



Memória, corpo e território: a insurreição das epistemes indígenas nos movimentos de resistência

Memory, body and territory: the insurrection of indigenous epistemes in resistance movements

Tiago Éric de ABREU*

Israel de SÁ**

RESUMO: Considerando que as formações indígenas se transformam, neste século XXI, com a agência de novos atores em novos campos, buscamos neste estudo, por meio da articulação de operadores teóricos dos estudos do discurso, estabelecendo diálogos entre as obras de Foucault, Guattari e a práxis crítica descolonizadora empenhada por Cusicanqui, problematizar as políticas de subjetivação, de produção do outro no discurso colonial, e como essa sujeição é subvertida nas enunciações de resistência. Para isso, mapearemos as diferentes topografias que emergem nas relações entre corpo e território, na produção de memórias do indígenato, a partir de enunciados recorrentes e dispersos nas produções audiovisuais feitas após a criação do Parque Indígena do Xingu, um recorte temporal que vai de meados da década de 1960 até a contemporaneidade, bem como em publicações na internet e registros de exposições de arte autodenominada indígena.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso colonial. Epistemes indígenas. Subjetivação. Corpo. Território.

ABSTRACT: Considering that indigenous formations are changing in this 21st century through the action of new actors in new fields, in this study, through the articulation of theoretical operators of discourse studies and the establishment of dialogues between the works of Foucault, Guattari and the decolonizing critical praxis of Cusicanqui, we seek to problematize the politics of subjectivation, of the production of the other in colonial discourse, and how this subjection is subverted in the expressions of resistance. To this end, we will map the different topographies that emerge in the relations between body and territory, in the production of indigenous memories, from recurrent and scattered expressions in audiovisual productions that emerged after the creation of the Xingu Indigenous Park, a time frame that stretches from the mid-1960s to the present, as well as in publications on the internet and records of self-proclaimed indigenous art exhibitions.

KEYWORDS: Colonial discourse. Indigenous epistemes. Subjectification. Body. Territory.

Artigo recebido em: 16.08.2023

Artigo aprovado em: 31.10.2023

* Doutorando em Estudos Linguísticos (PPGEL/UFU). tiagoabreu@gmail.com. Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento N° 88887.816247/2023-00.

** Doutor em Linguística (UFSCar). Professor adjunto da Universidade Federal de Uberlândia. israeldesa@gmail.com

1 Introdução: epistemes outras, diferentes topografias

As assim chamadas “diferenças étnicas”, fundamentadas na longa duração histórica das colonizações, estão envoltas por conflitos, relações de invasão/escravização e estratégias de produção de mão de obra dócil, de corpos domesticados. Os discursos de colonização e suas práticas agem em diversos campos do social, atuam no nível das forças macro e micropolíticas, nos modos de subjetivação, minando os saberes e as motivações existenciais que dão coesão aos grupos que ainda não aderiram totalmente à ordem global.

No centro de muitos dos conflitos entre invasores e populações ribeirinhas ou silvícolas estão questões ligadas à posse da terra, do território, sua exploração estratégica pelas manobras do poderio hegemônico e paraestatal que, em meio à expansão da ordem globalitária de domínio e exploração da natureza, conta, no Brasil contemporâneo, com duas frentes neocoloniais principais: a mineração e o agronegócio. Na história do que hoje é o Brasil, os povos indígenas remanescentes pós-invasão foram marcados pela escravização e o assalariamento nos latifúndios que iam sendo criados com a colonização do território, e, posteriormente, cercados pelos discursos da assimilação e da adaptação, da integração ao modo de vida capitalista.

O discurso, portanto, nas relações (neo)coloniais pode ser entendido como o exercício e a legitimação das forças fragmentadoras que instauram uma verdade unitária, dominante; porém, é também por meio de práticas discursivas que a resistência à opressão se engendra. Na historiografia sobre os processos sociais que envolvem as insurreições, as práticas e os discursos de *resistência* indígena aos dispositivos de controle populacional e geográfico inscrevem formas específicas de relação entre corpo e território no âmbito das lutas por sobrevivência política.

Quando se toma o âmbito do conhecimento institucionalizado, os povos originários são também marginalizados. Silva (2018, p. 9) descreve como as populações indígenas foram excluídas dos estudos da disciplina história por órgãos institucionais, como o IBGE, e relegadas como “primitivos” na etnologia. Com o argumento da

“ausência de fontes históricas”, os índios haviam sido apagados da historiografia; aspecto que não considera, por exemplo, a existência de arquivos sobre os conflitos de terra no sul da Bahia. Afora isso, a memória não escrita das comunidades não é amplamente reconhecida em função do grafocentrismo que ainda predomina em vários campos de pesquisa. Segundo Silva (2018, p. 11), “sem a inclusão dos índios na história regional, portanto, dificilmente se explicará de modo convincente a conquista do território”.

Dessas observações introdutórias, explicitamos questões soterradas na historiografia e pouco abordadas pelos estudos do discurso: a relação entre corpo e território e, com isso, o problema do esquecimento/apagamento histórico e da produção de memórias em meio ao jogo de forças da ordem colonial. A noção de “esquecimento” é descrita por Kuentz (2016, p. 58) como uma modificação do saber sobre o discurso, uma “operação de reestruturação que implica um processo ativo de eliminação”:

O ‘esquecimento’ [...] é uma operação de apagamento [...]. O que eu proponho aqui é colocar a questão dos mecanismos desse ‘esquecimento’, que é aquela que envolve as operações desse apagamento. Trata-se de levar em consideração o operador ideológico desse esquecimento, lembrando que o ‘omitido’ é sempre um ‘à parte’.

Essa omissão, seja no plano jurídico, epistemológico ou historiográfico, se produz no interior de *políticas de silêncio* das “minorias” (De Certeau, 2000, p. 225). No campo epistemológico – em instituições como a ciência, a escola, por exemplo –, esse silenciamento se situa, com relação aos “saberes menores”, não somente como repressão, mas como expressão de regimes de verdade que tendem a ofuscar as dissidências locais, os “saberes da gente” (Foucault, 2010).

Percebemos, então, outras questões a respeito do par constitutivo resistência/repressão que não estavam evidenciadas. Segundo a tese de Valente (2017), versando sobre as lacunas na historiografia da resistência indígena, escassos são os

estudos que se ocuparam da questão indígena no período da ditadura civil-militar (1964-1985). Diversos documentos somente foram liberados para os pesquisadores nos anos 2000.

Antropólogos, indigenistas e acadêmicos produziram inúmeros e impressionantes trabalhos de fôlego sobre diversas etnias, mas os textos costumam se estender por toda a trajetória do grupo, não se fixando nos anos militares. As principais narrativas a respeito do golpe e do período militar não tiveram o índio como foco principal, o que poderia dar a impressão de que a política repressiva adotada em diversos momentos pelos militares passou em branco nas aldeias indígenas (Valente, 2017, p. 8).

O que a historiografia costuma chamar de “movimentos indígenas de resistência” – dentre outras insurgências de coletivos oprimidos pelo aparato colonial –, Cusicanqui (1987, p. 7, tradução nossa) descreve como tentativas reiteradas, feitas ao longo do século XX, de “quebra dos modelos de controle social como o indigenismo, o clientelismo, e o *bonapartismo* estatal, que anteriormente haviam servido para bloquear as demandas autônomas desses setores”, ou seja, “estruturas estatais destinadas a cooptar e controlar esses setores e neutralizar seus conflitos”¹.

Estabelecendo aproximações entre as reflexões teóricas de Guattari e Rolnik (1996) e Foucault (2010; 2014), este último propõe, na discussão dos modos e processos de subjetivação, a noção de “práticas divisoras” (Foucault, 2014), que dividem o sujeito e o separam dos outros sujeitos por meio da classificação, fazendo dele um objeto – por exemplo: “indígena” e “não indígena”; ou “sociedades ágrafas” e “sociedades com escrita”, no seio das discussões mais antigas da Antropologia.

Para Foucault (2014), práticas divisoras são processos que fazem de sujeitos objetos, operam na objetivação do *ser humano*. Em suas pesquisas junto à história,

¹ No original: “Quiebra de los modelos de control social como el indigenismo, el clientelismo y el ‘bonapartismo’ estatal, que anteriormente habían servido para bloquear las demandas autónomas de estos sectores, estructuras estatales destinadas a cooptar y controlar a estos sectores, y a neutralizar sus conflictos” (Cusicanqui, 1987, p. 7).

considerando discursos e práticas de formação dos objetos de saber, uma das questões é sobre “a maneira pela qual um ser humano se transforma em sujeito”. Em certas formações da antropologia e da etnologia por muito tempo persistiram análises de cunho essencialista, calcificando características, categorias que constroem o sujeito índio, aquele mesmo que é institucionalizado pelos órgãos governamentais como a FUNAI, e o separam do não indígena.

A subjetividade seria, portanto, atravessada de construções históricas que escapariam aos sujeitos. A proposta de Guattari revisa esse ponto, deixando latente a possibilidade de que a subjetividade, “fabricada” no registro do social, seja reapropriada por meio de processos de singularização, de formação de novas coordenadas existenciais. Percebemos, com isso, a existência de implicações mútuas entre resistência e produção de memória na relação corpo-território, em que as *epistemes indígenas* – conjunto de práticas e saberes locais capazes de contraposição às coerções dos discursos dominantes, à hierarquização do saber e seus efeitos de poder – participam das condições de singularização da experiência das comunidades indígenas que, na figura das lideranças, toma corpo em forma de insurgências diante da ordem nacionalista, totalizante.

Foucault (2010, p. 7) trata da “eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais” que, desde a década de 1960, fazia vigorar a “criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos”, e que é contraposta por um “efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, [...] envolventes e globais”. Esse é também o período de surgimento e intensificação de movimentos conhecidos como contracultura, insurreições estudantis na França, no Brasil, e organização política dos movimentos indígenas na América do Norte, com Dennys Banks (*American Indian Movement*), e no Brasil, com Mário Juruna, Raoni, Álvaro Tukano e outras lideranças.

O que chamamos de resistência às pressões da ordem hegemônica ganha força no período pós-Segunda Guerra Mundial, balizando práticas que faziam valer a “eficácia das ofensivas dispersas e descontínuas” (Foucault, 2010, p. 8), através de

movimentos dispersos, regidos por nenhuma sistematização de conjunto – ao que Foucault, em reflexões sobre o processo de insurreição dos saberes sujeitados, descreve como o caráter essencialmente local da crítica. Assim, a genealogia de Foucault conduz à memória das lutas contra os “efeitos de poder” dos discursos hegemônicos e à institucionalização do saber-poder. Em sua descrição provisória da genealogia, Foucault propõe o redescobrimto das lutas e da memória dos enfrentamentos, com a condição da desconstrução do absolutismo dos discursos globalizantes, e chama a atenção para os “saberes sujeitados”, aqueles “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (2010, p. 8).

Dessa perspectiva, a análise dos conteúdos históricos dos movimentos indígenas, entre produções artísticas e suas epistemes, nos permitirá desvelar as sistematizações funcionais que silenciaram as lutas e enfrentamentos que eclodiram no jogo de forças colonial. Há um enunciado que perpassa diferentes momentos e contextos da resistência indígena no Brasil, “Demarcação já!”, e que evidencia que a centralidade da questão agrária perpassa toda a história da colonização e se mostra tensionada nas práticas neocoloniais do Estado. Assim, analisando as recorrências e dispersões enunciativas disponíveis em publicações na internet, produções audiovisuais feitas nas comunidades e registros de exposições de arte autodenominada indígena, buscamos expor as ligações entre uma dispersão de enunciados e práticas descolonizadoras por meio da escuta das epistemologias insurgentes e das múltiplas vozes que nelas se inscrevem.

Algumas questões se interpõem de princípio para analisar os modos como corpo e território se inscrevem na produção de memória e nas práticas discursivas dos movimentos indígenas de resistência: qual o status social do *índio* nas sociedades brasileiras? É cidadão? Como se constitui seu lugar de enunciação na sociedade neocolonial brasileira em meados do século XX e a partir do período de “abertura democrática”, em que a promulgação da nova Constituição – apelidada de “cidadã” –

previa relativas transformações na ordem jurídica no que se refere às questões agrárias, à posse da terra, à demarcação de terras indígenas, e na qual o corpo indígena era reconhecido como portador de uma cidadania?

Podemos, a partir daí, mapear o problema em diferentes topografias: 1 – se a construção de um sujeito indígena fez parte, num primeiro momento, das práticas de formação do objeto da antropologia e da etnologia, posteriormente, as vozes indígenas ocupam o lugar de produtoras/es da própria memória; 2 – a relação de forças engendrada pela ação de órgãos estatais como o SPI (Serviço de Proteção ao Índio, criado em 1912) e posteriormente a FUNAI prefigura a futura diplomacia indígena na atuação de suas lideranças; 3 – a ação dos sertanistas: nos anos 1950 as expedições dos irmãos Villas-Boas estabelecem contato com diversos povos autônomos na Floresta Amazônica; em 1960, participam da criação do Parque Indígena do Xingu. Nessas diferentes topografias encontram-se diversos registros de memória, sobretudo materializadas em produções audiovisuais.

Na década de 1970, em plena ditadura civil-militar, o filme *Raoni*, gravado no Xingu e protagonizado por Raoni Mêbengokrê – liderança *Kaiapó* –, provoca repercussões da questão indígena nos círculos intelectuais internacionais e abre caminho para o trabalho diplomático da liderança indígena junto a governos e instituições europeias. Em 1987, lideranças indígenas, dentre as quais Ailton Krenak, participam da Assembleia Constituinte, que antecede a promulgação da nova Constituição, em que constam dois capítulos dedicados aos povos indígenas.

Ante a percepção de que as formações indígenas se transformam, neste século XXI, com a agência de novos atores em novos campos, o intuito deste estudo será, por meio da articulação de operadores teóricos dos estudos do discurso, estabelecendo diálogos entre as obras de Foucault, Guattari e a práxis crítica descolonizadora empenhada por Cusicanqui (2010; 2015a; 2015b; 2018), problematizar as políticas de subjetivação, de produção do outro no discurso colonial, e como essa sujeição é subvertida nas enunciações de resistência. Para isso, mapearemos as diferentes

topografias que emergem nas relações entre corpo e território, na produção de memórias do indigenato, a partir de enunciados recorrentes e dispersos nas produções audiovisuais (principalmente a transcrição de textos das falas) feitas após a criação do Parque Indígena do Xingu, um recorte temporal que vai de meados da década de 1960 até a contemporaneidade, bem como em publicações na internet e registros de exposições de arte autodenominada indígena.

Nesta segunda década do século XXI, o corpo indígena possui relativa mobilidade social e ocupa diferentes lugares na sociedade. Em que condições, nos fluxos discursivos, o *índio* toma a palavra para subverter certas estruturas da gramática colonial? Essa problemática impele a uma crítica do discurso antropológico – se assim podemos nos referir a um campo tão heterogêneo; a antropologia aparecerá tanto como uma disciplina que institucionalizou o *índio*, cunhou sua categorização, tornando-o objeto de estudo, objetivando-o, como a que forjou aliados das comunidades indígenas.

O estudo *O nativo revestido com as armas da antropologia*, do indígena antropólogo Florêncio Almeida Vaz Filho (2019), inscreve um lugar em que o índio-pesquisador problematiza a própria condição de herdeiro dos povos chamados “tradicionais”:

O uso desta expressão é criticado atualmente, pois o termo sugere que essas comunidades não são tão avançadas como as sociedades “modernas”. Seriam sociedades “pré-capitalistas”, que estão atrás do progresso das sociedades capitalistas. E quem decidiu que essas comunidades são “tradicionais”? Certamente, não foram elas mesmas. Então, uma sociedade que se julga avançada tem autoridade para dizer que as outras são “tradicionais”? É a velha ideologia evolucionista que coloca as sociedades “modernas” e capitalistas como o mais avançado grau na escala evolutiva. As populações “selvagens” ou “tradicionais” até convivem em harmonia com o meio ambiente, como o mítico “bom selvagem”, e este seria um dos poucos traços positivos do seu “primitivismo” (p. 60).

Para Bhabha (1998, p. 20), o que é crucial política e teoricamente inovador “é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de

focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças”. As diferenças históricas entre povos não se reduzem a “traços culturais ou étnicos pré-estabelecidos” (Bhabha, 1998, p. 20). Sobre o contexto andino, Cusicanqui (2018) aponta os riscos de se reproduzir a “condição racializada do mundo índio”, que leva à negação sistemática dessa condição “impura” – isto é, modificada pelo processo colonial e pela “mestiçagem”. A essencialização do indígena leva à reconstrução forçada de um passado idealizado e de uma condição indígena ancestral pura. Essa categorização pode reforçar a negação da indigeneidade sobretudo em comunidades que lutam pela demarcação de suas terras, mas que por não manterem certos traços sociais característicos de seus antepassados não são aceitas ou são impedidas de reivindicar seus direitos à terra.

Talvez elas e eles queiram se sentir livres de combinar o uso de uma *chompa* [agasalho andino] e uns *jeans* de origem industrial, com uma faixa ou uma *ch'uspa* de tecelagem tradicional andina. E esta condição “contaminada” e impura do seu gesto é o que é sistematicamente negado, tanto nos processos de recuperação linguística como nos esforços da etno-história e da própria história oral, que por vezes tendem a desenterrar um passado idealizado e uma condição andina ancestral pura, que de facto não existe. Paradoxalmente, isso naturaliza a condição racializada do mundo indígena² (Cusicanqui, 2018, p. 12, tradução nossa).

Após essa breve discussão acerca dos processos de objetivação e subjetivação, no esteio das reflexões em torno à constituição do sujeito “índio” na formação do objeto de discurso histórico e antropológico, passamos à análise do modo como as vozes indígenas se constituem a partir de epistemes próprias, em contraposição aos

² “Quizás ellas y ellos quieren sentirse libres de combinar el uso de una *chompa* o unos *jeans* de origen industrial, con una *faja* o una *ch'uspa* de tejido andino tradicional. Y esa condición “contaminada” e impura de su gesto es lo que sistemáticamente se niega, tanto en los procesos de recuperación lingüística como en los esfuerzos de la etnohistoria y de la propia historia oral, que a veces tienden a desenterrar un pasado idealizado y una condición andina ancestral pura, que en los hechos no existe. Con ello, paradójicamente, se naturaliza la condición racializada del mundo indio” (Cusicanqui, 2018, p. 12).

universais antro-po-líticos dominantes. Por meio da reflexão sobre as *epistemes indígenas*, colocaremos questões sobre as relações entre memória e resistência, tendo, como mapa de análise, a relação corpo-território e, como recorte histórico-discursivo, as mobilizações reivindicatórias dos movimentos indígenas da década de 1960 ao século XXI.

2 Produções de memória: discursos e práticas de resistência

Aquele Congresso Nacional é uma cobra grande – chama Lahára –, barriga grande, olho de lua, querendo pegar tudo a riqueza da Terra.

(Davi Kopenawa no filme *Índio cidadão?*)
(Kaiowá, 2014)

O escritor e pesquisador indígena Daniel Munduruku (2012), ao falar sobre *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro*, afirma que a Constituição Federal de 1988 representou um novo paradigma para a política indigenista nacional. As mudanças trazidas pela nova Constituição resultam, contudo, das mobilizações que remontam ao final dos anos 1960, em plena instauração do regime autoritário civil-militar; advêm, portanto, de uma série de recursos reivindicatórios e petições de direito por parte das lideranças e organizações indígenas e não indígenas. O Movimento indígena é caracterizado por Munduruku (2012, p. 11) como um *movimento popular* “que buscou novas parcerias com outros setores sociais”.

No contexto do controle estatal pelos militares no Brasil, que adotavam atitudes políticas genocidas³ de colonização e povoamento das regiões amazônicas, e sob violentas repressões aos movimentos pró-democracia,

³ Pesquisadores da Comissão Nacional da Verdade estimam “ao menos 8.350 indígenas mortos no período de investigação da CNV [1946 a 1988], em decorrência da ação direta de agentes governamentais ou da sua omissão”. Indicam, contudo, que o número real pode ser muito maior, uma vez que “apenas uma parcela dos povos indígenas afetados foi analisada” (Brasil, 2014, p. 205).

Os povos indígenas passaram a ser incorporados nessa movimentação política através da participação em assembleias de líderes e chefes indígenas. Dessa inserção social nasceu uma consciência pan-indígena, que fez com que percebessem que havia problemas semelhantes entre seus povos, gerando ações concretas em prol de seus direitos (Munduruku, 2012, p. 11).

Munduruku (2022) descreve os processos históricos de articulação dos movimentos indígenas no Brasil no século XX como “células de resistência”:

Até 1988 nossa gente era alvo de políticas públicas cujo principal objetivo era fazer com que fôssemos integrados à sociedade brasileira. Por essa ótica, ganharíamos o status de “civilizados” tão logo ingressássemos no mercado de trabalho, oriundos de um ensino técnico que nos daria os instrumentais para nos tornarmos mão de obra barata. Era a escola profissionalizante pela qual todos os indígenas tinham de passar para poder ter direito à sua carteira de trabalho e a uma identidade nacional.

Isso se iniciou nos anos finais da década de 1960. O milagre brasileiro exigia que todos nós fôssemos à escola. Era uma medida necessária para abrir as portas para a exploração mineral, a colonização da Amazônia e a expropriação territorial, defendidas como urgentes e necessárias para construir o Brasil do futuro [...]. Foi nesse período que o movimento indígena começou. Não como movimento, claro, mas como célula de resistência. Foi quando apareceram as primeiras lideranças indígenas nacionais e se começou a enfrentar o sistema tal como ele se apresentava. Eram pessoas sem instrução escolar, com poucos conhecimentos da língua portuguesa, com dificuldade de se expressarem em sua própria língua, por não serem entendidos, e que não tinham outra arma senão sua palavra e sua dignidade. Foram as sementes de uma transformação que viria a acontecer. Quando os anos 1980 chegaram, uma nova leva de lideranças começou a surgir. Já vinham com a experiência da geração anterior, já tinham passado pela escola e queriam algo mais: o ensino superior. Trazidos do seio de suas comunidades, tais jovens estudantes driblaram a vigilância do sistema e se apresentaram à sociedade como líderes de suas comunidades e de seus povos, e organizaram efetivamente – com a ajuda da sociedade civil brasileira – o movimento político que traria para o debate a presença indígena em sua diversidade cultural, linguística e social. Esse movimento mobilizaria parte considerável do povo brasileiro para inscrever na constituição federal dois capítulos cruciais para tirar os povos indígenas brasileiros do ostracismo histórico a que foram legados.

Os movimentos indígenas se organizaram com mais intensidade no Brasil a partir da década de 1970, com o estabelecimento de alianças, redes e “instituições indígenas de autogoverno” – termo cunhado por Darci Ribeiro, citado por Munduruku (2012, p. 40). No estágio atual das hegemonias neoliberais, em que as lutas de resistência se produzem em meio ao apagamento das diferenças locais pelo jogo de forças global, a enunciação da “autodeterminação” produz condições de afirmação da existência própria. A afirmação de existência se refere a essa dimensão de resistência que se produz no corpo, entre corpos, sobretudo na forma de “coletivos entramados” (Cusicanqui, 2015a).

Os discursos de resistência indígena, desse modo, se voltam para “outras modalidades de espacialização e de corporalidade” possíveis (Guattari, 1992, p. 153), dentre elas a “produção de floresta como subjetividade” (Krenak, 2021) aliada ao horizonte pouco conhecido das *epistemes indígenas* (Cusicanqui, 2010; Timbira, 2020; Watts-Powless, 2017).

[...] esse saber que denominarei [...] o “saber das pessoas” (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) [...] (Foucault, 2010, p. 9).

Esses “saberes sujeitados”, que Foucault (2010, p. 8-9) descreve, também se referem àqueles saberes desqualificados (não qualificados), reprimidos como hierarquicamente inferiores, insuficientemente elaborados, “saberes ingênuos”, não competentes ou abaixo do nível de cientificidade requerido, assim marginalizados pelos processos coloniais e suas formações logocêntricas. Estabelece-se, com isso, uma ponte com a noção de “epistemes indígenas”, o que permite pensá-las em sua presentificação nas práticas discursivas de resistência. Esses saberes difusos se produzem também como memória; interditados nos centros de saber-poder, são tornados objeto da “mitologia”, da etnologia, da arqueologia, como elementos que

pertencessem ao “passado longínquo”, a uma fase anterior, primitiva da evolução das sociedades. Para Brotherston (1998), o termo “mito” é outra arma de dominação intelectual do Ocidente, “que chama de mito a tudo o que poderia rivalizar com sua própria ortodoxia do momento”.

Segundo a cosmologia Baniwa, o mundo é resultado de um protocolo de comunicação entre todos os seres, criadores e criaturas, cuja linguagem mais proeminente é a de símbolos ou sinais (fenômenos) [...]. A natureza sempre se manifesta por sinais e por eventos, que aos sábios pajés cabe interpretá-los, revelá-los e manejá-los (Baniwa, 2017, p. 296).

Para a cosmovisão xamânica dos Huni Kuin, não consideramos o espiritual (*yuxĩ*) como algo sobrenatural e sobre-humano, localizado fora da natureza e fora do humano. O espiritual ou a força vital (*yuxĩ*) permeia todo o fenômeno vivo na terra, nas águas e nos céus (Kanaykõ, 2021).

A circulação contemporânea desses discursos acompanha práticas descolonizadoras – postadas à margem do *mainstream*, das correntes principais, hegemônicas –, e jogam no sentido de romper com um “passado de repressão aos conhecimentos rituais” (Koch-Grünberg, 2010, p. 13).

Em seus estudos, González (2021) lança uma ponte entre as reflexões de Gloria Anzaldúa e Silvia R. Cusicanqui: a *Autohistória*, para ele, outorga o estatuto de conhecimento aos testemunhos e à voz escrita de atores sociais cujos saberes não são legitimados pela normatividade acadêmica, e assim atribui importância ao discurso do outro pelo que ele é, na heterogeneidade de sua agência – “A autohistória, então, respeita e valida cada palavra narrada pelo outro como em um encontro face a face com ele/a, sendo a palavra escrita ou dita pelo outro importante *per se* e não pela

valoração posterior que o investigador faz dela”⁴ (González, 2021, p. 8, tradução nossa).

As epistemes indígenas deslocam a sintaxe das línguas standardizadas; em sua “tradução”, foram equivocadamente atreladas à categoria de “mito”, e assim depreciadas quanto a seu valor de conhecimento. Ante o cerco dos dispositivos de repressão, primeiro do Império e depois do Estado-nação, as produções de memória indígena expõem as marcas do silenciamento de seu diálogo com as forças da natureza, sobre o que escreve Timbira (2020, p. 39):

A construção do corpo em nossa epistemologia gira em torno das interações entre os mundos de humanos e não humanos. Sobre esse processo de perdas, alterações e substituições que nos afetam como povos que ainda sofrem cotidianamente com as consequências de todo o processo da colonização, a também indígena Vanessa Watts-Powless (Watts-Powless, 2017, p. 256) diz: “A colonização cessou nossa capacidade de comunicação com o lugar e pôs em perigo a agência entre as populações indígenas. A mente pré-colonial foi confrontada com uma agência diminutiva e o processo pelo qual garantimos nossa própria habilidade de interagir e conversar com não humanos e outros humanos ficou comprometido. A interrupção desse processo original vai além da perda de uma forma de identidade ou visão de mundo indígena e como elas são praticadas”.

Esses saberes marginais em relação aos centros de poder-saber são sistemas autorreferentes cujos agenciamentos engendram coordenadas próprias de territorialização existencial. Vanessa Watts-Powless (2017), mulher Haudenosaunee e Anishaabe, sugere uma escuta peculiar da questão. Ela descreve narrativas Anishaabe cuja imagem do mundo é criada via “incorporação física”, ao que chama “Lugar-pensamento”:

⁴ La Autohistoria, entonces, respeta y valida cada palabra narrada por el otro como en un encuentro cara a cara con él, siendo la palabra escrita o dicha por parte del otro, importante per se y no por la valoración posterior que el investigador hace de ella (González, 2021, p. 8).

Lugar-Pensamento é o espaço não distintivo onde lugar e pensamento nunca estiveram separados, porque eles nunca puderam ou podem ser separados. Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos (Watts-Powless, 2017, p. 252).

Nas *epistemes indígenas* – entendendo as diferenças entre os diversos povos, sua não identidade, bem como suas analogias e convergências –, segundo Cusicanqui (2015a), “os seres animados ou inanimados são *gente*, tão gente como os humanos, ainda que gentes de uma outra natureza”. Nos textos de algumas Constituições da América Latina, como a do Equador, figuram alguns desses agenciamentos:

Diz o artigo 71: “A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”. É clara a influência da cosmogonia e da ontologia indígenas nesta concepção de natureza como Terra Mãe (Santos, 2014, p. 85).

Em franca oposição às epistemes indígenas está a posição construída pela racionalidade científica moderna. O esquadrinhamento do território, a concepção cartesiana que sonda, registra, documenta, rastreia o espaço colonizável está explícita nas ações do governo militar. A história da ditadura brasileira inscreveu nas regiões amazônicas marcas de rodovias rasgando floresta e aldeias indígenas. A máquina de guerra capitalista *avançou* com fuzis e esquadrilhas de bombardeiros da FAB contra as flechas dos silvícolas na Amazônia. Os discursos e práticas de resistência, porém, estão dispersos em segmentos vários além da dimensão das lutas corpo a corpo; o movimento indígena tem produzido outras formas de territorialização.

Na obra da artista visual autodenominada indígena Sallisa Rosa encontramos:

[...] pensando sobre arte e território, eu penso da materialidade da terra, que a terra tem essa memória que é de tudo que já aconteceu, de tudo que já passou, que tá registrado na terra, pessoas, bichos, plantas,

rochas, mas também em termos de luta, a luta ela também é pelo território (Rosa, 2022).

Assim é que essa ocupação do universo artístico constrói enunciativamente uma relação entre a mandioca enquanto tecnologia indígena, os sistemas alimentares ancestrais como linhas de fuga do cerceamento industrial das subjetividades e o enraizamento na terra como índice de singularização dos discursos e práticas resistentes.

Para Deleuze e Guattari (1997, p. 142), “ser um artesão, não mais um artista, um criador ou um fundador, é a única maneira de devir cósmico, de sair dos meios, de sair da terra”. No entanto, “sair da terra” não quer dizer uma fuga romântica; trata-se de produzir outras percepções em alternativa ao aprisionamento no significante capitalístico, reapropriar-se da subjetividade.

Expandindo a análise da relação corpo-território no discurso de resistência, o “entrar na terra” constrói enunciativamente o pertencimento legitimado pela relação de ancestralidade na ligação com o lugar de origem. Nos enunciados do vídeo transcrito a seguir, “desmantelar a supremacia humana” remete às epistemes indígenas, para as quais as agências inumanas estão presentes em sua forma não domesticada, como potências naturais, dinâmicas, desconstruindo os paradigmas humanistas e antropocêntricos da modernidade:

As plantas dentro do corpo alteram expressões de gênese, em uma relação de mutualismo de memória... me conectei com muitas plantas... me fundi em planta... a mágica da planta é forjar *conhecênci*a na humanidade... entendi que o ser humano atua consumindo espécies. *Desmantelar a supremacia humana* (Rosa, 2021).

Resistir é uma herança ancestral. A terra não pertence a mim, mas eu pertenço à terra. Antes da América eu sou Abya Yala, nordestina e andina. Um misto de coisas que germinou em terras invadidas. Meu corpo também é lar e território. As fronteiras... são ficções coloniais. Estamos rompendo, estamos transitando, partindo e voltando, porque a memória é um movimento: resiste ao tempo, mas também flui como

o vento... Progredir é atrevimento... (*Nálimo – Resistência Abya Yala*) (Molina, 2021)⁵.

Nestes enunciados encontramos o circuito casa-corpo-território. Os *artevistas*⁶, cineastas e videastas indígenas, construindo diferentes efeitos de sentido para essa relação, constituem formas próprias de produzir saber e memória singulares; suas obras e performances, mais do que simples inscrições em um campo determinado – como a “arte”, por exemplo –, engendram a contramola que resiste à ordem das unanimidades coercitivas:

Léxico para permundos é algo que proponho. Permundos é um não lugar com exigência de um dicionário próprio, ou seria apropriado? É que talvez haja um tipo específico de viventes nos dias atuais identificados por alguns poucos sensíveis rastreadores de criadores de conteúdos não habituais.

Estes seres dispersos estão esparsos sombreados pelas poucas manchas de mata que ainda há e diluídos nas águas grandes das mídias abertas e periféricas sem que a ciência se dê conta de suas magnitudes por mero ângulo de filtros viciados.

Graças a insistências desses seres em teimar contra as artimanhas de uma sociedade geral quando a questão é não deixar sobreviver desvios padrões é que hoje podemos sonhar em elencar seus feitos, conhecer tais sujeitos e perceber estar sob seus feitiços muito bem burilados por tentativas seculares de outras entidades mais comprometidas com outras memórias que a história dita real ou oficial.

São hoje identificados como artistas, ainda que sob pesada negação dos bandeirantes do pensamento que dizem quem pode ser inscrito nas placas e fachadas dos lugares por onde os olhos claros passam e consomem (Eshell, 2020).

As territorializações de ancestralidade, que repousam em relações específicas entre a corporeidade e a terra povoada de agências humanas e inumanas, no entanto, foram e são reprimidas pela catequização, pelo letramento acrítico, violências

⁵ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HSR9fZBN5kE&ab_channel=CasadeCriadores

⁶ *Artevismo* é uma composição de “ativismo” e “arte”; termo propalada, dentre outros, pelo artista do povo Makuxi – como se autodescreve – Jaider Eshell (2020).

epistêmicas que, ao longo da história colonial e no neocolonialismo atual, alienam o sujeito objetivado como “índio” de sua historicidade, silenciam a memória e o desejo de coletividade.

O reabitar das memórias, muitas delas não escritas, é uma das várias estratégias de resistência que começam com movimentos de territorialização, de reapropriação da subjetividade. Assim como Sarlo (2007, p. 39) acredita que a memória e os relatos de memória sejam uma ‘cura’ da alienação e da coisificação, de forma análoga, nos estudos sobre epistemes indígenas (Anzaldúa, 2015; Keating, 2005, p. 68) assume-se que as práticas indígenas de autoconhecimento, treinamento espiritual e simpatia inata mitigam a opressão.

Akari, 49 anos, líder do povo Wauja, no curta-metragem *Kukuho: canto vivo Wauja*, que circulou em diversos festivais e mostras de cinema, além da comunidade onde foi filmado, afirma:

Por isso a música da lagarta é importante pra nós. Porque vejo que nosso rio está secando, o desmatamento da floresta está chegando perto do nosso território. E vai ficando cada vez mais quente, e a nossa plantação de mandioca queima. [...] Recentemente fizemos um projeto e conseguimos uma verba pra gravar os cantos no celular e guardar no pen drive. As gravações estão com o Yahanim e com o presidente da associação. Assim, os jovens ficam ouvindo pra aprender. [...] Através da música eu criei minhas filhas e meus filhos. Eu conto histórias e canto para meus filhos, ensino a música da flauta Jakuí, sou flautista também de flauta sagrada. Quando eu morrer um dia vou levar todo o meu conhecimento. Depois eles vão lembrar do trabalho que você fez nesse documentário, vão falar que eu tinha muito conhecimento. Na verdade, eles não aproveitaram muito esse momento. [...] Vai depender dos meus filhos se eles vão ser músicos tradicionais, historiadores ou não. Ou sempre serei só eu. Assim é nosso jeito [...]. Sou uma fonte de conhecimento do povo Wauja. Se um dia eu morrer, o povo Wauja vai perder metade do conhecimento. Não estou mentindo. [...] Eu falo sem medo. Tenho conhecimento, sou historiador (Takumã Kuikuro, 2021, 10’ 12”).

A palavra “história”, para Gangebin (1997, p. 16), se relaciona à voz daquele que “viu”, “testemunhou”. O enunciador cuja fala é citada acima – na tradução do

idioma Wauja para o português feita por Pyrathá Wauja – coloca-se como historiador, testemunha do movimento de sua comunidade no tempo, e fala de um possível futuro que poderá ser de esquecimento ou memória, que virá após seu tempo haver passado. Assim ele conta a sua história, que é a de muitas coletividades. Sua fala ultrapassa o presente e ata o passado e o futuro, em uma leitura da intensificação do cerco capitalista. Desse lugar, o cantor das memórias resiste ao silenciamento, e tece ainda uma crítica à diminuta convivência dialógica entre as gerações, e à ocupação desse espaço de diálogos “corpo a corpo” pela aumentada relação de mediação entre corpo e máquina. A produção audiovisual, como máquina de expressão, grafa a voz desse corpo indígena habitante do Xingu, inscrevendo registros de memória, narrativas da história não contada nos discursos oficiais.

3. Utopias cercadas: a saída do labirinto colonial

Os conteúdos históricos, escreve Foucault (1993, p. 17), “podem permitir a clivagem dos enfrentamentos e das lutas que as ordenações funcionais ou as organizações sistemáticas tiveram como objetivo, justamente, mascarar”. No que concerne às histórias e às culturas indígenas, no Brasil o que predomina é a construção de uma certa unidade que mascara, silencia: “Mesmo os grandes pioneiros da antropologia brasileira como Manoel Bomfim, Arthur Ramos ou Darcy Ribeiro armaram esquemas muito gerais ao tentarem articular um discurso que se aplicasse a todo o Brasil ou mesmo a toda a América Latina” (Moreira Neto, 1988, p. 11).

Os corpos indígenas no Brasil, em vários contextos, foram declarados “extintos em plena vida”:

O que houve no Brasil foi um processo de violência, de estupro de nossas mulheres, de massacre, de genocídio, de etnocídio. Muitos povos foram dizimados, e os que resistiram e resistem até os dias atuais é porque de fato tiveram a disposição de guerrear, se refugiar muitas vezes; e tem um elemento recente que a antropologia contemporânea fala, que é o silenciamento étnico, de uma estratégia usada por alguns

povos [...] de ter que omitir sua própria identidade, de não falar mais a língua, de não mais realizar os rituais; uma forma realmente de sobrevivência. Porque aqui no Ceará, no período pombalino, ali de 1763, a Assembleia Provincial do estado do Ceará, ela aprovou um relatório dando como extinta a população indígena do Ceará. Então nós fomos dizimados no papel, mas fisicamente nós continuamos existindo aqui [...] (Tapeba, 2022).

Moreira Neto (1988) ilustra como a face da Amazônia foi radicalmente mudada a partir de meados do século XIX, com a consolidação da ordem conservadora e latifundiária, processo que se agrava neste século XXI, com o que se poderia chamar o “cerco” aos territórios indígenas por mineradoras, garimpeiros e latifundiários.

Para Cusicanqui (2015a) há uma dimensão itinerante ou diaspórica da etnicidade, hoje mais do que nunca: aos que ficaram à margem do projeto da modernidade lhes resta *salir*; esse “sair” equivale a entrar no universo de valores e práticas capitalistas, o que se manifesta de diferentes formas nas milhares de comunidades indígenas no Brasil. Em outro sentido, “sair” equivale também a esse deslocamento para fora do lugar social e discursivo em que foram confinados. Trata-se, na contemporaneidade, de um momento histórico de dispersão e recomposição de memória.

Os multiculturalismos oficiais neoliberais produziram, segundo Canedo (2011), uma noção cercada de etnicidade; ela compara o uso colonial da etnicidade a um “pedaço de mapa cercado”. Esta concepção teria contribuído para os mitos essencialistas, maniqueo-dualistas em torno ao/à “índio/a”. O maniqueísmo e o dualismo neste caso consistem na consequência inevitável da segregação que resulta da necessidade de se demarcar e defender as Terras Indígenas: os povos indígenas, ao defenderem seus direitos à vida e à terra, são marcados como grupos apartados da sociedade “contemporânea”, embora habitemos o mesmo planeta. Esta polarização, portanto, é a da estigmatização da diferença radical entre o/a indígena e o/a não indígena. O mundo indígena, “que lutou por um espaço de liberdade, acaba cercado

por linhas de fronteira territorial”⁷ (Cusicanqui, 2015a, tradução nossa). Essas linhas que cercam territórios, que não são apenas as do território geográfico, inscrevem-se na pele indígena, pela segregação e o racismo, por sucessivas revisões, na ordem político-jurídica, dos direitos à terra que ocupam.

A “utopia cercada” também pode ser a da identidade caricaturizada, fixada em tipos no olhar da sociedade colonial e seus discursos. A XIII Bienal de São Paulo (1975) teve a participação de Aritana, cacique morador do Xingu. No sítio da Bienal lemos: “A sala Xingu Terra foi novidade, ocupando 200 m² no terceiro piso do Pavilhão” (Bienal, 2022). A exposição da artesanaria de Aritana foi construída no terceiro andar, “no fundo do pavilhão”. O detalhe textual “ocupando 200 m²” apresenta conotação de eufemismo, pois a informação supérflua tem significâncias políticas, sobretudo se pensarmos em territórios indígenas, na *demarcação* das terras, e no recém-criado Parque Indígena do Xingu, que “confinou” alguns povos. A delimitação desse espaço mensurado, bem como a localização da exposição no mapa das edificações da Bienal, é representativa do espaço relegado ao indígena na sociedade neocolonial brasileira. No coração da selva de pedra metropolitana, no cenário da exposição, Aritana constrói um espaço com cipós e palmeiras:

Imagem 1 – Aritana na XIII Bienal (1975).



Fonte: Bienal (2022).

⁷ El mundo indio, que ha luchado por un espacio de libertad, ha terminado cercado por líneas de frontera territorial (Cusicanqui, 2015a).

Jornais da época descrevem a ida de Aritana a São Paulo com detalhes novelescos e uma retórica do exotismo: “Na casa da fotógrafa irlandesa Maureen Basillat, onde está hospedado, Aritana vê revistas e assiste televisão, algo que aprendeu a gostar porque pode rir muito, vendo as pessoas se movimentarem ‘num vidro dentro daquela caixa’” (Bienal, 2022). Lidos pela ótica folclorística, os corpos indígenas acabam “cercados” por linhas fronteiriças de subjetivação que enquadram e limitam sua potência existencial, sendo “marcados” de maneira caricatural pelas sobrecodificações capitalistas e suas representações generalizantes. Essas camisas de força de contenção da diferença, que cercam os corpos indígenas com lentes e aparelhos, os encurralam no canto de um cenário controlado e criam a ilusão da inclusão, só seriam desamarradas com os movimentos indígenas falando por si mesmos.

Passados quarenta e seis anos dessa simbólica participação indígena em uma exposição de arte, em 2021 aconteceria a que foi chamada “a primeira Bienal *dos indígenas*”, com curadoria de Jaider Esbell. As ocupações da arquitetura urbana pelo corpo indígena acompanham movimentos de desconstrução de marcas históricas. Resistinado à ótica dos aparelhos coloniais, que focaliza e enquadra seus corpos e os etiqueta, as enunciações indígenas modificam a topografia usual das singificâncias. Na construção da identidade pelo outro, a constituição das populações indígenas como minoria aprofunda o jogo colonial, estabelece uma unidade dissonante e fundamenta a articulação para as resistências: um estado permanente de guerra, de luta contra as opressões que afetam o corpo e o território indígena. Uma linha de fuga se institui no horizonte, dizer sobre si, tomar as rédeas da produção de suas memórias e da construção de sua própria história.

Esbell, artista do povo Makuxi, aponta para a problemática do território:

As maneiras como as populações não-ocidentais se comunicam entre si e com os cosmos oferecem vasta bibliografia referencial de como se conquistar a autonomia, mas elas não aparecem descritas ou

armazenadas em livros ou outros arquivos físicos. [...] Eis aqui uma substancial diferença, a estrutura que os sistemas, ou os mundos adotam. Uns se valem do conhecimento empírico, da tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente com os elementais da natureza que acabam sendo parte de suas populações. Nosso povo ainda sabe negociar com o “sobrenatural” e essa relação de estreitamento faz dos territórios um só campo possível (Esbell, 2020).

O texto visibiliza outras possibilidades de subjetivação que irrompem no confronto à identidade unitária imposta e que intentam escapar ao aprisionamento na teia de significações já *tematizadas* e sistematizadas, fazendo, a partir da práxis reflexiva, um desenho dos agenciamentos do desejo de vida coletivo, por meio de uma cartografia dos problemas que o tocam – que o texto nomeia: “território avançado”.

Um território também é *territorialização*, o habitar a terra, e não em algum espaço abstrato. O antropólogo Txai Terri Valle de Aquino fala de outra percepção do território, que implica um modo de existência do indígena na articulação com a (sua) terra, ou seja, que reverbera um laço fundante entre território e corpo:

Os índios afirmaram para o Estado: “Isso é fundamental, nossa cultura não existe no espaço, ela existe numa terra, num território. Então é a coisa mais importante da nossa luta não é a terra no sentido restrito, mas é a floresta, são os rios, são animais. É de onde a gente tira nossa proteína...”. [...] Uma luta coletiva, não uma coisa individual, não é um lote, é um território, entende (Aquino, 2020, p. 5)

As linhas que demarcam territórios físicos, entretanto, podem ter também efeitos de cercamento. É parte da lógica expansionista dos Estados-nações avançar sobre a terra e desterrar seus habitantes.

A câmera de filmagem esteve presente nas expedições de Orlando e Cláudio Villas-Bôas, na fotografia de Henri Ballot em 1953, no Xingu: mais do que o registro de uma operação política, com um olhar humanizador, a operação dos sertanistas não deixa de inscrever um discurso de integração dos povos indígenas, com suas filmagens

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

Além da fragmentação do território – o Parque do Xingu foi “redesenhado” ou desmembrado separando áreas que antes eram contíguas –, as ações neocoloniais dos governos brasileiros incitam a fragmentação entre os povos e seus territórios. O projeto da hidrelétrica Belo Monte, no rio Xingu – cuja construção afetou a vida de pelo menos dezesseis povos diferentes que habitam a região – acabou por “ilhar” (isolar) os indígenas em um território constantemente ameaçado. “O governo não irá nos dividir” (Arini, 2020), proclamou a liderança Tuíra (Tuíre Mêbengôkrê) que, em 1989, performou um gesto que se tornou simbólico para os movimentos de resistência: ela tocou com um facão o rosto do então presidente da empresa responsável pela construção da barragem no rio Xingu, entoando o grito de guerra Mêbengôkrê – *Tenotã-mõ!*:

Imagem 2 – Tuíra Mêbengôkrê (Kayapó) com o facão (1989).



Fonte: Amazônia Real (Arini, 2020).

A fotografia projeta a tensão macropolítica dos interesses megamilionários contra a vida de populações ribeirinhas. A imagem incorpora o *ícone* (Deleuze, 2005, p. 241), tipo de signo que produz uma *imagem-afecção*; o *ícone* é “o afeto enquanto expresso por um rosto”. Na fotografia, o ato performático de protesto gera nas expressões dos rostos uma tensão em torno do inesperado da ação – cortante, afiada na lâmina da insurreição encenada –, grafa um momento culminante da tensão, que direciona toda a expectativa pública para o gesto, devolução simbólica da opressão sentida no corpo, fazendo que se toquem as forças políticas que se defrontam, produzindo uma imagem memorial dos contrastes entre o mundo do capital oligárquico e as forças populares deslocadas de sua corporalidade/territorialidade, dualidade que coexiste em toda a história da colonização.

4 Memórias da resistência: rastros de corpos e marcas de território

Refletimos, portanto, sobre os agenciamentos de resistência, as insurreições convergentes de coletivos entremados, nos planos do discurso mediatizado, do direito,

da diplomacia e ativismo à artesanaria, à pesquisa etc. – em que buscamos analisar a produção de memórias como processo constitutivo das lutas e enfrentamentos.

Assim como existem “milhares de processos coloniais” (Potiguara, 2018), há também atos entramados, enunciações de resistência disseminadas em diversos registros verbo-audiovisuais e em memórias de práticas não verbais – que marcam os corpos mas pertencem ao indizível de cada época. Diante da intensificação das reações neocoloniais, no jogo entre os saberes locais e os discursos unitários que os pretendem englobar, os agenciamentos de resistência forçam a circulação de enunciados infiltrados, clandestinos, proliferando saberes “não oficiais”. A luta pelo corpo e pelo território como tema ancestral põe em relevo a história não escrita das comunidades em que o uso coletivo da terra se choca com a topografia discursiva que decorre da privatização do planeta Terra e a instauração de um regime monolíngue: a ordem nacional. Em contraposição ao apagamento histórico dos rastros do corpo-território colonizado se constrói a máquina insurgente que opera em diversos níveis da teia social.

Analisando as recorrências e dispersões enunciativas disponíveis em publicações na internet, produções audiovisuais feitas nas comunidades e registros de exposições de arte autodenominada indígena, buscamos expor as ligações entre uma dispersão de enunciados e práticas descolonizadoras por meio da escuta das epistemologias insurgentes e das múltiplas vozes que nelas se inscrevem. Percebemos, portanto, interessantes dialogismos entre o que os enunciadores indígenas constroem discursivamente, sobretudo como críticas aos universais dos discursos antropológico, psicológico e historiográfico. Em forma de conclusão provisória, a produção de memória das lutas e enfrentamentos locais indica que o processo de colonização ainda não logrou submeter totalmente os corpos e as mentes, e que há grupos cujas subjetivações escapam à normatividade, cujos saberes são desqualificados e, como tática de resistência, se insurgem em múltiplos campos sociais. A questão se complexifica quando consideramos que lideranças, escritores e intelectuais/oradores

indígenas começam a produzir obras próprias, não só narrando histórias locais, mas inscrevendo a história segundo coordenadas que haviam sido apagadas do mapa pelas relações coloniais e seus efeitos de poder sobre os corpos e seus territórios. Os movimentos de resistência indígena celebram vastas alianças em resposta às pressões sobre o corpo-território. O problema da resistência enquanto prática e discurso descolonizador se funda em um aspecto não muito compreendido: as inscrições da ancestralidade como marcas históricas no presente das lutas. A questão da ancestralidade compreendida como corpo e território de enfrentamentos, a atualidade da urgência com que fazem aparecer publicamente suas demandas e a diversidade de mídias, meios e linguagens que enunciam essa resistência no século XXI sinalizam um momento culminante para o movimento indígena, indícios de que a dominação recolonizadora está operando a recodificação dos discursos unitários, totalizantes, em relação aos quais os movimentos de resistência fazem contraposição.

Nossa questão de pesquisa relacionou produção de memória e resistência considerando o processo de constituição de práticas de saber próprias como função de autonomia micro e macropolítica nos discursos e práticas descolonizadoras dos movimentos indígenas. Há, portanto, especificidades das produções de resistência que se aproximam de processos de *singularização subjetiva* (Guattari, 1992). A função de autonomia em um grupo, de acordo com Guattari e Rolnik (1996, p. 61), corresponde à capacidade de “operar seu próprio trabalho de semiotização, de cartografia, de enxertar no nível das relações de força local, de fazer e desfazer alianças”.

Os processos de singularização subjetiva se constituem na resistência ao modo de produção de subjetividade capitalístico. A subjetivação serial se produz em larga escala nas “máquinas sociais de linguagem” e mídias de massa: equipamentos coletivos de informação e comunicação “operam no núcleo da subjetividade humana, não apenas no seio das suas memórias, da sua inteligência, mas também da sua sensibilidade, dos seus afetos” (Guattari, 1992, p. 11). Os processos que Guattari e Rolnik (1996) designam *singularização* não se dão apenas em um campo específico,

como nas artes ou no cinema indígena, mas estão alastrados, difusos – o que, por meio deste trabalho analítico-reflexivo, buscamos tornar perceptível.

Podemos, por fim, apontar um problema subjacente ao estudo das epistemes indígenas nas produções de memória e resistência: a insurgência dos saberes indígenas não pode ser apreendida como uma teoria geral, sob o risco de que a pesquisa acadêmica recolonize e esquadrinhe novamente as produções que resistem em ser categorizadas; portanto, a pesquisa precisa renunciar à tendência à explicação total, resistir à inclinação de anexar esses saberes dispersos sob uma fórmula geral que centraliza novamente o poder-saber que as epistemes insurgentes lutam por distribuir.

Referências

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

AQUINO, T. T. V. **Diálogos entre gerações na Floresta**. Semana Chico Mendes, 2020.

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

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

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

BIENAL. Pesquisa relembra a primeira participação indígena nas Bienais de São Paulo. São Paulo, 2022. Disponível em: <http://bienal.org.br/post/557>. Acesso em: ago. 2022.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**: textos temáticos. Relatório da Comissão Nacional da Verdade, v. 2. Brasília: CNV, 2014.

BROTHERSTON, G. **Entrevista realizada e originalmente publicada por membros do Centro Virtual de Estudos Humanísticos da USP – Ceveh**, 2018. Disponível em: www.200.144.182.130/cema/images/stories/entrevista_gordon.pdf. Acesso em: jul. 2022.

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

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

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

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

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

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

DE CERTEAU, M. **Heterologies**. Discourses on the Other. Trad. Brian Massumi. Minneapolis: Minesota University Press, 2000.

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

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. v. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

ESBELL, J. A arte indígena contemporânea como campo de manifestação de inconscientes e o disparador político para o além (r)evolutivo. **Galeria Jaider Esbell**, 11 jul. 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/11/a-arte-indigena-contemporanea-como-campo-de-manifestacao-de-inconscientes-e-o-disparador-politico-para-o-alem-revolutivo/>. Acesso em: 2 mar. 2022.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

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

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

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

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

KAIOWÁ, R. **Índio cidadão?** Longa-metragem – (52'). Distrito Federal, 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=t-GUcjBEAJA&ab_channel=%C3%8DNDIOCIDAD%C3%83O%3F-OFILME. Acesso em: abr. 2022.

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

KEATING, A. L. (org.). **Among worlds**. New perspectives on Gloria Anzaldúa. Houdmills: Palgrave, 2005.

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

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

KUENTZ, P. Os 'esquecimentos' da nova retórica. In: CONEIN, B. *et al.* (org.). **Materialidades discursivas**. Campinas: Unicamp, 2016.

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

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

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

MUNDURUKU, D. A literatura indígena não é subalterna. **Philos**, n. 37, 2022.

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

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

ROSA, S. **Supernova**. Rio de Janeiro: MAM, 2022.

SANTOS, B. S. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SARLO, B. **Tempo passado**. Cultura da memória e guinada subjetiva. Trad. Rosa Freire D’Aguiar. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SILVA, A. O. Ordem imperial e aldeamento indígena. Camacãs, Guerens e Pataxós do sul da Bahia. Ilhéus: UESC, 2018. DOI <https://doi.org/10.7476/9788574555287>

TAKUMÃ KUIKURO. **Kukuho**: canto vivo Wauja. (Curta-metragem – 33’). Xingu, 2021.

TAPEBA, W. **Diálogo**. Vídeo – (57 min.). Youtube, 2022. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=TcKrLznkdOA&ab_channel=TV Cear%C3%A1. Acesso em: fev. 2022.

TIMBIRA, D. B. Epistemologias indígenas e a antropologia: o protagonismo de pesquisadores/as indígenas – desafios descolonizadores na contemporaneidade. **Emblemas**, v. 17, n. 1, UFG, 2020.

VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas**. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VAZ FILHO, F. A. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos olhares sociais**, v. 2, n. 1, 2019.

WATTS-POWLESS, V. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 1, p. 250-272. Porto Alegre, 2017. DOI <https://doi.org/10.22456/1982-6524.72435>