Correspondente, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001. Disponível: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/80073/177250.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: mai. 2024.

CURITIBA (PR). Prefeitura. 2025. Disponível em: <https://www.curitiba.pr.gov.br/conteudo/historia-fundacao-e-nome-da-cidade/207#:~:text=Curitiba%20%C3%A9%20uma%20palavra%20de,o%20pinheiro%2Ddo%2DParan%C3%A1> Acesso em: fev. 2025.

DIAS, Eveline Gonçalves. **A identidade cultural dos indígenas na obra Metade cara, metade máscara, de Eliane Potiguara**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Maranhão, Bacabal, Maranhão, 2023.

DILLON, Grace. **Walking the clouds: an Anthology of Indigenous Science Fiction**. Arizona: University of Arizona Press, 2012.

DORRICO, Julie S. **Autoria e performance nas narrativas míticas indígenas amondawa**. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015.

DORRICO, Julie S. A oralidade no impresso: o ‘eu-nós lírico-político’ da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, Londrina, n. 24, ago./dez. 2017.

DORRICO, Julie S. A literatura indígena: a produção autoral contemporânea e seus ensinamentos. **Literatura Brasileira no XXI**. s/d. Disponível em: <https://www.lbxxi.org.br/arquivos/publicacoes-1048-julie-dorrigo.pdf> Acesso em: jan. 2022.

DORRICO, Julie S. RODRIGUES, Cecília. A poética do eu-nós: uma conversa com Julie Dorrigo. **Revista Estud. lit. bras. contemp.**, Brasília, n. 69, e6914, 2023.

ERNESTO, Luciene Marcelino. **Sankofia: Breves histórias sobre Afrofuturismo**. Rio de Janeiro: edição da autora, 2018.

ESCALANTE, Emilio Del Valle. Nacionalismo maya y descolonización política: Luis de Lión y El tiempo principia em Xibalbá. **Cuadernos de literatura** v. XiX n. 38, julio-diciembre, 318-337. 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/14314997/Emilio_del_Valle_Escalante_Nacionalismo_ma

[ya y descolonizaci%C3%B3n pol%C3%ADtica Luis de Li%C3%B3n y El tiempo principia en Xibalb%C3%A1 Adesso](#) em: dez. 2025.

FELDMAN, Alba Krishna Topan. **As muitas plumagens do pássaro vermelho: resistência e assimilação na obra de Zitkala-Ša**. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São José do Rio Preto, São Paulo, 2011.

FERREIRA, Jorge Luiz. **Conquista e colonização da América espanhola**. São Paulo: Ática S/A: 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48 ed. São Paulo: Global, 2003.

FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GALEANO, Eduardo H. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Sérgio Faraco. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

GOMES, Dionei Moreira. **Estudo morfológico e sintático da língua mundurukú (Tupí)**. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos a literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2013.

GUIMARÃES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. **Psicologia & Sociedade**, 19 (1): 45-51; jan/abr. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/sVFNTbHy4xt5d6PJ6drLR7P/?format=html&lang=pt>. Acesso em: jan. 2026.

HAKIY, Tiago. Literatura Indígena: a voz da ancestralidade. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 37-38.

HATOUM, Milton. **Dois irmãos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HATOUM, Milton. **Cinzas do Norte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HATOUM, Milton. Amazonas: capital Manaus. In: NUNES, Benedito; HATOUM, Milton. **Crônica de duas cidades**: Belém e Manaus. Belém: Secult, 2006. 72 p.: il.

HENRIQUE, Marcio Couto; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães. Os ‘cortadores de cabeças’: a memória como patrimônio dos Munduruku. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 16, n. 2, e20200049, 2021.

HOCHBAUM, Zoe. “**El Chineo**”: desgarradora crónica de una aberrante violación anunciada. Infobae, 30 abr. 2022. Disponível em: <https://www.infobae.com/opinion/2022/04/30/el-chineo-desgarradora-cronica-de-una-aberrante-violacion-anunciada/> Acesso em: mar. 2025.

HOGAN, Linda. We call it tradition. In: HARVEY, Graham. **The Handbook of Contemporary Animism**. Londres: Routledge, 2013.

HUINAO, Graciela. **Desde el fogón de una casa de putas williche**. n. 6. Osorno, Unidad de cultura y educación CONADI, Dirección Regional de Osorno: Colección Chaurakawin, 2010.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2022**. Brasília, DF: IBGE, 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal#:~:text=A%20popula%C3%A7%C3%A3o%20ind%C3%ADgena%20do%20pa%C3%ADs,83%25%20do%20total%20de%20habitantes>. Acesso em: jul. 2024.

JACOB, Livia Penedo. **As duras penas**: O índio na literatura e a literatura indígena. 2020. Tese (Doutorado em Estudos de Literatura) – Programa de Pós-Graduação e Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

JACOB, Livia Penedo. A literatura indígena brasileira diante de Gaia: ensaiando o fim. **Gragoatá**, Niterói, v. 28, n. 61, e56313, mai./ago. 2023.

JANSEN, Ney. Drogas, Imperialismo e Luta de classe. **Revista Urutágua** - revista acadêmica multidisciplinar, nº 12 – Abr./Mai./Jun./Jul. 2007. Disponível em: www.urutagua.uem.br/012/12jansen.htm Acesso em: jan. 2026.

JARDIM, Reynaldo. **O que se odeia no índio**. Escritas.org. Disponível em: <https://www.escritas.org/pt/t/59051/o-que-se-odeia-no-indio>. Acesso em: dez. 2025.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KAMBEBA, Marcia Wayna. Literatura Indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. P. 39-44.

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação crítica e recepção. Porto Alegre/RS: Editora Fi, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. Pesquisa e organização Rita Carelli. – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LACERDA, Maira Primo de Medeiros. **Life and Writing in Works by Lee Maracle: a Native Canadian Woman's Search for Development**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

LESSA, Barbosa. **Nheçu: no corredor central**. São Paulo: Editora do Brasil, 1999.

LIMA, Danielle dos Santos Pereira. **Encaixe narrativo e processos ideológicos na obra de Eliane Potiguara**. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018.

MILLÁN, Moira Ivana. **El tren del olvido**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta, 2019.

MILLÁN, Moira Ivana. **Terricídio: sabedoria ancestral para um mundo alternativo**. Tradução de Lívia Burgos Lopes Fonseca. São Paulo: Editora Mandaçaia, 2025.

MUNIZ, André da Silva. Esboços de uma teologia Puri: caminhando com Moisés no processo de etnogênese. SANCHES, Sidney de. MUNIZ, André da Silva. RIBEIRO, Priscilla dos Reis (org.). **Teologia Indígena Cristã**. São Paulo: Editora Saber Criativo, 2022.

MUÑOZ, Iván C. Cherruve...primera novela mapuche? **Lengua y Literatura Mapuche**. n. 14, p. 27-36, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **Kabá Darebú**. Ilustrado por Marie-Thérèse Kowalczyk. São Paulo: Brinque-Book, 2002.

MUNDURUKU, Daniel. Do mundo do centro da terra ao mundo de cima. In: MUNDURUKU, Daniel. **Contos Indígenas Brasileiros**. Ilustração de Rogério Borges. 2 ed. São Paulo: Global, 2005, p. 7-12.

MUNDURUKU, Daniel. Educação indígena: do corpo, da mente e do espírito. **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, p. 21-29, jan. / jun. 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas de São Paulo: um olhar indígena**. Ilustrações de Camila Mesquita. 2 ed. São Paulo: Callis ed., 2010.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. **Pinturas corporais do povo munduruku** (MT): significados e mudanças no patrimônio imaterial indígena. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Línguas, Artes e Literatura). Licenciatura Intercultural Indígena - Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2016.

NOGUEIRA, Max Deulen Baraúna. **Guerras indígenas na região das tupinambaranas**: Mura x Munduruku (1768-1795). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2020.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. Rio de Janeiro. Companhia das Letras, 2018. p. 192–201.

PAULA, Gêssica Francielle Nunes de. ALMEIDA, Marcia Geralda de. Interseccionalidade feminina em cordel: coração na aldeia, pés no mundo. **Miguilim – revista eletrônica do Netli**, v. 12, n. 2, p. 221-239, maio/ago. 2023.

PENROZ, Ziley Mora. **Filosofía Mapuche**: palabras arcaicas para despertar el ser. Concepción, Chile: Editorial Kushe, 2001.

PITZ, Gustavo. **Curitiba antes da fundação**: uma história indígena. Turistórica. Disponível em: <https://www.turistoria.com.br/curitiba-antes-da-fundacao-uma-historia-indigena> Acesso em: fev. 2025.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3 ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: realtos de viagem e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU. (2014, dezembro 14). Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Protocolo-de-consulta-Munduruku.pdf> Acesso em: 15 dez. 2024.

SANTAYANA, Mauro. **A tragédia argentina**: poder e violência de Rosas ao Peronismo. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. **Análise estrutural de romances brasileiros**. 1 ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

SANTOS, Regina Aparecida Kosi dos. **Lei 11.645/08 e o desafio de docentes não-indígenas em relação à temática indígena nas salas de aulas**. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2023.

SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; WIILK, Flávio Braune. Cosmologia e Intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os

índios Munduruku do Amazonas, Brasil. **Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva**, 2012. p. 173-190.

SILVA, Marisa C. Materialismo lacaniano. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia O (Org.). **Teoria Literária**: abordagens históricas e tendências contemporâneas. 4ª ed. Maringá: Eduem, 2009. p. 205-210.

SILVA, Marisa Corrêa. Um poema de Sá-Carneiro, o big other e o outro em tempos de covid-19. In: ROSA, Carlos Gontijo; RABELLO, Rosana Baú. (org.). **Aproximar-se das literaturas de língua portuguesa**: traçando leituras. São Paulo: Editora Na Raiz, 2020. p. 10-24. Disponível em: <https://editoranaraiz.wordpress.com/2021/01/09/livro-aproximar-se-das-literaturas-de-lingua-portuguesa-tracando-leituras/> Acesso em: 10 out. 2025.

SILVA, Maria Beatriz Rodrigues da. SILVA, Paulo Henrique Ordones da. ROLON, Renata Beatriz Brandespin. O romance de Ytanajé Cardoso e a iminência da perda etnolinguística do povo munduruku: uma leitura de Canumã: a travessia (2019). **Outra travessia**, v. 1, n. 37. 2024.

SMITH, Linda T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: E. UFPR, 2018.

SOMOZA, Alfredo L. O caminho do índio: uma via para a história? In: BASTOS, Augusto R. et al. **América Latina**: 500 anos de conquista. n. 2. São Paulo: Editora Ícone, 1988. p. 11-16.

SOUZA, Lynn Mário T. Menezes de. Uma outra história: a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 169-180.

SOUZA, Caroline Garcia de. **When All Boundaries Fall Apart**: The Experience of Time in Linda Hogan's Power and Solar Storms. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

THIÉL, Janice Cristine. Prefácio. In: JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2 ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. 2 ed. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TREMembé, Telma Pacheco Tâmba. **Raízes do meu ser**: meu passado presente indígena. Fortaleza: Caixeiro Viajante de Leitura, 2019.

TRENTO, Bruna Maria. **Resistência e protagonismo indígena em Metade cara, metade máscara, de Eliane Potiguara**. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) – Programa de Pós-Graduação em Literatura Comparada, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2023.

VANÇA, Alianna Cardoso; RODRIGUES, Milena Vale. O massacre do Paralelo 11 e os direitos fundamentais a partir do direito de memória Indígena e a decolonização do direito brasileiro. **RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade** v. 07, n. 01, p. 1-16, jan./abr. 2021. Disponível em: https://periodicos.claec.org/relacult/pt_BR/article/view/2135/1436 Acesso em: jan. 2026.

VERDUGO, Damsi F. El humor en la narrativa de Graciela Huinao. **Acta Literaria**, 56, p. 91-110, 2018.

VIEIRA, Maria Luiza P. L. F. **Escrever, resistir**: ficção ameríndia na perspectiva pós-colonial. Dissertação (Mestrado em Teoria da Literatura) - Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

ZÚÑIGA, Alonso de Ercilla y. **La Araucana**. Fundación Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Em defesa das causas perdidas**. Tradução Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real**. São Paulo: Boitempo, 2003.

ŽIŽEK, S. **Sobre la violencia**: seis reflexiones marginales. Tradução de Antonio José Antón Fernández. Buenos Aires: Paidós, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** [recurso eletrônico] : cinco intervenções no (mau) uso de uma noção / Slavoj Žižek; tradução Rogério Bettoni. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: Seis reflexiones laterais. São Paulo: Boitempo, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **Problema no paraíso**: do fim da história ao fim do capitalismo. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

30 DIAS DE RESISTÊNCIA: Povos Indígenas ocupam porto da Cargill contra privatização de rios amazônicos. APIB-Articulação dos Povos indígenas do Brasil. 20 fev. de 2026. Disponível em: <https://apiboficial.org/2026/02/20/30-dias-de-resistencia-povos-indigenas-ocupam-porto-da-cargill-contra-privatizacao-de-rios-amazonicos/>. Acesso em: 11 mar. 2026.