

**Universidade Federal de Minas Gerais
Escola de Belas Artes**

Isabella Beneduci

o devir da palavra: escuta, poder, território

**Belo Horizonte
2021**

**Universidade Federal de Minas Gerais
Escola de Belas Artes**

Isabella Beneduci

o devir da palavra: escuta, poder, território

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Artes da Escola de Belas Artes, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestra em Artes, na linha de pesquisa em Artes plásticas, visuais e interartes: manifestações artísticas e suas perspectivas históricas, teóricas e críticas.

Orientador: Amir Brito Cadôr

Coorientadora: Renata Moreira Marquez

**Belo Horizonte
2021**

Ficha catalográfica
(Biblioteca da Escola de Belas Artes da UFMG)

700.108 Beneduci, Isabella, 1992-
B463d O dever da palavra [manuscrito] : escuta, poder, território / Isabella
2021 Beneduci Assad. – 2021.
3 v.

Orientador: Amir Brito Cadôr.
Coorientadora: Renata Moreira Marquez.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Escola de Belas Artes.
Inclui bibliografia.

1. Palavras e expressões – Teses. 2. Comunicação oral – Teses. 3.
Comportamento verbal – Teses. 4. Poder (Filosofia) – Teses. 5.
Linguagem e cultura – Teses. 6. Arte e sociedade – Teses. I. Cadôr,
Amir Brito, 1976- II. Marquez, Renata Moreira. III. Universidade
Federal de Minas Gerais. Escola de Belas Artes. IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE BELAS ARTES
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES

FOLHA DE APROVAÇÃO

Folha de Aprovação - Assinatura da Banca Examinadora na Defesa de Mestrado da aluna **Isabella Beneduci Assad** - Número de Registro - **2019666841** .

Título: “ **O dever da palavra: escuta, poder, território**”

Prof. Dr. Amir Brito Cadôr – Orientador – EBA/UFMG

Profª. Dra. Renata Moreira Marquez – Coorientadora – UFMG

Profª. Dra. Luciana Oliveira – Titular – UFMG

Profª. Dra. Lígia Velloso Nobre – Titular – Escola da Cidade

Belo Horizonte, 10 de setembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Ligia Velloso Nobre, Usuário Externo**, em 17/09/2021, às 13:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana de Oliveira, Professora do Magistério Superior**, em 17/09/2021, às 15:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amir Brito Cadôr, Professor do Magistério Superior**, em 22/09/2021, às 12:02, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Renata Moreira Marquez, Professora do Magistério Superior**, em 27/10/2021, às 21:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



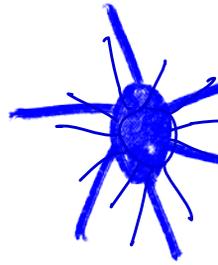
A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0962062** e o código CRC **581E3761**.





PARA MINHA IRMÃ BIANCA
E MEU IRMÃO RENATO

agradecimentos



Agradeço ao Amir pela orientação. Por desde o início cultivar abertura, escuta, liberdade, e confiança no processo. Pela calma e ética nos diálogos;

à Renata pela coorientação. Pelo encontro, tempo, paciência, e escuta. Por me ajudar a traçar os desvios e as rotas de fuga. Por acreditar junto na lentidão e sonolência das pedras. Por me ensinar que a pesquisa é um fazer de um jeito que não se sabe qual é, que se descobre fazendo;

à CAPES, pela bolsa concedida para feitura desse trabalho;

à Beatriz Lemos e ao Vitor Cesar por contribuírem com uma leitura generosa e sensível do trabalho quando ainda em processo. À Bia e por me fazer lembrar de agir com o coração, e ao Vitor pela disponibilidade para conversar e trocar desde antes daqui;

ao Rodrigo Borges por me acolher durante o estágio docência. Foi uma experiência fundamental durante o processo dessa pesquisa. Agradeço também às alunes da graduação com quem pude estar durante as aulas de desenho e com quem tanto aprendi. Com elus me lembrei de não esquecer de desenhar;

à Anaí, pela ajuda com a transcrição das palavras em Guarani; ao Felipe Chemicati pelo diálogo e ombro amigo; ao Wellington Cançado pelas duvidazinhas;

à Fernanda, pelo telefonema; à Patrícia, pelo cais;

à Laura, por me abrir caminhos, pela ponte até Belo Horizonte, por me colocar em contato com afetos preciosos. Por me ensinar a força da reza;

à todes os tetos que me acolheram e pelos quais passei durante essa travessia de dois anos e meio: Nina, Patrícia, Anna e Quico, mãe, Thiago, Laura, Clarice, Janaina e André, Fernanda, e Ricardo;

à minha parceira de estrada Ana, por sempre me lembrar da importância do delírio e da liberdade do fazer. Pelo caminho percorrido juntas até aqui através do Metade;

agradeço e celebro todos os afetos enraizados na cidade de Belo Horizonte durante a feitura desse trabalho e todas as valiosas amizades, laços, afetos e amores com quem partilho a vida. Vida longa aos nossos encontros;

agradeço e honro todas as vozes que aqui estão, suas palavras e seus poderes.

resumo

Esta pesquisa tem como interesse e assunto **a palavra** enquanto **força vital**. O modo como as palavras circulam entre nós desenham modos de ser e estar, materializam cosmologias, inventam mundos; assim como, numa relação de **devir**, as palavras são inventadas e desenhadas pelo mundo que habitam e os respectivos modos de ser e estar nele. Quais as palavras em trânsito hoje no **brasil** e quais as forças por elas transportadas?

Essa dissertação é composta por três cadernos: o caderno **escuta** > um caderno introdutório, no qual compartilho os problemas que estão postos enquanto ponto de partida e as escolhas formais e informais tomadas para responder a eles e seguir com a feitura deste trabalho; o caderno **poder** > que tem como disparo o texto *O dever da palavra*, de Pierre Clastres, e o atual contexto político brasileiro. Nele me dedico a investigar as palavras enquanto portadoras de poderes, coercitivo e não-coercitivo, e, o ato de **falar** enquanto uma ação que agencia tais poderes. Como nos organizamos para falar e escutar uns aos outros?; e o caderno **território** > em que traço relações entre a palavra, a língua e o/no território, tendo como fio a noção de **direito** enquanto uma ficção de poder inventada pelas *sociedades de Estado*. Quais as ficções políticas e simbólicas praticadas enquanto “direito” hoje no **Brasil**? O quê e quem possui o direito de existir e o quê e a quem esse direito é negado?

palavras-chave: 1. Palavras e expressões 2. Comunicação oral 3. Comportamento verbal 4. Poder (Filosofia) 5. Linguagem e cultura 6. Arte e sociedade

abstract

This research is interested in and concerned with **words** as a **vital force**. The way words circulate among us draws ways of being, materialize cosmologies, invent worlds; just as, in a relationship of **becoming**, words are invented and drawn by the world they inhabit and the respective ways of being in it. What are the words in transit today in **Brazil** and which are the forces they carry?

This dissertation is composed of three notebooks: the **listening** notebook, an introductory text, in which I share the problems that are posed as a starting point and the formal and informal choices made to answer them and move on with the making of this work; the **power** notebook, which has as its trigger the text “The Duty to Speak”, by Pierre Clastres, and the current Brazilian political context and where I dedicate myself to investigate words as carriers of power, coercive and non-coercive, and the act of **speaking** as an force that acts on such power. How do we organize ourselves to speak and listen to each other?; and the **territory** notebook, in which I trace relations between words, language and territory, based on the notion of **law** as a fiction of power invented by state societies. What are the political and symbolic fictions practiced as “right” today in **Brazil**? What and who has the right to exist and what and to whom is this right denied?

keywords: **1.** Palavras e expressões **2.** Comunicação oral **3.** Comportamento verbal **4.** Poder (Filosofia) **5.** Linguagem e cultura **6.** Arte e sociedade

sumário

16. caderno escuta

- 20. aqui é só mais um lugar
- 24. alicerces
- 27. linguagem neutra
- 27. o que aqui (não) se apresenta
- 28. situação de fala
- 33. jogral
- 37. trans
- 43. célia xakriabá
- 59. sandra benittes
- 76. escuta
- 76. poder
- 77. território
- 79. lugares de pesquisa

82. caderno poder

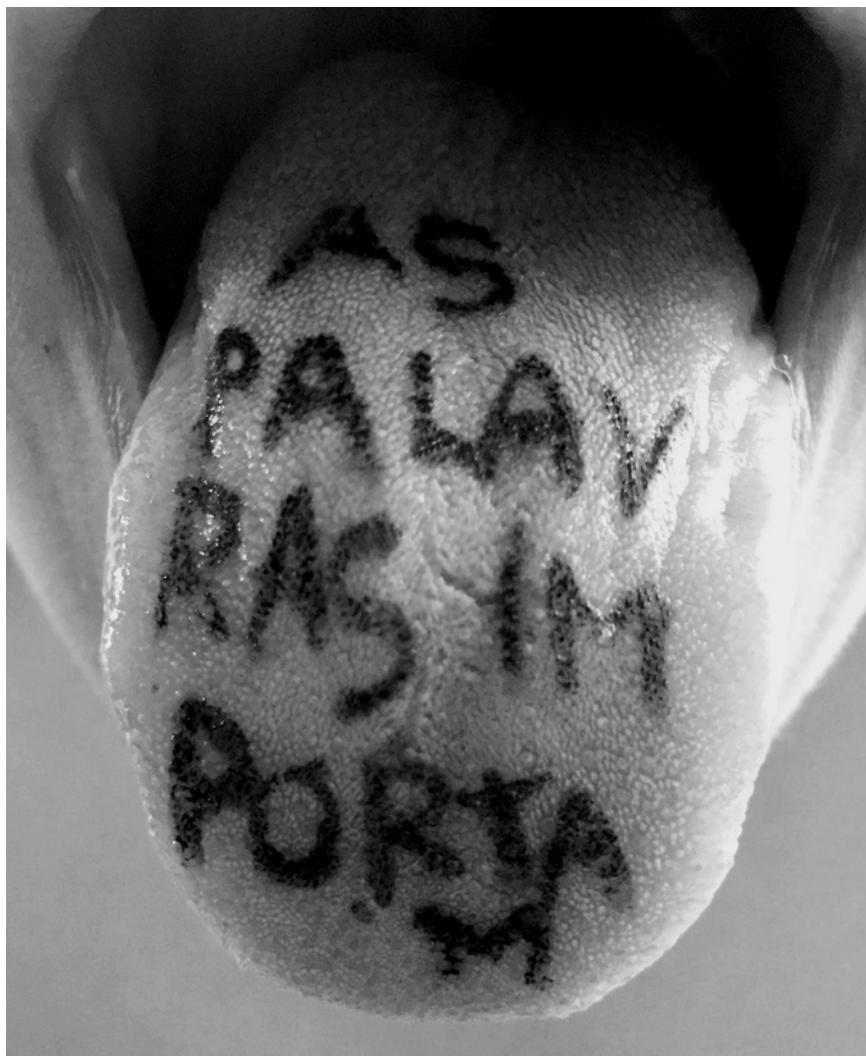
- 86. anedota
- 91. falar e poder
- 101. episódio w
- 107. nomear

- 117. desnormalizar
- 131. redistribuir
- 147. ocupar
- 162. linguagem e ação
- 177. escrever e separar
- 191. o muro e a anedota
- 193. lugares de pesquisa

202. caderno território

- 210. território e dizer
- 221. episódio jaraguá
- 227. torquato, narciso e a indiferença
- 241. violar e dizer
- 255. o idioma distribui poder
- 269. escuta, poder, território
- 277. lugares de pesquisa

escuta



aqui é só mais um lugar

Escrever é muitas vezes excluir outros modos de proferir palavras e conhecimentos. Gostaria de dividir com quem lê, ou tornar ao menos evidente, a encruzilhada entre a vontade de tentar fazer isto de um outro modo e as limitações que esse fazer oferece – este texto, essa pesquisa, essa reflexão, essa conversa –, e lembrar e dizer que, entre tantos outros lugares possíveis, aqui é só mais um lugar.

O TEXTO COMO FERRAMENTA QUE EXCLUI

PODER - SABER ENGANAR

ESCREVER COMO QUEM DESENTA RABISCA

A ESCRITA É DOMINANTE

PALAVRA É COISA

A ESCRITA COLONIZA

O TEXTO

A ESCRITA EXCLUI O QUE NÃO ESTÁ POR ESCRITO

"o que está escrito tem uma importância

que é negada à oralidade."

LEI - ESCRITA

o que está ^{dito} por escrito

ALÉM DO O
A ESCUTAR ~~AQUILO~~ QUE NÃO ESTÁ POR ESCRITO

A ESCRITA NÃO É UNIVERSAL

ESTAR COM O QUE NÃO ESTÁ POR ESCRITO
ESTAR ENTRE O QUE ESTÁ POR ESCRITO
ESTAR

~~FORA~~ ESTÁ
NÃO

é importante também que a escrita ela seja uma possibilidade, mas que ela não perca de vista essa nossa possibilidade de enxergar o mundo a partir dos pés, a partir da mão e a partir do corpo-território

Célia Xakriabá

alicerces

A fim de negociar com as limitações de um texto acadêmico, escolhi a *escuta* e o *caderno* como alicerces.

Como tornar a escrita um exercício de escuta? Pois, escutar para escrever é não falar sozinha. A escuta é um gesto de abertura, é uma disponibilidade para prestar atenção à outre, honrando e conferindo respeito aquilo que elu faz ter importância. A escuta requisita corpo, tempo e memória. A escuta é radical. Por isso, escolhi a oralidade enquanto “bibliografia” constitutiva deste texto. A oralidade se faz presente aqui por meio de transcrições de situações de falas, realizadas por mim. Além das transcrições que eu mesma realizei, optei para compor o trabalho, transcrições de falas já editadas e publicadas enquanto texto por terceiros mais escritos de autories que, ao seu modo, reivindicam a oralidade, no seu sentido mais complexo, como lugar de feitura, transmissão, partilha, prática e inscrição de conhecimento. Importante ressaltar que, a escolha das falas e da bibliografia não está dissociada dos sujeitos e suas corpes, pois, se proponho não falar sozinha, com quem desejo falar? Quem escutar?

O ato de transcrever solicita, literalmente, que eu escute para escrever e enquanto escrevo. As falas que aqui estão são apenas trechos/grifos de situações de fala muito mais extensas – que retomei constantemente durante o processo de escrita-escuta, através de gravações e transcrições integrais. São palavras que me atravessaram profundamente, cujo processo de escuta não foi simples. Quando escutei-as pela primeira vez, seus dizeres vieram ao encontro de questões que vinha e venho carregando comigo. Arriscaria dizer que são palavras que alumiam um abismo entre quem fala e quem (não) escuta, que

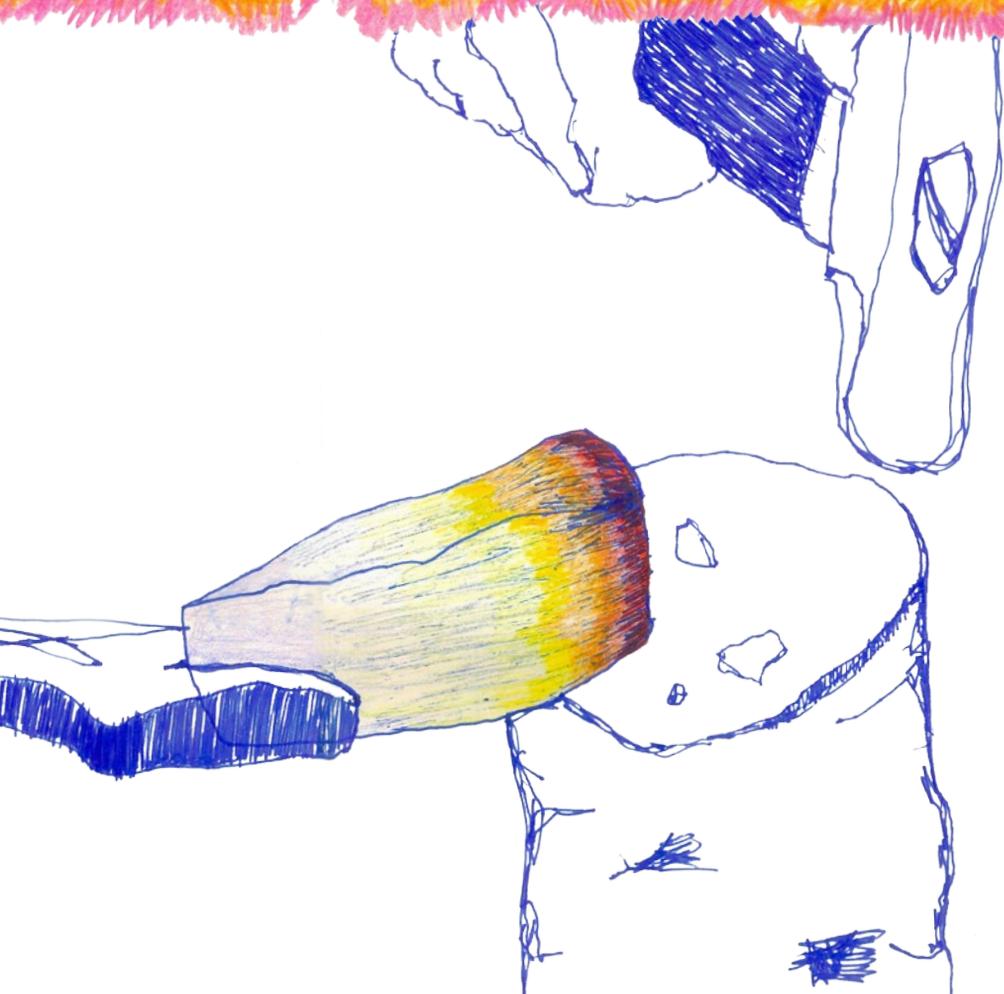
desorganizam o espaço – simbólico, físico, e político – em que elas acontecem. Trazê-las para cá é um esforço de escutá-las ainda e mais uma vez, na tentativa de aprender-com, alumiar-junto e aliarse-contra.

O caderno também é um lugar que reúne escutas, internas e externas. Proponho então que essa dissertação seja como um caderno. Para mim, o caderno é um lugar sem hierarquia, cotidiano, ordinário e íntimo. É onde as anotações se confundem, palavra pode ser desenho e desenho pode ser escrita. Como um ateliê ambulante, errante e portátil. Uma constelação de livres associações. O caderno é também um lugar que não pretende dar conta por inteiro do que ele carrega em si, ele é um excerto, que não se propõe a ser nada além do que ele é. Por último, o caderno é para mim o lugar da pesquisa informal, onde abrigo e cultivo as investigações que antecedem essa dissertação e, enquanto lugar de consulta, me possibilita realizá-la; nesse sentido, ele é também uma documentação e um registro de todo o processo enquanto processo. Cadernalizar essa dissertação me permite assumir que esse trabalho se faz de colagens entre anotações soltas e desorganizadas, me possibilita lidar com as coisas aqui consteladas de forma visual, poética, e imaginária, (o que considero, enquanto artista, um valioso modo de fazer e investigar as coisas), e seguir o trabalho de forma mais sensível e livre, escrever esse texto de um jeito mais alegre. E tudo bem falar de alegria aqui.



PARTILHADA, COMPARTILHADA, ESTALITADA.
 A ALEGRIA É CONTÁGIA. A ALEGRIA CURA.
 A ALEGRIA É UM AMULETO.
~~QUANTO~~

AR DALEGRIA COMO
FORJA UMA ARMADURA



linguagem neutra

Ainda no intento de negociar com as limitações deste texto, optei pela utilização da *linguagem neutra*¹. Existem algumas variações/sistemas dentro dessa linguagem; aqui optei pelo sistema *elu* por achar que é de mais fácil pronuncia oral. A gramática é uma forma de negociarmos as palavras e as coisas, e, no caso da língua portuguesa o *gênero masculino* é predominante. Optar pela utilização de pronomes não-binários é simplesmente optar por que os sujeitos contemplados nas frases, quando, gramaticalmente falando, forem indefinidos ou diversos, não sejam conjugados de forma generalizada no *gênero masculino* – por exemplo: todos, eles, trabalhadores – quando a situação envolver pessoas de gêneros plurais – todes, elus, trabalhadoras.

A escolha pela utilização de um sistema de linguagem gramaticalmente neutro, em um texto de contexto acadêmico, me parece ser muito importante enquanto tomada de oposição contra o sujeito *acadêmico* que se diz e se crê “neutro” – uma masculinidade cis branca europeia abstrata² – como correção ou reparação da própria ideia de neutralidade.

o que aqui (não) se apresenta

Este texto é uma maneira que encontrei de organizar e apresentar parte das inquietações e motivações que atravessam o meu trabalho enquanto artista. É uma tentativa de trabalhar, de outra forma, o que aqui não se apresenta.

Tenho investigado as relações entre palavra, poder, e território, considerando o trânsito da palavra por diferentes

contextos cotidianos. Quais as forças exercidas nas palavras /sobre as palavras /por meio das palavras quando alguém as profere? – seja por meio da fala, da escrita, do canto, da reza, etc. De onde a palavra vem e para onde ela vai? Quais as problemáticas de poder intrínsecas a esse trânsito?

Olhar para as forças de poder hoje é olhar para os modos como nos organizamos e relacionamos e perceber em que sentido essas forças nos afetam. Olhar para como essas forças existem em relação às palavras, é ver a realidade a partir de uma evidência, pois, os modos de proferir palavras desenham modos de ser e estar no mundo, assim como as palavras são desenhadas pelos modos de ser e estar. É como se as palavras fossem uma arqueologia em si, pois os seus sentidos e significados evidenciam e transportam o exercício de determinadas forças constantemente, ao passo que essas forças se fazem agentes e transportáveis por meio do exercício de proferi-las.

Nesse sentido, escutar os sujeitos e as falas que aqui estão, mais o ato de transcrever, me ajudou a perceber e entender quais são essas forças, seus modos de ser e estar que se evidenciam hoje, a partir da própria relação com a palavra.

situação de fala

Entendo por *situação de fala* um acontecimento com contexto inerente em que um (in)determinado grupo de pessoas se organiza, encontra e negocia para falar e escutar. Situar uma fala é perceber quais as características simbólicas, físicas, e políticas que constituem esse tipo de acontecimento, que não se dá apenas pelo sentido do que é falado/escutado, mas também pela presença dos corpos e a disposição deles no espaço, pelas

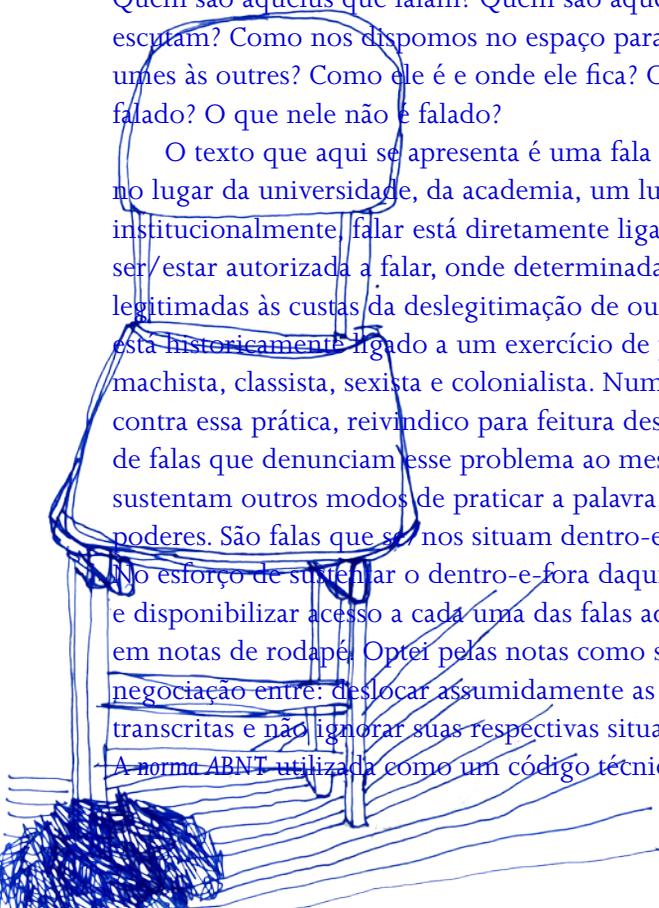
características arquitetônicas, pelos objetos presentes, pelo som das palavras, pelo idioma em circulação, pela ferramenta de comunicação utilizada, etc. A maneira como nos situamos para falar e escutar umas às outras significa e nos informa sobre como nos relacionamos e comunicamos enquanto coletivo, sobre como negociamos as palavras entre nós.

A universidade é um exemplo de lugar onde acontecem muitas situações de fala diariamente – reuniões, aulas, assembleias, seminários, palestras, bancas de defesa, etc. Mas quais os modos de falar e fazer dentro das universidades? Quem são aqueles que falam? Quem são aqueles que (não) escutam? Como nos dispomos no espaço para falar e escutar umas às outras? Como ele é e onde ele fica? O que nele é falado? O que nele não é falado?

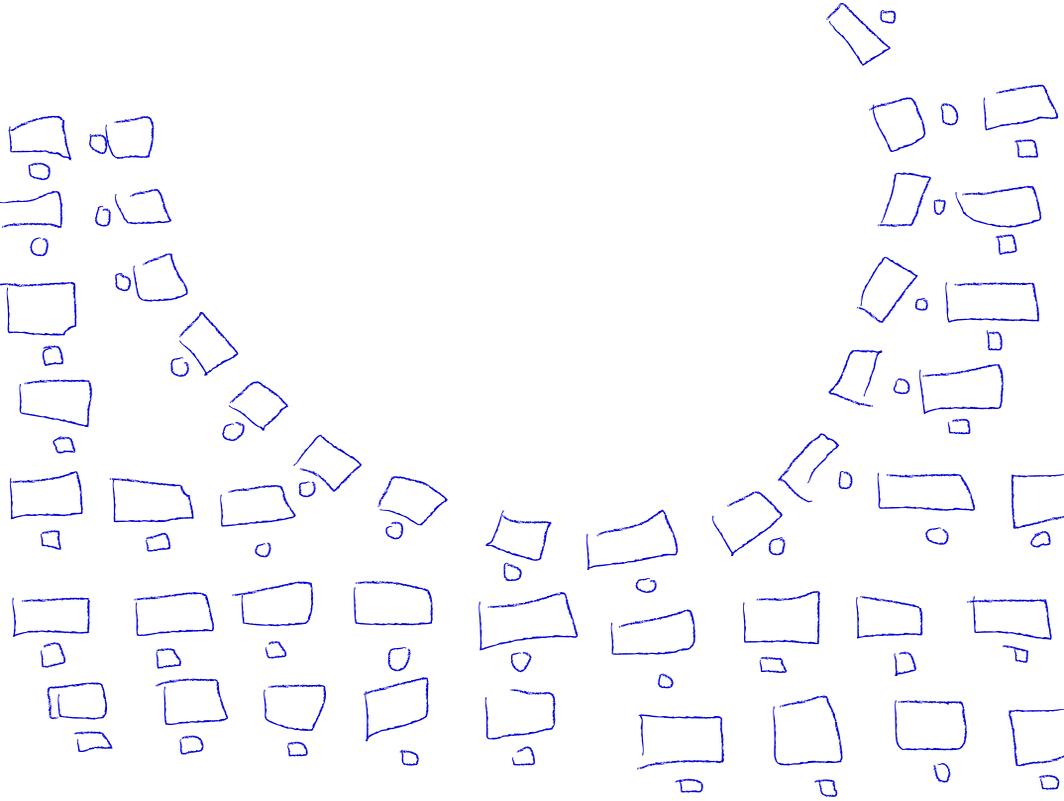
O texto que aqui se apresenta é uma fala que se situa no lugar da universidade, da academia, um lugar onde, institucionalmente, falar está diretamente ligado ao fato de ser/estar autorizada a falar, onde determinadas falas são legitimadas às custas da deslegitimação de outras, onde falar está historicamente ligado a um exercício de poder racista, machista, classista, sexista e colonialista. Num esforço de ir contra essa prática, reivindico para feitura desse texto situações de falas que denunciam esse problema ao mesmo tempo que sustentam outros modos de praticar a palavra, conhecimentos e poderes. São falas que se nos situam dentro-e-fora daqui.

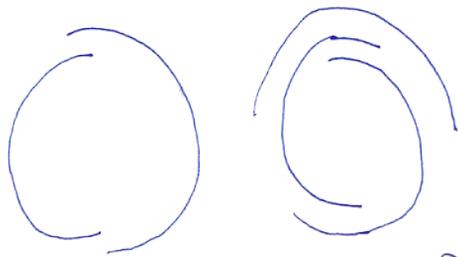
No esforço de sustentar o dentro-e-fora daqui, escolhi situar e disponibilizar acesso a cada uma das falas aqui presentes em notas de rodapé. Optei pelas notas como solução de negociação entre: deslocar assumidamente as falas aqui transcritas e não ignorar suas respectivas situações de origem.

A norma ABNT utilizada como um código técnico e “universal”



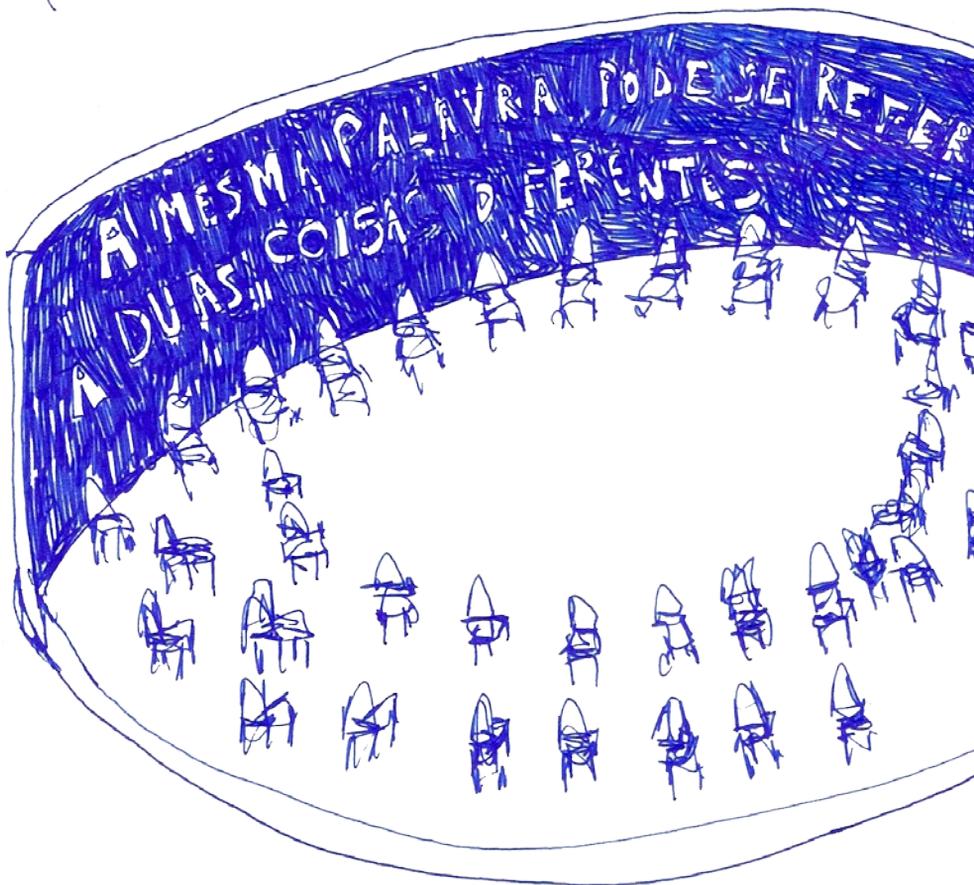
SITUAÇÃO 4 AULA





ORGANIZAR
SITUAÇÕES DE

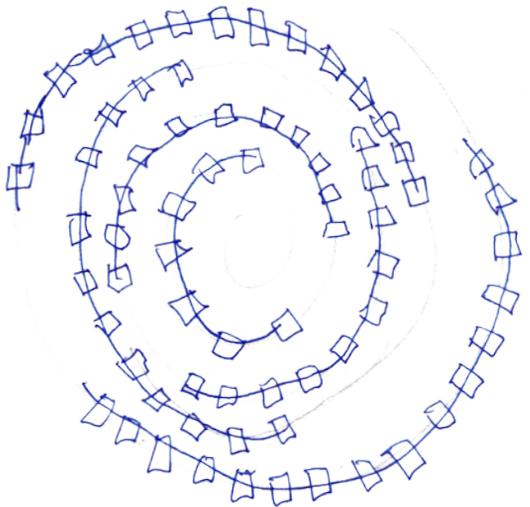
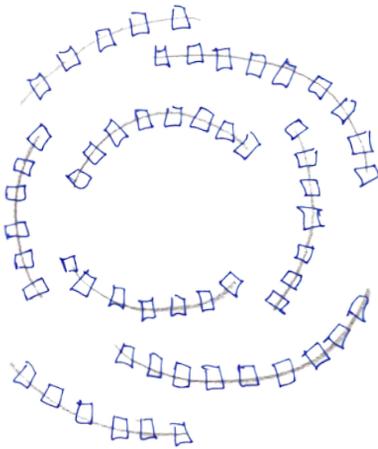
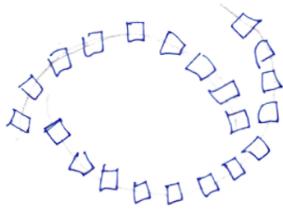
A MESMA PALAVRA PODE SE
REFERIR A DUAS COISAS DIFERENTES



DISPOSIÇÃO CADEIRAS

FAZ

ANTES.



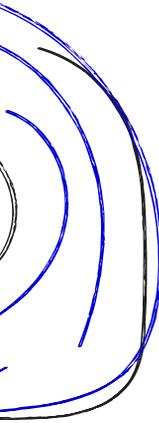
para normatização de conhecimentos, é um procedimento de desterritorialização das coisas, no qual “tudo” pode ser apropriado, instrumentalizado e objetificado por meio do uso desse código. Essa desterritorialização vai construindo uma cadeia muito restrita e viciosa de trânsito dos conhecimentos dentro de um circuito acadêmico, alimentado majoritariamente por referenciais de homens cis, brancos e europeus. Situar as falas informando as características mínimas inerentes a cada uma delas, adotando em parte os códigos da norma, é uma tentativa de traçar uma linha de fuga dentro do próprio circuito.



jogral

A imagem de um *jogral* me ajuda a pensar no modo de escrever. Formalmente, segundo dicionário, *jogral* era o nome atribuído, na Idade Média, à figura que entretinha o público com apresentações bem-humoradas, como uma espécie de menestrel. Hoje em dia, a palavra se refere mais a um tipo de situação em que, ensaiadamente, um coro de vozes declama/musica um texto. No entanto, não é nenhuma dessas duas imagens que gostaria de trazer aqui.

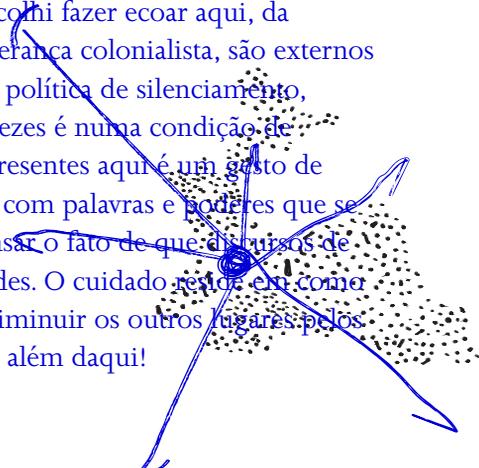
Existe uma atualização informal do sentido da palavra, que, se refere a um tipo de situação de fala em que uma pessoa fala pausadamente enquanto as outras, ao seu entorno, improvisadamente escutam e repetem em coro as palavras por ela pronunciadas. Esse tipo de *jogral* ocorre comumente durante manifestações coletivas em espaços a céu aberto, como tática de comunicação utilizada para amplificar o alcance de uma mensagem oral entre um (in)determinado grupo de pessoas. É um jeito de se organizar em multidão,

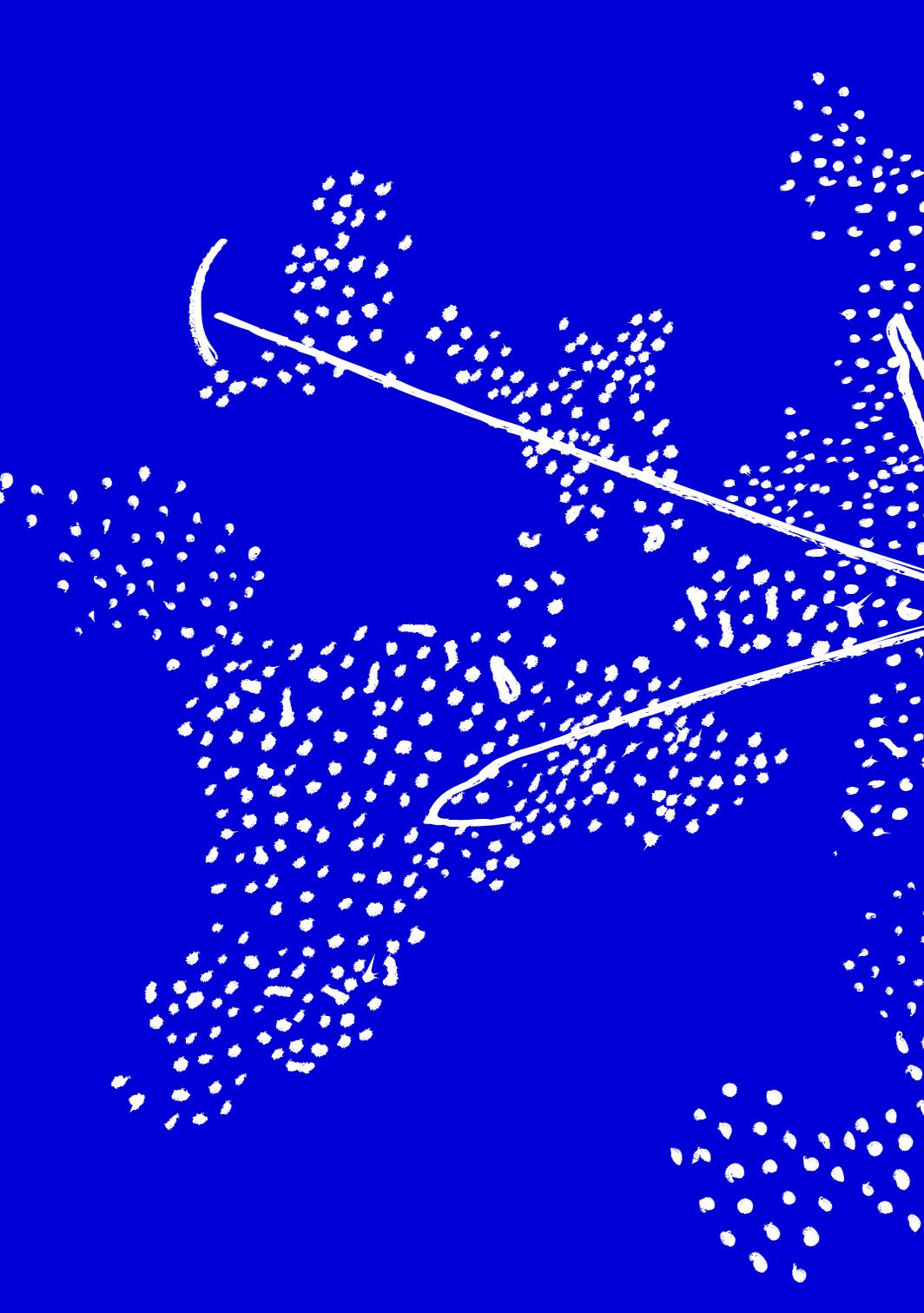


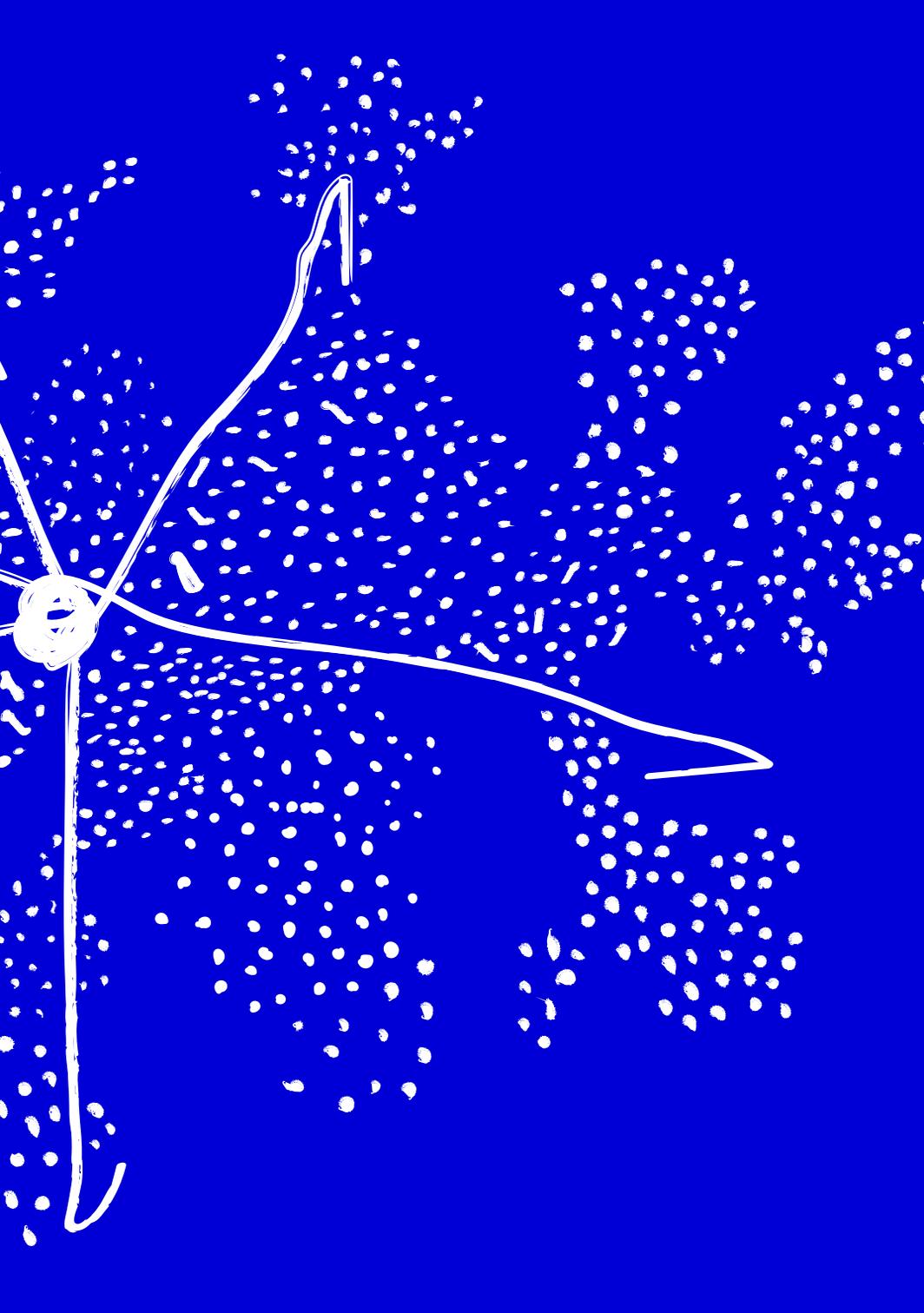
um acontecimento coletivo, fala e escuta a um só tempo, uma situação de espalhamento da palavra e suas forças. É nesse sentido que gostaria de trazer as vozes que aqui estão. Elas falam e nós escutamos e amplificamos suas palavras e seus poderes, seus dizeres, seus ensinamentos, suas lutas, seus recados. Prefiro pensar aqui como mais um lugar possível de transmissão, distribuição e amplificação desses recados.

Em primeiro lugar, gostaria de pedir licença às vozes e sujeitos que aqui ecoam, não somente às vozes dos sujeitos aqui nomeados, mas às vozes e vidas que us acompanham. Gostaria também de pedir, a você que lê, que as escutem e as imaginem para além daqui.

Em segundo lugar, retomando a encruzilhada colocada no início: como fazer com que us sujeitos e suas palavras-poderes aqui presentes estejam em trânsito de forma justa? Como fazer ecoar os recados sem aprisiona-les aqui nesse papel? Preciso lembrar o tempo todo, enquanto escrevo, que aqui é só mais um lugar. Tentar fazer diferente é tentar estar com um pedaço do corpo aqui e com outros pedaços fora daqui – e para isso, as falas me despertam o tempo todo. Reconheço que, para escutar, aprender, e falar ao lado dos sujeitos e seus dizeres, todo cuidado é pouco, pois, os dizeres que escolhi fazer ecoar aqui, da perspectiva da academia e sua herança colonialista, são externos à ela, e continuam sendo, como política de silenciamento, ou, quando “internos” muitas vezes é numa condição de *objeto de estudo*. Então, tornar-les presentes aqui é um gesto de reivindicação: ocupar este texto com palavras e poderes que se fazem necessárias/os para repensar o fato de que discursos de violência habitam as universidades. O cuidado reside em como presentifica-les sem anular ou diminuir os outros lugares pelos quais elus transitam e existem – além daqui!







trans

O prefixo *trans* vem do latim e significa “para além de”. Nesse sentido, entendo a ação de *trans-escrever* como uma ação que me/te/nos solicita escutar, o que se escreve e lê, para além do que está aqui por escrito. Numa deriva *trans-semântica*, também me ocorre pensar a *transcrição* como uma ação que *transiciona* palavras da linguagem oral para uma linguagem escrita, sem anular ou hierarquizar uma linguagem sobre a outra, mas possibilitando que as palavras, faladas e escritas, *transportem* e *transmitam* seus respectivos poderes – a força das vidas e corpos que as proferem –, estejam em contínuo *trânsito*, em contínuo movimento, em contínuo circulação e distribuição, que se espalhem como a corredeira de um rio, como um feitiço soprado ao vento ou como vozes num jogral.

É dessas derivas e relações aqui desenhadas que me interessa pensar em um *dever da palavra* – título dessa dissertação e livre trocadilho que faz referência ao texto de Pierre Clastres intitulado *O dever da palavra* (CLASTRES: 2017, pg 139-142), texto-gatilho dessa pesquisa. Uma palavra em seu *dever* como uma palavra que está em contínua *transformação* e *transfiguração*, e que não se propõe a assimilar, mimetizar, imitar, ou objetificar poderes, mas uma palavra que se *transforma* na relação e para além da relação entre ela e o(s) poder(es) que ela *transporta*, entre ela e seu entorno, entre ela e a boca que lhe abriga, entre ela e suas raízes, entre ela e as memórias que ela carrega, entre ela e as histórias que ela conta, entre quem fala e quem escuta, entre quem escuta e quem escreve, entre quem escreve e quem lê, entre quem fala e quem presta atenção ao que é falado, entre o que é entendido e o que não é entendido ou mal-entendido, uma palavra que

transicionar

transportar

transverber

transitar

transmitir

transformar

transfigurar

se transforma numa contínua relação dentro-e-fora, jamais definitiva – e aqui não pretendo aprofundar ou discutir o *devoir* como conceito filosófico, pois esse trabalho não se trata disso; trata-se apenas de uma livre associação dessa palavra e seus possíveis sentidos.

De volta à encruzilhada, no exercício de transformar a escuta em escrita, me lembro, durante boa parte do exercício de escrever, que a escrita acadêmica é uma linguagem dominante, e por mais que eu tente, meu texto não está isento dela – me vejo num esforço grande de me afastar de algo que continuo próxima – e isso é um pouco frustrante. As negociações e escolhas aqui advertidas são a maneira que encontrei de assumir e lidar com esse problema. Escrever este texto é tentar inventar uma maneira de responder à encruzilhada que está posta, tornando ela visível - torná-la visível não é resolvê-la, é assumi-la. Assumir a encruzilhada não me torna isenta da responsabilidade envolvida na resposta a ser dada. Anotei em meu caderno: responsabilidade é a capacidade de responder aos acontecimentos e de sustentar as nossas ações. Sei que não estou isenta de um conforto privilegiado para existir e falar. A vontade é ir contra a ideia de que os dizeres e saberes aqui presentes se resumem a uma informação, eles são uma possibilidade de aliança, de vínculo, de vida, de luta pela vida; a vontade é também, a partir de um exercício de envolvimento e escuta ativa, aprender e construir perguntas junto daquilo que se presta atenção; escutar para falar, para reaprender a falar, reconhecer meu conforto e torná-lo desconfortável; escrever como se uma ponta de faca me encostasse a garganta.

Sobre o desconforto, li algo que me empurrou no sentido das minhas escolhas e dos meus intentos que gostaria de compartilhar:

E
N
C
R
U
Z
I
L
H
A
D
A
S

E

N

C R V

Z

I

D
A T I L

S H

~~dele~~

TT

Audre Lorde disse: e nos lugares em que as palavras das mulheres clamam para ser ouvidas, cada uma de nós devemos reconhecer a nossa responsabilidade de buscar essas palavras, de lê-las, de compartilhá-las e de analisar a pertinência delas na nossa vida. Que não nos escondamos por detrás das farsas de separação que nos foram impostas e que frequentemente aceitamos como se fossem invenção nossa. Por exemplo: “Provavelmente eu não posso ensinar literatura feita por mulheres negras – a experiência delas é diferente demais da minha”. E, no entanto, quantos anos vocês passaram ensinando Platão, Shakespeare e Proust? Outra: “Ela é uma mulher branca, o que teria para me dizer?”. Ou: “Ela é lésbica, o que meu marido, ou meu chefe, diria?”. Ou ainda: “Essa mulher escreve sobre os filhos e eu não tenho filhos”. E todas as outras incontáveis maneiras de nos privarmos de nós mesmas e umas das outras.³

E

N

C R U

Z

I

L

H

D
A S

1 CAÊ, Gioni. Manual para uso da linguagem neutra em Língua Portuguesa, 2020.

2 HARAWAY, 1995, p.13.

3 LORDE, 2019, p.51. Fala realizada por Audre Lorde no dia 28 de dezembro de 1977 no Lesbian and Literature Panel, na Modern Language Association, em Chicago, Illinois. “Estou aqui de pé como uma poeta lésbica negra”. A fala foi traduzida e publicada em diferentes impressos como ensaio e/ou artigo intitulado *A transformação do silêncio em linguagem e ação*.

a escuta é

radical

Célia Xakriabá

29 de julho de 2019

*Corpo-território com Célia Xakriabá, Edgar Xakriabá e Eric Xakriabá / Curso **Mundos Indígenas: Sonhar e viver a terra** / Espaço do Conhecimento Universidade Federal de Minas Gerais / Belo Horizonte / **Mediação: Ana Karenina***

* * *

bom dia pra todas e todos. pra nós povos indígenas como tudo começa quando o canto começa, e tudo se encerra quando o canto também se encerra, nós vamos compartilhar chamando todo mundo pra cantar junto com nós, ou pelo menos entender, porque um dos grandes desafios hoje, quando a gente vai começar qualquer curso de extensão, a primeira coisa que eu tenho perguntado é se alguma pessoa sabe falar alguma frase em inglês e seu significado, e é comum que a maioria saiba. mas quando a gente pergunta se sabe uma palavra indígena e seu significado é uma ausência muito grande. e quanto ao questionamento eu fiquei pensando só pra gente não questionar, mas que através dos cantos que a gente pudesse fazer aqui, como que as pessoas pudessem pelo menos guardar uma palavra indígena através do canto e seu significado. e aí dá pra perceber que nosso desafio é muito maior ainda porque todas as vezes que vai falar das línguas indígenas do território indígena, vai ser questionado também porque alguns povos não fala mais a língua indígena. enquanto professora indígena nós temos um compromisso muito grande de contextualizar a história também dizendo que houve uma política de extermínio linguístico, por isso que hoje pra considerar a pauta indígena não dá pra ser o critério predominante pela língua. porque o que a gente percebe

enquanto povos indígenas do sudeste, do nordeste, não é exatamente uma língua que sustenta uma cultura e um território, mas é um território que sustenta toda uma língua e uma cultura.

Célia, Edgar e Erik cantam na língua de seu povo. Enquanto isso, Célia distribui para as pessoas ouvintes um punhado de terra em suas mãos. Algum tempo depois, Célia canta em português:

era uma terra sem males
onde vários povos viviam
cada um tinha sua cultura
e a fome não existia
tentaram tirar a pintura do rosto
nossas terras não nos eram más
nos chamaram de preguiçosos
e ainda de incapaz
fomos sendo discriminados
a gente tenta aqui sobreviver
pra deixar para nossas crianças
a esperança de um amanhecer
as escolas chamam os heróis
pela luta e resistência
aprendendo com os antigos
parte da nossa ciência
a ciência da natureza
e tudo que tupã criou
a beleza de nossas culturas
a coragem
a força do amor

Célia, Edgar e Erik continuam cantando na língua de seu povo.

também com esse sentimento de quem recebe a terra, é bem importante, porque todas as vezes que eu fui fazer isso com crianças ou com as comunidades indígenas, se eu dou a terra para alguma pessoa logo elas compartilham a terra de um jeito tão assim...e eu fiquei assim, foi diferente, porque enquanto eu não andei com a terra, a terra não foi compartilhada. e pra mim isso é muito forte porque pra mim conseguir essa terra hoje foi muito difícil, porque eu percebi...eu tô aqui em belo horizonte e quando eu olhava pra vários lugares que eu tentava pegar a terra, a terra tá toda recoberta. e é isso o que têm feito com a terra, têm tentado esconder a terra de nós pra nós perder essa conexão profunda com a nossa ancestralidade. por isso que quando as pessoas tentam perguntar dizendo “mas o quê que significa o território pra nós povos indígenas?”, eu tenho dito que embora não dá pra definir num conceito, mas que o território seria todo o conjunto do pertencimento daquilo que nos pertence. e as pessoas hoje também tem território, apartamento também não deixa de ser um território das pessoas, e quem tem território, tem o quê gente? uma palavra...quem tem território, tem o quê?

(público responde palavras soltas - áudio falhado)

é exatamente todos esses sentidos. não existe uma resposta, na verdade é o conjunto da resposta que nos dá sentido a essa conexão profunda com o território, porque quem tem território hoje tem lugar pra onde voltar. quem tem território hoje tem colo, e quem tem colo tem cura. e as pessoas tem se tornado doente porque elas perderam exatamente o lugar da referência. então quando pergunta várias vezes pra nós povos indígenas, se somos povos indígenas de verdade, isso também tá atrelado a uma

aparência, hora não tá, porque mesmo os povos indígenas do norte que transitam aqui por belo horizonte, as pessoas preferem pensar que elas são do peru, que são da bolívia, mas não consideram que os povos indígenas faz parte hoje da história do brasil, não apenas de uma história do passado. então quando as pessoas faz essa pergunta violenta, se nós somos indígenas de verdade, eu tenho dito que quem muito questiona a nossa identidade na verdade tem carência de saber de onde vem. porque a maioria das vezes quando nós pergunta pra alguma criança de onde ela vem...aí eu perguntei pra uma criança aqui e ela falou “não eu vim lá de santa luzia”, eu falei “não esse aí é seu endereço, mas da onde que você vem?”...então as pessoas conhecem mais ou menos até seu avô, mas a sua geração, a sua ancestralidade, as pessoas perderam essa conexão. por isso hoje que a questão territorial não dá pra gente falar desse “mundos indígenas”¹ sem a gente falar também do momento que nós vivemos também dessa questão territorial que tá ameaçada. e quando nós entende que o território e nós povos indígenas tá ameaçado, não é apenas a nossa morada coletiva, mas principalmente a nossa morada interior. e eu tenho assim, feito uma reflexão profunda de que nós povos indígenas morremos duas vezes: quando tentam arrancar o nosso território, amputar, porque não dá pra colocar outra coisa no lugar do território, então nós morremos coletivamente quando arrancam o território e quando tentam negar o nosso conhecimento. porque quando arrancam o território e tentam negar o nosso conhecimento, não é apenas a nossa vida que tá sendo arrancada, mas o nosso modo de vida. então nós povos indígenas por mais que levamos cicatrizes profundas, nós não morremos quando queimou Galdino², nós não morremos quando matou Rosalino Xakriabá³ na luta territorial. eu desconheço um território que foi demarcado

sem ser lavado de sangue aqui, em minas gerais, no nordeste, em várias regiões do brasil. então nós não morremos quando essas lideranças se foram, mas nós morremos coletivamente quando continuam tentando arrancar o território. e as pessoas, no tempo que nós estamos vivendo, as pessoas falam assim “mas será que os povos indígenas vão resistir a esse momento?”, e eu penso tenho feito uma reflexão profunda de que, só quem tem cicatrizes profundas sabe o remédio que cura. porque nós povos indígenas temos condições de pensar um projeto sério de política e bem-viver pro país. porque somos nós povos indígenas, assim como outras populações também tradicionais e aliados também, como vocês, que eu acredito que são, nós não temos a mão suja nem de sangue indígena e nem de mineração. então propor um projeto de bem-viver pro país pensando a nossa relação, a conexão profunda com o território, não é mais um plano b, porque não existe outro planeta. nós precisamos urgentemente...e aí muita gente fala assim “mas eu não entendo como que vocês falam as coisas tudo misturada essa relação com o território”, porque o território pra nós é como se fosse o útero da terra, é como se fosse o nosso útero. toda mulher, mesmo que tem cicatriz, ela consegue curar o útero pra receber outra criança, assim também é o útero da terra, assim é nossa relação dos povos indígenas. e eu tenho dito que nós pensa de maneira muito circulada com o território porque nós também aprendemos com a ciência do território, o território também nos ensina. e eu tenho refletido nos últimos dias assim, nos últimos tempos, de que a sociedade só vai entender mesmo o lugar onde se forma o conhecimento, seja na educação básica, ou seja na universidade, a economia, a política, só vai entender levar a sério que os territórios indígenas são lugares férteis de elaborar e guardar conhecimento, o dia que não tiver mais nenhuma árvore. porque o dia que não tiver mais

nenhuma árvore, aonde que vai escrever essa caneta? e aí pesando nisso, eu lembro que quando eu tava conversando com o pajé Xakriabá, quando eu ainda tava estudando, aí eu perguntei pra ele assim “qual é a importância da pintura corporal e da espiritualidade?”, aí ele falou assim “isso é importante”, e eu fiquei agoniada porque eu tava conversando sozinha e ele sempre tava muito fechado pra falar da relação da pintura corporal e da espiritualidade. e aí meu irmão tava gravando, e aí eu fiquei conversando sozinha o tempo inteiro. aí um outro momento eu falei assim “é porque pra mim não existe pintura sem ritual e nem ritual sem pintura”, ele falou “olha importante isso que você tá dizendo, vamo lá em casa me pintar?”. aí eu falei assim “ah e eu não queria gastar tempo pintando ele, eu só queria saber o quê que era essa relação profunda com a espiritualidade”. aí teve um momento que ele falou assim “nada melhor do que falar da relação da pintura corporal e da espiritualidade do que fazendo a pintura e sentindo a espiritualidade acontecer”. e teve outro momento que ele falou assim “a hora que você tiver preparada pra aprender enquanto o lugar de pertença, você desliga essa câmera para de escrever, você tem que aprender pela oralidade”. foi nesse momento que eu falo assim, na minha vida, que eu senti armada e desarmada, porque que percebi que onde é que eu ia guardar aquilo tudo? por isso que eu falo assim, que muito mais importante do que o primeiro sapato que nós usamos para transitar do território pra cá, seja pra universidade, seja pra esse outro lugar, muito mais importantes do que o primeiro sapato que a gente usa pra transitar, é quando a gente regressa e reaprende se descalçar. porque certamente, esse sapato que nós percorreu esse outro mundo aqui, agrega também conhecimento, mas ele não vai servir os pés dos conhecimentos coletivo. por isso que é importante também que a escrita ela seja uma possibilidade, mas

que ela não perca de vista essa nossa possibilidade de enxergar o mundo a partir do pés, a partir das mãos e a partir do corpo-território. porque o corpo é território mas o território também é corpo. e quando as pessoas me perguntam assim...um dia falou assim “onde é que tá a intelectualidade da mulher indígena, dos povos indígenas?”, eu falei “gente, será que eles tão pensando que tá em um lugar diferente?”. e eu fiquei me provocando a isso, e aí eu respondi que a nossa forma de pensar não tá apenas na elaboração do pensamento, ele tá no território-corpo, mas principalmente nos nossos pés e nas nossas mãos. porque eu não elaboro o conhecimento só na cabeça, eu elaboro o conhecimento na verdade é nos lugares que eu transito. e é no chão do território que eu tenho percorrido, que tem elaborado esse conhecimento. então por isso quando...eu lembro quando eu aprendi a fazer a primeira cerâmica, quando eu estudei no ensino médio no território Xakriabá, eu ficava preocupada se aquela cerâmica ia sair bonita, se ela ia dar conta de queimar, ou o quê que ia sair no final. e a primeira vez que eu fiz um potinho assim de barro, eu lembro que ele quebrou, e pra mim assim foi uma coisa assim de outro mundo, eu fiquei muito triste. mas depois eu aprendi bastante com dona Dalvina Xakriabá, que foi uma das minhas professoras junto com seu filho, e ela falou que não importava que a cerâmica quebrava, porque é importante que a cerâmica quebre pra gente continuar aprendendo ou ensinando outras pessoas. e as pessoas não entendem esse significado profundo de quando carrega por exemplo uma cerâmica de vários territórios indígenas, pensa que tá carregando um objeto, mas na verdade cada vez que a gente carrega uma cerâmica de algum território indígena ou quilombola, na verdade a gente tá carregando um pedaço do território. e que o mais importante é que nós, professores, crianças, pensando nesse lugar da

conexão profunda com o território, todos nós somos cerâmicas de certa forma, todos nós somos barro. alguns vão aguentar ser cerâmica peça mais sofisticada, outros vão aguentar o fogo mais brando, outras vão aguentar peça que chega vai trincar, mas o importante é que cada um saiba o seu ser cerâmica, não precisa ser igual o outro. e muito inspirado assim nessa fala, eu lembro assim um caso que eu lembro pra minha vida, eu levo pra minha vida, foi quando Dona Libertina, talvez algumas das pessoas aqui participou dos saberes tradicionais⁴, Dona Libertina e Lurde Xakriabá foi convidada pra dar aula pros alunos da arquitetura. e aí ela nunca tinha saído do território assim muito tempo Dona Libertina, aí Verônica perguntou assim pra ela “ô Dona Libertina, quanto tempo vai demorar pra fazer essa casa aqui?”, ela falou “ah minha filha demora um mês, mas eu tô tão agoniada porque eu nunca saí do território, eu trabalho dia e noite igual João de barro mas eu faço aquilo em quinze dias”, aí falou assim “não Dona Libertina, nós não tamo preocupada a senhora fazer rápido não, nós tamo preocupada se todo mundo vai aprender”, ela falou “ah se sabe quê que é, que eu tô assim agoniada? é que esses meninos pergunta demais, nem as crianças Xakriabá não perguntam desse jeito, elas aprendem fazendo”. e aí um dos meninos alunos da arquitetura falou assim “ô Dona Libertina qual a medida aqui que a gente usa pra levantar essa parede?”, ela falou “tem segredo não meu filho, é só pegar três mãos cheias de barro”, e eles não entendeu a medida né. depois falou assim “ô Dona Libertina quanto tempo a casa vai durar?”, ela falou assim “ó depende a lua que foi tirado o barro, a lua que foi tirado a madeira... se foi tirado numa lua boa, vai durar de 5 a 6 anos, se não, com 4 anos 3 anos já vai ter que começar a reformar ela”, “ô Dona Libertina que dó, essa casa tão bonita aqui na UFMG na faculdade de educação que todo mundo gosta, um espaço assim

muito acolhedor...que pena essa casa desfazer, a senhora não queria que nós alunos da arquitetura desenvolvesse uma técnica pra ela durar assim a vida inteira?”, ela virou assim falou assim “ah meu filho é muito arriscoso, é perigoso, porque a casa ela precisa se desfazer em quatro a cinco anos pra gente continuar ensinando pra meus filhos e pra meus netos”. essa é uma história que eu levo pra minha vida, porque quantas das vezes, nesse chão aqui, impermeável, nós deixamos de construir ou perdemos a transmissão do conhecimento de vista porque nós tamo construindo coisas para a vida inteira? quantos conhecimentos se perde nesse lugar que a gente constrói esses alicerces seguro? porque o alicerce seguro pra nós indígenas tá exatamente na relação com o território. nós não precisamos ter medo que o território não vai deixar de nos ensinar, nós não precisamos construir algo de concreto porque o território não vai nos deixar ausente da sua sabedoria. e aí muito inspirado nisso, eu lembro que uma liderança Xakriabá quando...antes dela morrer, vai fazer um ano que ela morreu, ela falou assim “o que eu não entendo é que as pessoas falam que conhecimento ninguém tira (algumas palavras que não entendi por falha do áudio) que é uma coisa que ninguém tira”, e eu vejo isso sendo repetido e várias e várias vezes. e ele falou que o conhecimento na nossa relação com o território, ele é dado mas ele pode ser cegado, ele pode ser retirado do poder da visão, pode ser retirado o jeito de saber fazer. e as pessoas do lado de cá sempre tá falando isso e isso pra nós indígenas existe uma conexão profunda que existe critérios pra saber fazer do jeito certo, não é de qualquer jeito. e aí eu lembro de uma companheira indígena Guarani que estudou junto comigo, um dia ela falou bem assim...nós távamos falando da dádiva, do compartilhamento da alimentação...ela falou assim “você sabia que um dia a liderança da minha comunidade quase

perdeu seu lugar de liderança porque nós caçou uma capivara e ela guardou a capivara no congelador?”. gente o que será que isso tem a ver mesmo com o que nós tamo falando aqui? aí eu fui perguntar pra ela “mas porque?”, aí ela falou assim “que é porque se fosse um carne de frango, de boi, poderia ser guardada no congelador”. aí passou no outro período que fui conversar com ela, eu falei assim “agora que eu entendi, porque não foi a carne que foi guardada no congelador aquele dia, na verdade quantas histórias deixou de ser dita aquele dia, quanta transmissão do conhecimento deixou de ser dito naquele dia porque a caça foi guardada no congelador?”. então o quê que se pode hoje guardar no congelador? parte da escrita sim, mas a oralidade não, parte da escrita sim, mas a memória não. porque a escrita vai guardar parte do conhecimento, mas não vai guardar a força, a escrita vai guardar parte do nosso saber e conhecer, mas ela não vai conseguir guardar a melodia. por isso que os museus são importantes, esse território que guarda também um pouco do nosso ser indígena, mas se vem o fogo e acontece o que aconteceu no museu do rio de janeiro, ele vai queimar parte da nossa objetividade, mas ele não vai conseguir queimar a força da nossa subjetividade. porque a subjetividade tem muito mais a presença da espiritualidade. mas mesmo assim é importante pensar esse território do museu como um território também que as pessoas transitam, mas que entenda a conexão profunda do que tá vendo e enxergando, não apenas projetar um olhar, mas conseguir enxergar profundamente. por isso que o museu pra mim tem um significado assim...entre tramas do que nós tamo pensando em construir agora, não apenas de parede negra... trazer a presença das esteiras Xakriabá, trazer também a presença do cheiro Xakriabá, o cheiro que também pode propiciar um pouco de cura pra esse outro território, porque nós

precisamos alargar e aprofundar essa nossa maneira de enxergar, que tem muita cegueira. oras a gente olha mas não tá conseguindo enxergar com profundidade. então eu penso que esse momento da exposição do museu que nós tamo construindo, Xakriabá, Maxakali e outros povos, é pra gente tentar enxergar entre as vistas daquilo que se pode rever e se pode visitar, através de um território que tá em trânsito porque nós estamos também reterritorializando o espaço, indigenizando e ressignificando um outro lugar também que por muito tempo deixou de ser transitado pela presença indígena, mas minas gerais também precisa retomar essa conexão, pra entender que os povos indígenas não é apenas os primeiros a estar no brasil, mas que também compartilham história também desse território. e que não é apenas no território Maxakali, quando a gente sai daqui, desloca doze horas de viagem, não é apenas no território Xakriabá, tá numa região de cerrado. então nós precisamos também como trazer essa presença dos povos aqui, e trazer as nossas crianças, porque semana passada eu tava lá em Brasília, tava compartilhando com os menino, eu nunca na minha vida tinha vivido uma experiência tão assim importante. eu fui em três escolas lá em Brasília com criança e aí a primeira pergunta que eu fiz pra elas foi se elas achava...qual era o melhor jeito de chamar nós povos indígenas, era índio ou era indígena? e três levantou a mão e falou que era índio mas sessenta crianças que tava presente levantou a mão e falou “é claro que é indígena, porque se falar índio é como se vocês tivessem vindo da Índia”. eu fiquei surpresa porque mesmo quando trabalha com formação de professores, eu vejo que essa desconstrução da descolonização do pensamento ainda tá longe, porque não basta apenas descolonizar o pensamento, precisa descolonizar o corpo, descolonizar o fazer, pra se fazer outro território. há outros

lugares também onde se aprende. por isso que nós temos eu tenho discutido muito a educação territorializada, e nesse sentido educação territorializada não é a gente sair capturando os rituais pra dentro da escola, não é a gente sair capturando os povos indígenas pra esse espaço, mas que nossos corpos possam se deslocar pras retomadas territoriais, que nossos corpos possam deslocar com as experiências que tão sendo vivenciadas em outro lugar, porque aquele lugar é onde tem uma conexão profunda aonde se aprende. se eu trazer o território pra cá meu corpo não vai arrepiar, eu não vou sentir conexão com esse ritual. então pensar a educação territorializada é exatamente deslocar praquele lugar onde há uma importância também de se aprender. e aí uma das outras perguntas que eu fiz pra eles é quantas crianças ali tinham um caderno, todo mundo tinha. aí eu falei quantas crianças já tinham plantado uma árvore, a maioria deles também tinha. e eu falei “em tempos que nós tamos vivenciando, então fica um compromisso cada vez que os pais seus chegar com um caderno no início do ano, vamos plantar uma árvore”. aí teve uma criança que falou, “mas você sabia que uma árvore não vai ser suficiente por que um caderno de capa dura gasta em média três árvores diferente?”. e pra mim foi muito forte. e uma das últimas perguntas que eu fiz pra eles foi como que seria uma aldeia indígena, que eles chamassem os amigos deles pra fazer um grupo indígena, e qual seria a sociedade brasileira. e eles chamaram, e eu falei “então isso daí seria sua aldeia? como seria sua aldeia? descreve sua aldeia”, “minha aldeia teria diversidade, porque pra ser indígena não precisa ter olho puxado e cabelo liso, assim é a sociedade brasileira também”. e pra mim foi assim, de uma conexão, um olhar profundo as crianças me respondendo isso, e eu acredito muito que nosso processo de transformação tá muito nas criança, mas depende muito da nossa formação

enquanto professores também em conduzir esse processo. por isso que quando me chamou pra cá, eu to acreditando muito assim, que é nesse nosso esforço de pensar essa descolonização do pensamento, desse recobrimento da história, trazer os povos indígenas pra realmente contar essa outra versão que é compartilhada a partir do nosso modo de ser indígena, porque se a colonização do pensamento começou por nossas cabeças, sem dúvida nenhuma ela vai ter que ser descolonizada por nossos pés e no pisar do chão do território. e por isso que nós conseguimos, cada professor que tá aqui, nós enquanto indígenas, nós só conseguimos firmar a mão bem na caneta por exemplo e transitar no espaço da universidade, quando nós temos os pés firmes no chão do território. nesse momento também de cruel ataque aos direitos do povos indígenas, o que tá em ameaça é na nossa morada coletiva, mas principalmente a nossa morada interior. e por isso que nós tem feito esse chamamento mesmo pras pessoas pra lutar junto com nós, porque lutar em defesa dos territórios indígenas não é apenas lutar pela vida dos povos indígenas, é lutar pela vida da humanidade. porque existe vários jeitos de morrer hoje no brasil, mas um dos dois jeitos assim mais violentos ultimamente é que se as pessoas não morrerem nos conflitos territoriais igual nós estamos sujeitos a morrer, vai ser pelo veneno que chega na mesa. então é nesse sentido, é nesse lugar que nos une, pensar uma alimentação como uma alimentação que nos reconecta como um lugar de cura e não como lugar de adoecimento do corpo. brigada.

1 Exposição *Mundos Indígenas*, no Espaço do Conhecimento da UFMG, Belo Horizonte, 2019-2020, com curadoria de Vicente Xakriabá, Célia Xakriabá, Edvildo Xakriabá, Davi Kopenawa, Joseca Yanomami, Julio David Magalhães, Viviane Cajusuanaima Rocha, Isael Maxacali, Sueli Maxacali, Kanatyo Pataxoop, Liça Pataxoop.

2 No dia 20 de abril de 1997, Galdino Jesus dos Santos foi assassinado em Brasília. Cinco homens atearam fogo em Galdino enquanto ele dormia em uma parada de ônibus. Com o corpo 95% queimado, ele morreu no dia seguinte ao ataque. Galdino estava na capital para participar de uma audiência pública para reivindicar a demarcação da terra de seu povo, os Pataxó Hã Hã Hãe.

3 Rosalino Xakriabá foi fuzilado à queima roupa em 1987 em sua própria casa na frente do seu filho. O crime teria ocorrido por ordem de um fazendeiro do município de Manga, em razão de disputas pelos limites das terras.

4 O Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais foi criado na UFMG em caráter experimental em 2014 e instituído formalmente em 2015. Este programa encontra-se em diálogo e se inspira na proposta do Encontro de Saberes do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCTI) de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa da Universidade de Brasília (UnB). Ao conceder hospitalidade aos saberes das culturas afrodescendentes, indígenas e populares, o projeto procura abrir a universidade a experiências de ensino e pesquisa pluriepistêmicas. Os cursos são oferecidos às alunas e alunos de todas as graduações da UFMG.

Sandra Benites

04 de julho de 2018

*O lugar da fala com Bruna Franchetto e Sandra Benites /
Seminário Lições de fala – Diálogos Ameríndios / Centro de
Estudos Ameríndios (CESTA) – Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas – Universidade de São Paulo / Coordenação:
Renato Sztutman / Mediação: Marina Vanzolini*

* * *

eu fiquei muito, como que eu vou dizer assim, um pouco ansiosa e também um pouco nervosa de tá ao lado de uma pessoa que eu sempre assim...que eu não conhecia, mas agora não é porque ela é minha orientadora, mas assim uma pessoa que procurou me entender durante o processo da minha minha dificuldade, exatamente por questão da língua. eu acho que quando eu comecei...desde a minha graduação, ou seja, desde da minha presença na educação eu tinha esse conflito na verdade por causa dessa língua e o conhecimento, que a gente fala arandu. eu não vou me apresentar agora, que eu já fui apresentada e eu quero muito agradecer as pessoas que estão aqui hoje e também os meus parentes, que vieram de longe pra estarem aqui presente pra falar pros jurua, os não-indígena, essa nossa angústia talvez que a gente sempre vem lutando pra gente falar do nosso conhecimento, que eu sempre procuro também expressar um pouco como que é difícil a gente expressar numa outra língua que a gente não conhece. então eu acho que é um pouco isso que a gente vai falar e eu vou falar. e agradecer também as pessoas que organizaram esse evento e tem dois colegas que vieram também do rio de janeiro, que estudou comigo agora esse ano, eles tão aqui, chegaram hoje, e eles

vieram pra compreender um pouco também essa nossa luta, apesar que eles não fazem parte da pesquisador indigena, mas eles começaram a querer ter curiosidade também porque eles fizeram disciplina com a gente. então eu acho que...eles estão aqui hoje e é isso.então, eu queria assim... primeiro eu quero falar em Guarani. eu não sei se tem alguns parente aqui Guarani, não sei se de São Paulo, eu não conheço todos os parentes né...

(Sandra fala em Guarani)

então, eu vou falar um pouco sobre o quê que é *nhe'ẽ*. na verdade a minha pergunta também, de querer traduzir o quê que é *nhe'ẽ* pros jurua, é... eu vim fazendo pesquisa também pra eu entender um pouco, pra eu tentar traduzir o quê que é *nhe'ẽ*, e aí eu vou falar um pouco sobre o *nhe'ẽ*. *nhe'ẽ* pra gente seria língua, que às vezes...o que é uma boa fala ou uma fala boa. eu vou tentar aqui, eu escrevi alguma coisa pra não me perder, eu não gosto de falar lendo mas eu vou fazer isso agora pela primeira vez. *nhe'ẽ* pra nós é...pra língua Guarani, *nhe'ẽ*, tem vários sentidos das palavras *nhe'ẽ aywu* e *ayvu*¹. para cada grupo Guarani tem sentido diferente, mas essas duas palavras são sentido como espírito, ser, vida, palavras, falas, som, que vem do *py'a*, traduzindo literalmente, do estômago, que fica no peito, que nós guarani chamamos *nhe'ẽ rapyta*, que seria aqui (Sandra toca a mão no centro do peito e depois na costas, na mesma altura), que geralmente os mais velhos, ou seja, a gente aprende que desde pequeno...por isso que as mães, ou seja, os adultos não pode bater na criança em qualquer lugar, principalmente aqui (Sandra toca o centro no peito), ou aqui (Sandra toca no alto das costas). eles falam que quando a gente bate numa criança aqui (Sandra toca o centro no peito), ou aqui (Sandra toca no alto das costas),

you pode assustar o nhe'ẽ, o espõrito, ou seja, ser-criança. e essa criança pode ser uma pessoa, que se ele se assustar, talvez ele pode ser uma pessoa surtado durante a vida. entõo ele nõo teria paciõncia e teria uma sõerie de dificuldades de saber ouvir tambõem, por conta dessas consequõncias daquilo que quando ẽ criança foi assustado nẽ. you pode assustar a criança se you...e tambõem assustar a criança nõo significa que tambõem sõo bater, tambõem tem que saber falar e atẽ mesmo assim, nõo pode fazer barulho enquanto ẽ criança nẽ, tem tudo isso tem a ver com a questõo do py'a. entõo, o peito que fica o nhe'ẽ rapyta, ẽ a base fundamental do nhe'ẽ, que seria o ayvu e tambõem o sentimento. entõo todas as coisas que a gente, as consequõncias do sentimento que a gente...do prõprio espõrito, do nhe'ẽ sofreu, a gente sente do prõprio py'a (Sandra toca o peito e as costas), que a gente fala, eu chamo de sentimento, py'a ẽ o sentimento. o py'a – o sentimento – quando a criança fica assustada, ou pode ser adulta mesmo, quando ele fica muito emocionalmente abalado ou afetado, o nhe'ẽ, o espõrito, ele pode trazer tambõem võarios consequõncias, atẽ mesmo febre, õnsia de võmito, isso qualquer pessoa pode sentir se tiver um sentimento (Sandra coloca a mõo no peito) abalado. para esclarecer melhor o que eu darei aqui, o significado do ayvu/nhe'ẽ, para os Mbya e os Nõandeva que eu pude compreender melhor...porque eu convivi na aldeia Mbya, no espõrito santo, eu fui professora durante sete anos para as crianças, apesar que atualmente a comunidade guarani do espõrito santo se reconhece como Guarani Nõandeva tambõem, eles nõo aceitam ser chamado Mbya. na minha experiõncia como professora passei a usar duas falas que eu aprendi, Mbya e Nõandeva, mas eu sou mesmo Nõandeva. mas falado naquela aldeia do espõrito santo, pelos Guarani Mbya, ayvu ẽ a palavra que ẽ utilizada no dia-a-dia, na fala comum, como por exemplo nas

frases se fala assim xe ayvúta – eu vou falar –, quando eles chega e fala xe ayvutá pevy, isso é palavra do dia-a-dia. a gente usa, eles usam muito ayvu. xe ayvu porã por exemplo, significa fala bonito. quando eles falam assim, nde ayvu porã, significa avisa a gente pra falar bem, como por exemplo, fala pras crianças, tem que falar bem com as crianças né, nde ayvu porã pras crianças né. então tem que ser quando você vai dar conselho, quando você vai ensinar, repassar alguns arandu – conhecimento – tem que usar ayvu porã, ou seja, pros Guarani Nandeva, nhe'ẽ porã. no mato grosso do sul, pelo menos na aldeia porto lindo onde eu vivi, se usa mais o nhe'ẽ pras palavras do dia-a-dia, que é ao contrário, mas a mesma coisa, tem sentido da mesma coisa. e aí tem outros é...tem palavras, tem existe, existe ayvu reko rei, que são palavras atoa, a palavra atoa não é visto positivamente, dá uma ideia de que palavra jogada fora. diferente de ayvuxe. o quê que é ayvuxe, ayvuxe quer dizer pessoa que gosta de falar, que talvez seria característica de uma pessoa que não sabe guardar segredo. quer dizer, ayvuxe, existe pessoas que é visto como...a maioria das vezes é visto essa pessoa como negativo, porque? tem coisas que a gente tem que guardar segredo, e tem coisas que...e também tem que ter o momento de guardar segredo, não é também todas as coisas que pode ser guardado segredo, e pra quem contar também, isso também fala. por exemplo essa pessoa que ijayvuxe ou ijayvuxe, que significa conhecer né, que são vários... então também significa essa pessoa que gosta de falar dos outros, isso significa talvez pro jurua seria fofoca, mas pra gente não é fofoca, é uma outra forma. e aí quando a gente fala do diferente nhe'ẽ, também como eu já disse antes, complexidade, por tanto nhẽ'e é a fala do momento específico como casa de reza durante a fala também, por exemplo religiosamente o nhe'ẽ também... nhe'ẽ, pros Guarani Mbya, é

usado na palavra na casa de reza, o *nhe'ẽ*. e é diferente dos *Ñandeva*, *Ñandeva* eles usam o *ayvu* na casa de reza e o *nhe'ẽ* no dia-a-dia. dá uma confusãozinha mas...então, aí, essas duas palavras significa no fundo a mesma coisa, embora existam diferentes significados na variedade *Mbya/Ñandeva*. para os *Ñandeva* da aldeia porto lindo, por exemplo na qual eu vivi, *ayvu* significa como eu já falei, *ayvu* significa como sagrado e é usado pelos mais velhos na casa de reza e é...como eu já expliquei né. aqui é...eu falei como...eu já expliquei também algumas questões né...e...tá vendo? eu me atrapalho muito quando eu leio as coisas e tudo bem, mas eu vou indo. é...então aqui eu vou dar um pouco o exemplo né que no mesmo tempo pros *Guarani Mbya*, *nhe'ẽ*, pro *Ñandeva* também *nhe'ẽ*, tem uma outra questão mas é a mesma coisa, como eu falo é...por exemplo, o *nhe'ẽ* é o espírito que vem do *amba*, que seria um ser, um ser espírito – *nhe'ẽ*. isso é usado tanto pros *Guarani Mbya*, tanto pros *Guarani Ñandeva* na qual eu vivi, eu escutei, falando por exemplo palavras, palavras sagrado pra um, mas no mesmo tempo é sagrado as duas coisas, tanto *ayvu*, tanto *nhe'ẽ*. e aqui, por exemplo quando a gente fala *nhe'ẽ kangy*, *nhe'ẽ kangy* é uma pessoa frágil, ou seja, pode ser uma pessoa ou pode ser uma criança, seria um ser frágil – *nhe'ẽ kangy*. quando *nhe'ẽ kangy* é identificado dentro duma comunidade por exemplo, é feito outros trabalhos que muitas vezes espiritualmente tanto os pais, tanto os *xeramõi*, que é os mais velhos, sempre trabalhem em prol pra que essa pessoa supere a fragilidade pra ter o *nhe'ẽ mbarete*, que seria, o *nhe'ẽ mbarete* seria uma pessoa resistente, uma pessoa mais feliz. então *nhe'ẽ mbarete* não significa só apenas uma pessoa forte, é um conjunto de pessoas que pode ter característica de força, de saber superar, então tudo isso é *nhe'ẽ mbarete*. e quando eu falo assim do *nhe'ẽ* que vem do *amba*, é... o *nhe'ẽ* ela também vem...

tanto nhe'ẽ, tanto o ayvu, ela vem do amba e pode voltar, pode voltar. e o nhe'ẽ também pode voltar por exemplo quando uma pessoa morre e aí a gente pode receber de volta essa pessoa. por exemplo a minha avó, eu acredito que a minha avó, o nhe'ẽ da minha avó voltou pra mim. então tem uma menina que eu acredito que ela é nhe'ẽ da minha avó. então ela é minha filha porque eu convivi muito com a minha avó...então tem todas essas explicações que não vai dar pra explicar todas. e o nhe'ẽ também...então quando essa pessoa esse espírito que a gente já sabe quem são, a gente tem que saber lidar diferente, e quem vai dar esse instrumento pra gente saber lidar com esse nhe'ẽ, com esse espírito, é o próprio xeramõi , e aí a gente tem que saber como que essa pessoa vai ser futuramente, por isso que a gente precisa mbarete de novo, mbarete pra que as pessoa se sinta bem com a gente, pra que pode continuar, querer continuar com a gente. então eu tenho que seguir muitas vezes esses passos que o xeramõi dá um orientação pra gente.

então eu vou... eu já vou pulando já algumas coisas...então é...são... eu vou falar como eu falo do nhe'ẽ do cotidiano e também do... não existe muito assim, não dá muito assim pra separar, o quê que é cotidiano, o quê que é sagrado. na verdade tudo é sagrado. isso depende muito de quem e com quem e como você vai falar. então eu acho que tudo que a gente fala, da questão do sagrado né, e do momento e com quem e porquê também é importante e para quê também que você vai falar sobre essas questões, é importante. então no mesmo tempo ela é sagrado e tem hora que existe também a palavra nhe'ẽ vai, que como eu falo existe nhe'ẽ porã, nhe'ẽ vai, nhe'ẽ kangy, nhe'ẽ mbaraete, nhe'ẽ katu, nhe'ẽ gatu também, pra nós guarani existe nhe'ẽ porã. nhe'ẽ vai ela não é uma palavra ruim que...não é porque eu vou falar palavra ruim

que é ruim, é porque o contexto tem que ser ruim, não é o que eu falo que vai ser ruim, é um contexto que pode ser ruim. então por isso que muitas das vezes o *nheẽ* vai ela é silenciosa também, a gente não percebe, a gente não vê. não é porque os outros vai falar palavrão que é *nheẽ* vai, é porque é o próprio contexto e é o próprio espaço, o lugar, isso pode trazer o *nheẽ* vai, que as pessoas pode tornar *nheẽ* vai, quer dizer, carregar o *nheẽ* vai dentro de si. por exemplo, quando eu vim no rio de janeiro, eu vim muito assim...muito...no meio dos jurua né, eu tive que chegar... eu vim assim, eu sou muito quieta, eu falo a minha fala muito mansa e é isso que a gente vive e assim que a gente conversa entre a gente. mas quando você tá no lugar de disputa, no lugar de político, político-jurua né, precisa, tem hora que você precisa também gritar, falar alto, isso não é da minha cultura, mas eu preciso falar alto pra que outro me ouça também. se eu continuar sendo Guarani demais, num espaço, num lugar por exemplo, até mesmo na universidade, porque a gente não vai ser escutado, porque a gente vai ser continuado falando assim do meu jeitinho, mas será que todo mundo vai perceber o meu jeito de ser? e aí eu vou falar uma coisa que aconteceu assim rapidamente é... eu lembro que quando eu dava aula no espírito santo, meus dois alunos meninos foram pra escola jurua, porque na aldeia não tem ensino médio, aí eles foram lá pro ensino médio e...só que pros Guarani, todos os Guarani eles tem ritual no período de engrossar a voz, os meninos e as meninas também, são diferentes momentos, são diferentes ritual, que quer dizer são diferentes formas né, o corpo é diferente. os meninos geralmente, isso, no espírito santo, acontece muito ainda ritual né, e eles seguem muito ainda, é num período que eles vão construir casa, num período que eles vão aprender a não falar alto, num período que eles vão aprender a ouvir né (Sandra toca com a mão a sua

orelha), então tem todo um processo desse ser Guarani. só que eles foram pra aula no ensino médio, na escola jurua, e aí eles chegaram numa escola e eles sempre chega no último, no final da fila, e eles ficava assim de cabeça baixa. e a professora jurua, que não entende nada o quê que é nhe'ë, o quê que é ser Guarani, foi lá e começou a chamar atenção da gente, inclusive dos professores indígenas, falando que os meninos não tavam prestando atenção porque eles pode não aprender, eles não vão entender não aprender nada o conteúdo que a professora tava explicando ou ensinando, como se fosse os Guarani olhar na cara do outro significasse aprender coisa. não é assim. os Guarani, pra aprender coisa é abaixa a cabeça e escutar. escutar quer dizer escutar com o coração, nhandu ne py'äre, quer dizer, isto (Sandra coloca a mão na orelha, depois no peito e repete essa alternância algumas vezes) tem ligação pra eles, então isto trabalha o corpo. e aí eles acabam desistindo, porque eles se sente constrangido. eles não vão debater com a professora, eles não vão dizer “não, não é assim”, até porque eles tão num momento do silêncio, então eles não vão falar, não vão brigar com a professora. e aí a única saída que eles acharam era sair da escola. e até porque se a gente for conversar isso também vai levar tempo, e muitas das vezes a escola, a escola do jurua, não tem tempo pra escutar a gente. então eu acho isso muito complicado. e aí falando sobre essas questões né, é...palavra né, palavra nhe'ë vai, palavra feia, ruim, agressiva, é usada por pessoa que geralmente também está no nhe'ë fragilizado. que a gente fala muito do...por exemplo, é um processo de construção da pessoa agressiva, é um processo pra gente. não é uma coisa que nasce uma pessoa agressiva, não. pode nascer uma pessoa agressiva ou pode nascer também uma pessoa frágil, isso é uma construção, depende muito da forma de falar, da forma de

convívio, da forma de ensinamento também e da forma de, como eu falei no começo, que por exemplo, se essas crianças Guarani começou a enfrentar a professora ia ser diferente. então o *nheẽ* deles ia ser *nheẽ kangy*, *nheẽ* vai talvez, ele poderia vestir essa roupa de *nheẽ* vai e isso não seria legal pra eles.

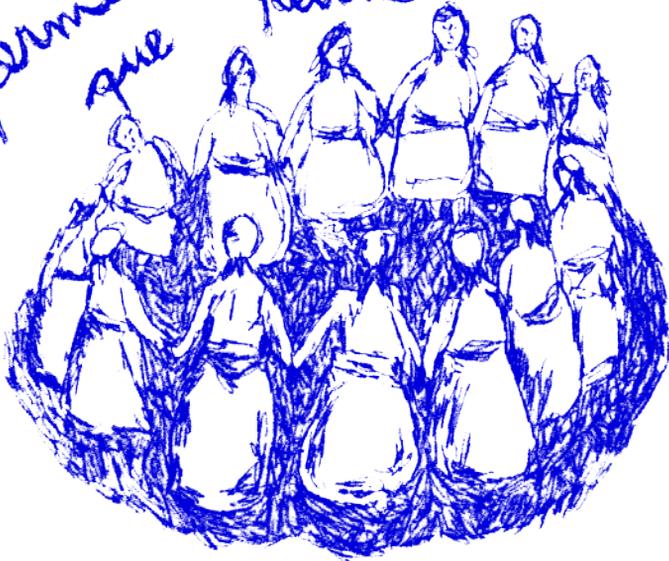
então eu acho que isso um pouco, aí eu já vou pulando algumas coisas e... (Sandra consulta suas anotações)...então é...eu vou falando um pouco sobre...aqui. eu acho assim, eu entendo um processo prático o...a questão, esse *nheẽ*, *nheẽ mbarete*, ou seja é...*nheẽ vy'a* isso como eu falei, no começo, é um processo de construção, isso também depende muito do ser, do *nheẽ*, da palavra, do sentimento, que eles vão construindo é no dia-a-dia, é no viver, isso é o viver: fazendo, falando, vivendo, dentro desse *nheẽ*, naquilo que a gente acredita e da forma como que o nosso corpo foi feito pra essa palavra, pra esse...então a gente...existe também *nheẽ* que eu não coloquei aqui, mas a gente fala do *nheẽ nhembotavyrei*, que quer dizer uma forma de ser jovem. e também *nheẽnga*. *nheẽnga* quer dizer uma palavra construído também a partir do...é uma palavra nova talvez, que por exemplo, a gente fala muito do *nhe'enga* através do brincadeiras, às vezes a gente inventa uma outra palavra, talvez como o jurua chamaria de gíria, talvez, e aí a gente também fala do *nhe'enga*, *nh'enga* é isso, é uma palavra nova que a gente pode, não inventar, mas assim, a partir de outros contextos nós podemos falar. e como eu falei assim, essa etapa, essas palavras são vividas, não é só apenas... essas palavras, de experimentar, quer dizer, palavras vividas, também ela não é uma individual, não é uma palavra que é construído, esse ser não é uma palavra individual, ou seja, ela é construído coletivamente. por isso que nós Guarani dependemos muito do outro. o estar bem, o meu estar bem, quer dizer, estar

bem não depende só de mim, depende do outro, depende do contexto, depende de várias coisas por exemplo da questão dos elementos que está entorno também quando a agente fala do *nhe'ẽ porã*. *nhe'ẽ porã* pra nós está muito relacionado com saberes também, os saberes dos Guarani, pelo que eu pude me entender Guarani *Ñandeva* e Guarani *Mbya* na qual onde eu vivi, elas também é um processo e um corpo também precisa ter esses elementos, como por exemplo os meninos, quando eles tã no processo de tolerar, de saber escutar, de sentir no *py'a*, eles precisam também de vários elementos, por exemplo rir, muito importante pros Guarani que tem que levantar cedo, tomar banho, pra que eles não tem mal humor, isso é um processo também durante três anos, isso é muito fundamental, onde eles aprende a caçar, onde eles aprende a fazer ritual pra caçar, onde eles aprende também fazer casas, onde eles aprende também fazer ritual pra caçar pra pedir pro *ija*, *ija* que é as coisas que a gente vai buscar. todas as coisas pra nós Guarani existe *ija*, *ija* é o que a gente vai consumir, pode ser planta, animais, rio, todas as coisas que estão entorno é *ija*. *ija* e os meninos geralmente eles vão fazer esse ritual pra caça...então todos os saberes, sabedoria também está relacionado com os elementos que tá entorno. então aí eu pergunto uma coisa que eu fiquei...por que no espírito santo, só tem eucalipto e não tem rio, e no mato grosso do sul não tem mais...não tem pesca, não tem...não tem como fazer ritual pra pedir pro *ija*, porque vai caçar onde? vai buscar...vai fazer casa com quê? como? então é uma coisa assim que eu pergunto também. e aí assim, como eu falei...palavras... *nhe'ẽnga* também, eu não coloquei aqui mas *nhe'ẽnga* também é uma forma da gente driblar os sentimentos, também muitas das vezes eu percebo que existe mais isso na fala dos homens, na fala dos meninos existe mais *nhe'ẽnga*, por que? porque às

vezes pra eles desconfigurar essa tristeza, pra não levar pro lado ruim, às vezes eles usa esse nhe'ẽnga, pra brincar, pra falar dos outros, pra rir dos outros, entre eles, só entre os meninos, não entre as meninas. as meninas também faz a mesma coisa, mas assim, geralmente, eu pude perceber também que, para nós Guarani mulheres, inclusive do porto lindo e, falando sobre os Guarani do espírito santo, eu acho assim um pouco engraçado que geralmente os homens eles não se referem agressão moral digamos assim, palavra feio mesmo, como o jurua fala palavra ruim, na concepção jurua palavra feio é palavrão né? falar palavra feio, não sei como que é, mas assim...então os homens guarani, quando eles se refere a uma palavra feio, palavra ruim, palavra agressivo, é uma agressão total para as mulheres, porque não pode se referir a uma palavrão pras mulheres. e aí eu lembro de uma coisa que os homens não se referir qualquer palavrão em relação ao corpos por exemplo, como os jurua, eu já ouvi muito palavrão, parece que é tudo se referindo às mulheres né. e aí essas palavrão pros guarani ela não...por isso que quando eu vou falar palavrão eu falo em português. e aí em Guarani ela é muito agressivo quando se refere a uma mulher, uma palavrão, então uma agressão feio. e para os homens, é você bater na cabeça deles, aí quando eles vão se sentir muito mal com isso. então eu acho que isso um pouco, eu coloquei aqui várias coisas, como eu falei que eu não consigo falar lendo e...aí eu vou falar aqui um pouco depois eu posso...eu vou falar mais se vocês quiserem, e aí agora já falei um pouco do amba, que é a morada celeste que a gente fala, traduzindo mais ou menos um pouco, eu falando sobre essa questão né. então se eu for falar tudo sobre o nhe'ẽ, o quê que é o nhe'ẽ, é muito complexo e também é muito...a gente vai ficar aqui meses e meses e o jurua não vai entender. então por isso que é importante né...e todas essas questões, já

pra finalizar né... a fala ela é um corpo, ela é construído, e se a gente quiser uma palavra boa ou palavra ruim, não é a palavra, é vivência, é movimento, e essas coisas que eu falei um pouco pra vocês entender um pouco como que as palavras não é só apenas palavras. nós guarani temos...a partir das palavras, eu pude entender que sempre andar pra frente, quer dizer, guata tenonde, por isso que a gente fala do nhanderováí que é a nossa frente. nhanderováí é a nossa frente, sempre ejaguata tenonde, que sempre andar pra frente. então quer dizer, a ideia de sempre andar pra frente, nessa caminhada que não sabemos como vai ser, mas importante a gente se preparar para enfrentar o caminho com sabedoria. então por isso que a gente se prepara pra que a gente enfrenta esse tenonde, esse caminhar pra frente. então pra gente não saber o que a gente vai encontrar pra frente é que a gente se prepara com nossa sabedoria, que são sabedorias que tão relacionado com várias coisas que eu falei. e aí o que a gente fala muito do jeavi/jeavy, que o jurua fala do esquivar né, do esquivar da dança dos homens está relacionado também de saber a como se esquivar quando você vai encontrar algumas coisas que não vai fazer bem, e pra isso você tem que se preparar pra entender o quê que não vai fazer bem, e o quê que vai fazer bom. então por isso tem que entender e compreender esse tenonde, o caminho, pra gente saber se esquivar. então já finalizando, eu fiz um pouco a minha dissertação a partir da mulher....porque tem fala das mulheres e também tem fala dos homens. e também essa fala não é falar, não é só falar, simplesmente falar. tem uma sabedoria, então dentro da fala existe várias sabedorias, arandu que a gente fala. então eu comecei a ouvir xejarýi, como eu cresci com ela, eu aprendi muita coisa com ela, apesar que ela não existe mais entre nós, mas a minha mãe ainda é viva e aí eu comecei a buscar e

permanecer
que reine
maquillo



escrever, tentar traduzir na minha dissertação sobre a mulher. o quê que seria a fala das mulheres e a vida das mulheres e o sabedoria das mulheres? eu pude entender quando eles falaram assim que kunhângue rete quer dizer, o corpo das mulheres, quer dizer o corpo das mulheres como se fosse yvy rupa. yvy rupa é terra, é chão, é tudo que existe no mundo que é concreto, que se toca, isso como se fosse estendido, o corpo de uma mulher como se fosse, o chão é o corpo da mulher. e aí ele estendido, o nosso corpo ele está estendido, quer dizer, é o próprio chão é o corpo. e aí elas falam que, as mulheres Guarani Ñandeva na qual eu pertenço, elas falam que sempre existiram, existiu... porque pelo que eu pude entender, na língua jurua, existe deus, só deus. não existe deusa, que como se tivesse a mesma poder. mas para os Guarani existe as duas figuras, tanto nhanderu ete e tanto nhandexy ete. então as duas figuras sempre estão junto, um precisa do outro. aí eles falam que yvy rupa é o corpo da mulher e a figura masculina como se fosse yvytu, yvytu é o vento, ayvu, pytu, o próprio respiro. pytu, nhande pytu, a gente fala muito de pytu. então, pytu é o respiro e aí eles falam assim. eu pude concluir, usando metáfora, falando sobre essa questão do que o corpo da mulher é o próprio chão que existe e tudo que é concreto, então a figura masculina representa o ar, tudo que é aéreo, tudo que é ar, respiro, tudo que é aéreo. e aí eles falam que um sempre precisando apesar, sempre eles um cumprimenta outro e a gente não vive sem o outro né. a questão é que a gente tem que saber qual o espaço do outro, a gente tem que saber respeitar o espaço do outro. aí trazendo pra minha trajetória, pra minha caminhada, eu pude entender que o espaço da mulher, ela não existe inteiramente, principalmente nas instituições. porque quando você fala do sangrar, quando você fala do filho, a mãe a mulher que tem filho, e aí você não vê o corpo de uma

mulher presente concretamente. porque se existiu o corpo da mulher concretamente nesses espaço, a coisa seria diferente. até mesmo o espaço seria diferente. é isso. haevete.

¹ A palavra é a mesma, a escrita é que muda. Para os Nhandeva, **ayvu**, e para os Mbya, **aywu**.



escuta

Escutar-escrever as falas de Célia e de Sandra foi literalmente por onde comecei esse trabalho. Um rito inaugural. Por isso, escolhi disponibilizar elas aqui na íntegra, como um convite à escuta enquanto rito inaugural de leitura, como compartilhamento coletivo das suas palavras (jogral). As palavras e poderes de Célia e Sandra aqui jogralizadas foram fundamentais enquanto ponto de partida e para a elaboração do trabalho como um todo. Elas estão presentes neste primeiro caderno e também nos outros dois cadernos, ao lado de outras falas, numa tentativa de articular o que com elas aprendi e sigo aprendendo, traçando possíveis aproximações e conexões com outros corpos e vozes e suas forças.

A imagem que me vem para figurar a palavra *escuta* é a imagem de alguém entrando no mato. A escuta não é só sobre ouvir e decifrar ondas sonoras, é uma questão de respeito por onde se entra, é prestar atenção ao caminho e onde se pisa, é saber enxergar o que não é visível, é lembrar que nunca se está só. Esse trabalho tem como esforço o aprendizado de entrar no mato, e como principal escolha não entrar sozinha. Escrever-escutar as vozes que aqui estão foi escolher com quem entrar.

poder

Nesse caderno me dedico a investigar as palavras enquanto portadoras de poderes, e, o ato de falar enquanto uma ação que tem como força agenciar tais poderes. Tento fazer esse exercício tendo como ponto de partida o texto *O dever da palavra* de Pierre Clastres e o atual contexto político brasileiro. Quais as palavras

e poderes em trânsito hoje no Brasil? Que forças de ação elas transportam e evocam? Quais as vozes e corpes agenciadas?

Durante a escrita desse caderno, percebi que falar das relações entre palavra e poder, fala e escuta, nesse contexto, é falar sobre violências. Digo percebi pois a violência não estava posta como palavra-chave de antemão.

território

Nesse terceiro e último caderno proponho traçar relações entre *palavra* e *território*, tendo como ponto de partida a noção de *direito* enquanto uma ficção de poder das *sociedades de Estado* (CLASTRES: 2017). Para isso, algumas perguntas desenham o caderno: nesse pedaço de terra desenhado e nomeado à força de Brasil, quais as ficções de poder políticas e simbólicas aqui em trânsito? Que tipos de relações vitais existem enquanto *direito* e as custas do quê? O quê e quem possui o *direito* de existir e o quê e a quem esse *direito* é negado? Por que e como?

Se um território é um modo de dizer, compartilhar, e inventar a vida, o Brasil é composto por muitos territórios vivos para além da noção-nação de Brasil, sejam eles de *direito* ou não. Cabe a nós ouvi-los.

lugares de pesquisa

por ordem de aparição

GIONI, Caê. **Manual para uso da linguagem neutra em Língua Portuguesa**. 2020.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. Cadernos pagu (5) 1955: pg 07-41.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

XAKRIABÁ, Célia. **Corpo-território**. Curso “Mundos Indígenas: Sonhar e viver a terra”, Espaço do Conhecimento UFMG, Belo Horizonte, 29 de julho de 2019.

BENITES, Sandra. **O lugar da fala**. Seminário “Lições de fala – Diálogos Ameríndios”, Centro de Estudos Ameríndios (CESTA) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 4 de julho de 2018. Disponível em < <https://cesta.fflch.usp.br/node/1318> > Acesso em: jan. de 2021

poder



anedota

- Cadê sua mãe? Você tá sozinha?

Eu digo que sim, que nesse momento estou sozinha. Procuro ser firme mas a minha voz treme.

- Você tá nervosa?

Por que você tá nervosa?

Gaguejo alguma coisa sobre estar ocupada, não me lembro bem.

- Eu vim aqui te ver, você sumiu, queria te ver – diz o vizinho com o pescoço por cima do muro; aquele que me observava da sua elevada varanda, dia e noite, sentado na sua cadeira. Respondo atrapalhada que ele está sendo inconveniente, peço licença, e fecho a porta. Entro em casa e sento uns dez minutos na cadeira da cozinha recém mobiliada.

Mudei de casa. O muro era baixo e para que esse homem o pulasse era só uma questão de vontade. E se ele pulasse? A história do vizinho acordou outras memórias em mim. Isso do vizinho me fez pensar em quantas vezes ouvi, no período das eleições de 2018, pessoas que se referiam ao atual presidente do Brasil, candidato na época, com frases do tipo “ele não vai fazer o que fala”, ou, “ele só fala”; como se falar não fosse tão grave assim, como se “só” falar fosse menos violento que fazer e sua fala pudesse estar ou estivesse destituída da violência que ela pratica. Quando p. soube da história do vizinho, ele me perguntou “mas ele tocou em você?”. Mas a pergunta que ecoava na minha cabeça não era essa! E se ele tocasse em mim?

A palavra às vezes é ameaça.

18.05 - sábado

PARA NÃO ESQUECER

~~AS~~ PERGUNTAS QUE ELE ME FEZ

~~AS~~ COISAS QUE ELE ME DISSE

- VOCÊ ESTÁ SOZINHA?

CADÊ A SUA MÃE?

- VOCÊ TÁ NERVOSA?

POR QUE VOCÊ TÁ
NERVOSA?

- EU VIM AQUI PRA TE

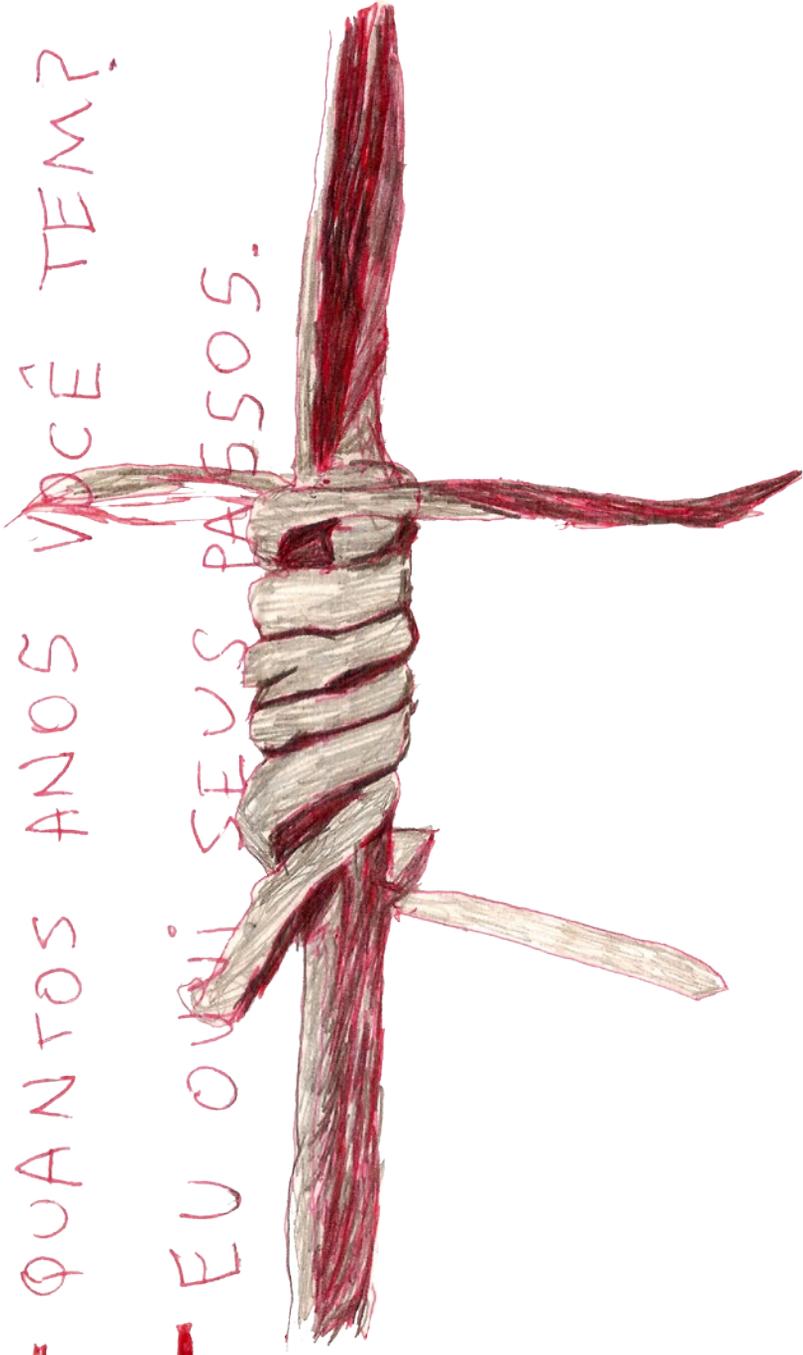
VER. QUERIA TE VER.

- VOCÊ SUMIU, ONDE VOCÊ TAVA?

NÃO TE VI MAIS.

- QUANTOS ANOS VOCÊ TEM?

- EU OUBRI SEUS PASSOS.



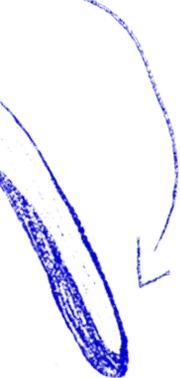
quem tem ouvidos ouve,
quem tem boca fala,
quem tem poder silencia.

Gabrielle Nascimento

falar e poder

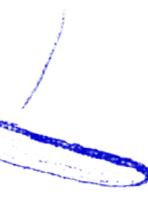
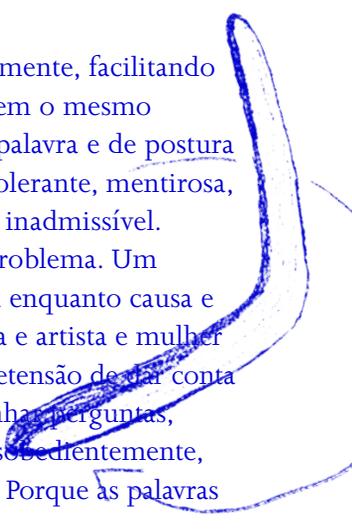
A palavra *poder* significa, em um sentido mais abstrato, uma força de ação. Se falar é, colocar as palavras em ação por meio da voz e do corpo – mas não se restringe apenas a isso – traçar relações entre falar e *poder* é se perguntar, quais as forças exercidas nas, pelas e por meio das palavras quando alguém fala? Como elas nos afetam?

Por exemplo, o poder enquanto força de feitiço/magia; quando eu era criança, minha avó me ensinou a nunca proferir a tal palavra de quatro letras para que ela não me assombrasse, melhor era dizer “falta de sorte”, sigo cumprindo o silêncio até hoje...para pedir proteção, minha amiga Laura me ensinou a bater o pé esquerdo três vezes no chão e falar em voz alta a frase de cinco palavras, *** ***** ** **** ***** , repetindo a frase cada vez que eu bater de pé. Rezar, cantar, benzer, evocar, macumbar, são práticas que convocam palavras-anciãs, palavras-feiticeiras, palavras-mágicas, palavras cuja força de ação não se limitam ao mundo visível. Um segundo exemplo é o poder enquanto força de afeto; palavras que carregam cuidado, memória e zelo entre quem fala e quem escuta, palavras que habitam o mundo sensível, as conversas, as poesias, as canções, as histórias, as cartas. Palavras-amuletos. Minha irmã me ensinou a ler e escrever quando eu tinha cinco anos e ela oito, gosto de pensar que minha experiência em aprender o mundo das palavras está ancorada no afeto (e no alfabeto). Outro exemplo é o poder enquanto força de violência; palavras dominantes, que ameaçam, oprimem, ferem, violam. No atual contexto político brasileiro, esse tipo de força vem sendo diária e explicitamente praticada por representantes do Estado em diferentes situações de fala.



Esse tipo de exercício de poder vem, infelizmente, facilitando e autorizando pessoas simpatizantes a fazerem o mesmo cotidianamente, multiplicando um tipo de palavra e de postura diante da vida que é abusiva, ignorante, intolerante, mentirosa, agressiva, pavorosa, violenta e descuidada – inadmissível.

Esse terceiro exemplo colocado é um problema. Um problema que nos permeia na escala da vida enquanto causa e efeito, e me provoca, enquanto pesquisadora e artista e mulher e cis e branca, a escrever este texto, sem a pretensão de dar conta dele, mas com o intuito de aprender a desenhar perguntas, acerca e contra ele, inconformadamente, desobedientemente, sensivelmente. Porque as palavras importam. Porque as palavras têm poder. Porque as palavras matam.



Em artigo publicado pelo jornal *El País* intitulado *O Brasil desassombrado pelas palavras-fantasmas*¹, a jornalista Eliane Brum elabora sobre a realidade brasileira um problema vizinho ao acima colocado: o movimento da palavra está interdito. Ela escolhe uma imagem que me parece muito pedagógica para tornar visível o problema, que é o movimento de um bumerangue – um objeto de arremesso criado para que retorne à mão de quem o arremessa quando não atingir um alvo. Metaforicamente falando, uma palavra-bumerangue é uma palavra que retorna porque não comunica, uma palavra que não (se) transforma, uma palavra sem devir; a interdição do seu movimento está na falta de prolongamento no tempo-espaço da habitação dela entre nós. A imagem do bumerangue é uma contra-imagem em relação a imagem do jogral: uma palavra caminhante, que se multiplica. Uma palavra-bumerangue é também uma palavra que se arremessa, e, arremessar palavras, a não ser que seja como atirar pedras em defesa de direitos, é um gesto muito displicente.

Order falar

Épodes falas

O problema traçado por Eliane se refere principalmente a uma falta de cuidado com a palavra. Muitas vezes essa falta de cuidado é mal justificada pela expressão “falar da boca pra fora”, associando a falta de cuidado principalmente a quem fala, mas, ela também tem a ver com quem escuta e pensa “ele não vai fazer o que fala”, ou, “foi da boca pra fora”. Logo, a falta de cuidado é praticada de ambos os lados. Na esfera coletiva, essa falta de cuidado é uma falta de responsabilidade e respeito, pois naturaliza e tolera violências.

Geni Núñez fala: a palavra é muito sagrada pra nós Guarani. E é uma questão de que assim, fala a gente sempre teve, mas escuta não né? Não é que a gente não falou antes e esse debate não tenha sido colocado antes. mas ele não teve escuta antes né. Então é preciso que haja uma responsabilização dessa escuta também mas de uma escuta ativa. Uma escuta que seja corpo, porque a palavra potente é uma palavra que desce daqui da cabeça pro resto do corpo. A palavra que vira afeto. Porque a palavra que vira afeto ela se transforma em ação, a palavra que não se transforma em afeto ela é passiva e apropriadora. Então é um pouco nesse sentido.²

Geni me faz pensar que a expressão “falar da boca pra fora” significa, literalmente, proferir palavras desconectadas com o que tem da boca pra dentro. Ao meu escutar, sua fala também denuncia uma segunda interdição de movimento da palavra: em uma realidade política como a do Brasil, majoritariamente racista e machista (pra ser bastante sintética), apenas determinadas palavras estão autorizadas a serem faladas/escutadas, às custas da repressão de outras. Nesse caso, a interdição do movimento da palavra é alheio à voz e à corpe



"SEMPRE EXPLICO O FASCISMO
DA FORMA MAIS SIMPLES POSSIVEL.
O FASCISMO É UM PODER MAIOR QUE
PASSA POR CIMA DE OUTROS PODERES
MENORES. POR ELE SER UM PODER MAIOR,
ELE ACHA QUE OS PODERES MENORES NÃO
TÊM A POSSIBILIDADE DE DIALOGAR!!
NÃO TEM QUE TER TERMO E
GRAVATA PRA FAZER POLITICA!"
PAULO LIMA - MOTOBOY

que a lança no mundo, e a falta de prolongamento da mesma no tempo-espaço é consequência de um silenciamento atroz. Silenciar uma pessoa é interditar o prolongamento das suas palavras e seus poderes, para que elus não sejam escutades, e transmitides. No limite, silenciar uma pessoa pode ser interditar o prolongamento da sua vida. O assassinato de Marielle Franco³, entre tantos outros, está aí para nos lembrar disso... a morte é um silêncio definitivo⁴ – Marielle ainda ecoa!

Nesse sentido e contexto, falar está ligado a possibilidade de poder existir. Grada Kilomba, em seu livro *Memórias da Plantação, episódios de racismo cotidiano*, escreve: “O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre falantes e suas/seus interlocutores. Ouvir, é, nesse sentido o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida.”⁵ O problema desenhado por Grada sobre falar/escutar não está dissociado do problema do poder enquanto força de violência. Se o ato de ouvir está ligado ao ato de autorização em direção à pessoa que fala, não ouvir (silenciar) está ligado ao ato de desautorizar determinadas pessoas e falas. Dito isso, quais palavras, vozes e corpes estão autorizadas a falar e serem ouvides? Quais palavras, vozes e corpes estão autorizadas a transitar e a existir? Quem autoriza? Quem interdita?

presidente b fala: vamos fazer o Brasil para as maiorias. As minorias têm que se curvar às maiorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem.⁶

Em *O Dever da palavra*, Pierre Clastres escreve que, nas *sociedades de Estado*, “falar é antes de tudo deter o poder de falar. Ou ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra: só os

senhores podem falar.”⁷ Se, falar é deter o poder de falar, deter esse poder é também deter o poder de calar, pois, para os senhores a escuta é ameaçadora e os vulnerabiliza, já que, dividir a vez da palavra é dividir um espaço comum, é abrir mão de domínio e de poder. Isto é, aqueles que interditam e silenciam (tentam) o fazem porque têm medo. Medo das palavras-vidas que não são semelhantes às suas, dos poderes e forças que elas carregam e eles desconhecem, das corpes que as proferem e não são idêntiques aos deles, do mundo que não habitam, medo de tudo que não lhes é espelho. Daí ameaçam e violam, com medo de que o poder chulo deles tombe, e com isso travam uma guerra. Então falar/escutar passa a ser estratégia de batalha, e a palavra ferramenta – para todas as partes envolvidas, de distintos modos.

1 BRUM, 2017. Disponível em <https://bit.ly/3lk83q8>

2 NÚÑEZ, 2020. Fala realizada durante programa “Dia do índio: a urgência da descolonização”, organizado pela Radio Yandê, com apresentação de Daiara Tukano e participação de Daniel Iberê e Geni Núñez, ambes Guarani. O programa aconteceu ao vivo via facebook no dia 19 de Abril de 2020, em homenagem ao #abrilindígena. Disponível em <https://bit.ly/32qGIPY>

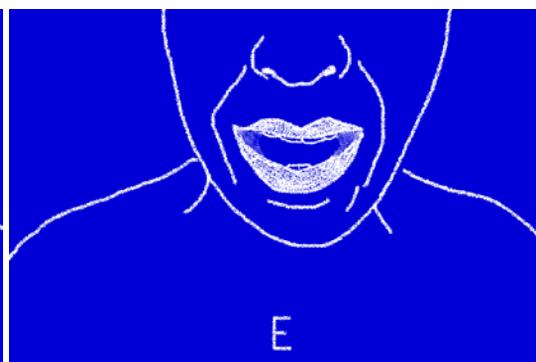
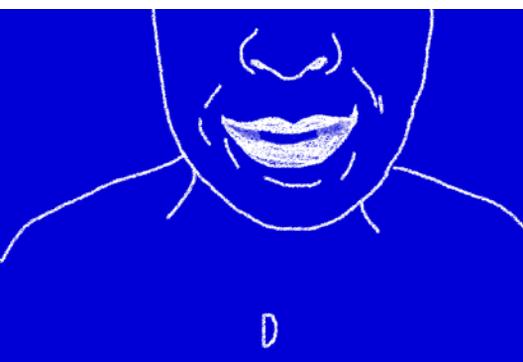
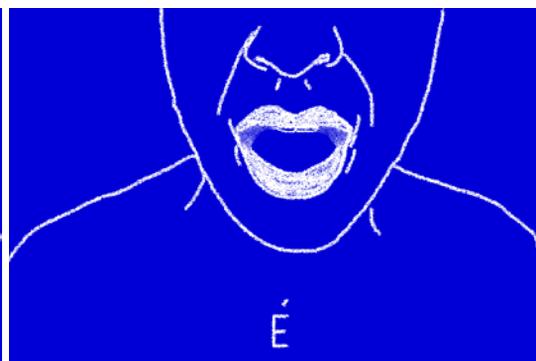
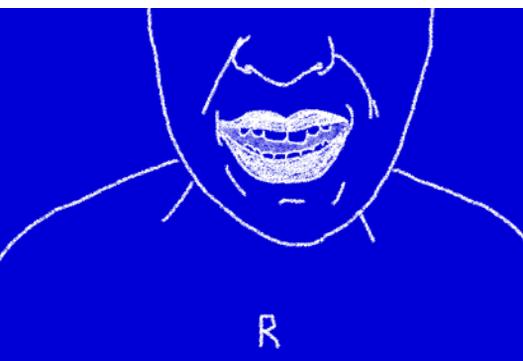
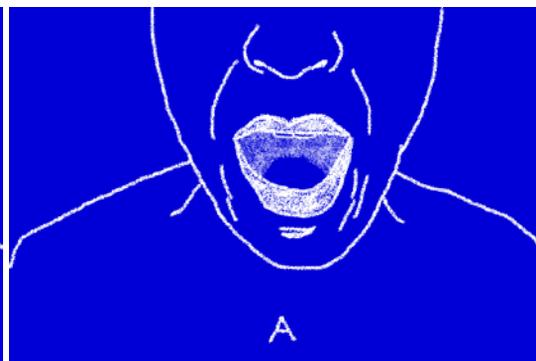
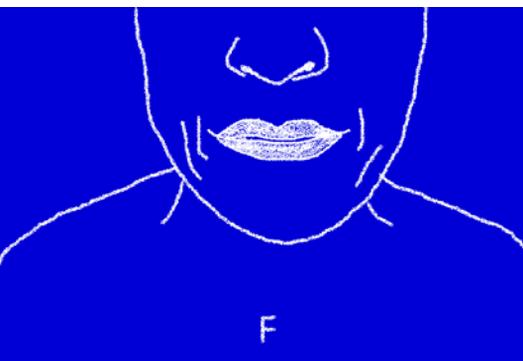
3 Marielle Franco era vereadora da cidade no Rio de Janeiro, foi a segunda mulher mais votada para o cargo de vereadora no país, eleita com mais de 46 mil votos em 2016. Mulher e mãe e preta e lésbica, foi assassinada a tiros durante seu mandato no dia 14 de março de 2018. O processo de investigação continua em aberto.

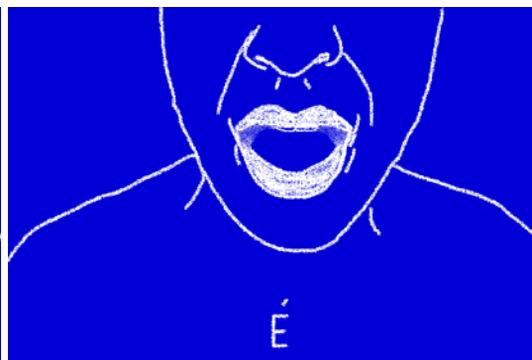
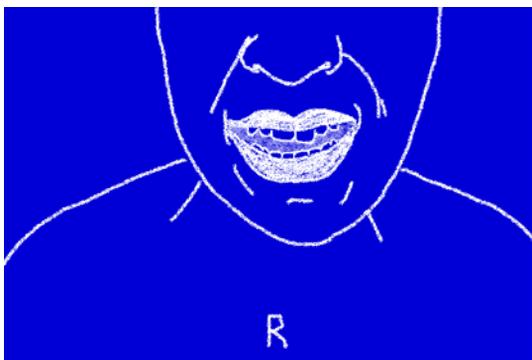
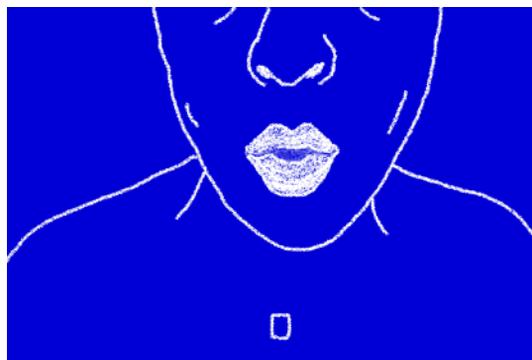
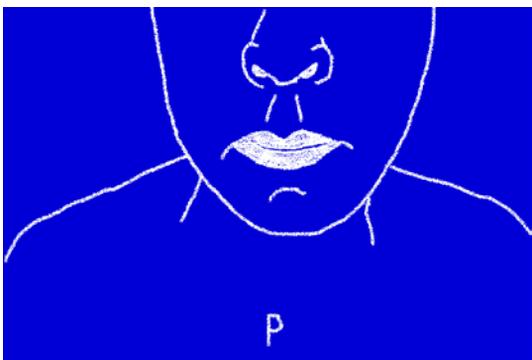
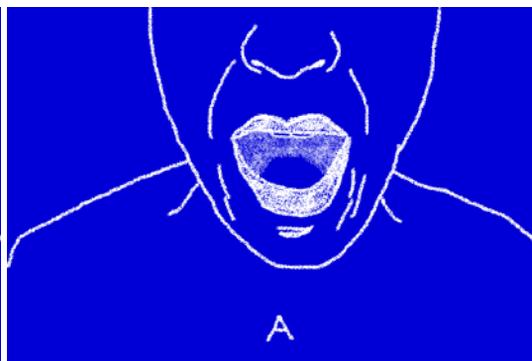
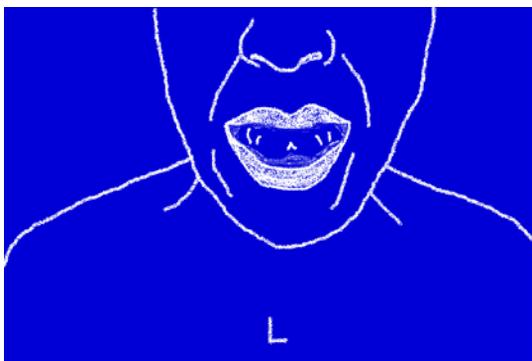
4 LORDE, 2019, p.52.

5 KILOMBA, 2019, p.42.

6 Fala realizada durante evento na Paraíba em fevereiro de 2017, diante de seus apoiadores.

7 CLASTRES, 2017, p.139.





episódio w

No dia 22 de maio de 2020, em reunião entre ministros e ministras, presidente e vice-presidente no Palácio do Planalto, em Brasília, o ministro w.⁸, ministro da educação na época, fala:

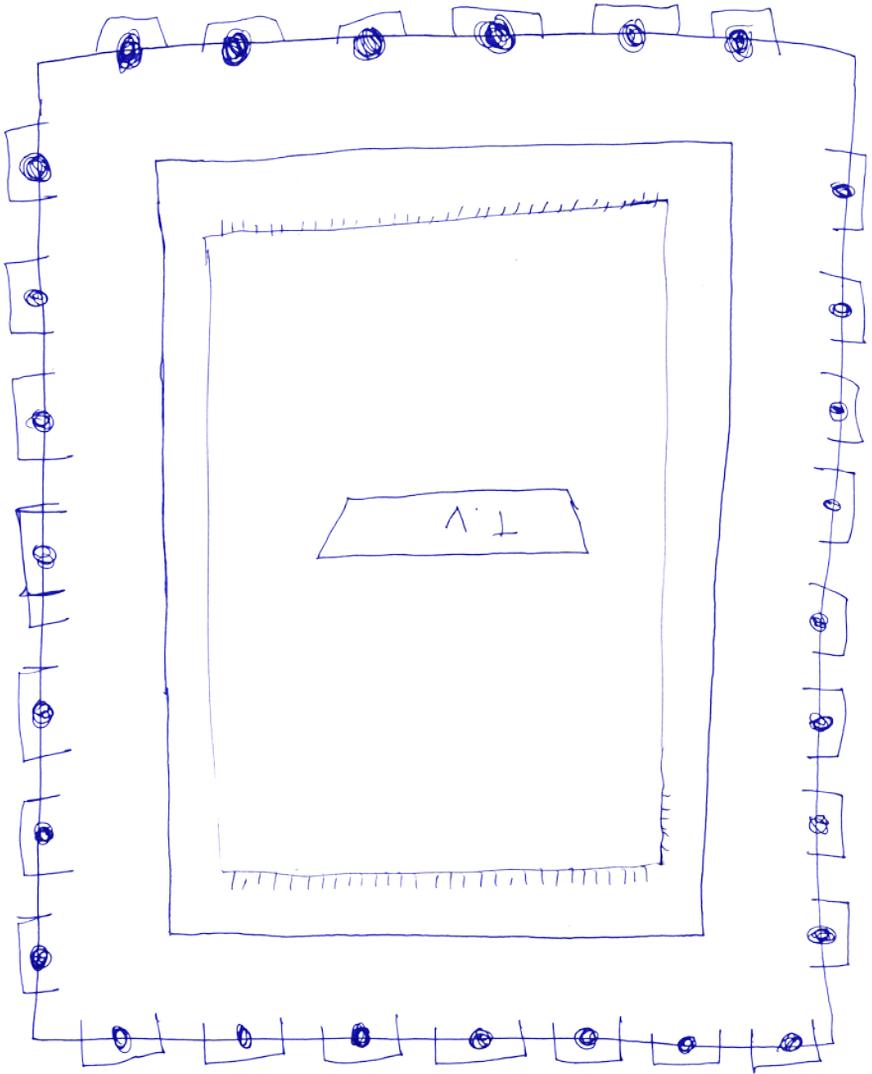
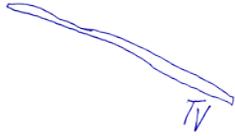
– Eu percebo que tem um jogo que é jogado aqui. Mas eu não vim pra jogar o jogo, eu vim aqui pra lutar, e eu luto e me ferro! Eu tô com um monte de processo aqui no comitê de ética da presidência. E eu sou o único que levou processo aqui. Isso é um absurdo o que tá acontecendo aqui no Brasil. A gente tá conversando com quem a gente tinha que lutar. A gente não tá sendo duro o bastante contra os privilégios contra o tamanho do Estado. Eu realmente tô aqui de peito aberto, como vocês sabem disso, levo tiro, odeio, odeio o partido comunista que tá querendo transformar a gente numa colônia, esse país não é. Odeio o termo povos indígenas, odeio esse termo, odeio, povos ciganos, só tem um povo nesse país. Quer, quer; não quer, sai de ré. É povo brasileiro! Só tem um povo. Pode ser preto, pode ser branco, pode ser japonês, pode ser descendente de índio, mas tem que ser brasileiro pô. (...) A gente veio aqui pra acabar com tudo isso, não pra manter essa estrutura. E esse é o meu sentimento extremamente chateado que eu tô vendo essa oportunidade se perder.

No dia 24 de maio de 2020, em conversa entre a jornalista Carol Pires, Ailton Krenak e Sidarta Ribeiro, durante o festival online *Na Janela*, realizado pela Companhia das Letras⁹, ao comentar a fala do ministro w., Ailton Krenak fala:

– É como se você ouvisse o baque de um tiro,

SITUAÇÃO #6

REUNIÃO MINISTERIAL





FOI PERTO DE MIM, MINHAS
MUNHAS. COM AQUELAS, RELUZENTES
NOS CANOS, DE CUIDAAS TÃO BEM,
EU MANDAVA A MORTE EM OUTROS,
COM A DISTÂNCIA DE TANTAS BRACOS.
COMO É QUE, DUM MESMO JEITO,
SE PODE MANDAR O AMOR?

GRANDE SERTÃO: VEREMS

– mas só depois que a bala já foi.

A imagem trazida por Ailton me faz pensar que, se as palavras ditas pelo ex-ministro podem ser ouvidas como o som de um tiro, é porque são, ao mesmo tempo, evidência de uma violência e uma violência em si. Mas, se a fala de w. anuncia o endereço da bala, ela também nos ensina que as palavras enquanto nome importam! Pois são portadoras de vida. A fala revela que o ódio que w. expressa em relação aos termos *povos indígenas* e *povos ciganos* não se refere “apenas” aos termos, mas quem eles representam. Ailton Krenak continua:

– Provavelmente ele não gostaria também dos quilombolas, não gostaria de nenhum outro povo que não seja ele mesmo.

8 w., ex-ministro da educação do governo do presidente b. O ex-ministro atuou por 14 meses; no dia 18 de junho de 2020 foi anunciada sua demissão do cargo. No mês de julho foi anunciado como diretor do Banco Mundial. Reunião disponível na íntegra em <https://bit.ly/3hq9aVr>

9 Conversa online disponível na íntegra em <https://bit.ly/2FQPQ3f>

a fala é um
e não do

falar é

estado

estar

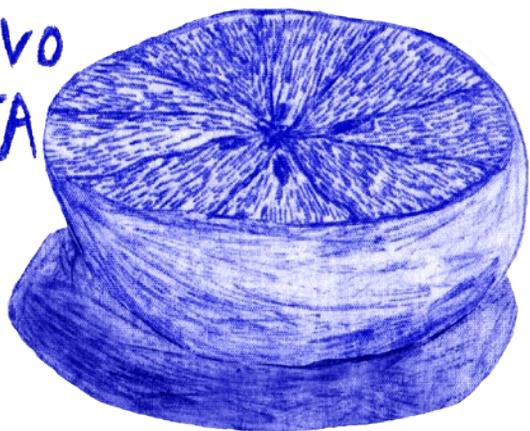
de nomear

Nomear, enquanto gesto de reconhecimento, pode estar vinculado tanto a um processo de cura quanto de envenenamento, e uma coisa não anula a outra necessariamente.¹⁰ “Nomear não é dizer a verdade, e sim atribuir àquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar no que o nome sucita.”¹¹ Enquanto cura, as palavras-nomes carregam histórias, presentificam seres, evocam mundos, atestam poderes, transportam saberes. Enquanto envenenamento, as palavras-nomes impõem histórias, silenciam seres, apagam mundos, hierarquizam poderes, hegemonizam saberes. A questão é, quem envenena e quem cura? Ou ainda, se nomear é reconhecer, quem reconhece e quem é reconhecido?

Jota Mombaça fala: o quê que a supremacia branca fez? Ela tentou hiperlocalizar o outro, hipermarcar o outro, pra livrar-se ela própria de uma marcação qualquer que fosse. Então o branco nunca foi o branco, o branco se constitui como sujeito, o branco se constituiu como a pessoa, como humano, ele se constituiu como a norma. E os outros foram hipermercados, pelo olhar do branco.¹²

Em pesquisa realizada sobre mapeamentos de violência, encontrei o *Atlas da Violência*¹³, mapeamento desenvolvido pela fundação federal IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) em parceria com o FBSP (Fórum Brasileiro de Segurança Pública). No site da IPEA, dentro da categoria intitulada *Violência por Raça e Gênero*, os dados de pesquisa estão

LIMÃO-CRavo
-CAPETA
AVÔ
SOL



organizados em 6 categorias: *Homens*, *Homens Negros*, *Homens Não Negros*, *Mulheres*, *Mulheres Negras* e *Mulheres Não Negras*. As categorias de *raça* identificam as pessoas a partir da negação ou afirmação de um mesmo nome: *negro/negra*. O reconhecimento feito a partir da negação parte da premissa de que quem não é *negro/negra* é alguma coisa que não *negro/negra*, é um reconhecimento que omite determinadas identidades – “indivíduos declarados como brancos, amarelos e indígenas, todos os ignorados não entram nas contas” esclarece um glossário – para hiper-racializar, como ensina Jota Mombaça, a identidade *negro/negra*. Já as categorias de *gênero* foram definidas a partir de uma generalização binária de *homens/mulheres*, não reconhecendo as diferentes identidades de *gênero* – sem entrar na desconsideração do quesito orientação sexual. São violências simultâneas: a hipermarcação e hiperlocalização dos corpos reconhecidos como *negro/negra*, a isenção do que em nome da marcação sempre se beneficia e se protege, a branquitude e a cisgeneridade, e o apagamento do que não foi reconhecido de forma íntegra, como por exemplo pessoas indígenas e/ou, pardas, amarelas, trans, travestis e não-binárias.

Uma pesquisa que organiza, em escala nacional, dados de violência segundo *gênero* e *raça*, ao hiper-reconhecer determinadas corpos em nome uma “neutralidade” que subreconhece outras, acaba por ela mesma replicar as violências que ela mal contabiliza. Por exemplo, o Brasil é o país que mais mata pessoas transgêneres, trans, travas e travestis no mundo, mas essas pessoas nem sequer aparecem como identidade nos dados da pesquisa. Ao subnotificar índices que atestariam que determinadas violências tem endereços específicos, que determinadas pessoas são alvos centrais de certas violências por serem quem são, ou por não serem quem não querem

ser, a pesquisa também subnotifica índices que atestariam a origem de determinadas violências, pois quem é minoria nas estatísticas de vítimas (branco/branca >cisgêner>homem) corresponde a um grupo praticante sempre em potencial, que, no mínimo, se beneficia das violências indiretamente e, no limite, pratica a agressão diretamente. “Reconstituir o perfil das vítimas leva-nos obrigatoriamente a analisar a figura dos agressores” diz o relatório de *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2019*.¹⁴

Jota Mombaça fala: o que a gente não pode fazer é existir como se a gente não tivesse sido ferido. O que a gente não pode fazer é criar um ideal ou uma outra norma de um corpo anterior à marcação, anterior à ferida, e tentar voltar pra lá, porque a esse corpo a gente já não vai mais aceder. O que não significa que a gente não tenha ancestralidade, que a gente não possa recorrer à ancestralidade num processo de reconstituir uma nova posição, uma nova possibilidade, um novo corpo, uma nova história, uma nova coletividade daqui pra frente. Mas a gente não pode deixar pra trás o que está por todo lado, essa ferida tá aqui. Então nesse sentido, trabalhar a partir da hipermarcação, recuperar essa marcação, e se reconhecer enquanto corpo marcado, tem a ver com reconhecer que se a gente for fazer alguma coisa melhor, a gente vai fazer a partir desse corpo que a gente tem, que é esse corpo que tá atravessado por feridas, de múltiplas ordens. Isso é uma coisa. E outra coisa é que a gente também tem que reconhecer que, um sistema produzido por violências extremas – não preciso nem narrar aqui porque quando eu falo violências extremas, a gente já sabe do quê que a gente tá falando e eu espero que quem nos ouça também saiba o quê que a gente tá falando – não vai ser desfeito sem violência.

poder

falar

calar

nomear

para

Ele não vai ser desfeito sem violência. Então quando eu insisto em racializar o branco, eu sei que eu tô performando um procedimento violento, porque eu sei, pela racialização ao qual meu corpo foi submetido que a racialização é um processo violento. Mas quando eu racializo o branco, eu escolho redistribuir a violência. Por que o ponto é que essa violência do mundo ela foi distribuída de maneira muito parcial.

Nego Bispo fala: o colonialista gosta de denominar. Uma das armas do colonialista é dar nome. Em África, nós não éramos chamados de negros antes de o colonialista chegar. Tinha várias nomações, autonomações. E o que os colonialistas fizeram? Denominaram: chamaram todo mundo de negro. E eles usam uma palavra vazia. Uma palavra sem vida, que é para enfraquecer. Nossas palavras são vivas (...) Todas as palavras dos povos originários têm vida, são vivas. Por isso, os colonialistas colocam uma palavra vazia como nome para tentar enfraquecer. Só que nós, que somos integrados com a vida, aproveitamos e colocamos vida nessa palavra. E então chega um tempo que essa palavra nos serve, porque ela cria força, porque ela nos move, anda com a gente. Nossa ancestralidade entra nessa palavra e a movimenta a nosso favor. (...) Se uma das armas dos colonialistas é colocar nomes, coloquemos nomes neles também.¹⁵

Como ensina Nego Bispo, há uma diferença entre nomear/nominar e denominar/denominar, que talvez possa corresponder à curar e/ou envenenar.

No idioma português, o prefixo *de* tem herança no latim e indica um movimento de cima para baixo, de separação e de negação. Nesse sentido, *de*-nominar significa impor nomes

sobre, de maneira vertical, autoritária e objetificada, afastando quem ou o quê se nomeia de seus próprios poderes. É uma forma de praticar a palavra enquanto força de dominação.

A palavra *dominação* vem de *dominar*, que deriva do latim *dominus* e significa *Senhor, Deus*, que por sua vez vem de *domus* (*casa*). O *dominus* (*senhor*) é aquele que centraliza o poder de um *domus* (*casa, lar, lugar, morada*). A palavra *dominus* era utilizada, por exemplo, para se referir aos imperadores romanos. A etimologia da palavra indica que o ato de *dominar* está vinculado, por origem, a uma figura masculina e suprema e divina, detentora de um poder de mando absoluto sobre lugares, vidas e coisas. O *Senhor* é aquele que domina.



Ventura Profana

SEM SENHOR, pintura sobre tecido (16 x 0,80 m), parte da instalação para *Tabernáculo da edificação*, performance, 2019. Museu de Arte da Pampulha, Belo Horizonte.

Hoje em dia, se referir a alguém por *Senhor/Senhora*, pode ser uma maneira de demonstrar respeito e honrar os mais velhos, mas, é também, um nome muito utilizado em situações de fala pautadas por uma relação de dominação entre pessoas. “Em que posso ajudar *Senhor/Senhora*?”. “Sim *Senhor/Senhora*”. Nesse caso, a palavra está fortemente ancorada em um contexto escravocrata e serviçal, uma estrutura social vertical que deshumaniza determinadas pessoas para sustentar e justificar relações de dominação. A lógica do *Senhor* é a de que assim deve ser porque eu digo que assim deve ser.

Daniel Iberê fala: o termo liderança tem se confundido muito muito com uma proximidade daquilo que o pensamento do colonizador se convenceu, daquele indivíduo que manda em alguém. Porque nós fomos considerados tribos, lembrem do transplante mecânico que foi feito; a tribo é aquilo que tem mais ou menos quase um rei, é alguém que manda em todo mundo. Como é que o poder chega?: “Quem é o cacique?” – como se o cacique fosse senhor de todo mundo. Imagina se um cacique diz “amanhã a gente vai plantar macaxeira ou mandioca ou aipim”...se ele disser mandando ninguém vai, porque nós não aprendemos, não gostamos do mando. Então é necessário a gente repensar as velhas estruturas de dominação.¹⁶

Porquê normalizam-se palavras-dominantes, normalizam-se estruturas de dominação e vice-versa. Em contraposição a essa infeliz fita de moebius, as palavras de Jota Mombaça, Nego Bispo e Daniel Iberê, me atentam a emprestar tempo e cuidado para com 3 palavras-ações:

10 STENGERS, 2015, p.141.

11 STENGERS, 2015, p.37.

12 MOMBAÇA, 2018. “Lugares de fala e relações de poder”, fala realizada em outubro de 2017 durante entrevista para Rádio AfroLis, “um áudioblogue feito por afrodescendentes a viver em Lisboa”. Disponível em <https://bit.ly/2EDnJ71>

13 Atlas da violência, 2020. Disponível em <https://bit.ly/3gmkPks>

14 Ver <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/>; ver também <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/>

15 BISPO DOS SANTOS, 2019, p.25

16 IBERÊ, 2020. Fala realizada durante programa “Dia do índio: a urgência da descolonização”, organizado pela Radio Yandê, com apresentação de Daiara Tukano e participação de Daniel Iberê e Geni Núñez, ambes Guarani. O programa aconteceu ao vivo via facebook no dia 19 de Abril de 2020, em homenagem ao #abrilindígena. Disponível em <https://bit.ly/32qGLPY>

DES NORM

ALIZAR

Convoco essa palavra-ação considerando que ela contém, dentro dela mesma, tanto a palavra *normal* quanto a palavra *norma*. Des é ir contra essas duas palavras e o que elas transportam: *normal* como algo cuja escolha, o comportamento, o funcionamento, o posicionamento ou a atuação de algumas estruturas e pessoas é considerado aceitável, tolerável e comum; e *norma* como algo ou alguém que é considerado via de regra, um padrão dominante, um modelo a ser seguido, um conjunto de convenções estabelecidas em nome da concentração de poder.

Desnormalizar as palavras e as coisas é não perder de vista determinados fatos históricos, é considerar que aquilo que aconteceu por muito tempo da maneira que aconteceu, foi fruto de um processo histórico de opressão e violação. A normalização/normatização das palavras e das coisas é o processo de tornar de alguma forma aceitável as histórias de opressão e violação, é o reconhecimento de uma história sobre a tentativa de apagamento e silenciamento de outras, é a convocação da tolerância para o que não é ou não deveria ser tolerável. Desnormalizar/tizar as palavras e as coisas é não perder de vista que algumas palavras e nomes são como arqueologias desses processos históricos, e que, se atuantes ainda nos dias de hoje, se presentes ainda em nosso vocabulário, é porque o que não deveria ser perpetuado ainda está sendo perpetuado. Desnormalizar/tizar é fazer lembrar, porque normalizar/tizar é fazer esquecer; está intrínseco à descolonizar, e a responsabilidade cabe a quem normaliza/tiza, assim como a responsabilidade da descolonização cabe a quem coloniza.¹⁷

Como primeiro exemplo, gostaria de fazer lembrar que Brasil é um nome inventado a um “país que extinguiu tão rapidamente a árvore que lhe nomeia.”¹⁸ De-nomeada pelos invasores

portugueses de *pau-brasil*, a árvore poderia ter sido outra árvore, ou a mesma árvore com outro nome, e conseqüentemente outro o nome do país; tanto faz, no sentido de que, o que importa não é a palavra em si, e sim a história das relações e o gesto de denominação que ela transporta: invade-se um lugar, um lugar cheio de árvores, mata-se quase todas elas (às custas da morte de tantas outras vidas) e presta-se uma homenagem ao tal massacre. Se diferente houvessem sido essas relações, diferente seria a palavra *Brasil* e os poderes que ela transporta – *ibirapitanga*, *orabutã*, *arabutá*, *brasileto*, *ibirapiranga*, *ibirapita*, *ibirapitã*, *muirapiranga* – mas fosse qualquer outra palavra/nome, não necessariamente seria outra a história das relações-invasões.

Para a palavra *índio* aprendi duas histórias; a primeira, mais popular e comumente ensinada nas escolas, narra que a palavra deriva de *Índia*, nome dado ao país o qual os colonizadores acreditavam estar invadindo. A segunda conta que a palavra *índio* deriva da expressão italiana *in Dio* que significa “em Deus”, já que no século XVI o que se conhece hoje por *Índia* se chamava ainda *Hindustão*.¹⁹ Ainda que haja mais de uma história sobre a derivação dessa palavra-nome, em ambos os casos é uma palavra de-nominadora, atribuída pelos invasores sobre os povos pertencentes às terras invadidas. Além de ser cunhada no português, língua e ferramenta colonizadora, a palavra também serve ao perigo de uma infeliz generalização de uma pluralidade de pessoas, mundos, epistemologias, línguas e cosmologias. Da perspectiva do “mito das três raças” como uma identidade “brasileira”, os povos originários (que aqui muito antes já estavam) são resumidos a uma única “raça”, nomeada *índio*. O mesmo para os povos originários do território africano sequestrados e trazidos à força para cá. Segundo dados do IBGE (2010), mais de 305 povos indígenas

estão hoje vivos e, para além da língua portuguesa, mais de 200 línguas indígenas são faladas hoje no território conhecido por Brasil – quando para o ministro w. só tem um povo: “o brasileiro”. Segundo estimam algumas pesquisas, antes da invasão colonial, esse mesmo território era habitado por mais de mil povos diferentes entre si. Calcula-se também que no século XVI existiam e viviam cerca de 2 a 4 milhões de pessoas no “Brasil”, e que ao longo dos séculos de invasão colonial, 8 milhões de pessoas de diferentes povos originários foram assassinadas, isto é, de duas a quatro vezes o número total da população que aqui estava antes da invasão portuguesa – isso sem contabilizar as muitas vidas que seguem sendo assassinadas nos dias de hoje pelos fazendeiros, ruralistas, pistoleiros, garimpeiros, em nome do agronegócio e do garimpo.²⁰

A palavra *mulato/mulata* foi criada originalmente para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, e a palavra *mestiço/mestiça* tem sua origem na reprodução canina entre diferentes raças, consideradas pelos humanos inferior. Ambas foram e ainda são (!) utilizadas como vocabulário identitário de pessoas. São expressões que desumanizam e inferiorizam determinadas pessoas atribuindo a elas uma condição de impureza, em contraposição a ideia de uma supremacia branca e pura.²¹ Para além das conotações pejorativas, ambas as palavras-nomes estão vinculadas e prestam serviço a um projeto de eugenia, mascarado no Brasil por meio de uma narrativa (mito das três raças) que romantiza e racializa uma “mistura identitária” como característica “cultural” e “típica” de um Brasil “diverso”; quando na verdade não se trata disso, e sim de um grande encontro étnico-histórico ancorado em um processo de colonização extremamente violento, envolvendo

muitas invasões, sequestros, tráficos de pessoas, estupros e assassinatos. Segundo o Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico²², estima-se que 10 milhões 666 mil 367 é o número de pessoas sequestradas no território africano para serem escravizadas e trazidas pelos chamados navios negreiros – num total de 34 mil 480 viagens. Só no “Brasil”, estima-se que desembarcaram 5 milhões 99 mil 813 pessoas, sendo que 748 mil 450 não sobreviveram às terríveis condições das travessias marítimas. Na tentativa de quantificar de forma um pouco menos abstrata os números, vale lembrar que ao final do século XIX, em 1872, segundo pesquisa e documentação de dados do IBGE²³, o censo demográfico do Brasil era de 9 milhões 930 mil 478 pessoas - 5 milhões 99 mil 813 é mais da metade desse total. Destrinchando o total demográfico de 1872, o documento registra: 3.787.289 brancos, 1.954.452 pretos – menos da metade de 5 milhões 99 mil 813 – e 4.188.737 pardos. Se formos cruzar o número das pesquisas, a grosso modo, as somas e subtrações apontam que das 5 milhões 99 mil 813 pessoas originárias do território africano que entraram em território “brasileiro”, 3 milhões 145 mil 361 delas, seus filhos, parentes e consanguíneos, não se encontram mais contabilizadas ao longo dos anos, ou seja, vives – é uma curva que descende drasticamente. E mais, de 4 milhões 188 mil 737 de pessoas consideradas pardos – o que por definição (bastante equivocada) do próprio IBGE inclui-se “os índios e os que se declararam mulatos, caboclos, cafusos, morenos, etc” –, quantas dessas vidas foram gestadas muitas vezes como fruto de estupros sexuais praticados pelos senhores brancos sobre corpos não-branques? Segundo Arquivo Brasileiro Online de Mutações²⁴, criado pelo Centro de Estudos sobre Genoma Humano e Células-Tronco, a maior parte da herança genética

materna dos “brasileiros tem origem africana (36%) e indígena (34%), enquanto a maior parte da herança genética paterna tem origem europeia (75%), o que confirmaria um alto índice de violência sexual”²⁵ – desnecessário dizer o quão sintomático é o fato de que a própria pesquisa não racializa as pessoas brancas, categorizando ela como europeias.

A palavra *criado-mudo*, segundo senso comum, dá nome a um tipo de mobiliário utilizado ao lado da cabeceira da cama, para aparar coisas necessárias durante a noite, como por exemplo um copo de água. No entanto, essa palavra se refere à ideia oposta de um *criado-falante*, fazendo referência às pessoas que foram escravizadas. O fato das pessoas escravizadas falarem era um problema para aqueles que as escravizavam. O nome dado ao móvel remete aos inadmissíveis e terríveis desejos de escravizar e ser servido (*criado*) e calar quem serve (*mudo*). Grada Kilomba faz lembrar: “Quero falar sobre a *máscara do silenciamento* (...) Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura (...) A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/os querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente tem sido severamente censurado.”²⁶

Os nomes originários das pessoas escravizadas à força eram arrancados, apagados, e substituídos por nomes portugueses, brancos e cristãos. Os mesmos responsáveis por arrancar e apagar nomes correspondem aos que não se cansam

de impor “homenagens” a si mesmos e às suas violências. Os nomes brancos, cristãos, portugueses, de militares, ditadores, bandeirantes, colonos, e senhores, os mesmos responsáveis pelas invasões, escravização, torturas, estupros, sequestros e assassinatos, estão e seguem sendo lembrados e homenageados nos dias de hoje. O atual (2020) presidente b. do país é o mesmo homem que, em 2016, durante a votação na câmara de deputades à favor do corrupto processo de impeachment da presidenta Dilma Roussef, homenageou em seu discurso c. a. b. u., coronel condenado em 2008 pela Justiça Brasileira pela prática de tortura durante a ditadura militar brasileira. Seguindo o mesmo fio, ruas, monumentos, avenidas, praças e rodovias – que antes eram floresta, rio, terra, montanha, roça, aldeia, quilombo – homenageiam homens estúpidos como esses – *Avenida Dom Pedro I, Avenida Dom Pedro II, Avenida Pedro Álvares Cabral, Avenida Presidente Castelo Branco, Rua Barão de (...), Rua Comendador (...), Rodovia Raposo Tavares*, etc –; muitas das cidades e estados brasileiros possuem nomes homônimos às cidades do país português pelo qual foram invadidas e colonizadas – *Santarém, Barcelos, Óbidos, Coimbra, Fátima*, etc –; ou foram catequizadas com nomes cristãos, – *São Paulo, Espírito Santo, Bom Jesus, Santo Amaro, Santa Inês, Santa Catarina, São Gabriel*, etc –; ruas de cidades brasileiras homenageiam bizarramente nomes de países colonizadores – *Rua Canadá, Rua Estados Unidos, Rua Suíça* –; projetos de arquitetura nomeiam estranhamente condomínios e edifícios com palavras em francês, italiano e inglês – *maison, garden, ville, park, palace* – sem falar na arquitetura colonial.

Numa lógica que pode parecer contrária, mas é a favor das mesmas violências, a atual Usina Hidrelétrica de Belo Monte, pertencente ao Complexo Hidrelétrico de Altamira, localizado na volta grande do rio Xingú (Altamira – PA), se chamaria,

FAMILY
MEMBERS
DAD

SOS
BOS
AOS

de acordo com o projeto original da década de setenta, Usina Hidrelétrica Kararaô. Kararaô é um grito de guerra Kayapó e também o nome dado a uma das terras indígenas homologadas que beiram o rio Xingú e um dos povos que nela vive – Terra Indígena Kararaô, habitada pelos povos Mebêngôkre Kayapó e Mebêngôkre Kayapó Kararaô²⁷ –, atingidas drasticamente pela construção das barragens. Há também as marcas e produtos que usurpam, deslocam e mercantilizam nomes de seus sentidos originários, como por exemplo Açúcar Guarani, Tv Tupi, Café Iguazu, farinhas Anchieta, Cerveja Tupiniquim, corante Tupy, etc, a lista poderia alongar-se...²⁸ Esses exemplos seguem uma lógica similar à história do nome Brasil, que não se cansa em ser reproduzida e repetida há mais de quinhentos anos; são exemplos-síntese de como a colonização são um projeto genocida lucrativo, que não se cansa de “homenagear” suas próprias violências.

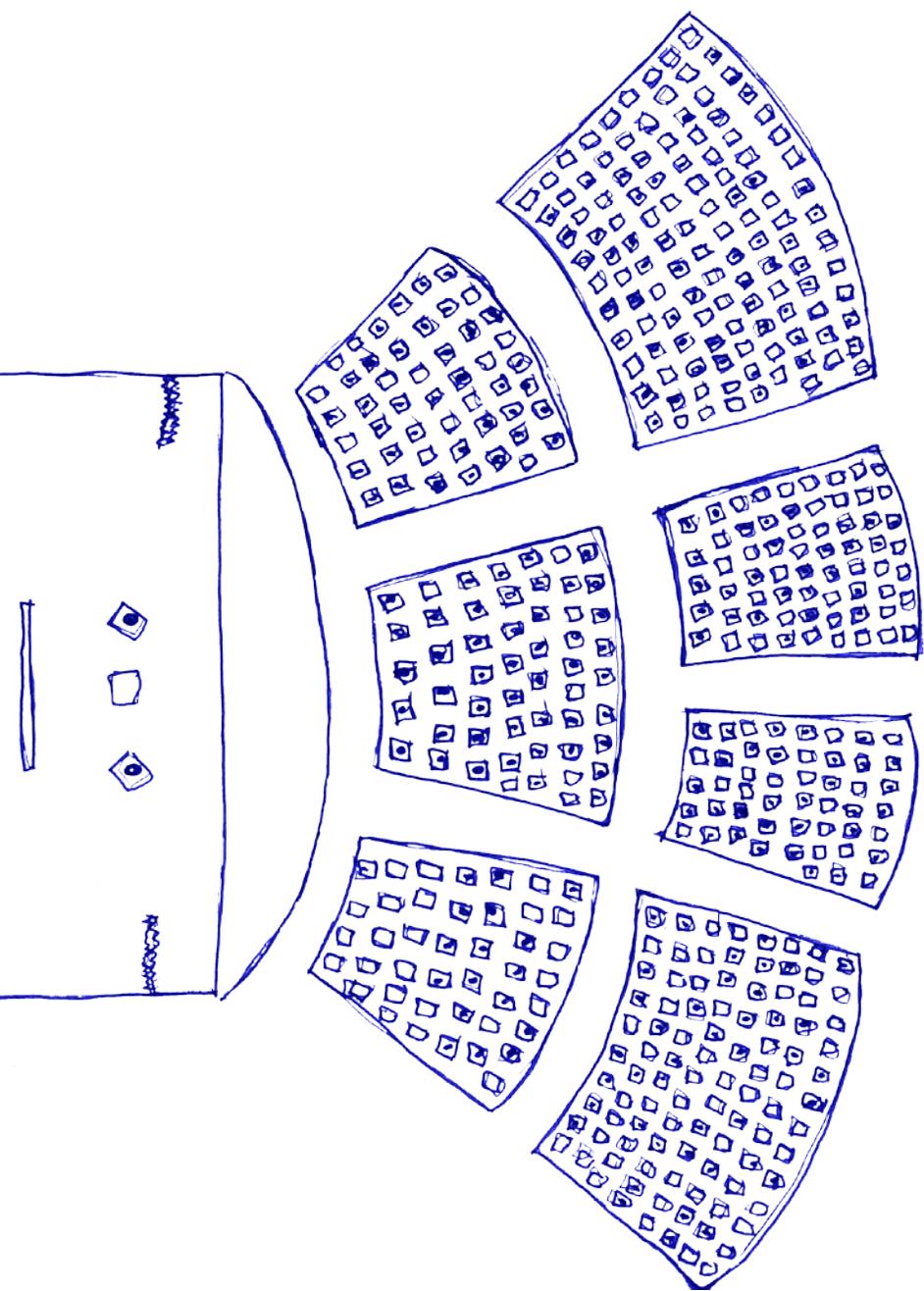


Situações de fala dominantes também prestam serviço à normalização/tização de violências. Situações de fala dominantes possuem determinados códigos e protocolos normativos inerentes, e, portanto, são situações cujo alcance de comunicação é predominante. Ou seja, a dominação já está posta, ela é pre pois antecede e independe do que quer que seja dito ou violado durante ela, por conta de uma configuração privilegiada, seja ela capital e/ou espacial, institucional, simbólica, discursiva, linguística, de dispositivo, veículo, meio. Us corpes que ocupam situações de falas dominantes, privilegiando a amplificação e circulação de suas palavras e poderes, costumam ser us corpes que, na

esfera coletiva, concentram o poder de falar – alfabetizadas > brancas > héteres > homens cis > mulheres cis > favorecidas economicamente.

Em 2019 fui a uma situação de fala do escritor português Valter Hugo Mãe – escritor consagrado internacionalmente –, promovida pelo programa *Sempre um Papo*, realizada no teatro do Palácio das Artes, em Belo Horizonte. Ao final da fala, ao abrir para as perguntas, o autor português foi convidado, por um homem preto da plateia – que, ao fazer sua fala, demonstrou bastante empatia e admiração pelo escritor, – a dialogar sobre o racismo enquanto um problema.

Valter Hugo Mãe fala: já que eu hoje... eu hoje tô muito mal educado. Já que eu estou mal educado, eu acho, sabe que eu acho que o problema mesmo é que o branco já sabe que o pinto do negro é o dobro do tamanho (risos plateia e Valter). Tem muito filme, nenhum filme é diferente disso. Todos os filmes são uma prova de que isso acontece. Por isso tão cedo, enquanto não inventarem um modo de o pinto dos brancos crescerem (risos plateia), não sei se o povo negro vai ter sussego (risos plateia). É porque é uma coisa tão destituída de razão, porque o incômodo com a cor das pessoa, é tão destituído, é tão irracional, que fica difícil de encontrar solução. Porque a gente não consegue solucionar aquilo que é o centro do absurdo. A tendência é nós encontrarmos soluções para problemas que são concretos, não é? Que a gente pode observar na sua existência e pensar assim, ah isso acontece porque não sei o quê, então tem uma causa. Mas a questão negra, dos povos negros é de fato um preconceito assim como uma espécie de fé ao contrária, não é? Uma fé feia, que eu não sei como solucionar, por isso quando eu dizia a pouco tempo minha esperança de insistir



de continuar um mesmo gesto até que a outra pessoa possa entender, é um bocado... a única coisa que eu posso fazer é ter esperança e ficar a espera que a pessoa entenda a estupidez né? Que se curda a estupidez. Como vamos esclarecer a estupidez das pessoas? Porque eu já perdi um bocado a ideia de que uma informação bastaria não é? A gente sabe, por exemplo aquela coisa biológica, negro tem uma pigmentação, protege do sol, em última análise até mais sofisticado do que a pele do branco que não tem uma proteção natural contra o sol. Eu já perdi a esperança que as pessoas, já não acredito muito que as pessoas deixem de ser racistas por uma explicação científica. Porque é uma inclinação pra estupidez e por isso talvez confie mais numa espécie de sensibilização pra ternura, pro convívio, e por isso é que é fundamental a integração, a participação, porque enquanto não houver um convívio direto e a pessoa vir que o menino negro, a menina negra, não faz nada diferente do que o branco ou então se fizer é porque foi obrigado a viver num, a ter uma piscina dentro duma bacia... (mediador interrompe)²⁹

Quanto esse homem – cuja principal ferramenta de trabalho é a palavra – ganha para sentar em cadeiras e falar assim? Quanto de trabalho e energia coletiva foi mobilizado para que ele estivesse naquele posto falando? Como é possível “esclarecer a estupidez” de Valter? Que tipo de situação é essa que protege as palavras de Valter? Por que sua fala foi aplaudida? Quem e o quê autoriza que Valter fale assim? Porque riem das palavras de Valter? Do quê riem? Quem pode interditar a de fala Valter e as risadas? Como interditar? Como desnaturalizar o fato de que “deter o poder de falar” é um poder maximamente concentrado à boca daquele que segue colonizando e violando? Nesse caso um home-branco-

português, que desagradável “ironia”. Como interromper esse poder?

17 BISPO DOS SANTOS, 2019, p.24.

18 CANÇADO, 2017.

19 MEANS, 1980. Em catálogo Fórum.Doc.BH.2017, p.107.

20 AZEVEDO, Marta. Quantos eram? Quantos serão? Povos Índigenas no Brasil, ISA, 2000. Disponível em <https://bitlybr.com/ePIEg5h> + CANÇADO, Wellington. O que diriam as árvores? PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 11, página 118 - 125, 2017. Disponível em <https://bitlybr.com/I0S6>

21 KILOMBA, 2019, p.18 e 19.

22 Ver <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

23 IBGE – Conselho Nacional de Estatística Serviço Nacional de Recenseamento. Brasil - Censo Demográfico, Serie Nacional, volume I Rio de Janeiro, 1956. Disponível em https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/67/cd_1950_v1_br.pdf

24 Arquivo online disponível em <http://abraom.ib.usp.br/>

25 <http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2020/10/genoma-o-que-os-novos-estudos-dizem-sobre-a-historia-e-o-futuro-da-nossa-gente/>

26 KILOMBA, 2019, p.33 e 34.

27 Segundo <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/>

28 Ver trabalho produtos do genocídio, do artista Paulo Nazareth + comida preta, do artista Marcel Diogo.

29 MÃE, 2019. Fala realizada no dia 25 de junho de 2019 no Grande Teatro do Palácio das Artes, Belo Horizonte, organizada pelo programa Sempre um Pupo e mediada por Afonso Borges. O teatro estava lotado. Disponível em <https://bit.ly/36hc34y>

REDIST

TRIBUIR

Se deter o poder de falar é também deter o poder de calar e de nomear, então, redistribuir o direito à palavra, está diretamente relacionado, como explica Jota Mombaça, a uma redistribuição das violências, e conseqüentemente dos privilégios que elas promovem e sustentam.³⁰ Jota Mombaça escreve que “nomear a norma é o primeiro passo rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência, porque a norma é o que não se nomeia, e nisso consiste seu privilégio”³¹ – a palavra *branquitude*, por exemplo, não é reconhecida pelo corretor gramatical do programa que utilizo para escrever este texto, tão pouco é encontrada em dicionários.

Enquanto prática contracolonizadora, redistribuir as violências menos tem a ver com uma reprodução das práticas colonizadoras na via contrária – falar/calar/nomear em nome da dominação –, e mais com expor as forças e estruturas que sustentam a própria colonização, e situar aqueles que detêm a concentração do poder de falar/calar/nomear na posição de alvo da sua própria violência, inventada e exaltada por eles próprios. É voltar o feitiço contra o próprio feiticeiro, contradirecionando a violência em forma de defesa.³²

Sandra Benites fala: no meio dos jurua³³ né, eu tive que chegar... eu vim assim, eu sou muito quieta, eu falo a minha fala muito mansa e é isso que a gente vive e assim que a gente conversa entre a gente. Mas quando você tá no lugar de disputa, no lugar de político, político-jurua né, precisa, tem hora que você precisa também gritar, falar alto, isso não é da minha cultura, mas eu preciso falar alto pra que outro me ouça também. Se eu continuar sendo Guarani demais, num espaço, num lugar por exemplo, até mesmo na universidade, porque a gente não vai ser

escutado, porque a gente vai ser continuado falando assim do meu jeitinho, mas será que todo mundo vai perceber o meu jeito de ser?³⁴

COMER NA MESMA

Nego bispo fala: eu tive um tio chamado Antônio Máximo, que era o operador de uma grande arte de defesa chamada Jucá. Ele me ensinou que em alguns momentos precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa, para não transformarmos a nossa defesa em arma. Porque se transformarmos a nossa defesa em arma, nós só vamos saber atacar. E quem só sabe atacar perde. Se as cidades, com todas as suas armas, não vivem em paz, e nós da comunidade vivemos em paz sem as armas, logo vê-se que não são as armas que resolvem os problemas. Por isso meu tio Antônio dizia para transformarmos a armas em defesa. Mãe Joana, também uma das minhas grandes mestras, dizia que a vasilha de dar é a mesma de receber. Logo, se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver. E essa disputa não tem fim.³⁵

VASILHA

Daiara Tukano fala: descolonizar cabê ao branco, mas como a gente contracoloniza, nós estamos fazendo o contrário. Eles vem com a faca a gente vai com uma cuia cheia de xibé. (...) essa cobra grande, esse espírito, a maneira da gente enfrentar ele - pelo menos o que eu entendi humildemente -, é através desse rezo mesmo. Desse nhe'ẽ porã – que nossos parentes guarani tão falando. Palavras verdadeiras que ressoam. Nosso canto, nossa ética, nossa ação. Nós estamos e continuaremos ecoando o som das flautas, dos maracás, das raízes, de todas as sementes, até essa cobra grande ficar tonta, abaixar a cabeça, nos olhar de frente, olho no olho. Olho no olho! Pra entender o quê que é dignidade, que a gente pode dialogar.

Eu acredito, mesmo, que é possível criarmos abundância com compartilhamento e respeito, compartilhando medicina. Não tô falando de remédio da floresta, não é esse tipo de papo de índio não...nao é só isso não. Medicina da palavra. Medicina do pensamento e do sentimento.³⁶

Transformar a violência do inimigo em defesa é um modo de responder fazendo existir a diferença entre a violência por ele imposta e a resposta a ser dada ao que foi imposto. E defender-se não significa estar necessariamente numa posição de vítima. A defesa poder sem também um contra-ataque.³⁷ Pierre Clastres escreve que, nas *sociedades de Estado*, “toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra”³⁸, pode então a retomada da palavra – retomada no sentido de tornar a tomar pela ocupação – ser um modo de redistribuir poder e vice-versa?

Em 2020, ano de eleições municipais, das vinte e oito mulheres não-cis democraticamente eleitas, TODAS sofreram algum tipo de ameaça em relação ao fato. Mulheres não-brancas democraticamente eleitas, foram ameaçadas de morte, entre elas, Suéllen Rosim, primeira mulher cis e negra e jornalista a ocupar o cargo de prefeita³⁹ na cidade de Bauru; Ana Lúcia Martins, primeira vereadora professora e mulher negra e cis e feminista e antirracista da cidade de Joinville; Carol Dartora, mulher cis e professora de História e mestra em Educação e feminista negra e dirigente na APP-Sindicato e primeira vereadora eleita em Curitiba. Erika Hilton, mulher trans e negra e militante e a vereadora (São Paulo) mais votada em todo o país em 2020, sofre ameaças de morte e ataques transfóbicos desde o seu mandato coletivo como deputada federal em 2018. Benny Briolly, mulher trans e preta e favelada e de axé e defensora dos direitos humanos e

vereadora de Niterói, eleita como a mulher mais votada do município, sofreu severas ameaças de morte ao ponto de ter que sair do país. Marcos Cacique, do povo Xukuru, eleito democraticamente prefeito do município de Pesqueira (PE), sofreu tentativas de indeferimento da sua candidatura para impedir que ocupasse o cargo. Carol Iara, mulher intersexo e travesti e negra e co-vereadora da bancadafeminista na cidade de São Paulo sofreu um atentado político (malsucedido) estando dentro da sua própria casa. Infelizmente, a lista de ataques e ameaças poderia se alongar muito mais. O ponto é, as ameaças de morte são evidências concretas de que a redistribuição da vez da palavra, por meio da redistribuição do poder de falar, é sim uma redistribuição de Poder e vice-versa – uma redistribuição que deve ser feita como reparação de séculos de violências muito mal distribuídas – a qual os senhores e nós branques, r-e-s-p-o-n-s-á-v-e-i-s por tanto, não estamos dispostos e/ou temos medo de presenciar, pois fere a nossa concentração de Poder, tendo em vista que nenhum homem cis e hétero e branco sofreu ameaça de morte por ser eleito...as ameaças reclamam indiretamente à não-eleição dessa identidade. Quem ameaça o faz porque se sente ameaçado. É sobre o que Nego Bispo ensina: “se eu te aponto um revólver é porque tenho medo de um revólver”.

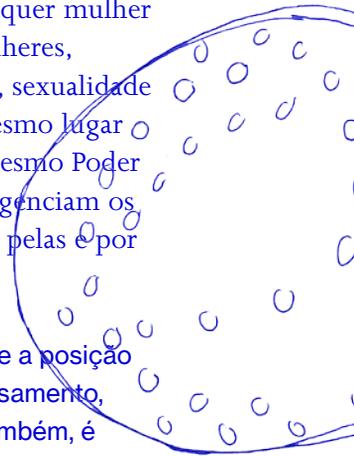
A redistribuição do poder de falar também é, por imanência, um modo de interromper, de diferentes formas – no caso dos exemplos dados, democraticamente e legitimamente – a distribuição de discursos de violência racial, de gênero, e sexual, discursos dominantes – discursos como os de Valter Hugo Mãe. *Inter* é um prefixo que indica que algo está pelo lado de dentro, no espaço de. *Romper*, entre tantas imagens e sinônimos possíveis, é um verbo que indica a criação de

uma abertura, um rasgo ou um arrombamento à força. Logo, o sentido de iter-romper que trago aqui é de fazer rasgar ou arrombar pelo lado de dentro – arrombar uma estrutura de Poder a partir da ocupação de dentro dessa mesma estrutura com contra-poderes.

Me explico: penso que, ainda que duas pessoas estejam numa mesma posição espacial ou institucional de *Poder de fala* – como por exemplo duas pessoas vereadoras numa sessão de plenário ou duas pessoas professoras em situação de aula – são distintas suas posições simbólicas e políticas quando distintos o *lugar de fala*⁴⁰ de cada uma. Um presidente hétero e cis e branco em comparação, por exemplo, a qualquer mulher presidenta que fosse – e dentro do escopo de mulheres, também há muitas diferenciações de raça, gênero, sexualidade e classe a serem consideradas – não ocupam o mesmo lugar de fala porque não possuem, historicamente, o mesmo Poder de falar; mas também, pelo mesmo motivo, não agenciam os mesmos poderes, não agenciam as mesmas forças pelas e por meio das palavras quando falam.

Jota Mombaça fala: O lugar de fala é precisamente a posição desde a qual um certo enunciado, ou um certo pensamento, uma certa forma de falar, uma certa perspectiva também, é produzida, ou seja, quais são as forças que fazem com que certa perspectiva sobre o mundo seja produzida?

Escutando Jota, penso que é justamente essa diferenciação de forças (poderes) entre falas que me interessa prestar atenção e que foi colocada como problema no início nesse caderno, e sobre o qual o esforço dessa pesquisa gira entorno. Talvez essa diferença possa ser indicada pelo contraste entre duas

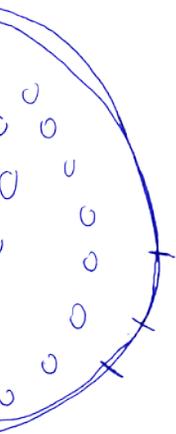


preposições: palavras de poder x palavras com poder. Palavras de poder sendo palavras à serviço da ordem, da violência, da opressão, do mando, palavras verticais, palavras-bumerangue, “palavra empobrecida, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência, pois ela chama ordem e não deseja senão a obediência do executante”⁴¹; e palavras com poder sendo palavras à favor das vidas, das diferenças, do cuidado, do sagrado, da escuta, da memória, de luta, palavras poderosas, feiticeiras, ancestrais, anciãs, guardiãs, oníricas, secretas, éticas, coletivas, sábias, de cura, palavras como as de Sandra, Nego Bispo, Daiara, e Jota, aqui transcritas e que nesse texto proponho escutar-escrever – palavras contrárias às força das palavras de poder.

*

Quando penso em uma redistribuição do poder de falar, também penso na redistribuição da palavra por meio da redistribuição de corpes no espaço. Como nos distribuímos no espaço para falar/escutar umes às outres? A forma como nos distribuímos no espaço para falar/escutar, tem a ver com a forma como ocupamos os espaços. Redistribuir pode ser também reocupar.

Por exemplo, em uma situação convencional de sala de aula escolar, as mesas e cadeiras dos alunos organizam-se em fileiras e estão todas voltadas frontalmente para a figura do professorie, que está de pé. Essa é uma situação que hierarquiza a fala do professorie. Se realocamos as cadeiras formando uma roda em que todos estão sentados, as palavras, as vozes, e os corpes, passam a ser redistribuídes no espaço de forma circular e horizontal, com isso, o poder de falar e



escutar também é redistribuído e a distribuição vertical das palavras e das relações entre as pessoas é interrompida.

Nos mundos organizados pelo Estado, muitos lugares destinados à situações de fala se organizam de forma similar ao exemplo dado; os espaços físicos reproduzem concretamente as estruturas de dominação simbólicas, materializam a violência de fazer prevalecer mais poder de fala a uma certa posição em desfavorecimento de outras posições – para além do favorecimento de alguns lugares de fala em desfavorecimento de outros.

É por isso que me interessa a contra-imagem do jogral trazida inicialmente no primeiro caderno: o jogral é uma situação de fala coletiva e que tem, por princípio, redistribuir as palavras no espaço, redistribuir a fala e a escuta no espaço.

30 **MOMBAÇA, Jota**. Rumo a uma redistribuição desobediente de gênero e anticolonial da violência! São Paulo: Bienal de São Paulo, 2016.

31 **MOMBAÇA, 2016, p.11.**

32 **Ibidem.**

33 não-indígena

34 **BENITES, 2018**. Fala realizada no dia 04 de julho na ocasião do seminário *Lições de fala – Diálogos Ameríndios*, FFLCH/USP. Intitulada *O lugar da fala*, a mesa foi dividida entre Sandra Benittes e Bruna Franchetto e mediada por Marina Vanzoli. Disponível na íntegra em <http://cesta.fflch.usp.br/node/1318>

35 **BISPO DOS SANTOS, 2018, p.49.**

36 **TUKANO, 2020**. Fala realizada durante programa “Dia do índio: a urgência da descolonização”, realizado pela Radio Yandê, com apresentação de Daiara Tukano e participação de Daniel Iberê Guarani e Geni Nuñes Guarani. O programa aconteceu ao vivo via facebook no dia 19 de Abril de 2020, em homenagem ao #abrilindígena. Disponível em <https://bit.ly/32qGLPY>

37 **STENGERS, 2015, p.37.**

38 **CLASTRES, 2017, p.139.**

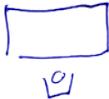
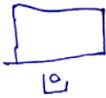
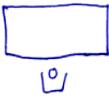
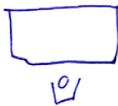
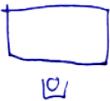
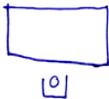
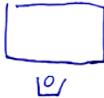
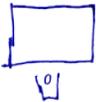
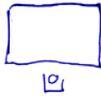
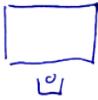
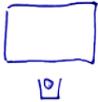
39 A palavra *prefeita* não é reconhecida pelo corretor gramatical do programa que faço uso para escrever esse texto, ele sugere correções como *perfeita* ou *prefeito*. Segundo os dicionários, *prefeita* seria uma derivação de *prefeito*, um substantivo por origem de classificação masculina.

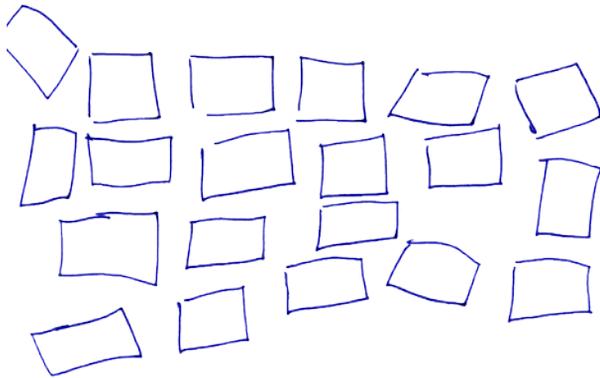
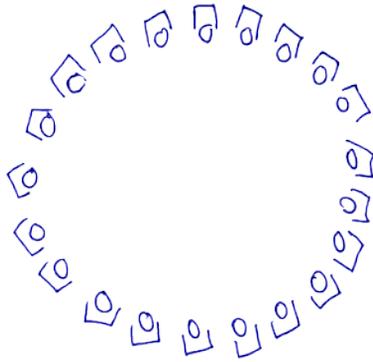
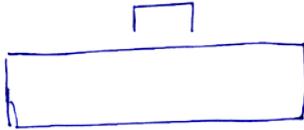
40 **RIBEIRO, Djamilá**. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

41 **CLASTRES, 2017, p.139.**



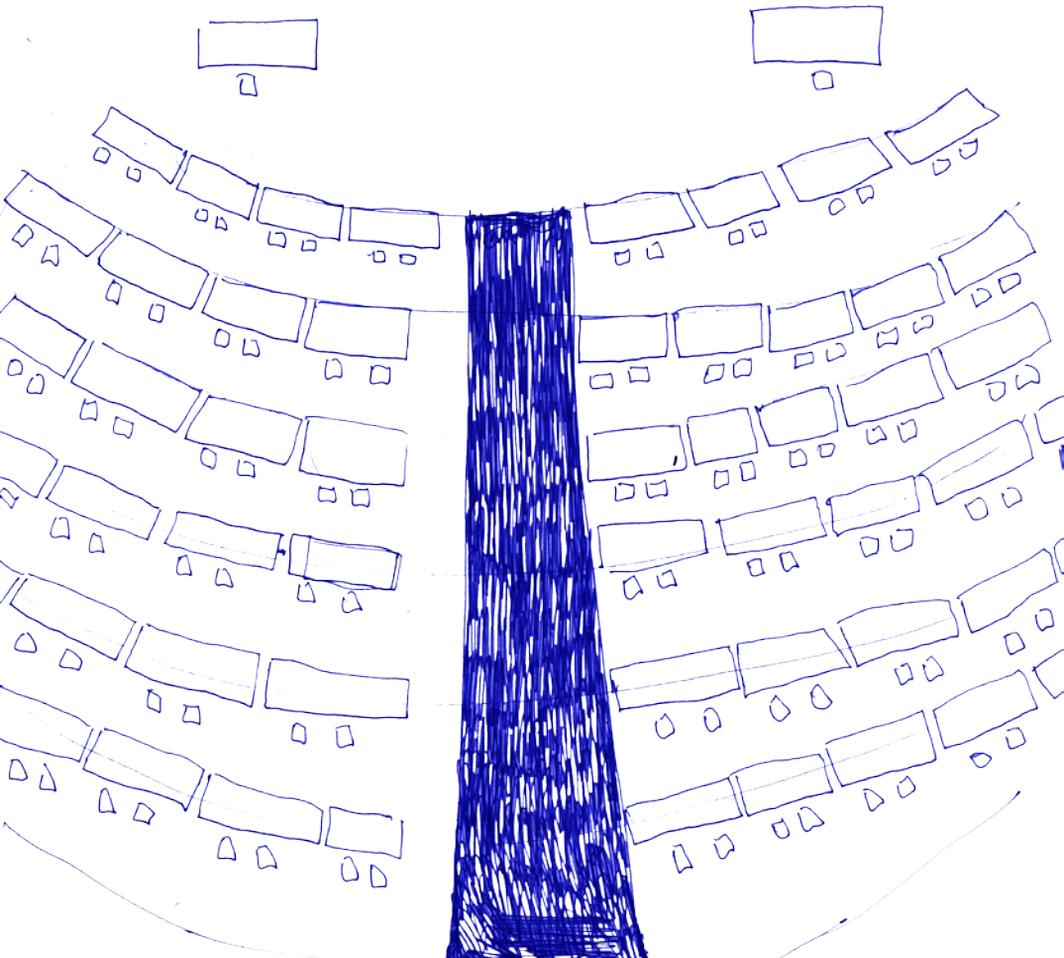
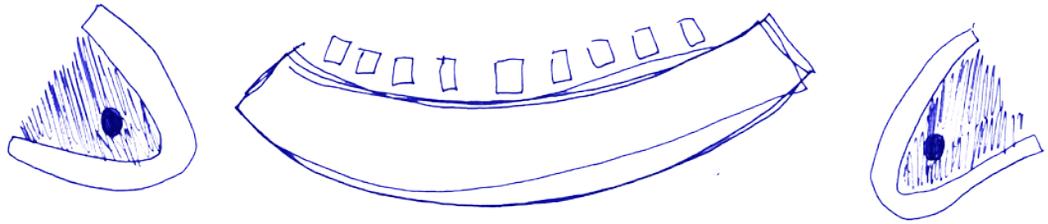
10





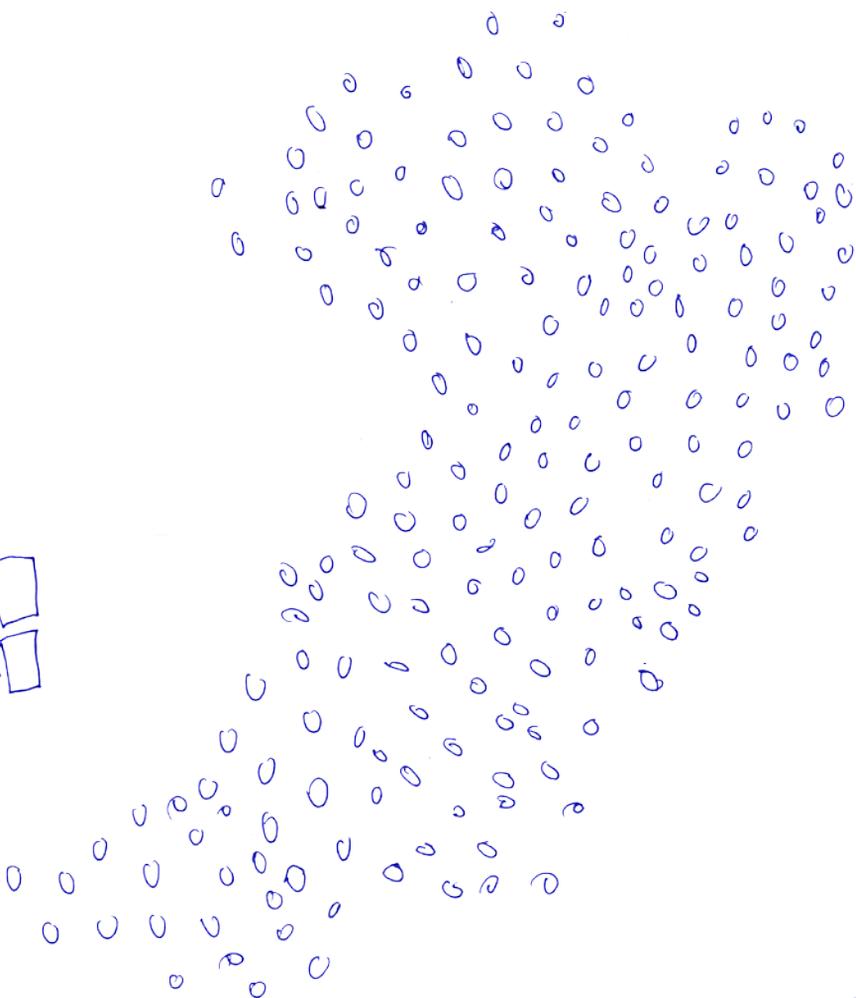
SITUAÇÃO 2

CÂMARA 1



SITUAÇÃO #5

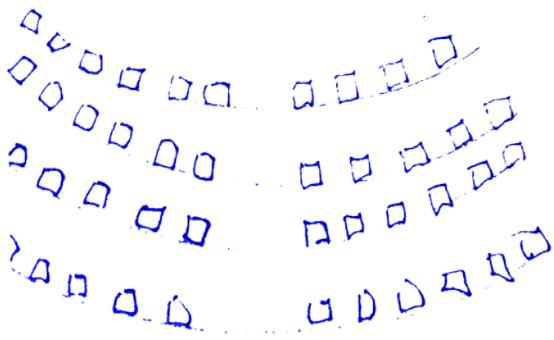
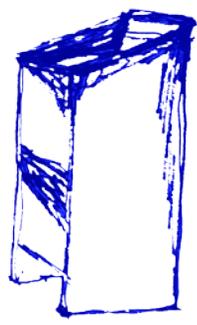
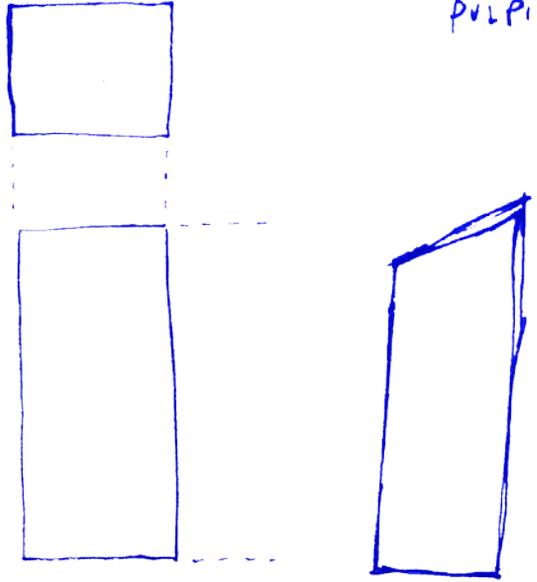
CASA DO POVO



SITUAÇÃO 1#

PÚLPITO

- EVENTOS
- MUSEUS
- PALESTRAS
- TEATRO
- CERIMÔNIAS



OCU

PAR

A força e sentido da palavra *ocupar* que quero evocar aqui é a força cultivada pelos movimentos de ocupação por território, moradia, e educação.⁴² Convoco aqui a palavra *ocupar* enquanto uma ação que coloca em disputa o sentido das coisas, dos lugares, dos espaços, das paisagens, das relações, dos modos de vida, das estruturas, das instituições, das existências. Ocupar como uma ação correspondente à anticolonizar: fazer as coisas de outro jeito que não-colonizante – a começar por: fazer coletivamente.

estudantes secundaristas de luta ocupam: ocupo para existir. Ocupo para ouvir e ser ouvido ver e ser visto. Ocupo para afrontar a ausência de direitos. Ocupo para exercer meu corpo. Ocupo para cuidar de mim e dos outros. Ocupamos para produzir existência. Ocupamos simplesmente em nome da vida, da resistência, existência e da LUTA!⁴³

Ocupar uma palavra também é ocupar um lugar. Ocupar palavras pode ser uma prática de desobediência semântica que coloca em disputa possíveis sentidos e significados para o nome das coisas; uma prática de transformação de forças exercidas sobre determinadas palavras, que não se esquece da própria transformação mas também não se cristaliza, mantendo um movimento de mutação contínuo – uma palavra em devir. Na medida que uma palavra é ocupada, ela é atualizada com novos poderes, mas ela também atualiza a quem ela nomeia por esses mesmos poderes, numa relação de afetação mútua. A fala de Nego Bispo a respeito da palavra *negro* é um exemplo nesse sentido. Ocupar é um movimento de retomada, reivindicação, afirmação, insurgência e contrainvenção, nem sempre consensual e apaziguador.

OCCUPARE VMA

PALAVRA É

OCCUPAR

UM LUGAR

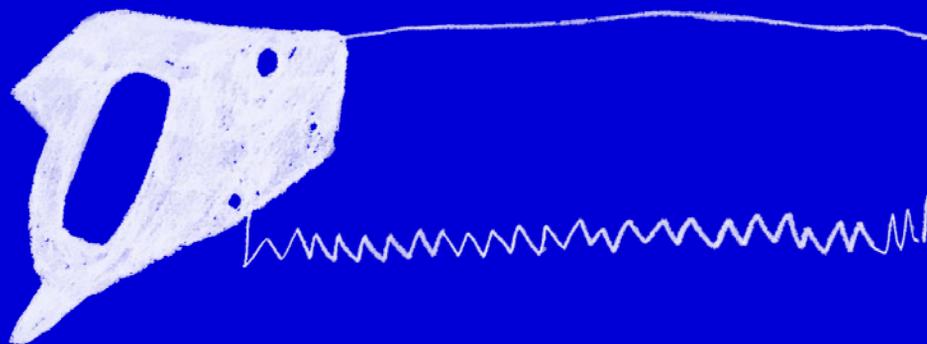
Marco Paes fala: a palavra bicha eu não sei...mas, posso falar da minha experiência enquanto bicha. De uma coisa que era muito louca, assim, porque quando eu era criança eu não sabia o que era ser bicha. Eu não sabia como uma bicha se comportava e qual que era a cara, a figura, o formato, o desenho de uma bicha. Mas eu sabia que era porque as pessoas falavam que eu era, entende? Todo mundo já me apontava. As pessoas olhavam pra mim e falavam assim “iiiiiiiiiii”, porque eu tinha feito algum comportamento, algum trejeito, alguma coisa que eu sabia que era uma reprovação por algo que eu era, e eu nem sabia porque isso tava sendo reprovado. Que tá aí o ser bicha, que me diziam bicha. Me disseram: bicha. Eu acho que isso é um ponto. Hoje, se uma pessoa que eu gosto, que eu conheço, que eu tenho um laço afetivo, me chama de bicha, de uma forma positiva, tipo, seila a S. me chama muito “nossa como você é uma bicha linda”, isso pra mim é muito...é um elogio. Um porque traz isso de ter reconhecimento, e o outro, que... eu sentir que uma pessoa com quem eu tenho um laço afetivo aprova, reconhece e vangloria quem eu sou, sabe? Porque muito do medo é quando a pessoa tem um laço afetivo tipo pai, mãe, família e tudo mais, me reprovarem por ser bicha. Então é até louco, porque daí quando você tem a ausência de reconhecimento disso, porque por exemplo, minha mãe, ela não consegue falar que eu sou uma bicha, pra ela é ofensivo, você entende? Então quando alguém que eu amo, gosto, me chama de bicha, é maravilhoso porque parece que pega essa aceitação e carinho e leva ao extremo por quem eu sou.⁴⁴

A ocupação semântica enquanto dissenso, nunca cansa de atualizar a disputa. Aos meu escutar, a fala de Marcos exemplifica o pensamento de Marisol de la Cadena: “a mesma

palavra pode se referir a duas coisas diferentes, dependendo do mundo no qual é proferida.”⁴⁵ Isto é, enquanto a mãe de Marcos não o chama de *bicha*, pois acha ofensivo, sua amiga S. o chama de *bicha linda*, celebrando o seu ser. O que está em disputa não são as palavras em si, mas os poderes que elas evocam e transportam, as relações traçadas por quem a pronuncia e por quem a escuta.

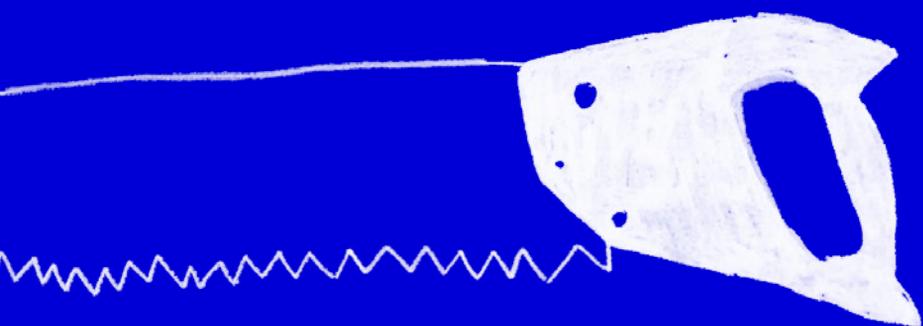
A palavra *queer*, com origem na língua inglesa, significa, segundo a norma linguística, ser estranho. Usada historicamente de maneira ofensiva para identificar pessoas não-normativas, as comunidades agrupadas entorno da sigla LGBTQIAP+ se apropriaram dela como forma de se autoafirmar e autoidentificar enquanto pessoas cuja norma binária não as representa. *Queer* não se resume a uma identidade ou um nome identitário, é um movimento, uma comunidade, um pensamento, um mundo, é também um conceito teórico e biopolítico que discute identidade de gênero e sexual – uma complexa discussão que por hora não cabe aqui, mas acho importante ressaltar. A aderência da letra Q (*queer*), assim como a pluralidade de nomes para a letra T (*travestis, travas, transgêneres, transexuais, trans*), a aderência da letra I (*não-binárias / interssexuais*), da letra A (*assexuades*), da letra P (*pan*) e do símbolo + (*para além dessas identidades*) à sigla LGBT, é uma evidência de que nem sempre esses nomes e identidades foram reconhecidas como força ocupante das comunidades LGBTQIAP+, e de que, se vives são aqueles que se autoneameiam, mutantes são seus nomes e seus poderes.

A palavra *monstro/monstra* possui um movimento de transcrição vizinho; a palavra que se refere por origem a seres assustadores, fantásticos, disformes, maus, descomuns, e não-humanos, e é usada pejorativamente para se referir a



A MESMA PALAVRA PODE

COISAS DIFERENTES



E SE REFERIR A DUAS

corpes dissidentes, foi apropriada pelas mesmas comunidades, em especial por corpes trans, transgêneres, travestis e não-bináries, como palavra-nome que une corpes que desobedecem as normas de gênero e sexo. O artista Jonas Van Hollanda possui um lindo texto-manifesto e um corpo de trabalho e pesquisa entorno dessa palavra e seu feitiço. Ele escreve: “os monstros são os pilares do novo mundo; que esse pudor não me beije a boca. que esse pudor não me encare os olhos. que esse pudor não feche minha garganta rasgada de fluidos violentos, que não destrua a masculinidade efêmera que brota no meu corpo feminino, nem as ondas massivas de vulnerabilidade que o corpo trans acumula. que não me espere no dia raiando porque o sol do trópico é um animal.”⁴⁶

Tão importante quanto os exemplos trazidos de ocupação de sentidos e forças de uma palavra enquanto disputa semântica, é também a invenção de palavras enquanto disputa de ocupação léxica e de vocabulário, seja ela (a invenção) um gesto de autonegação e autoafirmação da própria existência – trava, mona, mana, bixa-travesti, sapatão, todes, corpes –, seja ela ferramenta de nomeação e identificação daquilo que envenena – macho, heterolândia, machulência, branquitude, sistema. E quando digo *invenção*, me refiro às palavras cujos dicionários não contemplam, palavras-clandestinas. Palavras inventadas para conseguir nomear o que o vocabulário ou a gramática normativa não dá conta – seja porque é incapaz, seja porque se recusa – de reconhecer. Em trocas de e-mails com o artista Vijai Patchineelam (2016), citando uma amiga sua, ele me escreveu: “the language is when you correct the grammar of the oppressor”, que eu traduzo por: “a linguagem é quando você corrige a gramática do opressor”.



Disputar e ocupar posições e situações de fala predominantes também é uma forma de ocupar as palavras e os lugares. Ocupar posições de fala predominantes é se valer de códigos “externos” aos códigos inerentes de uma determinada situação de fala predominante, transformando a situação como um todo, provocando um acontecimento⁴⁷ – acontecimento como uma intervenção, uma pausa interruptiva que provoca perguntas, algo que se dá de forma não-esperada e que faz pensar, sentir e imaginar, uma experiência coletiva que produz testemunhas. “É próprio a qualquer acontecimento fazer com que o futuro que será seu herdeiro se comunique com um passado contado de modo diferente.”⁴⁸ Como exemplo me atenho a três acontecimentos históricos:

No dia 5 de abril de 2019, durante o festival *Loolapalooza* – festival de música internacional com ingressos pagos, no Autódromo de Interlagos, São Paulo – David Karai e seus parentes, habitantes da Terra Indígena Jaraguá⁴⁹, subiram ao palco, antes do show da banda *Portugal. The Man*, para falar durante 1 minuto e 18 segundos para uma plateia de milhares de pessoas.⁵⁰

David vocifera: a população indígena no mundo é 5% da população! Nós povos indígenas protegemos 82% da biodiversidade do mundo! Falam que é muita terra pra pouco índio, mas é pouco índio protegendo a vida pro mundo inteiro sobreviver! Nós povos indígenas estamos sendo perseguidos, estamos sendo assassinados e mortos! Nós estamos lutando pela vida! O homem mais poderoso do mundo no meio da

floresta sem nada ele não vai ter sobrevivência! O poder da vida tá na natureza! Salve o planeta!!! NÃO ao genocídio dos povos indígenas! Vamos lutar pela sobrevivência das futuras gerações! Aguyete a todo povo que luta! Nos somos o povo Mbya Guarani, um dos 305 povos indígenas que estão sobrevivendo nessas terras! Aguyjevete.

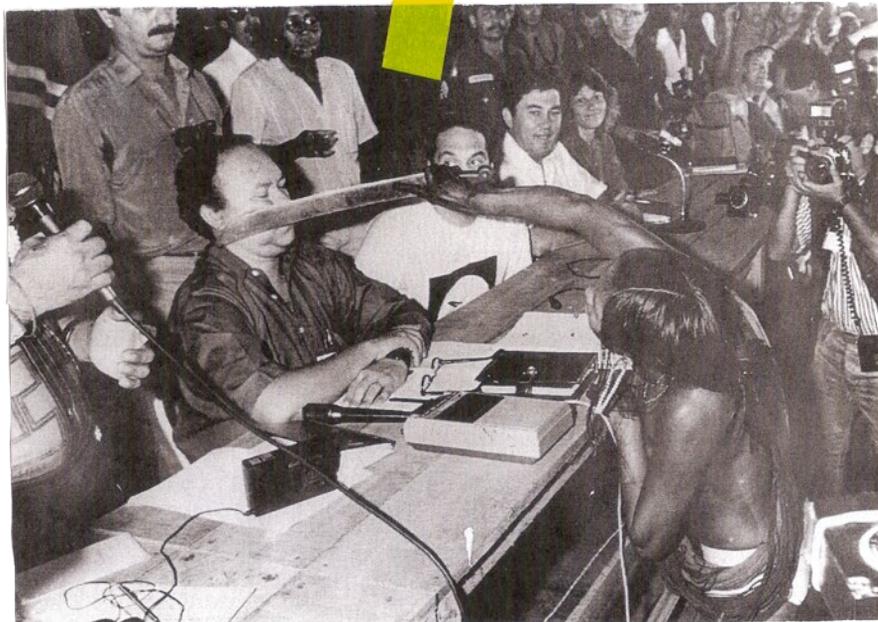
No dia 4 de setembro de 1987 Ailton Krenak falou durante a Assembleia Nacional Constituinte, na câmara dos deputados, em Brasília, em defesa da Emenda Popular da UNI (União das Nações Indígenas) na constituição de 1988. Ailton vestia trajes sociais de cor branca e enquanto falava, pintava a cara e as mãos de preto com cajal (relembrando a pintura com jenipapo), até ficarem inteiramente pintadas. Durante sua própria fala ele a autonegação *manifestação*.⁵¹

Ailton fala: quando eu chego lá de camiseta branca e calça jeans, o porteiro fala: o senhor não pode estar no plenário com essa roupa, tem que arrumar uma roupa adequada (...) olhei o plenário, aquela bagunça, os deputados não estavam nem aí. Aí me ocorreu o seguinte: eles são acostumados com gente falando aqui, dez minutos, meia hora, uma hora. Eles viram, vão conversar, não tinha celular ainda, vão ficar lá batendo papo, vão mexer no computador, não vão me ver. Eu tenho que fazer alguma coisa estranha aqui para eles me verem. O presidente da mesa anunciou meu nome, me deu a palavra, eu estava no púlpito. Cumprimentei, agradei, e antes de iniciar minha minha fala, que eu não estava lendo, estava tudo na minha cabeça, passei a primeira marca no rosto. Na hora, os fotógrafos, cinegrafistas, começaram a espocar os flashes. Os deputados gritavam: “Ei, olha o que o homem tá fazendo, tira ele daí”. É

logico que o presidente da casa bateu o dedo na campainha e falou: ele está com a palavra. Continuei falando e na hora que terminei, o plenário estava, assim, uma balbúrdia. Aí o presidente da mesa botou em votação a matéria: de 530, 490 deram sim, uma parte deles preferiu não se manifestar. E aprovou o capítulo dos índios na Constituição.⁵²



Em 1989, durante 1º Encontro dos Povos Indígenas do Xingu em Altamira, Tuíra Kayapó proferiu palavras em defesa do seu povo, contra a construção do Complexo Hidrelétrico de Altamira. Diante do diretor na época da empresa Eletronorte, Muniz Lopes, sentado e protegido por detrás de uma espécie de balcão, os braços cruzados e apoiados sobre o mesmo, Tuíra se pôs de pé para falar acompanhada de uma pequena multidão de parentes, muitos portando ferramentas afiadas como facões, paus e bordunas, apontadas para cima. Proferindo palavras na língua do seu povo, ela gesticulava o braço direito segurando um facão, encostando e desencostando o cabo no balcão algumas vezes, como quem pontua as coisas com firmeza. Em seguida Tuíra corta e o ar com a lâmina na altura do rosto do diretor, encostando a lateral da lâmina na bochecha direita do diretor, depois na esquerda, num gesto de ameaça cuidadoso. E assim encerra sua fala.⁵³ Não encontrei transcrição ou tradução da mesma, mas não se faz necessário. Tuíra sabe que Muniz não entende a língua que ela e seu povo falam, mas isso não a impede de falar, porque, ainda que nem Muniz, nem eu e nem a maioria das pessoas não-pertencentes ao povo Kayapó tenham entendido de fato as palavras ali ditas, muitas forças são comunicadas, transportadas e agenciadas por meio das suas palavras e seus poderes e para além delas.



42 FLORES, 2018, p.24-42.

43 COLETIVO CONTRAFILÉ. *A Batalha do Vivo - grupo contrafilé, secundaristas de luta e amigos*. São Paulo: MASP, 2016.

44 PAES, 2020. Áudio de whatsapp trocado no dia 13 de agosto de 2020 durante conversa com meu amigo Marco Paes.

45 DE LA CADENA, 2018, p.99.

46 HOLLANDA, Jonas. *A boca para pronunciar monstro*. 2018. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/a-boca-para-pronunciar-monstro>

47 STENGERS, Isabelle. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

48 STENGERS, 2015, p.31.

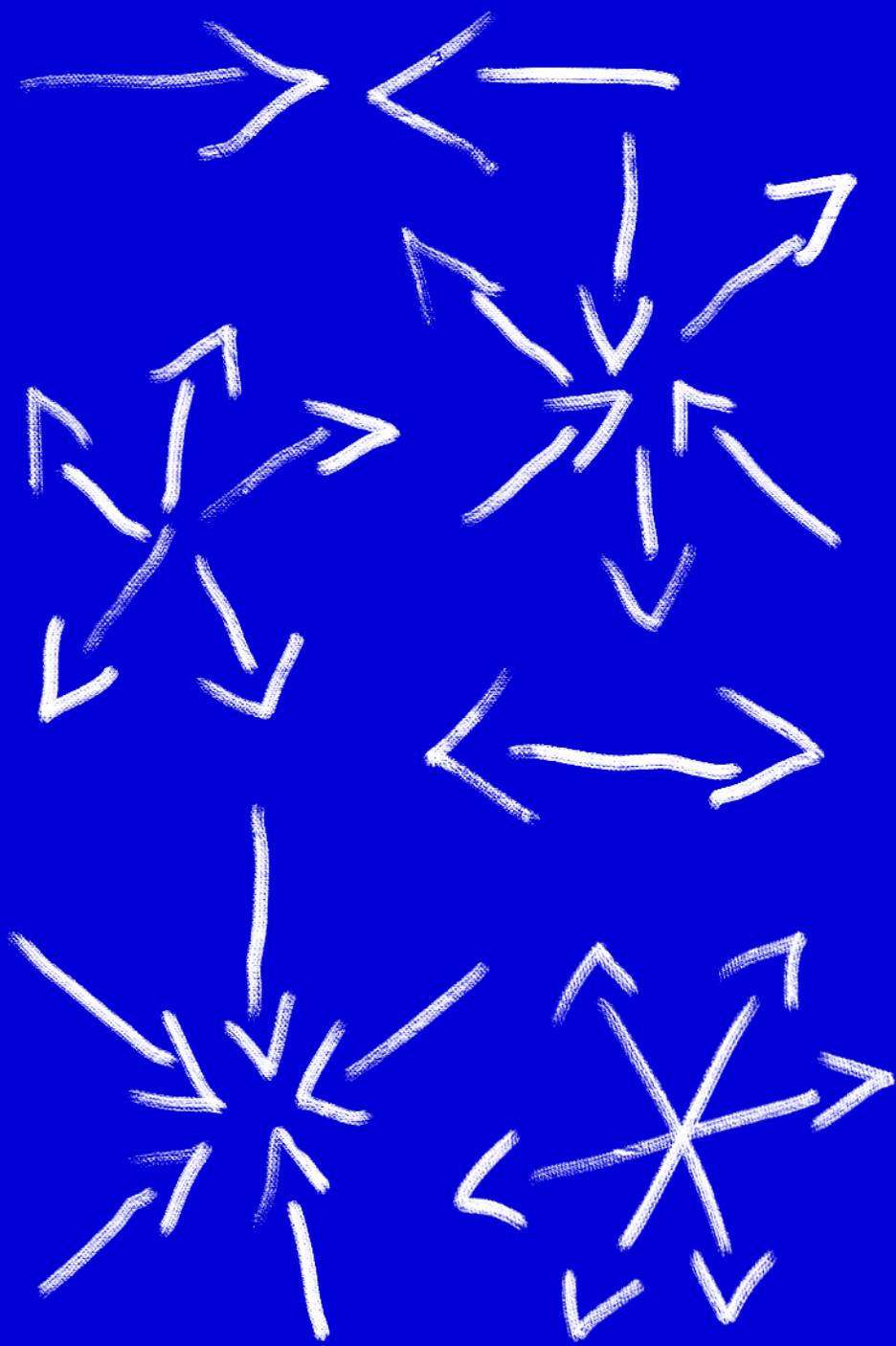
49 Ver <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3707>

50 Registro audiovisual disponível em <https://bit.ly/32DnaCT>

51 Registro audiovisual disponível em <https://bit.ly/2FT4V4p>

52 KRENAK, 2020. Em publicação educativa da 34ª Bienal de São Paulo, 2020. Disponível em <http://bienal.org.br/post/7898>

53 Registro audiovisual disponível em <https://bit.ly/34uH4c>



linguagem e ação

Desnormalizar, redistribuir e ocupar as palavras é transformar, numa escala coletiva, as nossas forças de ação, o nosso modo de ser e estar no mundo, são práticas de afetação política da linguagem. Enquanto lugar comum a todes e constitutivo das coisas, a(s) linguagem(s) estabelece uma relação direta com a realidade e com o imaginário coletivo, ela não está – ou não deveria estar – dissociada dos nossos fazers, vivers, conhecer, sonhares e imagináries coletivos, e por isso ela está não só em contínuo acontecimento, isto é, transformação e transfiguração, como também em contínuo dissenso. Enquanto exercício político a linguagem é feita – e a nós nos faz – por meio de constantes negociações e tensões entre os diferentes e coexistente modos de fazer, viver, conhecer, sonhar e imaginar mundos, a grosso modo, entre diferentes linguagens.

Esse constante exercício político, ao meu ver, também pode ser entendido como *fricção*⁵⁴ – a aderência/o atrito de encontros desiguais, de encontros entre diferenças. Transformar as nossas forças de ação, no fim, não é sobre anular essa *fricção*, mas sobre assumir suas fagulhas. E sustentar o atrito quando for preciso. E aqui, quando digo sustentar o atrito, quero dizer sustentar uma força de ação para fazer mobilizar/permanecer o que essa força aciona enquanto poder, fazer continuar essa força, entendendo que sustentar as nossas ações é também sobre responsabilizar-se pelo modo como respondemos ao mundo em escala coletiva. E é aí que entram as *diferenças*: qual a especificidade da força/poder de uma determinada linguagem em ação e o que dela resulta? Ou ainda, o que ela mobiliza? Quais atritos ela provoca?

linguagem

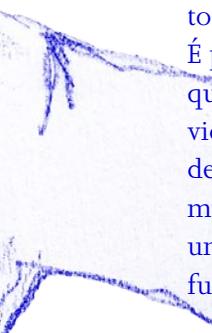
ém

e
é
em

ação



Por exemplo, quais as diferenças entre a força de ação de Tuíra e a de Valter? Não quero concluir essa pergunta com uma resposta finita, é uma pergunta para fazer pensar... penso: ainda que Tuíra esteja em pé, segure um facão, vocifere palavras, encoste o facão na cara do homem para quem se dirige, que todos os parentes presentes carreguem ferramentas afiadas, e ainda que eu não entenda literalmente as palavras que ela profere, não me parece que a sua fala agencia, pratica, mobiliza violência. Isso não quer dizer que sua fala é pacífica ou passiva. Tuíra é muito poderosa! O homem na sua frente fica imóvel, tenso, levemente recuado para trás, a situação não é mansa, pois é uma guerra que está posta e, aos meus olhos e ouvidos, Tuíra responde como quem guerreia. Já a fala de Valter mobiliza muita violência! É uma fala extremamente racista, ainda que ele esteja dentro de um teatro, sentado numa cadeira, em cima de um palco, falando baixo e calmo, fazendo uso de uma linguagem “formal”, palavras “educadas”,



ainda que ele seja aplaudido, e que a situação como um todo pareça pacífica, controlada, “civilizada”, espetacular. É perverso. Desprezível na verdade. O que quero dizer aqui é que a violência também se faz enquanto linguagem, e mais, a violência enquanto linguagem não necessariamente está posta de forma ilustrativa – bárbara, sanguinolenta, escandalosa –, muito pelo contrário! Quando o presidente b. escolhe usar, em uma situação de fala à imprensa, uma gravata estampada de fuzis, ele também está matando.

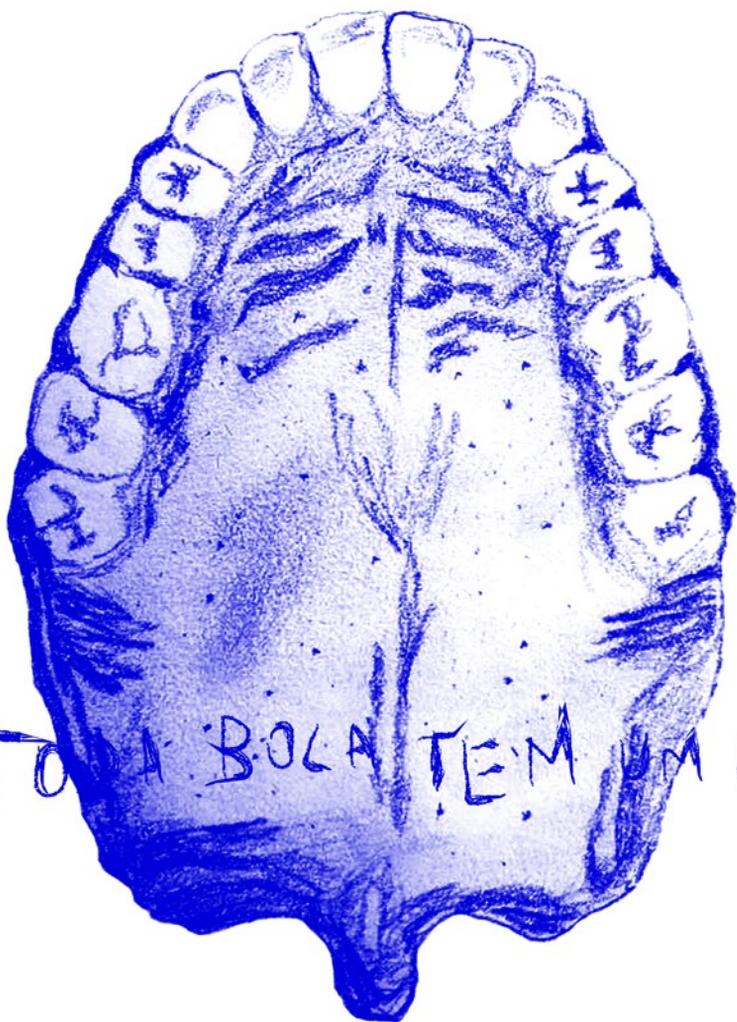
Audre Lorde fala: cada uma de nós está aqui hoje porque, de uma forma ou de outra, compartilhamos um compromisso com a linguagem, com o poder da linguagem e com o ato de ressignificar essa linguagem que foi criada para operar contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo. Para aquelas entre nós que escrevem, é necessário esmiuçar não apenas a verdade do que dizemos, mas a verdade da própria linguagem que usamos. Para as demais, é necessário compartilhar e espalhar também as palavras que nos são significativas. Mas o mais importante para todas nós é a necessidade de ensinarmos a partir da vivência, de falarmos as verdades nas quais acreditamos e as quais conhecemos, para além daquilo que compreendemos. Porque somente assim podemos sobreviver, participando de um processo de vida criativo e contínuo, que é o crescimento.⁵⁵

Atentar-me/atentarmo-nes para qual uso faço/fazemos da linguagem – no contexto desse caderno, e pontuo isso porque linguagem é tanta tanta tanta coisa para além de palavra, e

palavra também é tanta coisa para além de palavra – pode ser se perguntar: quando falo/falamos, o que é que mobilizo/mobilizamos com aquilo que falo/falamos? Pelo que é que me responsabilizo/responsabilizamo-nos quando falo/falamos? Quando escuto/escutamos alguém falar, o que é que essu alguém mobiliza em mim e nu coletivo? Quando escrevo/escrevemos, o que é que mobilizo/mobilizamos com as palavras? Me parece igualmente importante pensar também na negativa dessas perguntas: quando não falo/falamos, quando não escuto/escutamos, o que é e não é mobilizado? Interessam todas essas perguntas sem me esquecer de que a palavra nunca está separada da boca que a profere, da voz que a ecoa, da mão que a escreve, da corpe da qual emana, das relações que elus traçam. Inerente à sujeite e sua história – não consigo pensar na ideia de uma linguagem universal, “neutra”, isenta ou dissociada dos corpes que a praticam. A linguagem é corporal, situacional, local e relacional.

Sandra Benittes fala: a fala ela é um corpo, ela é construído, e se a gente quiser uma palavra boa ou palavra ruim, não é a palavra, é vivência, é movimento, e essas coisas que eu falei um pouco pra vocês entender um pouco como que as palavras não é só apenas palavras (...)

Em situação de encontro e conversa realizada no dia 18 de setembro de 2020 sobre o processo desse trabalho (uma espécie de qualificação informal), a pesquisadora e curadora Beatriz Lemos, tendo contato com uma primeira versão destes cadernos, me disse para que eu escrevesse com *coragem* – pensando no sentido da raíz dessa palavra, que é: agir com o coração. Esse conselho veio porque ao ler o texto, ela me disse



TODA BOLA TEM UM CÉU

FALAR DO
SEM MEDO



ME DO
DE FALLAR



ter sentido um excesso de cuidado ou medo em dizer as coisas. Fiquei e permaneço sensibilizada com seu conselho. Escuto. Lembro do ensinamento de Sandra: “escutar quer dizer escutar com o coração.”⁵⁶ Ao encontro das palavras de Beatriz e de Sandra, convoco as palavras de Anna Tsing: “haver mobilização – o movimento do coração – para que as viagens refaçam o mundo. A mobilização refigura as identidades, mesmo que ela se baseie em conexões e comparações.”⁵⁷ Ao escutar e constelar as palavras de Bia, Sandra e Tsing me faço lembrar um episódio:

Em setembro de 2019, fui a uma situação de fala cujas convidadas eram Ailton Krenak e Leda Martins, a situação foi mediada por Rosália Diogo – o encontro se deu como parte integrante da programação do Festival Literário Internacional de Belo Horizonte de 2019. Ainda que o contexto fosse a literatura, Leda e Ailton falaram sobre a importância da oralidade. “A oralidade é uma corporeidade” disse Leda... Durante um bom tempo, e mais de uma vez, todes ali presentes foram convidadas e provocadas a cantar juntas. Eu não consegui cantar. Digo “não consegui” porque não conseguir é diferente de não querer ou ter se recusado a cantar. Nesse dia, aprendi com Leda que a voz solicita um corpe e que cantar é trazer essu corpe junto. Falar também. Então que corpe é essu que não consegui acessar e porque não consegui cantar? O corpo que não consegue cantar é o corpo que tem vergonha em cantar porque não sabe cantar, é o meu corpo branco. Aquelus com us quais cresci não cantavam nem me ensinaram a cantar – e digo isso enquanto relato de uma não-vivência e não enquanto justificativa do meu silêncio. Minha vergonha em cantar é uma mistura de respeito com ignorância. Respeito pelo desconhecido, quero dizer, pelo que é mistério (durante a conversa aberta, Ailton muitas vezes fechou os olhos e com

27.09 - FLI

KRENAK E LEDA

"A GENTE RESISTE CANTANDO"
"IMAGINEM QUE VOCÊS ESTÃO NA TRAVESSIA,
SE NÃO CANTAR COM ALEGRIA NÃO SOBREVIVE
AO NAVIO NEGREIRO"

* mediadora começa a fala dando a
benção. benção à como e demônio. benção
aos orixás. aos ancestrais.. benção a Agatha.

→ ROSÁRIA

→ aqueles que trazem as balas
doces, e vêm as balas mortais
usadas pelo Estado para a
extermínio vidas.

em algum momento nos batiam todos
para ler e escrever.

oralidade - narrativa viva

" A PALAVRA COMO ALGO QUE É EM SI
A COISA QUE SE ENUNCIAM
ANUNCIAM - Leda

sem a fala, sem a voz, sem o canto,
os deuses não são" - Lida

* o ritual da abertura da boca
abrir a boca da múmia, do morto
para que, então, este pudesse viver
eternamente.

PALAVRAS ENCANTADAS

Boaventura → "pedagogias da ausência"
pesquisar!

A VOZ SOLICITA
O CORPO.
ELA É CORPO.

↓
o texto como
ferramenta que
exclui

"o tambor não está fora de nós".

ORALITURA

— inscrição de saberes
a oralidade é uma corporalidade

um sorriso discreto permaneceu em silêncio, parecia que ele estava escutando um tanto de outras coisas que não escutei), e ignorância por aquilo que não conheço como parte dos meus próprios saberes brancos – incluindo a própria canção que se cantava – e por isso acesso de uma perspectiva de certa forma alheia. Então, a pergunta que fica pra mim é: porque eu não aprendi a cantar? Como assumir que não saber cantar é inerente à minha vivência e por isso à linguagem da escrita que aqui se faz?

Grada Kilomba reivindica: “Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder.”⁵⁸

Trago esse relato não como uma resposta justificativa, mas no intuito de perceber e assumir – com o incentivo de Audre – que de alguma forma ele conta sobre a verdade da própria linguagem que faço uso para escrever este texto, consciente ou inconscientemente, quer eu queira, quer não. Talvez a resposta seja outra pergunta: como escrever sem deixar que essa vergonha seja a força mobilizadora da minha escrita, mas também sem fazer de conta de que sei cantar? – porque eu de fato não sei, e, cantar, aqui, não é acertar notas ou escalas, é, basicamente falando, um conhecimento, uma sabedoria, um poder, uma prática ancestral e vital muito poderosa. Como escrever sem separar as coisas? Como escrever sem esquecer de que a escrita é uma ferramenta possível, mas não a única ou a



melhor, sem esquecer que escrever é só mais um modo possível de falar (d)as coisas? Como escrever sem se esquecer que falar e cantar também é escrever! Inscrever! Como mobilizar, enquanto escuto-e-escrevo, o que tem coração e significado?⁵⁹

Desenhar enquanto escrita e escuta e enquanto linguagem do coração tem sido para mim um dos modos mais sinceros e possíveis de responder, por hora, a essas perguntas, de traçar linhas de fuga verdadeiras. Para mim o desenho mobiliza uma linguagem livre, vazante, errante, imaginária. O desenho como anotação visual, como forma de tornar visível e sensível aquilo que escuto e aprendo, aquilo que desconheço também. O desenho como o desconhecido, como um fazer que torna visível um tanto de coisa que não é visível. Desenhar como brincadeira. Desenhar como rito. O desenhar como emancipação, como um fazer onde errar não está nem sequer em jogo – ao contrário da iscrita. O desenhar como prática que escapa o controle, porque ela não é racional. Desenhar como prática onde curo minha vergonha do “não saber”, porque desenhar não requer “saber desenhar”, desenhar é uma descoberta, é um aprender em si sem fim. É fazer algo ao mesmo tempo que se faz a si mesma. Desenhar também é escrever. Desenhando eu aprendo a escrever sem separar.

54 TSING, 2005.

55 LORDE, 2019, p.54 e 55. Fala realizada por Audre Lorde no dia 28 de dezembro de 1977 no Lesbian and Literature Panel, na Modern Language Association, em Chicago, Illinois. A fala foi traduzida e publicada em diferentes impressos como ensaio e/ou artigo intitulado *A transformação do silêncio em linguagem e ação*.

56 Ver caderno escuta, pg.48.

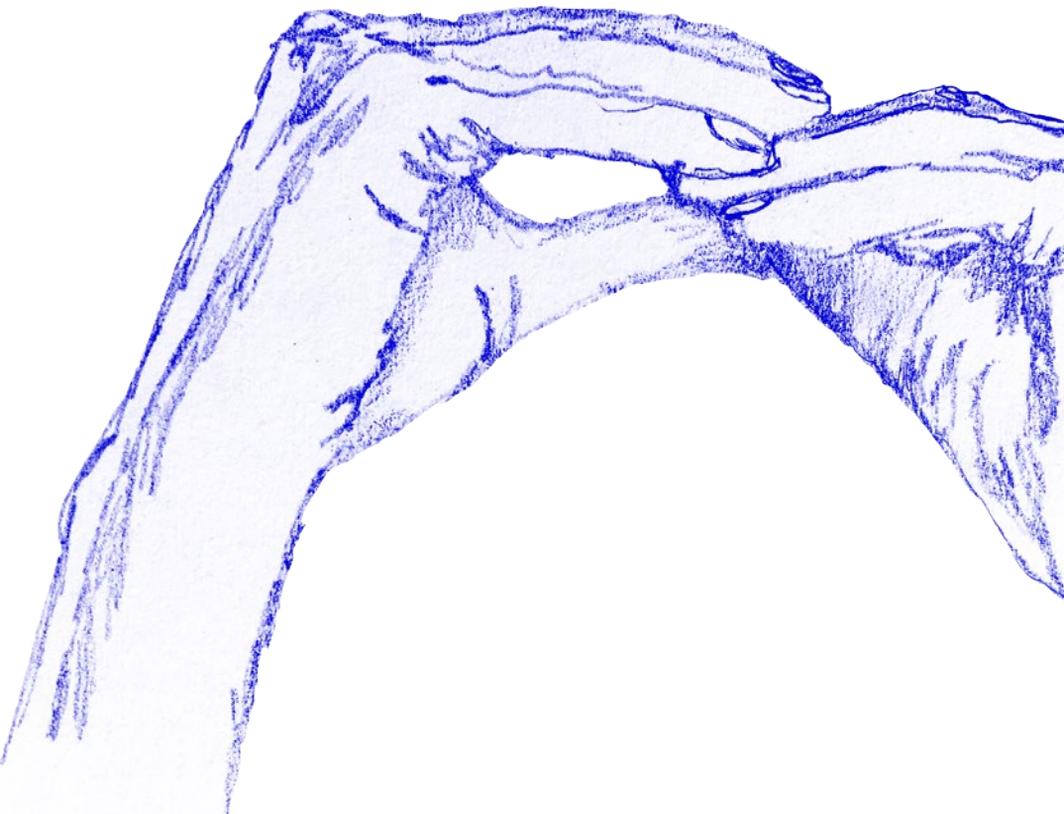
57 TSING, 2005, p.214.

58 KILOMBA, 2019, p.58.

59 ARRIEN, 1997, p.49.

escrever e separar

Palavras escritas são palavras que separam muita coisa, a começar pela separação entre aqueles que escrevem daqueles que não escrevem. Segundo senso comum, a palavra *analfabeto/analfabeta* se refere às pessoas que não sabem ler e escrever. No dicionário, podemos encontrar algumas definições como “aquele que não conhece o alfabeto; que ou aquele que não sabe ler nem escrever; iletrado, não letrado; que ou aquele que não tem instrução primária; que ou aquele que tem dificuldade de raciocinar; que ou aquele que é muito ignorante, bronco; que ou aquele que conhece de forma rudimentar ou desconhece determinado assunto”.⁶⁰



Essa palavra carrega dois problemas: um problema é a ideia de que ler e escrever se limita à decodificação do alfabeto – como contra-exemplo me agarro ao desenho; à astrologia, um conhecimento ancestral que se baseia no ato de saber ler o céu, o movimento dos astros e as relações que se estabelecem entre eles e nós; aos pescadores que sabem ler as águas, os peixes, a cheia e a seca, o tempo, a direção e força dos ventos, das correntes e correntezas; às mães e pais de santo que lêem os búzios, um oráculo de conchinhas; aos pássaros que voam porque lêem o céu, as alturas e os ventos com o próprio corpo; às mulheres Huni Kuin que sabem ler o Kene, grafismos ancestrais; aos caiçaras que sabem ler a maré e suas luas; à todas as mãos e pés descalços que sabem ler a terra, as minhocas, as pedras, as sementes e as raízes. Outro problema é a ideia de que o único modo de acessar ou inscrever conhecimentos é por meio do domínio do alfabeto ou que o acesso e a transmissão de conhecimentos por meio da decodificação do alfabeto é superior ou mais legítima em relação a outras formas que não essa. Leda Maria Martins escreve: “O domínio da escrita torna-se metáfora de uma ideia quase exclusiva da natureza do conhecimento, centrada no alçamento da visão, impressa no campo ótico pela percepção da letra.”⁶¹ Como contra-exemplo, me recordo de mãe Joana: “Mãe Joana sabia fazer simpatia para o sol aparecer. Quando dava alguma aragem, ela ia lá para trás da casa e desenhava no chão um grande sol cheio de grandes pernas compridas. Aquilo era bom pra chamar o sol”.⁶²

A palavra *an-alfabeto/an-alfabeta* é composta pelo prefixo *an*, um prefixo de origem grega que indica negação e privação. Nesse caso, o indicativo não é literal, porque segundo definição do dicionário, *analfabeto/analfabeta* é a pessoa a quem



é negado não somente o alfabeto, mas o conhecimento, a erudição, a humanização, a inteligência, etc. Ao meu ver, o sistema de educação vigente, o Estado, a Ciência e a Academia andam de mãos dadas com com esses pressupostos, e isso é triste e opressor, pois pressupõem que determinados conhecimentos sejam dominantes em relação a outros.

“Convém lembrar que somente a partir de 1985 os analfabetos conquistaram o direito político de eleger os seus representantes, embora, ainda hoje, não possam se candidatar a cargos eletivos do Legislativo ou do Executivo.”⁶³

No texto *Sociedade contra o estado* Pierre Clastres tem como ponto de partida um problema: o critério da falta e da negatificação como critério justificativo para o exercício da violência racial praticada pelo Estado. Da perspectiva do Estado e do capitalismo, povos ancestrais, povos de memória, seriam inferiores por serem povos sem Estado, sem escrita, sem dinheiro, sem história, sem conhecimento, sem tecnologia, sem educação, etc.⁶⁴ É esse tipo de perspectiva que vincula o alfabeto à ideia de uma ferramenta de acesso a um tipo de conhecimento uni: único, unívoco – de uma só voz – e universal – e daí deve descender a palavra universidade –; um tipo de conhecimento conjugado no singular que está diretamente ligado à ideia de um conhecimento “neutro” (branco, masculino, europeu, heteronormativo, cisnormativo), que se vê, portanto, em nenhum lugar e em todos ao mesmo tempo, “um olhar conquistador que não se vê em lugar nenhum (...) que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação”⁶⁵, como uma verdade intransponível que se autoconsidera suprema às custas da naturalização/validação

de um discurso de discriminação dos conhecimentos que não são correspondentes a ela, que não pensam da mesma forma, mas que na verdade, não passa, segundo as palavras de Helena Vieiras, de uma *convenção arbitrária*⁶⁶ dominante. Sobre isso, Grada Kilomba escreve: “conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Que conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (...) a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.”⁶⁷

Escutando as perguntas de Grada, não consigo deixar de lembrar que a a palavra *esclarecer* é uma palavra que significa, simultaneamente, isto é, sinonimamente, tornar algo claro e/ou tornar algo compreensível. Ou seja, tornar algo mais claro é tornar algo mais compreensível, ou tornar algo mais compreensível é tornar algo mais claro. Ao meu ver, há nessa palavra uma carga significativa da ideia de conhecimento branco (mais claro) como conhecimento mais elucidativo. Também não consigo deixar de lembrar, como que espelhadamente, que a palavra *denegrir*, que significa tornar algo mais escuro, mais negro, tenha o seu sentido usado equivocadamente de forma pejorativa, como por exemplo para se referir a algo que esta sendo difamado, mal falado, mal visto.

escrever

é

e

separar

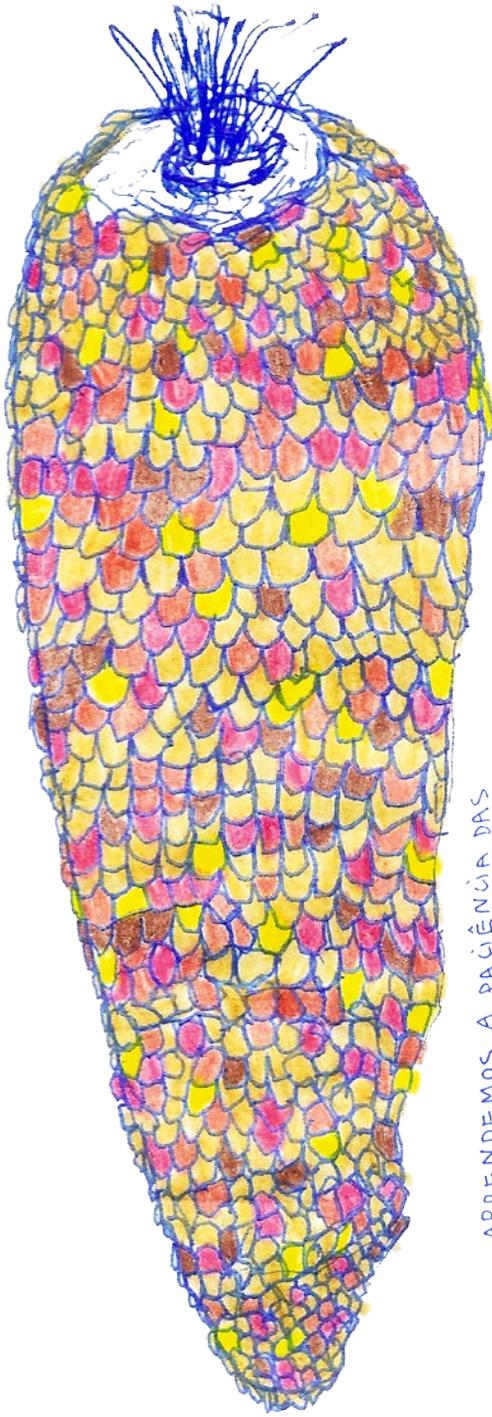
Geni Nuñez fala: muitas vezes, essa é outra forma de violência né, que quando a gente entra na universidade, a gente tem que...a gente é obrigado né, convocado, a se tornar legível na linguagem do jurua né, usando as categorias deles, falando do jeito deles né. E até um projeto que a gente tá fazendo, eu e o parente Daniel Karai Popygua, que é de pensar uma epistemologia abati, que é o nosso milho. Que é um milho colorido, que é um milho que tem muitas formas, muitos formatos e muitas cores né. E a gente entende que essa é uma maneira de um enfrentamento à monocultura né. É essa monocultura que produz um único tipo de milho, duma mesma cor, do mesmo jeito e com violência. A gente contrapõe com nosso milho originário né. Que é o seguinte: pela defesa radical das nossas vidas, pela defesa radical da nossa cosmovisão, do nosso modo de vida, nosso nhandereko.⁶⁸ Porque esse é um dos efeitos da colonização, impor um único jeito, que é o dele, de fazer as coisas. E quando a gente faz do nosso jeito a gente é punido com muita violência. Então...esse projeto, ao mesmo tempo que ele é muito perverso e muito cruel, é... uma parte do nosso bem-viver também é lembrar que nós somos essa falha né? E de alguma forma esse projeto de colonização, ele falha quando a gente respira, quando a gente tá aqui ainda, quando a gente vive e quando a gente ocupa nosso território. Então nesse sentido, o que é o fracasso do jurua é o nosso sucesso né? Aquilo que não deu certo é aquilo que deu certo pra gente.

A imagem de falha colocada por Geni, me remeteu à imagem de *gap*, desenvolvida pela antropóloga Anna Tsing em seu livro *Frictions - uma etnografia sobre conexões globais*. Tsing nos ajuda a entender que os projetos neocoloniais e seus discursos universalizantes e práticas de globalização não podem ser

MILHO - ABATI

MILHO ORIGINÁRIO
COLORIDO

MÚLTIPLO ≠ MONO



APRENDEMOS A PACIÊNCIA DAS
PEDRAS COM A PROFUNDIDADE DAS

RAÍZES

A FLECHA É PARENTE DO ARCO

ASSIM COMO A CASA DO CAGABOR

A CANOA É TARENTE AO RIO

QUE É PARENTE DOS PEIXES E DOS SERES QUE NELE
VIVEM DOS SERES QUE COM ELE HABITAM, DOS

MUNDOS QUE NELE HÁ

UM PARENTE ENTÃO CUIDAR DO OUTRO

UM PARENTE SE PREOCUPA COM O OUTRO

QUANDO NOS ESQUECEMOS, BELA IMPOSIÇÃO DO ESQUECI-
MENTO, PELA NEGAÇÃO DAS Nossas MEMÓRIAS É FÁCIL

ENTÃO ESQUECEMOS QUE NOS SOMOS PAZIENTES, QUE CUIDAR
DE NOS É CUIDAR DE TUDO QUE NOS CERCA, ENOLVE

compreendidos sem prestarmos atenção aos *gaps* que eles produzem. A produção de *gaps* é resultante da falta de sucesso de projetos colonizadores, e é nesse sentido que Tsing me remete a Geni e vice-versa – quando Geni diz que o fracasso do projeto de vida não-indígena é o sucesso do modo de ser indígena. *Gaps*, segundo Tsing, são zonas de apagamento e incompreensão e, para que possamos reconhecer e traçar os limites da hegemonia, devemos prestar atenção a essas zonas. Tsing escreve: “*Gaps* são apenas experimentados a partir da perspectiva de uma linha de demarcação particular, historicamente instituída, em relação às quais certas formas de ser parecem inválidas ou ilegíveis. De outra perspectiva, o *gap* pode ser outra forma de normalidade. No entanto, algumas perspectivas são mais poderosas do que outras. Na medida em que as categorias são desenhadas com poder, os *gaps* que elas simulam merecem ser levados a sério como espaços e locais críticos para vozes e sonhos emergentes.”⁶⁹

De uma perspectiva dominante, essa “linha de demarcação particular” desenha um limite entre o que está dentro e o que está fora da sua própria perspectiva, isto é, define quais seriam as zonas “falhas”, invalidando e discriminando vidas, corpes, relações, conhecimentos e mundos. De perspectivas que não as dominantes, essa mesma “linha de demarcação” torna visível até onde a narrativa hegemônica/dominante/normativa consegue chegar e enxergar e de onde em diante ela não consegue, a grosso modo, ela dá a ver a limitação de quem insiste em violentamente de-limitar e de-marcas. Como exemplo da discussão aqui levantada, gostaria de lembrar um episódio vivido por Indianara Siqueira, que, ao sair na rua com os seios livres, foi detida e acusada de ultraje público ao pudor. Indianara enxerga e nos faz enxergar o *gap* maravilhosamente

bem: “Dia 13 de julho às 10h30, local Rua Humberto de Campos, 315/2º andar – Jecrim do Leblon, eu, Indianara Siqueira, serei julgada por Ultraje Público ao Pudor. Depois das “confusões” criadas na Marcha Das Vadias e criar o protesto “Meu Peito, Minha Bandeira, Meu Direito” onde algumas trans me seguiram, policiais ficaram atentos até conseguirem me deter. Após receber voz de prisão por desacato ao me negar a assinar o B.O e liberada após pagamento de fiança feito por companheirxs Vadixs, recebi a intimação do julgamento. Independente do resultado do julgamento, e mais que uma pessoa ou um coletivo, o que estará sendo julgado é o gênero, a imagem do feminino que não tem o mesmo direito que o masculino. A justiça criará também um dilema. Se me condenar estará reconhecendo legalmente que socialmente eu sou mulher e o que vale é minha identidade de gênero e não o sexo declarado em meus documentos e isso estará em jurisprudência para todas xs pessoas trans serem respeitadxs pela sua identidade de gênero e não pelo sexo declarado ao nascer. Se reconhecer que sou homem como consta nos documentos estará me dando o direito de caminhar com os seios desnudos em qualquer lugar público onde homens assim o façam, mas também estará dizendo que homens e mulheres não são iguais em direito. To be or not to be.”

“Nossas categorizações e discriminações sempre produzem zonas de tédio e ilegitimidade; poderosos projetos de categorização, incluindo desenvolvimento e conservação (bem como nossas leituras acadêmicas, práticas, quaisquer que sejam) produzem persistentemente zonas desinteressantes, invisíveis e às vezes ilegítimas.”⁷⁰ Penso que essas zonas podem ser aproximadas à figura de uma lacuna, uma linha abissal, traçada pela incapacidade de compreensão de tudo aquilo que

a perspectiva uni tenta separar. A separação é um movimento por essência colonialista. No caso de Indianara, quando a lei julga se é *mulher* ou *homem*, é um julgamento de separação por essência, porque é binário, porque quem prevalece é o ou. Numa via de mão dupla, é também binário porque as relações de poder traçadas entorno dessas palavras também o são. No *Tempo das Catástofes*, Isabelle Stengers relaciona o ato de separar ao uma prática que carece de cuidado, ela escreve que precisamos “aprender a cultivar o cuidado, cultivar no sentido em que ele não diz respeito aqui ao que se define a priori como digno de cuidado, mas em que ele obriga a imaginar, sondar,



atentar para consequências que estabeleçam conexões entre o que estamos acostumados a considerar separadamente.”⁷¹ Aproximando Stengers e Tsing, entendo que, não-considerar as coisas separadamente, não necessariamente tem a ver com um achatamento das diferenças; tem a ver com perceber que a lacuna que separa, coincide com a lacuna que une, porque o que coincide são as relações entorno daquilo está posto como demarcação. “A violência nos une”⁷² escreveu Marcel Diogo. O problema da ideia de analfabetismo enquanto linha de separação entre aqueles que “escrevem” e “leem” daqueles que “não escrevem” e “não leem” não está dado pela diferença entre quem saber ler e escrever e quem não sabe – esse seria um ponto de vista da perspectiva dominante sobre a lacuna –, ele está dado pelas diferenças do que é que se considera por ler e escrever, e o que é que não. Consequentemente, o que é que passa a ser considerado conhecimento e o que é que passa a não ser considerado.

60 Em Michaelis - *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, 2020.

61 MARTINS, 2003 p.64.

62 EVARISTO, 2020 p.139.

63 BISPO DOS SANTOS, 2019, p.43.

64 CLASTRES, 2017, p.166.

65 HARAWAY, 1995, p.18.

66 VIEIRA, 2020.

67 KILOMBA, 2019, p.50 e 51.

68 Nhandereko: “nosso modo, jeito de ser”. BENITES, 2015, pg.37.

69 TSING, 2015, p.196. Livre tradução.

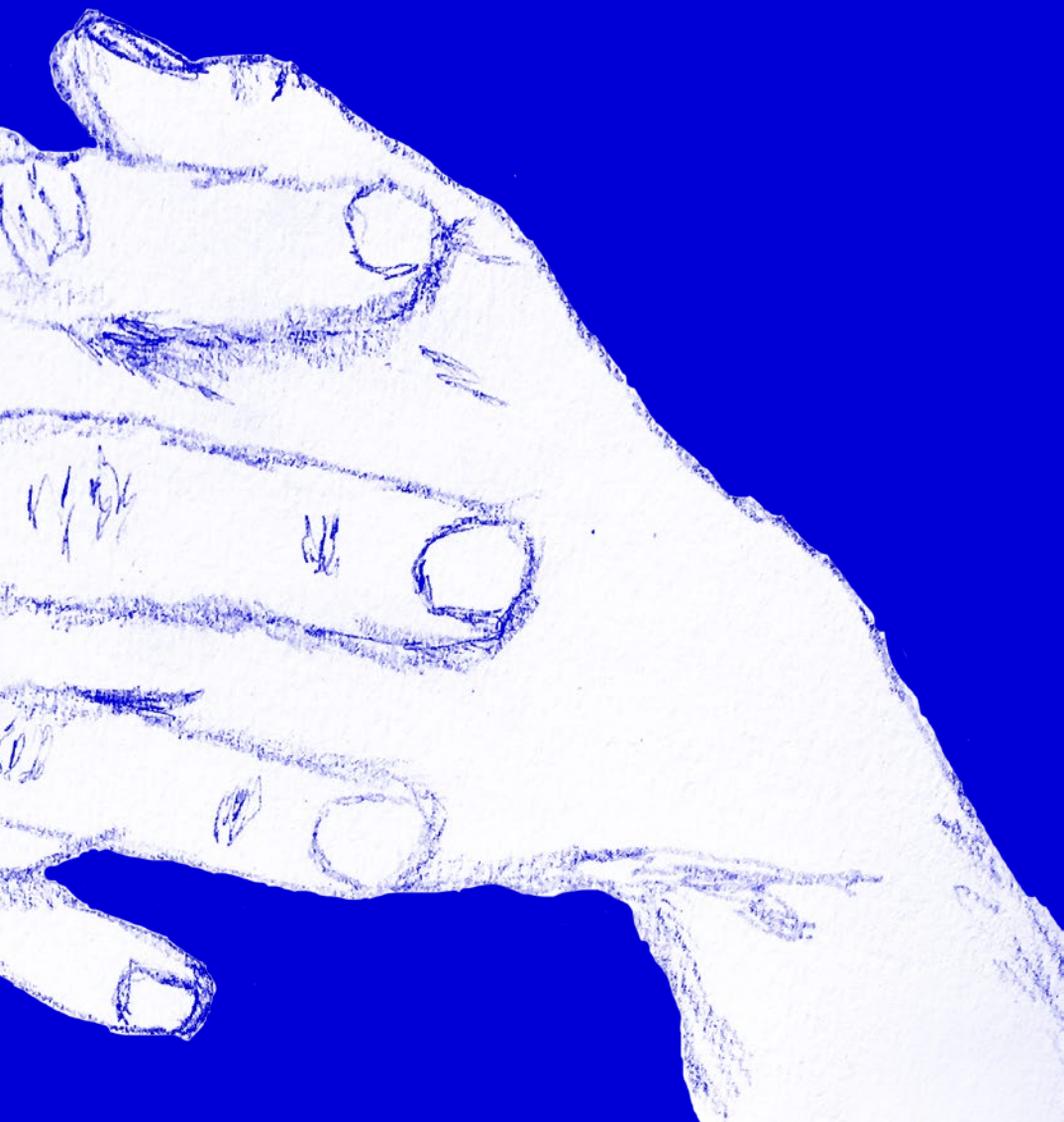
70 TSING, 2015, p.172. Livre tradução.

71 STENGER, 2015, p.55.

72 comida preta, Marcel Diogo, 2019. Ação realizada na galeria Mama Cadela na ocasião da exposição BRASa.

PRELÍPIO

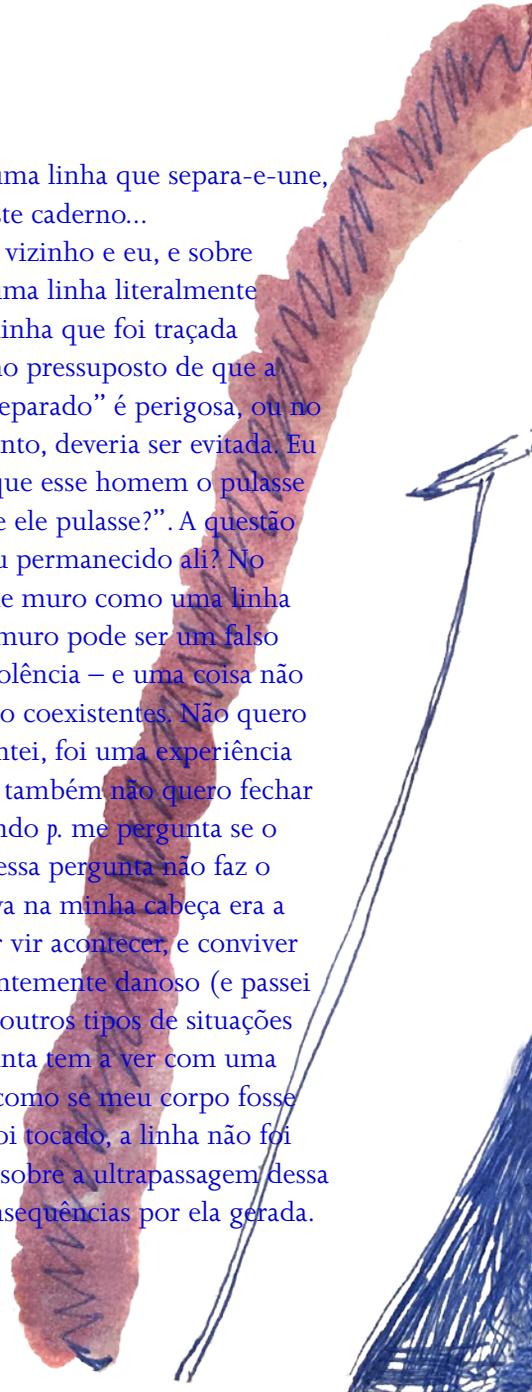




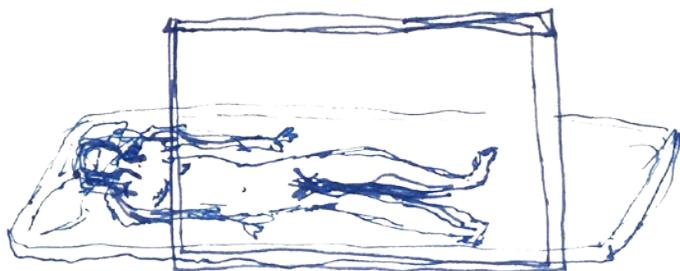
o muro e a anedota

Essa imagem de lacuna, enquanto uma linha que separa-e-une, me reconecta à anedota que abre este caderno...

O muro que está posto entre o vizinho e eu, e sobre o qual ele aparece com o dorso, é uma linha literalmente e simbolicamente construída. Essa linha que foi traçada para fingir nos proteger, existe como pressuposto de que a convivência com o que por ela é “separado” é perigosa, ou no mínimo desnecessária, e que, portanto, deveria ser evitada. Eu escrevi: “O muro era baixo e para que esse homem o pulasse era só uma questão de vontade. E se ele pulasse?”. A questão é: se o muro fosse mais alto teria eu permanecido ali? No fundo, a verdade é que a imagem de muro como uma linha intransponível não funciona. Um muro pode ser um falso cuidado, mas ele é também uma violência – e uma coisa não elimina a outra necessariamente, são coexistentes. Não quero minimizar o assédio que experimentei, foi uma experiência muito indigesta, segue sendo...mas também não quero fechar os olhos para falsas proteções. Quando p. me pergunta se o vizinho tocou em mim, para mim essa pergunta não faz o menor sentido, porque o que ecoava na minha cabeça era a constante possibilidade disso poder vir acontecer, e conviver com esse pensamento já era suficientemente danoso (e passei a conviver muito mais com ele em outros tipos de situações que antes não convivia). Essa pergunta tem a ver com uma linha traçada por p., e nesse caso é como se meu corpo fosse a linha. Para p., se meu corpo não foi tocado, a linha não foi ultrapassada. Mas a violência não é sobre a ultrapassagem dessa linha, é sobre a linha em si e as consequências por ela gerada.



Depois de mais de um ano do episódio com o vizinho, me dei conta de que comecei a desenhar como rito de proteção e cura. No meu coração, o que me protegia eram os desenhos do meu diário e não o muro.



A CRAMA É A
ESPADA QUE ME

PROTEGEM ENQUANTO
DURMO. O BANCO ONDE
SENTA APUELE QUE
ME PROTEGE.

lugares de pesquisa

por ordem de aparição

BRUM, Eliane. **O Brasil desassombrado pelas palavras-fantasmas**. El País, Brasil, 10 de janeiro de 2017. Seção Opinião. Disponível em < https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/10/opinion/1499694080_981744.html > Acesso em: mar. de 2020

RADIO YANDÊ. **Dia do índio: a urgência da descolonização**, com Daiara Tukano, Daniel Iberê e Geni Núñez. 19 de Abril de 2020. Disponível em < <https://bit.ly/34Ayfab> > Acesso em: abr. de 2020.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – Episódios do racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

KRENAK, Ailton. **Sonhos para adiar o fim do mundo**. Festival NaJanela, Mesa 6, com Ailton Krenak, Sidarta Ribeiro, e Carol Pires. Compainha das Letras. 24 de maio de 2020. Disponível em < <https://bit.ly/3zqRgvl> > Acesso em: maio de 2020.

STF. **Reunião Ministerial**. Supremo Tribunal Federal, Brasília, 22 de abril de 2020. Disponível em < <https://bit.ly/3hq9aVr> > Acesso em: abr. de 2020.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MOMBAÇA, Jota. **Lugar de fala e relações de poder (parte I e II)**. Entrevista para Rádio AfroLis, Lisboa, 19 e 26 de outubro de 2017. Disponível em < <https://bit.ly/2EDnJ71> > e < <https://bit.ly/3k3QDQG> > Acesso em: abr. de 2020.

Atlas da Violência. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) em colaboração com Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). 2020. Disponível em < <https://bit.ly/3gmkPks> > e < <https://bit.ly/3wpxmeU> > Acesso em: abr. de 2020.

OLIVEIRA, José Marcelo Domingos de; MOTT, Luiz. **Mortes violentas de LGBT+ no Brasil – 2019: Relatório do Grupo Gay da Bahia**. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia, 2020. Disponível em < <https://grupogaydabahia.com.br/relatorios-anuais-de-morte-de-lgbti/> > Acesso em: abr. de 2020

Mapa da Violência de Gênero. Realização Gênero e Número. 2017. Disponível em < <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/> > Acesso em: abri. de 2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético**. Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal, p. 23 - 35. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

CANÇADO, Wellington. **O que diriam as árvores?** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 11, p. 118 - 125, 2017.

MEANS, Oglala Lakota Russell. **Para que a América viva, a Europa deve morrer**. Catálogo Fórum Doc.BH 2017 – 21º Festival do filme documentário e etnográfico – Fórum de antropologia e cinema. Belo Horizonte: 2017.

AZEVEDO, Marta. **Quantos eram? Quantos serão?** Instituto Socioambiental (ISA), Povos Índigenas no Brasil, 2000. Disponível em < <https://bitlybr.com/ePIEg5h> > Acesso em: abr. de 2021

Viagens: Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos. Transatlântico > Estimativas > Portugal/Brasil. Disponível em < <http://www.slavevoyages.org/> > Acesso em: abr. de 2021

IBGE. **Brasil - Censo Demográfico.** Volume I. Conselho Nacional de Estatística Serviço Nacional de Recenseamento: Rio de Janeiro, 1956. Disponível em < https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/67/cd_1950_v1_br.pdf > Acesso em: abr. de 2021.

REIS, Marina. **Genoma: o que os novos estudos dizem sobre a história e o futuro da nossa gente.** Jornal do Campus, CJE/ECA - USP, Brasil, 29 de outubro de 2020. Seção Ciência. Disponível em < <http://www.jornaldocampus.usp.br/index.php/2020/10/genoma-o-que-os-novos-estudos-dizem-sobre-a-historia-e-o-futuro-da-nossa-gente/> > Acesso em: abr. de 2021.

MOMBAÇA, Jota. **Não vão nos matar agora.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

BENITES, Sandra. **O lugar da fala.** Seminário “Lições de fala – Diálogos Ameríndios”, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – Centro de Estudos Ameríndios (CESTA) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 4 de julho de 2018. Disponível em < <https://cesta.fflch.usp.br/node/1318> > Acesso em: jan. de 2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Somos da terra**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, p. 44 - 51, 2018.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

FLORES, Luiza Dias. **Ocupar: composições e resistências kilombolas**. 2018. Tese de doutorado em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

COLETIVO CONTRAFILÉ. **A Batalha do Vivo – grupo contrafilé, secundaristas de luta e amigos**. Caderno publicado pela exposição Playground: Museu de Arte de São Paulo – (MASP), 2016.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antropo-cego**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n.69, p. 95 - 117, 2017.

HOLLANDA, Jonas. **A boca para pronunciar monstro**. Buala, 22 de fevereiro de 2018. Seção Mukanda. Disponível em < <https://www.buala.org/pt/mukanda/a-boca-para-pronunciar-monstro> > Acesso em: jun. de 2020.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Friction: an ethnography of global connection**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

ARRIEN, Angeles. **O caminho quádruplo: trilhando os caminhos do guerreiro, do mestre, do curador e do visionário**. São Paulo: Ágora, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances da oralitura: corpo, lugar da memória.** Língua e Literatura: Limites e Fronteiras, Belo Horizonte, número 26, p. 63 - 81, 2003.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória.** Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Cultura e...Cultura ou...** Coleção Cultura e Pensamento – Arte, Cultura e Democracia no século XXI, Belo Horizonte, número 1, p. 42 - 43, 2019.

HARAWAY, Donna. **Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.** Cadernos pagu (5) 1955: pg 07 - 41.

VIEIRA, Helena. **Como tornar possível a coexistência das diferenças?** Podcast com Helena Vieira e Tatiana Carvalho Costa. BDMG Cultural. Belo Horizonte, 5 de agosto de 2020. Disponível em < <https://bdmgultural.mg.gov.br/entrevista/podcast-com-helena-vieira/> > Acesso em: ago. de 2020.

BENITES, Sandra. **Nheẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ / Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História - Universidade Federal de Santa Catarina.

DIOGO, Marcel. **Comida Preta.** Ação realizada na galeria Mama Cadela na ocasião da exposição BRAsA. Belo Horizonte, 2019.

complementar

BLANCHOT, Maurice. **A conversa infinita: palavra plural**. São Paulo: Editora Escuta, 2010.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Rachar as coisas, rachar as palavras**. In: *ib.* Conversações. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: ed. 34, 1992.

GOLDMAN, Marcio. **Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, número 2, V. 54, p. 577 - 599, 2011.

GOLDMAN, Marcio. **“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. Mana, Rio de Janeiro, Volume 21, número 3, p. 641 - 659, 2015.

Implosão. Organizado por Cíntia Guedes, Max Jorge Hinderer Cruz, Amílcar Packer. São Paulo: Editora Hedra, 2017.

KILOMBA, Grada. **A máscara**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 11, página 26 - 31, 2017.

STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte, Chão da Feira, Caderno de leituras, número 62, 2017.

SZTUTMAN, Renato. **O desabrochar da palavra: Sobre o encontro dos Clastres com os Guarani**. São Paulo: FFLCH-USP, s.d.

território



AS PALAVRAS IMPORTAM



é por isso que nossos
anciãos colocam pedras à
mesa – para que as pedras
possam falar conosco, para
que nós possamos falar
com elas e dizer: “estas
pedras, que têm tantos
anos, têm a mesma idade
de nossos ancestrais e
são parte de nosso espaço
comum de vida.

Luis Macas

território e dizer

Dos diferentes ofícios¹ designados pelos dicionários para a palavra território, “a própria jurisdição” e/ou “área de uma jurisdição” é uma delas. *Jurisdição* vem da dupla de palavras em latim *juris*, que significa “direito” + *dicere*, que significa “dizer”. Segundo a etimologia da palavra, *jurisdição* é o poder responsável pelo exercício de *dizer o direito*, concentrado, nas *sociedades de Estado*², ao Poder Judiciário, e aplicado sobre uma determinada porção de terra e as vidas que nela estão. Mas, e se a ordem das coisas for invertida e pensarmos em *jurisdição* – e, conseqüentemente em território – enquanto *o direito de dizer*?

Proponho essa inversão não enquanto uma metáfora, mas enquanto um problema real e de escala vital. “Nas sociedades de Estado a palavra é o direito do poder”³, então, enquanto *dizer o direito* sugere um condicionamento real da terra e da vida a uma ficção de poder dominante e de controle, que autoriza e garante determinadas vidas em nome da subalternização, destruição, criminalização, violação, e aniquilação de outras, *o direito de dizer* é o direito de estar vive, o direito de fazer ter importância aquilo que se mostra e se enuncia enquanto existência, seja ela qual for! Em *Natureza incomum: histórias de antrope-cego*, Marisol de la Cadena escreve: “o que define território depende do mundo que o pronuncia, das relações das quais ele emerge.”⁴ A questão é: como essas relações são traçadas? Quando se diz “Brasil”, quais relações vitais são levadas em consideração e quais não são? Quais poderes e dizeres são levados em conta? O problema traçado por Marisol é ontológico, mas é também político.

Davi Karai diz: nós não temos essa palavra “Brasil” no nosso vocabulário, na nossa língua Guarani. O que nós sabemos é que



nós temos uma cultura milenar que é passada, as histórias são muito antigas, e elas são passadas através da língua. Que o Guarani, nós somos um povo ágrafo, não temos escrita, então a transmissão do saber é através da fala. A fala é muito importante, e hoje nós conseguimos ainda preservar a língua dentro de nossas aldeias. Então a história que nós conhecemos é uma história muito antes de “Brasil”.⁵

Jota Mombaça diz: então quando eu falo “Brasil”, eu não tô falando do terreno onde vocês estão, mas eu tô falando precisamente da ficção de poder que organiza e desorganiza as possibilidades e impossibilidades de vida nesse determinado território.⁶

Nego Bispo diz: não sou brasileiro. Sou quilombola no Brasil. Eu pertencço a um território.⁷

Um território é um modo de dizer, compartilhar, e inventar a vida, e o brasil é composto por muitos territórios vivos que não-a-ficção-unívoca de Brasil. Se aqui a violência nos une, porque *dizer o direito* “nos une”, o *direito de dizer* nos separa. Nos separa porque é um direito muito mal distribuído, um direito

assimétrico, que está dado segundo a violência que insiste em impor o que é digno de ser dito e o que não é, o que é de direito de existir e o que não é.

Desnecessário dizer que a história do que se denomina hoje “Brasil” pode ser, e muitas vezes ainda é, contada e vista como uma história de descobrimento ou conquista de um território inóspito, quando na verdade, é uma história de invasão e destruição de muitos territórios vivos. Por exemplo, sobre o avanço da invasão colonial bandeirante, o jornalista Fonseca, em pleno 2021, defendeu: “graças a eles que não somos uma fina nação costeira e que nos estendemos muito além da linha de Tordesilhas. Bons ou maus, devemos muito a esses homens que se lançavam na mata por meses.”⁸ Fonseca escreveu isso no contexto da discussão sobre o incêndio atado à estátua do Borba Gato na cidade de São Paulo – um monumento que homenageia esse bandeirante, as bandeiras, e todas as violências que isso representa –, durante as manifestações do dia 24 de julho de 2021 contra o atual governo. Outro exemplo é que o dia 22 de abril é ainda oficialmente celebrado no país como o dia do “descobrimento do Brasil”, e artigos jornalísticos como esse, *Descobrimento do Brasil: os bastidores da viagem de 44 dias que levou Pedro Álvares Cabral ao país*⁹, ainda são publicados. Desnecessário citar qualquer frase porque o título já basta, mas talvez vale dizer que o único momento em que o autor usa as aspas para a palavra *descoberto*, é para se referir ironicamente, em defesa da coroa portuguesa, ao fato de que a coroa espanhola considerou a si com “descobridora” primeira da terra que hoje se chama “Brasil”.

A palavra *descobrimento* pode significar tanto, passar a ter conhecimento de algo que até então não se tinha conhecimento – e, nesse sentido, eu até consigo entender de

direito de dizer o

direito de dizer

onde vem o raciocínio estúpido da perspectiva colonialista da ideia de “descobrimto do Brasil”: um momento histórico em que portugueses e espanhóis passam a ter “conhecimento” da existência de uma terra que até então eles não tinham...o problema é que a invasão portuguesa não considerou os conhecimentos e as relações de tantas outras existências ali já presentes há muito tempo, nas palavras de Davi, muito antes de “Brasil” – quanto, também pode significar, tirar de cima aquilo que cobre ou protege alguma coisa, fazê-la tornar-se visível, à mostra – e, nesse segundo sentido, penso que o ato de “passar a ter conhecimento de algo que até então não se tinha conhecimento”, coincide, nessa historia de Brasil, com o gesto violento de des-cobrir literalmente a terra, pondo abaixo tudo que está visivelmente por cima dela, numa tentativa de torná-la exposta e órfã, para então recobri-la de grama ou sufocá-la de cimento – e assim segue sendo há mais de cinco séculos.

Hoje, segundo dados do Instituto Socioambiental, apenas 13% do Brasil é demarcado e juridicamente reconhecido como território indígena¹⁰, quando na verdade, 100% do que hoje se chama de “Brasil” é território indígena. Não se trata de expulsar as centenas de milhões de pessoas não-indígenas que vivem hoje sobre parte desses 87% de terra, mesmo porque, muitas delas são parentes daquelas que foram trazidas à força de África para cá. Se trata, por exemplo, de não perder de vista que 45% do território brasileiro – 159 milhões 497 mil 547 hectares – é pasto (IBGE, 2017). Se trata de não esquecer que os atuais invasores – os senhores, os fazendeiros, os latifundiários, os garimpeiros, os empresários, o agronegócio – são aqueles que expulsam e matam em defesa de uma “invasão” de “suas” “propriedades”. Se trata de não esquecer que os territórios por eles invadidos, sequestrados, roubados,



HOW TO KEEP WHAT WE THINK IS OURS?
HOW TO KEEP WHAT WE THINK IS BRASILEIRO?

destruídos, da perspectiva jurídica, nunca foi considerado um crime. Segundo dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), apenas 0,7% das propriedades do Brasil consideradas rurais têm área superior a 2.000 hectares (20km²), mas quando somadas, elas ocupam quase 50% de toda zona rural brasileira¹¹, e mesmo assim, insistem em dizer que “é muita terra pra pouco índio”. Em abril de 2018, no Festival Guarani de Arte e Cultura, organizado e promovido pelos Guarani Mbya no Parque Jaraguá, em São Paulo, escutei Davi Karai dizer algo mais ou menos assim: não é a aldeia que tá no meio da cidade, é a cidade que tá no meio da aldeia. Inverter a ordem das coisas, e do direito, é, resumidamente, sobre isso. É sobre contra-dizer. É sobre não perder de vista a violência colonial como ancestralidade brasileira, como aquilo que nos une, nos nacionaliza, e nos abasileiriza.

1 Em conversa com Renata Marquez.

2 CLASTRES, 2017.

3 CLASTRES, 2017, pg.140.

4 DE LA CADENA, 2018, p.99.

5 KARAI, 2019. Fala realizada em ocasião do programa *Quem Somos Nós?*, com apresentação de Celso Loduca e disponibilizada online no dia 27 de fevereiro de 2019. Disponível em <https://bitlybr.com/QeaLoYS6>

6 MOMBAÇA, 2021. Fala online realizada no dia 17 de maio de 2021 em ocasião da IX Semana de Saúde Mental e Inclusão Social, *Vida: Mutirão de Todes*, mediada pela professora Maria Aparecida Moura e organizada pela Universidade dos Direitos Humanos (UDH), diretoria vinculada à Proex/UFMG. Disponível em <https://bitlybr.com/pp7QUFUW>

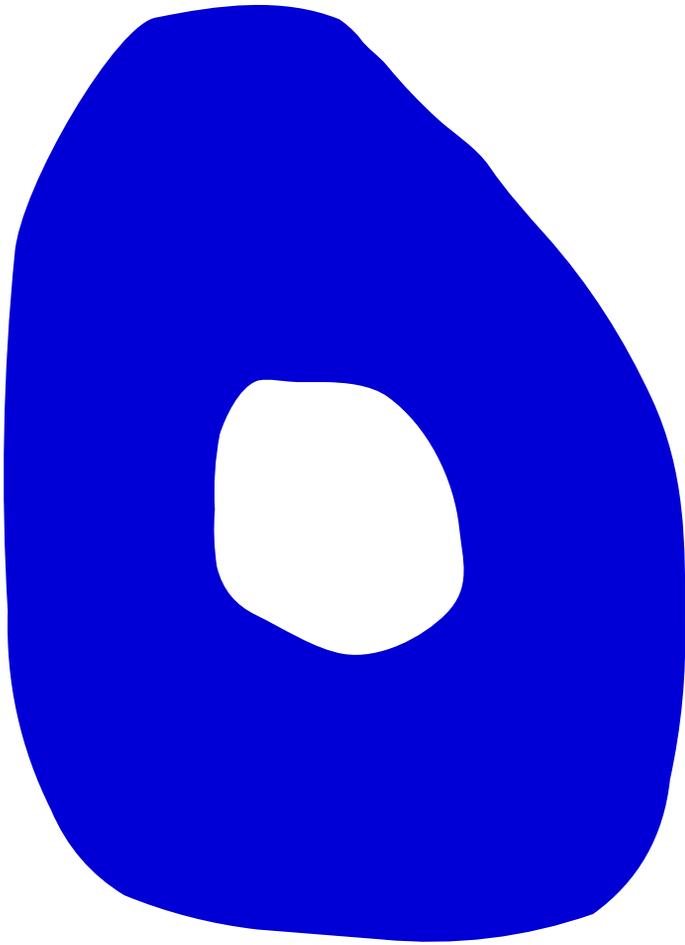
7 BISPO DOS SANTOS, 2019.

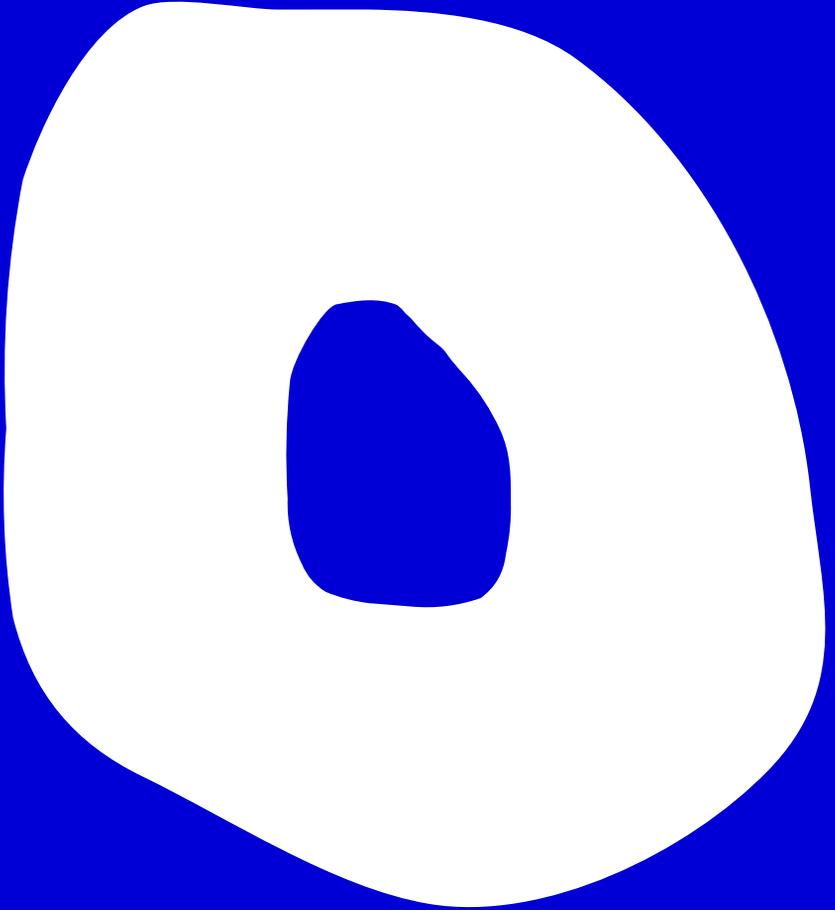
8 FONSECA, 2021. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/jo-el-pinho-da-fonseca/2021/07/por-que-homenagear-os-bandeirantes.shtml>

9 BERNARDO, 2021. Disponível em <https://f5.folha.uol.com.br/voce-veu/2021/04/descobrimto-do-brasil-os-bastidores-da-viagem-de-44-dias-que-levou-pedro-alvares-cabral-ao-pais.shtml>

10 Ver terrasindigenas.org.br

11 WESTIN, 2020. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-16/ha-170-anos-lei-de-terras-oficializou-opcao-do-brasil-pelos-latifundios.html>





episódio jaraguá¹²

No dia 30 de outubro de 2017, Davi Karai Guarani e seus parentes se reuniram em Brasília, no Ministério da Justiça, com o então ministro da justiça Torquato Jardim para reivindicar a anulação da Portaria Declaratória nº683, que tinha por objetivo anular a declaração da Terra Indígena Jaraguá (SP), ocupada pelo povo Guarani Mbya, oficialmente declarada (532 hectares) em 2015 pelo então ministro da Justiça José Eduardo Cardozo, e rumo ao processo de homologação.

DK: Não vamos desocupar o prédio da presidência enquanto não for revogada essa portaria. Essa portaria

TJ: Posso assegurar o seguinte: eu não ajo sob ameaça. Se o prédio está invadido eu não reconsidero.

DK: Eu vim aqui sob ameaça ministro. Talvez eu esteja protegido porque eu acho que você...

TJ: Com o prédio público ocupado eu não recuo, eu não revejo a matéria.

DK: ...que você não me mataria, mas se eu voltar pra minha aldeia por conta da sua portaria eu vou receber ameaça lá.

TJ: Não vai não...não é assim....

DK: Vou. A gente tá recebendo.

TJ: ...você terá proteção. É só procurar...

DK: O senhor vai ter que se responsabilizar pelo que está acontecendo.

* * *

DK: Pra conseguir a nossa portaria declaratória, a nossa demarcação, foi muita luta, muitos dos guerreiros e guerreiras que lutaram, hoje já não estão aqui. Acho que o senhor deve uma explicação aos verdadeiros donos dessa terra, aos povos originários. Nós somos povos indígenas, nós sempre estivemos aqui, a constituição federal, que é a maior lei do Brasil, reconhece o direito constitucional dos povos indígenas, a originalidade, a imprescritibilidade, e o seu parecer, pra qualquer pessoa, por mais que não entenda de justiça, de lei, entende, que é um parecer se fundamentando em questões políticas que não respeitam o direito originário dos povos indígenas. Aonde que fica o direito originário nessa portaria? Aonde que fica a imprescritibilidade da constituição federal brasileira nessa portaria? Aonde que fica toda a história da vida e resistência dos povos indígenas?

TJ: A portaria tem sua própria motivação, suas próprias razões, uma série de argumentos, fatos, e documentos que são citados antes (...). Tanto é que lá existe um parque estadual, administrado pelo Estado. A União não pode invadir terra do Estado, a união não pode invadir terra do município. Vocês podiam ser, a qualquer momento, processados na justiça pra ter a terra de volta. É preciso buscar segurança jurídica. Vocês não têm segurança jurídica na terra Jaraguá. E portaria de ministro nenhum pode tomar terra do Estado. Então quê que nós temos que fazer? É reiniciar o processo. Admito, a terra é de vocês, mas hoje, juridicamente, ela é do estado de São Paulo. Tenho enfrentado

pressões imensas, bancadas parlamentares que não estão do lado de vocês. O adversário de vocês não é o ministério da justiça.

DK: Eu não sou jurista, não tenho formação em direito, mas eu sei que a maior lei desse país é a constituição federal. E a constituição federal ela fala: direito originário, desde sempre. Desde antes da constituição desse Estado nós já estávamos aqui. E você traz pra gente uma situação em que um parque é mais antigo do que a existência indígena, em que um parque se sobrepõe a um território indígena...

TJ: Não foi isso que eu falei, não foi isso que eu falei.

DK: ...e você diz

TJ: Cacique, não foi isso que eu falei.

DK: ...e você diz que a terra é do Estado.

TJ: Não foi isso que eu falei.

DK: Você se contradiz, você falou que a terra é nossa e agora tá dizendo que a terra é do Estado. Houve uma invasão do nosso território, hoje. Entraram ameaçando a comunidade...

TJ: Hoje?

DK: ...se valendo da sua declaração da portaria declaratória. O senhor está nos expondo à violência, o senhor está expondo as crianças à violência. Isso precisa ser apurado. O senhor nos

tirou o direito de continuar lutando na justiça. A sua justiça é do executivo.

TJ: Cacique, quantos anos o senhor acha que demora esse processo judicial?

DK: Não me interessa. O que interessa é que a gente...

TJ: Dez anos, hoje. O processo administrativo é de no mínimo dois anos.

DK (batendo no seu peito com a mão direita repetidas vezes e crescendo o volume da voz): ...a gente luta mais vinte anos! Trinta anos! Quarenta anos! Cinquenta anos! (parentes ecoam junto). Nós somos Guarani! Nós somos guerreiro! Nós luta!

TJ: Eu não tenho medo de voz alta.

DK: Nós luta dez anos, mas deixa a gente lutar na justiça. Deixa a justiça dizer e não o senhor!

TJ: É muito mais rápido e eficaz decidir ao processo administrativo da Funai.

DK: Deixa a justiça dizer! Eu tenho certeza, e a gente faz um apelo pras autoridades da justiça desse Brasil, pra que não aceite uma portaria covarde, uma portaria que tá levando o genocídio pra nossa comunidade.

PARENTES GUARANI: Aguyjevete!.

DK: A relação do processo de demarcação é ilegal, é inconstitucional. Nós vamos lutar com a nossa vida ministro. Ao invés de anular a portaria, manda um trator lá, abre um buraco e enterra a gente, mas a gente não vai sair da nossa terra. Os nossos mortos que tão lá. Não vai ser essa sua anulação que vai acabar.

PARENTES GUARANI: Aguyjevete!

DK: O seu governo passa, mas Guarani vai resistir ministro!
Porque nós somos Guarani!

PARENTES GUARANI: Aguyjevete!

DK: Nós somos um povo de resistência ministro. Você vai passar, eu tenho certeza que...

TJ: Todos passamos...

DK: Bom, tá, eu também vou...

TJ: ...todos passamos.

DK: ...eu também vou, eu posso ir antes que você porque a sua portaria tá colocando minha vida em risco...

TJ: Eu sou mais velho eu vou ir antes (sorri).

DK ...a minha vida tá em risco. O senhor é mais velho que eu, mas nós já tamos recebendo ameaça por causa da sua ação. Tá saindo daqui (aponta para o chão) as nossas ameaças. Ministro,

nós vamos fazer uma mobilização nacional...

TJ: Faça...

DK: ...nós vamos parar o Brasil.

TJ: Pare...

DK: E nós não vamos parar enquanto...

TJ: Nós vamos dialogar em escala maior...

DK ...você não reconhecer, e o judiciário não entender, que essa sua portaria ela é genocida, ela é política, ela não é justiça.



12 A transcrição dessa situação de fala é baseada em um registro em vídeo disponibilizado publicamente na internet por Guilherme Cavalli e Tiago Miotto/Cimi e coletivo Tenonderã Ayvu. Acredito que esse vídeo não documenta a reunião na íntegra. Disponível em <http://bitly.ws/cWDA>

torquato, narciso, e a indiferença

“Admito, a terra é de vocês, mas hoje, juridicamente, ela é do Estado de São Paulo.”

Segundo termos jurídicos, *território* seria um “elemento constitutivo do estado, representado pela porção da superfície do globo terrestre sobre o qual este exerce, habitualmente, sua dominação exclusiva, ou conjunto de direitos inerentes à soberania, como exprime a dimensão espacial, na qual se encontra instalada e vive a humanidade.”¹³ Essa definição expõe muitos problemas – se não, adoecimentos.

Um deles é a ideia de que o *território* enquanto alteridade deve existir por meio das relações de propriedade, posse, e “dominação exclusiva”; uma soberania do Estado sobre a terra e as vidas que nela estão – em outras palavras, a incapacidade do Estado e da lei em reconhecer as relações junto e com o território, as já existentes e as ainda possíveis.

Geni Núñez diz: então as pessoas acreditam que podem ser donas da terra, donas de outras pessoas, donas dos rios e donas de si mesmas né? E não somos. Não somos donos de nada. E isso não nos deveria deixar triste. Porque a noção de propriedade, se relaciona com a noção de culpa e com a noção de mérito.¹⁴

Cacique Babau diz: pedir demarcação de território não pra nós ser proprietários, olha bem, nós lutamos para que as terras fiquem como o governo federal, o governo federal é o donatário e nós somos o usuário. Só que nós somos o usufruto exclusivo daquela área. Para quê? Por exemplo, vou até falar, os Guarani

Kaiowá tá lutando ali pela aquelas terras toda ali, mas não tá lutando pra eu ser o dono, eles tão dizendo: não, essa terra vai virar patrimônio da união mas o usufruto vai ser de quarenta e cinco mil guarani Kaiowá que aqui vive, com seus diversos troncos, aonde nós vai ser livremente com nossa forma de vida, nosso modo de ser, respeitando uns aos outros, sem ninguém dizer eu sou o dono disso aqui, mas dizendo, isso aqui é nosso território sagrado que usamos e fazemos o bem-viver da forma que nós pensamos e queremos.¹⁵

Outro problema é que esse tipo de relação com *território*, leva em consideração apenas a *humanidade*, e *humanidade*, da perspectiva da lei e do Estado, e da ficção de Brasil, se limita não apenas ao homem (*antropos*), mas à ficção de poder da branquitude, da heteronormatividade, da cisgeneridade, da classe economicamente dominante, da alfabetização, e do Estado. É uma relação antropocêntrica, que separa e situa uma suposta ideia “neutra” de *humanidade* no centro e no topo de todas as relações para que a diferença (o *outro*) esteja posta enquanto uma ficção obrigatória e subserviente à manutenção do exercício da violência territorial, florestal, racial, de gênero e sexo, e de classe; para que se possa determinar quem tem e quem não tem o direito à existência; para que Torquato possa negar o modo de vida Guarani.

Geni Núñez diz: o mundo colonial é um mundo compartimentalizado, e essa compartimentalização ela vai desde a divisão de mente e corpo, de natureza e cultura, de animal e humano, e ela segue todo um lastro. E muitas vezes se acredita – e aí até falando da minha área, da psicologia – que muitas vezes colocam que a gente tem que aprender a respeitar as diferenças e lidar bem

apteseler com os

formigas



com elas, mas não se questiona a construção dessa diferença né? Essa diferença também é inventada, muitas vezes.

Esse tipo de relação com o território tem como condição violar; violar por meio da compartimentalização da terra, da separação da vida, da diferenciação racializada entre pessoas, da negação e destruição de modos de vida anti-antrópocêntricos. Para essa condição, e partindo do conceito de *antropoceno*, Marisol de La Cadena convoca o nome *antropo-cego*. Marisol chama de *antropo-cego* “o processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem por meio de práticas que separam ontologicamente os humanos (ou a cultura) dos não humanos (ou a natureza) – *nem necessariamente concebem como tal as diferentes entidades presentes em seus agenciamentos* – são ambos obrigados a operar com essa distinção (deliberadamente destruída) e excedê-la. O *antropo-cego*, seria, portanto, *tanto a vontade que coloca a distinção como obrigação (e destrói aquilo que desobedece a obrigação) quanto o fato de que ela é excedida: os coletivos que, como o AwajunWampi, são compostos por entidades que não são apenas humanas ou não humanas, porque elas também compõem com aquilo que (de acordo com a obrigação imposta) não dever ser: humanos compondo com não humanos, e vice-versa.*”¹⁶ Nessa citação, junto com os AwajunWampi do Peru, sugiro, para aproximar o problema, pensar também nos Guarani do Jaraguá, nas palavras e luta de David, seus parentes, e aldeia. O *antropo-cego* é a condição-problema que está dada e aparece enquanto diferença entre Torquato e os Guarani do Jaraguá. Para David e seu povo, o direito ao território não diz respeito ao direito sobre a terra e as vidas não humanas que nela vivem, mas o direito à vida, porque perder o direito à terra é perder o direito de ser

Guarani e, o direito de ser Guarani, o direito de ser indígena, não defende apenas a sua própria existência, mas a coexistência entre diferentes direitos de ser, humanos e não humanos, por assim dizer.

Célia Xakriabá diz: é preciso considerar o território como um importante elemento que nos alimenta, nos ensina, e constitui o nosso ser pessoas no mundo. Não podemos nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso corpo.¹⁷

Ailton Krenak diz: quando penso no território do meu povo, não penso naquela reserva de quatro mil hectares, mas num território onde a nossa história, os contos e as narrativas do meu povo vão acendendo luzes nas montanhas, nos vales, nomeando os lugares e identificando na nossa herança ancestral o fundamento da nossa tradição.¹⁸

Para Torquato, a relação entre vida-e-terra é separável, hectarizável, negociável, capitalizável, destruível. O modo de vida Guarani – e indígena, e quilombola, e ribeirinha, e sertaneja, e cigana, e caiçara, e todas aquelas que junto da terra vivem – excede a perspectiva de Torquato, e, para ele e os seus iguais, a melhor resposta a ser dada é a negação e a violação desses mundos. Torquato e o seus se recusam a escutar, se relacionar, sentir, pensar, e negociar, com o quê ou quem não coincide ou é concomitante a eles; Torquato é cego porque só é capaz de reconhecer e perceber – e não só no campo do visível, a cegueira para Marisol é uma figura de linguagem – a existência daquilo que é no mínimo semelhante e no máximo igual a ele e seu mundo. Ao meu entender, essa condição é

próxima da condição de Narciso elaborada por Grada Kilomba, em sua série de videoinstalações intitulada *Illusions*.

Grada Kilomba diz: Narciso tornou-se uma metáfora para alguém que vê a si e o seu próprio corpo como objetos de amor. Narcisismo. Narcisismo é o amor direcionado à imagem de si próprio; é a excessiva admiração pela própria aparência; e a incapacidade de amar ou reconhecer Outros como objeto de amor. Narcisista. Narcisista é esta sociedade branca patriarcal na qual todos nós vivemos, que é fixada em si própria e na reprodução da sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis. Sempre a olharem a si próprios e a reproduzirem-se a si próprios como o objeto ideal de amor.¹⁹

Ao escutar Grada, fico pensando que a condição de Narciso, e por semelhança a de Torquato, de incapacidade ou recusa em amar aquilo que não lhe é igual, diz respeito também à incapacidade ou recusa desse reconhecer a si em algum lugar que não ele mesmo, nu outre, e de reconhecer u outre em si – uma relação de alteridade mútua. Quando a água que Narciso se olha mexe, e seu reflexo se esvai, ele morre afogado. Narciso é incapaz de se relacionar com a água para além do reflexo da sua própria imagem, ele só se relaciona com a água na medida em que ele não vê a água, e sim a si mesmo.

Geni Núñez diz: pra pensar essa questão das relações, uma metáfora que nós temos utilizado é a metáfora do espelho. Que ainda se ensina nas escolas que nós indígenas teríamos ficado deslumbrados pelos espelinhos que os colonizadores nos presenteavam. Essa narrativa, além de racista e ingênua em muitos níveis, ela é mentirosa porque nós sempre tivemos nossos



espelhos. Nós temos afirmado isso. Os espelhos das águas são nossos espelhos e são espelhos em movimento.

Também fico pensando que o problema de Narciso não está apenas na incapacidade em se reconhecer em algum lugar que não ele mesmo, mas em reconhecer qual o seu lugar ou sua posição em relação a um outro – seja rio, seja bicho, seja gente. Por exemplo, o que me chama atenção na conversa entre Torquato e Davi e seus parentes, é que, quando o ministro diz que enquanto o prédio do ministério da justiça estiver invadido ele não considera o que está sendo reivindicado pelos Guarani, ele não entende que o invasor é ele! E de que trata-se de uma invasão em curso há mais de 500 anos.

“Cacique, não foi isso que eu falei.”

Em *A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada*, Eduardo Viveiros de Castro discorre sobre a noção de *equivoco/equivocação* como uma condição inerente à comunicação perspectivista, uma condição-problema de comunicação inevitável – e de certa forma bem-vindo – na relação entre perspectivas mutuamente diferentes entre si. Mais do que as várias “definições” sobre *equivocação* desenvolvidas por Viveiros de Castro durante o texto, “a equivocação não é um erro, uma ilusão ou uma mentira, mas a própria forma da positividade relacional da diferença”²⁰, me interessa prestar atenção à sua contra-definição: “o seu oposto não é a verdade, mas o univocal.”²¹ Ao pé da letra, *univocal* pode significar uma única voz; nas palavras de Viveiros de Castro, significa “a afirmação da existência de um significado único e transcendental.”²² Por conseguinte, me interessa pensar a ideia de *equivocal*; não no

equi

VOCO

vocal

uni

sentido de duas ou mais vozes “iguais” (equi), e sim no sentido de duas ou mais vozes igualmente únicas, igualmente diferentes entre si. Sobre a *diferença*, Viveiros de Castro também convoca uma explicação por oposição: “o oposto da diferença não é a identidade mas a indiferença.”²³ Assim sendo, se a *equivocação* é, até onde entendi, uma condição inerente à comunicação entre diferenças, ou a própria comunicação entre diferenças, não seria a *univocação*, não um comunicar entre igualdades, mas um comunicar por indiferença? A indiferença é uma violência, e, ao meus escutar, a fala de Torquato fede indiferença.

“Não vai não...não é assim...”

“...você terá proteção. É só procurar...”

“todos passamos...”

“faça...”

“pare...”

Me pergunto se a indiferença é um tipo de violência ou se a violência é uma forma de manifestar indiferença. Mas a questão não é essa. A questão – levantada por Ariela Azoulay – é, “quando a violência é a forma sob a qual as pessoas compartilham o mundo, a violência é a forma que assume o mundo comum.”²⁴

Presidente b diz: e daí, quer que eu faça o quê?²⁵

Dizer o direito então, talvez seja comunicar pela indiferença. A quem o Estado brasileiro e sua jurisdição é indiferente? Torquato é indiferente à vida Guarani, às crianças Guarani. Para ele, é aceitável que os Guarani Mbya do Jaraguá estejam com suas vidas ameaçadas. Indiferente – porque “Em um país

colonialista a comoção é seletiva.”²⁶ A palavra da indiferença é o exercício da palavra univocal, é a palavra que torna aceitável o exercício de matar e deixar morrer, é a palavra politicamente “neutra” e “imparcial” que permite, promove, e torna plausível, o “legítimo” trânsito da violência – legítimo no sentido da lei mesmo –, é a palavra mentirosa e da política da morte, praticada e promovida enquanto narrativa de “democracia”, “desenvolvimento”, “segurança”, “progresso”, “justiça”, “reforma” (...) quando na verdade é uma língua inventada para violar-e-dizer “Brasil”.

13 CASELLA, Paulo Borba; ACCIOLY, Hidelbrando; NASCIMENTO E SILVA, G. E. do. *Manual de direito internacional público* - 20ª edição. São Paulo: Saraiva, 2012.

14 NÚÑEZ, 2021. Fala online realizada no dia 15 de maio de 2021 em ocasião do programa *Fala Pública - Residências MAM 2021*, oferecido pelo Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro. Disponível em <http://bitly.ws/g8bN>

15 BABAU, 2021. Aula online realizada no dia 19 de maio de 2021 em ocasião da inauguração do Curso *Direito à Existência – Territórios e Conflitos*, ofertado pelo Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Disponível em <https://www.saberestradicionais.org/direito-a-existencia-aula-01-19-05-2021/>

16 DE LA CADENA, 2008, pg.100.

17 XAKRIABÁ, 2019. Fala realizada no dia 29 de julho de 2019 no Espaço do Conhecimento UFMG em ocasião da exposição *Mundos Indígenas: Sonhar e viver a terra*.

18 KRENAK, 1999.

19 KILOMBA, 2019. Fala aberta ao público realizada no dia 6 de julho de 2019 na Pinacoteca de São Paulo na ocasião da abertura da exposição *Grada Kilomba: Desobediências Poéticas*. Para falar Grada esteve na companhia de Djamilia Ribeiro e Valeria Piccoli. Disponível em <https://bitlybr.com/3ZPzNz>

20 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pg. 256.

21 *ibidem*

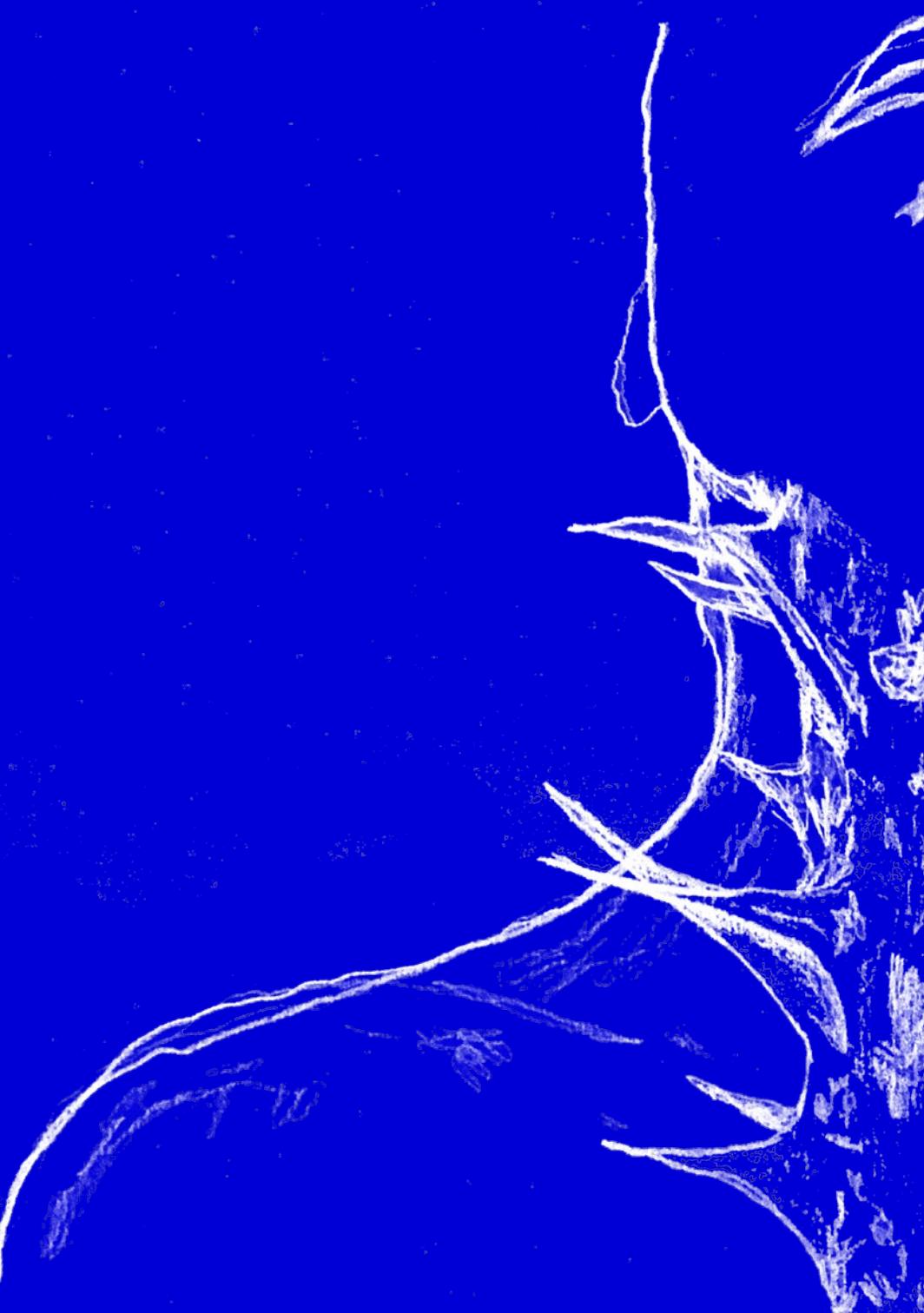
22 *ibidem*

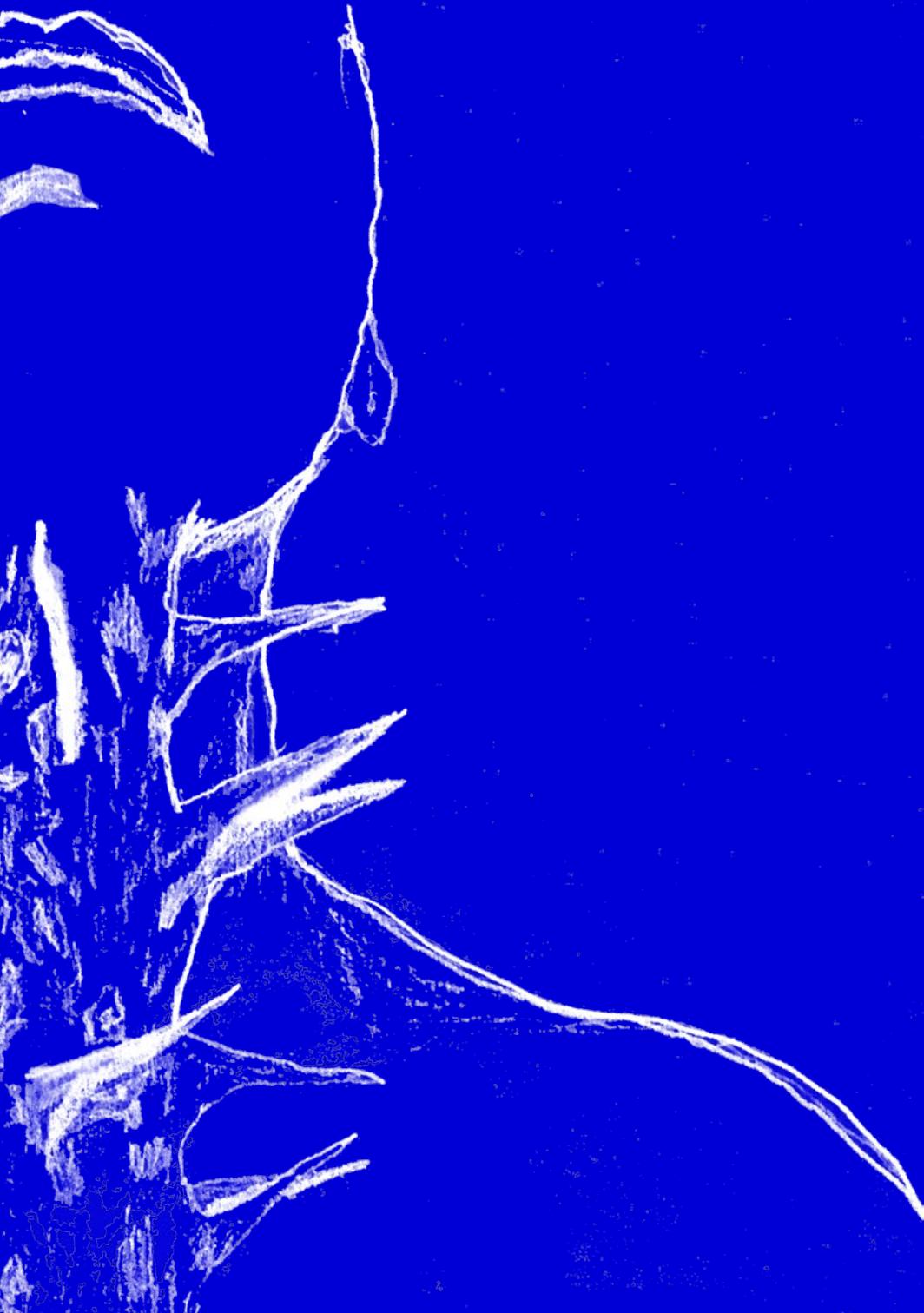
23 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pg.261.

24 AZOULAY, 2019, pg.143.

25 Em entrevista de imprensa, sobre os mortos, durante a pandemia.

26 MATOS DA SILVA, 2019, pg.84.





violar e dizer

PROMESSAS

Jota Mombaça diz: o quê que eu quero falar quando eu falo Brasil ou brasilidade, é que o território, e eu gostaria de propor que a gente pensasse assim, só enquanto...tudo que eu tô propondo aqui é provisório, é parte de um processo de experimentação de pensamento e que pode ser questionado, transformado, modificado, levado pra outro lugar né? Mas eu gostaria de propor que a gente pensasse, ao longo dessa conversa de hoje, sobre a ideia de território não como a terra, ou seja, não como a matéria, na qual a gente finca nossos pés, na qual nossas mortes são enterradas, na qual os cultivos se dão, a terra na qual as megacorporações da monocultura lançam seus agrotóxicos...então assim, eu quero pensar o território diferente da terra. Então o território seria na verdade ou mais bem, essa abstração que é usada pra delimitar a terra e pra produzir os modos de regulação jurídica, econômica, política, emocional, simbólica, identitária, que organizam a vida nessa determinada porção de terra.

Cacique Babau diz: nós somos um país que não quer saber de sua ancestralidade. Quer saber de um futuro que não existe. E aí começam a criar leis contraditórias pra lá na frente tudo ser judicializado.

CONJURAR

Abstrair é violar na medida em que faz tornar esquecível aquilo que não é esquecível, considerar à parte o que não é possível considerar à parte, e não levar em conta aquilo que não pode não ser levado em conta. Abstrair é não levar em conta as ancestralidades que aqui se fazem vivas e presentes: as ancestralidades indígenas e as vindas da África mas não só,



IMPOSSÍVEIS

porque a violência colonial também é ancestral. E talvez seja essa a mais importante para não perder de vista, porque é em nome dela que o território enquanto “essa abstração”, como proposto por Jota, e enquanto jurisdição, como lembrado por Babau, concentra o poder de dizer o direito para institucionlizar a morte e violar vidas específicas. Ariella Azoulay escreve: “o verbo violar não é estranho ao discurso das instituições, mas raramente se refere ao próprio modo de funcionamento das próprias instituições; ao contrário, refere-se àqueles que se recusam a ser cúmplices dessa violência ou a reconhecer sua autoria. As instituições imperiais violam o direito das pessoas de preservar seu mundo e prosseguir suas atividades, e ao fazer isso, eles se autorizam a declarar essas pessoas “violadoras” enquanto se auto exoneram da responsabilização por seus atos contra elas.”²⁷ No Brasil, essas pessoas têm nome: indígenas, pretas, ciganas, macumbeiras, ribeirinhas, rezadeiras, benzedeiras, caïçaras, quilombolas, catadoras de côco, fundo de pasto, sertanejas, faveladas, pescadoras, travestis, bichas, sapatonas, desobedientes de gênero e sexo, Kethlen Romeu (24), Miguel Otávio de Santana (5), Marielle Franco (38), Evaldo dos Santos Rosa (51), Ágatha Vitória Sales Félix (8), João Pedro Mattos Pinto (14), Matheusa Passarelli (21), Roberta Sila (32), Rosalino Xakriabá (42), Galdino Jesus (45), Clodioldi Aquileu Rodrigues de Souza Guarani Kaiowá (26), (...) – presente! O artigo 5º da constituição brasileira diz: “todos são iguais perante a lei”, mas quem está entre todos? A quem servem as leis?²⁸

Katiara Oliveira diz: a necropolítica é isso, é uma lógica de Estado que deixa morrer ou que manda matar. Quem são os matáveis? Quem é a mão de obra não empregável nessa sociedade que tem a permissão pra matar?²⁹

violar o direito de

O direito de violar

Douglas Belchior diz: o Brasil é uma grande fazenda com roupa nova. Mudanças ocorreram para garantir permanências, com acordos por cima. É uma história trágica, dividida entre três quartos de escravidão e um quarto sem escravidão, mas no qual descendentes daqueles escravizados permanecem aliados de direitos. Nosso olhar está tão condicionado que não percebe que não há nada mais antidemocrático que certas configurações que dizem falar em nome da democracia e do povo brasileiro – em geral formada apenas por pessoas brancas. Isso é colocar uma roupa nova em um corpo velho, que não nos serve e não nos permite viver.³⁰

Jogralizando as palavras de Douglas, mudanças ocorrem para garantir a permanência do poder do direito de violar. O *marco temporal* é um atual exemplo disso e gostaria de trazê-lo para pensar a relação entre direito e território.

O *marco temporal* é uma “manobra” jurídica – corrupta, criminosa, letal – inventada e usada pelo Estado brasileiro – desde 2009 até então – como garantia de “direito” para anular as atuais demarcações de Terras Indígenas, dificultar ou impedir as demarcações ainda em processo de aprovação jurídica, e ferir o direito à vida dos povos originários. A “manobra” se vale de uma inconstitucional “reinterpretação” do artigo 231 da constituição de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” A “reinterpretação” do artigo exige que, por “terras que tradicionalmente ocupam”, sejam levadas em consideração somente aquelas cujas ocupações dos indígenas na área de demarcação em questão date do

dia 5 de outubro de 1988, para que então seja reconhecido o direito originário ao território. O Estado que reivindica a necessidade de uma ocupação da terra pelos povos originários, “contemporânea” à constituição de 1988, é o mesmo Estado que antes de 1988, e desde sempre, invade e destrói o território, expulsa e mata esses povos, pertencentes a esse território. É dizer, o Estado que invade e expulsa os povos originários é o mesmo que pateticamente cobra a presença desses como condição determinante do direito à terra. Então, o Estado que invade e expulsa, é o mesmo que tem a obrigação de se retirar e devolver as terras aos povos originários, de demarcá-las, de garantir-lhes o direito à terra e à vida. O *marco temporal* é um jeito – e segundo Babau, atualmente tem mais de cento e doze propostas de jeitos como esse para alteração do artigo 231 – de autorizar e fazer permanecer uma mesma invasão colonial, ainda em curso.

Instituir um marco no tempo é violar o tempo. E aqui essa é uma violação que se repete sistematicamente, seja no dia 22 de abril de 1500 com “descobrimento do Brasil”, seja no dia 7 de setembro de 1822 com a proclamação da “independência do Brasil”, seja no dia 18 de setembro de 1850 com a implementação da Lei de Terras, seja no dia 13 de maio de 1888 com a lei áurea e a “abolição da escravatura no Brasil”, seja etc. Ariella Azoulay explica: “As grandes campanhas de violência são convertidas em grandes eventos históricos, organizados ao longo de eixos de progresso (...) linhas de tempo garantem que eventos, objetos e pessoas estejam em seu devido lugar - temporária, espacialmente e politicamente.”³¹ O *marco temporal* tem por objetivo impor e fazer valer uma separação entre um “passado” e um “novo começo”, um agora em diante – 5 de outubro de 1988 – do qual “tudo

PROJETO PALAURA - ARMADILHA

ARAPUCA

AS PALAVRAS E OS CONCEITOS SÃO TRAZEM A GENTE

DESENVOLVIMENTO

DEMOCRACIA

REFORMA

IGUALDADE

JUSTIÇA

RENTALIZAÇÃO

SEGURANÇA

PROGRESSO

PODER

POLÍTICA/O

ARMADILHA

BRASILEIROS

TRABALHO

ECONOMIA

SISTEMA

PESQUISAR ARMADILHAS

ARMADILHA

ARTEFATO

TÁTICA

MECANISMO

DISPOSITIVO

ENGENHARIA

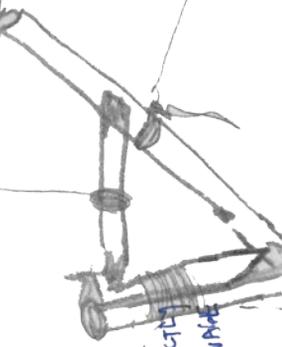
INVENÇÃO

GAMBIARRA

EMPASCADA

ARTIFÍCIO

P-R-O-G-R-E-S-O



THE GLOBAL SPREAD OF LIBERALISM DEPENDS ON TRANSLATION

LIBERALISM IS PERFECTLY REPRODUCED ONLY IF ITS LANGUAGE FINDS UNIVERSAL EQUIVALENTS.

deve resultar da lei que marca este começo. As experiências, reivindicações, propriedades, estatutos e realizações das pessoas estão condenadas a se tornarem obsoletas, a menos que correspondam à nova lei”³², como se, com uma separação do tempo entre uma “passado” e um novo agora em diante, o território e a terra também pudessem ser separadas da sua ancestralidade, das suas forças, conhecimentos, memórias, histórias, relações, raízes, dos seus povos, e isso não é possível – Ana Mumbuca ensina: “considerar o presente descon siderando as origens é ser colonialista, cuidar das folhas sem perceber a raiz da árvore é insignificante”³³ – ; como se com a separação do tempo fosse possível separar de “Brasil” todas as histórias de violência colonial e de genocídio indígena, e isso não é possível. O *marco temporal* é uma violação dos direitos dos povos originários, mas é também a evidência de que o Estado brasileiro, enquanto instituição que, na teoria, representa e exerce o poder de *dizer o direito*, é aquele que exerce a violação da terra e da vida indígena enquanto um prática de *direito*, enquanto um poder coercitivo – poder esse cuja coerção possui “suas próprias motivações, razões, argumentos, fatos, documentos”, como maljustifica Torquato.

Geni Núñez diz: essa questão da autonomia é fundamental, porque muitas vezes, a saída que nos apresentam é achar alguém que use bem o poder sobre nós, e use bem esse imenso poder sobre nós né. E daí parece que é só a questão da gente achar alguém que faça bom uso desse poder, enquanto que autonomia é a gente não tá refém, de que ninguém use esse poder sobre nós. Ninguém nem tenha isso no horizonte político né. A gente entende que tem limitações hoje. Mas pensar isso, de que a nossa autonomia não se dá com alguém usando bem o poder

sobre nós né? Se dá quando ninguém tem esse poder de decidir nossa vida numa canetada.³⁴

“Na imaginação democrática, espera-se que as mudanças transformadoras venham do sistema jurídico.”³⁵ A ideia de que a linguagem jurídica e o exercício de *dizer o direito* é democrático, é imparcial, é neutro, é justo, e que o problema reside nas pessoas que escolhemos para exercer esse tal direito ou tal democracia – seja um governo, um governador, um partido, um ministro, um presidente – é perigosa. Essa é um imaginário por demais antropocêntrico, que só é capaz de situar e pensar as relações dentro da lei, sob o poder do Estado, sob a ótica da desumana ficção de *humanidade*, e de dizer o mundo em uma única língua. De certo modo sim, as pessoas importam. Mas as relações e os modos concretos de compartilhar a vida importam tanto quanto. Segundo Azoulay, “ter uma participação no mundo é o que garante o ‘direito das pessoas a terem direitos’ (materializado) e que esta participação no mundo é o que foi destruído e deve ser restaurado. Foi destruída duas vezes: primeiro, com a destruição dos mundos em que as pessoas viviam e em que seu direito a ter direitos era garantido, e novamente, quando seu trabalho em ajudar a construir o ‘novo mundo’ não foi recompensado, reconhecido, ou traduzido em um lugar seguro no mundo, uma participação nele, um direito a ter direitos nele.”³⁶ Essa citação de Ariella me conecta à fala de Célia:

Célia Xakriabá diz: eu tenho assim, feito uma reflexão profunda de que nós povos indígenas morremos duas vezes: quando tentam arrancar o nosso território, amputar, porque não dá pra colocar outra coisa no lugar do território, então nós morremos coletivamente quando arrancam o território e quando tentam

DISSSENSO (RANCIÈRE) ↔ ANTAGONISMO (CLAIRE BISHOP)

o COMUM É POLEMICO POR DEFINIÇÃO

PARTILHA DO SENSÍVEL

- ESTÉTICA DA POLÍTICA = prática política tem que passar pelo plano do sensível
 - POLÍTICA DA ESTÉTICA = prática artística em que lugar a arte faz política? como a arte faz lugar? modo de operar
- (contrário à ideia de arte política, não se trata de "política" enquanto adjetivo pl e fazer artístico)

a configuração / o exercício do espaço e do tempo

PROCESSO EMANCIPATÓRIO - INSURGÊNCIA

A ARTE COMO LUGAR DE SUSPENSÃO É POLÍTICA POR "NATUREZA" → disposição

o COMUM NÃO É ETHOS E PATHOS.

o COMUM NÃO É PASSIVO.

o que é o não-pensável?

o que é o não-possível?

"CONSENSO"

AMPLIAR O IMPENSÁVEL

NÃO SE PODE EMANCIPAR O OUTRO

essa ideia mantém o pressuposto da desigualdade

LER: "O MESTRE IGNORANTE" - RANCIÈRE

negar o nosso conhecimento. Porque quando arrancam o território e tentam negar o nosso conhecimento, não é apenas a nossa vida que tá sendo arrancada, mas o nosso modo de vida.

Cacique Babau: nós povos indígenas estamos sempre perseguidos por causa do nosso modo de vida, do nosso modo de pensar o mundo, do nosso modo de pensar a vida.

Por um lado, mesmo com suas limitações, sim, as lutas por direitos básicos constitucionais importam muito, e o Estado tem obrigações e responsabilidades que devem e deveriam ser cumpridas; por outro lado, o problema não se restringe à esfera constitucional. É vital. São vitais. O problema não é sobre escolher uma única e “melhor” forma comum a todos para dizer e compartilhar a vida, é sobre a importância e o direito à existência de diferentes modos concretos sob o qual a vida é e pode ser dita e compartilhada.³⁷ Como reivindica Ana Mumbuca, é sobre defender o direito à existência das existências.³⁸ Viva os quilombos, as aldeias, as ocupações por moradia, os secundaristas, os assentamentos rurais, os terreiros, as rodas de capoeira, as rodas de côco, as toadas, os cantos, os bailes funk, os carnavais, os congados, as favelas, as redes de apoio, os coletivos, os bandos, os mutirões, as barricadas, as cirandas, as fogueiras, os tambores, os coros, os jograis, as festas, os rituais, os pássaros que não voam sozinhos. E aqui não quero romantizar as lutas, propondo uma falsa utopia-democrática de “viva a igualdade das diferenças”. É sobre contra-violar-e-dizer aqueles que desejam aniquilar tudo aquilo que não é “Brasil”. É sobre não se esquecer de há uma guerra em curso.

NÃO COMPOR C/O GRANDE
DIVISOR. MAS TAMBÉM NÃO NEGAR NEM ESQUECER QUE ELA
EXISTE E PODE VIGORAR
PENSAR SOBRE O QUE ESTÁ ACONTECENDO

BRASIL ACIMA DE TUDO DEUS ACIMA DE TODOS
FAZER PENSAR SOBRE O QUE ESTÁ ACONTECENDO

TUDO ACIMA DE BRASIL TODOS ACIMA DE DEUS

NÃO ESCREVER PARA QUE

NÃO SE ESQUEÇA QUE HÁ UMA

GUERRA EM CURSO

A LUTA CONTRA O ESQUECIMENTO

DO COLONIALISMO E SUA VIOLENCIA

27 AZOULAY, 2019, pg.170 e 171.

28 MATOS DA SILVA, 2019, pg.75 GUERRA CÔSMICA

29 OLIVEIRA, 2018. Fala aberta realizada no dia 5 de dezembro de 2018 na Casa do Povo na ocasião do encontro Organizar as lutas, implicar tudo – debate, intervenções e construção de novas frentes de luta com Vladimir Safatle e Luiza Coppieters.

30 BELCHIOR, 2020. Entrevista concedida ao jornal Folha de São Paulo publicada no dia 28 de junho de 2020. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/06/comocao-antirracista-da-branquitude-ou-vira-pratica-ou-hipocrisia-diz-articulador-de-manifesto.shtml>

31 AZOULAY, 2019, pg.167 e 168.

32 AZOULAY, 2019.

33 MATOS DA SILVA, 2019, pg.34.

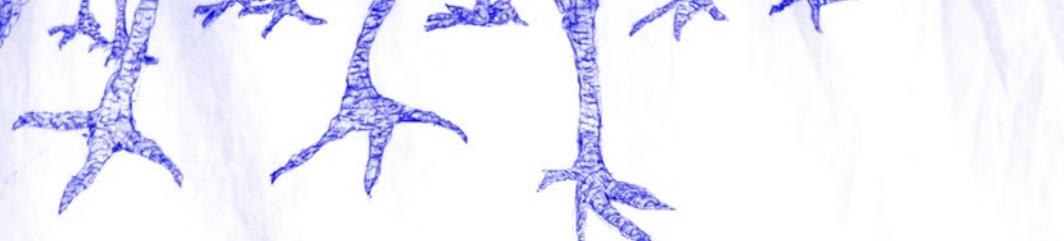
34 NÚÑEZ, 2020. Fala realizada durante programa Dia do índio: a urgência da descolonização, organizado pela Radio Yandê, com apresentação de Daiara Tukano e participação de Daniel Iberê e Geni Núñez, ambes Guarani. O programa aconteceu ao vivo via facebook no dia 19 de Abril de 2020, em homenagem ao #abrilíndigena. Disponível em <https://bit.ly/34Ayfab>

35 AZOULAY, 2019, pg.151.

36 AZOULAY, 2019, pg.150.

37 AZOULAY, 2019, pg. 148

38 MATOS DA SILVA, 2019, pg.91



FALAR POGUEIRA

OLHAR PRA CARA DO

AQUECER A SOLA DOS

FICAR COM SONO

ESPANTAR AS COISAS

ILUMINAR A NOITE

ARDER

ESTAR JUNTO





Fogo

PÉS



o idioma distribui poder

A palavra não está separada dos modos concretos sob o qual a vida é e pode ser dita e compartilhada. Num mundo onde a violência é a forma sob a qual se assume o comum, pautado por relações de poder assimétricas, a palavra univocal e seu poder se faz presente. E seu poder depende, necessariamente, do seu trânsito, da sua distribuição, e da sua tradução.

Estima-se que em Abya Yala³⁹ eram falados mais de dois mil idiomas, no período primeiro da invasão colonial. Essa pluralidade de idiomas foi – e ainda é – enfrentada como um problema ao projeto colonial de institucionalização e nacionalização do território. No “Brasil”, a imposição da língua portuguesa, por meio da participação decisiva de missionários, coincide necessariamente com a interrupção forçada da existência e livre circulação de muitas outras línguas originárias desse-nesse território, isto é, a existência e livre circulação de muitas palavras e poderes, mundos, conhecimentos, cosmologias, modos concretos de dizer e compartilhar a vida. Na segunda metade do século XVIII, por exemplo, foi imposta a legislação pombalina, que obrigava o português – “língua da cidadania”, “língua nacional” – às custas da proibição de qualquer outra língua – “fora da lei” – que não o português. Freire explica: “Os estados nascentes não só expulsam da nacionalidade as línguas indígenas como declaram guerra contra elas, avaliando-as como línguas pobres, inferiores, atrasadas, negadoras da modernidade, capazes de colocar em risco a unidade nacional.”⁴⁰ Na explicação de Freire, por “línguas”, entendo também pessoas, povos, territórios, modos de inventar e dizer vida. E além de indígenas, considero/ consideremos também todas as línguas de matriz africana que

aqui chegaram como consequência da diáspora. Impor uma língua a um território proibindo as que ali pertencem e/ou estão é impor um mundo violando outro(s) mundo(s).

Geni Núñez diz: o projeto de imposição da língua, a língua portuguesa, ele não foi só um projeto de imposição de um idioma né? Ele foi um projeto de imposição de um jeito de perceber o mundo, de um jeito de se relacionar com a vida. Então, a morte de uma língua, a gente sempre tem dito isso, é a morte de um povo inteiro, porque é a morte de um outro mundo. (...) E aí essa língua que veio com essa invasão, é uma língua que também busca não só nos obrigar a falar essa língua, quanto ao mesmo tempo deixar de falar as nossas línguas. Porque por exemplo no diretório pombalino, que é esse marco histórico, ao mesmo tempo em que obrigavam, havia a imposição do português, havia a proibição de falar a língua indígena, que é aquilo que eu falei, não permite a concomitância, pra afirmar um nega o outro o tempo inteiro.

Colonizar, institucionalizar, e nacionalizar um território, passa, necessariamente, pela imposição de uma língua *nacional* e *univocal* e pelo extermínio das línguas *local* e *equivocal*. Determina-se um idioma como língua da *cidadania* e do *direito* e, com isso, determina-se que quem não fala esse idioma não é cidadão suficiente e por isso não possui direitos como tal, incluindo direitos à terra. Contraditoriamente, hoje no Brasil, pessoas não-indígenas praticam racismo ao discriminar pessoas e povos indígenas que falam português por não falarem a língua materna de seu povo, como se fosse uma questão de opção. Esse é uma violência sintomática do processo de colonização; aos olhos da *nação* o fato de um “índio” falar português o torna mais “brasileiro” e menos “índio de verdade” – assim como

esta é a língua do ir e ainda é preciso de

línguas indígenas faladas hoje em território brasileiro

GUATÓ \ BORÓRO \ JABUTÍ \ JAVAÉ \ XAKRIABÁ \ SALAMĀY \ PAUMARÍ \ MUNDURUCU
KOKRAIMORO \ MANITENÉRI \ APURINĀ \ MENTUKTÍRE \ WAYĀNA \ PANARÁ \ SUYÁ \
KRIKATÍ \ XOKLÉNG \ ARIKAPÚ \ KARAJÁ \ XAMBIOÁ \ KRENÁK \ MÚRA \ OFAYÉ \ BAR
ZORÓ \ XAVANTE \ SURUÍ \ KINIKINAU \ PURUBORÁ \ KURUÁYA \ APINAYÉ \ KÁRO \ MA
DO TOCANTINS \ AMANAYÉ \ GALIBÍ MARWÓNO \ GUAJÁ \ NAMBIKWÁRA DO SUL \ YAMIN
\ GUARASÚ \ KAAPÓR \ KAMAYURÁ \ KAYABÍ \ PARINTINTIN \ DIAHÓI \ UKARĀGMĀ \
CANELA APANIEKRA \ GUAJAJÁRA \ MATSÉS \ WAYAMPÍ \ XETÁ \ KAIXÁNA \ MENKRAN
KOKÁMA \ KOTIRIA \ AIKANÁ \ MAXINÉRI \ SALUMĀ \ NHANDÉVA \ KUBÉWA \ WAPIXÁN
\ ARAPÁSO \ INGARIKÓ \ MAKUXÍ \ KATUKÍNA DO RIO BIÁ \ MAYONGÓNG \ KWAZÁ \ W
XIKRIN \ SHAWĀDAWA \ KATUKÍNA PÁNO \ KAXARARÍ \ KAXINAWÁ \ ASURINÍ DO XINGU \
\ KORÚBO \ YAWANAWÁ \ IKPÉNG \ SABANÊ \ BARASÁNA \ PIRAHĀ \ YURUTÍ \ KARA
YANOMÁM \ DENÍ \ WAI-WAI \ KULÍNA \ XERÉNTÉ \ JAMAMADÍ \ SURUAHÁ \ KANAMAR
KRAHÔ \ NAGAROTÊ \ GAVIÃO \ BARÁ \ KUJUBÍM \ SANUMÁ \ TORÁ \ URUPÁ \ KAING
\ KADIWÉU \ MAXAKALÍ \ KALAPÁLO \ CHAMAKÓKO \ ARAWETÉ \ IRÁNTXE \ MEHINÁKU

Invasor ela para comunicar

KÚ \ WARÍ \ KAINGÁNG CENTRAL \ POYANÁWA \ GOROTIRE \ SURUÍ DO TOCANTINS \
TAPAYÚNA \ TAPIRAPÉ \ CANELA RAMKOKAMEKRA \ PARKATEYÉ \ MATÍS \ LATUNDÊ \
RÉ \ YATHÊ \ KARITIÁNA \ AWETÍ \ JURÚNA \ XIPÁIA \ MAWÉ \ ARUÁ \ CINTA-LARGA \
KURÁP \ AJURU \ SAKURABIÁT \ TUPARÍ \ AKUNTSÚ \ PARAKANĀ \ KARARAÔ \ ASURINI
ÁWA \ KAINGÁNG DO SUDOESTE \ AURÊ-AURÁ \ MAWAYÁNA \ JUPAU \ MBYÁ \ TARIÁNA
DESÁNA \ TENHARÍM \ AMONDÁWA \ KAIOWÁ \ PALIKÚR \ OMÁGUA \ NHEENGATÚ \
GNOTI \ JARAWÁRA \ RIKBAKTSÁ \ ZO'É \ KÁMPA \ AVÁ-CANOEIRO \ APIAKÁ \ MYNKY \
A \ MATIPÚ \ TEMBÉ \ YAWALAPITÍ \ APARÁI \ JUMA \ BAKAIRÍ \ KALINĀ \ HIXKARYÁNA
VAREKÉNA \ KUIKÚRU \ HUP \ TAULIPÁNG \ SIRIÁNO \ TIKÚNA \ BANÍWA DO IÇANA \
KULÍNA \ MARÚBO \ PUKOBIYÉ \ TUKÁNO \ KUBENKRANKEGN \ NUKINÍ \ SHANENÁWA
PANĀ \ PARESÍ \ TERÉNA \ MAKÚNA \ TIRIYÓ \ WAUJA \ BANAWÁ-YAFÍ \ WAÍKANA \
RÍ \ KAXUYÁNA \ TXUNHUĀ-DJAPÁ \ DĀW \ NAHUKWÁ \ MAMAINDÊ \ YUHÚP \ NADĚB \
ÁNG DO PARANÁ \ NINÁM \ ORO WIN \ TUYÚKA \ YANOMAMI \ MIRÁNHA \ CHIQUITANO
J \ KANOÊ \ KARIPÚNA \ MÁKU \ TRUMÁI \ WAIMIRÍ \ ANAMBÉ \ KARIPÚNA DO NORTE

usar celular, morar na cidade, etc. Ao mesmo tempo, o racismo também é praticado com aquelas pessoas e povos que não falam português por falarem sua língua materna. O fato de um “índio” falar não falar português o torna menos “brasileiro” e menos cidadão, e sem direitos. A violação é preponderante, e a ordem dos fatores não altera o racismo.

Célia Xakriabá diz: enquanto professor indígena nós temos um compromisso muito grande de contextualizar a história também dizendo que houve uma política de extermínio linguístico, por isso que hoje pra considerar a pauta indígena não dá pra ser o critério predominante pela língua.

Isael e Sueli Maxacali dizem: nós, Tikmũ’ũn, tivemos que escolher: ou perdíamos a terra ou perdíamos a língua. Preferimos perder a terra do que perder a língua. Se tivéssemos escolhido perder a língua, já não existiríamos mais. Teríamos todos desaparecido, como muitos outros povos que vivem aqui.⁴¹

Hoje, no “Brasil”, são faladas pelos menos 274 idiomas indígenas, para além do português. Essas línguas, e tantas outras que aqui estão adormecidas, não obrigam e nunca obrigaram a interrupção de outras línguas que não elas como condição de existência e circulação. Considerando que, hoje, a-língua-do-invasor já está aqui estabelecida enquanto língua oficial, às custas do desaparecimento de tantas outras línguas não-invasoras, daqui pertencentes, a resposta não está em obrigar idiomas que não o português a partir de então, mas fazer viver, estar em trânsito, jogralizar, e ecoar, línguas para além e que não a do invasor. Outra resposta que foi, segue sendo, e a ser dada, está em traír e contra-dizer a-língua-do-invasor. No

ensaio *A língua – Ensinando novos mundos/novas palavras*, bell hooks escreve: “embora precisassem da língua do opressor para falar uns com os outros, eles também reinventaram, refizeram essa língua, para que ela falasse além das fronteiras da conquista e da dominação. Nas bocas dos africanos negros do chamado “Novo Mundo”, o inglês foi alterado, transformado, e se tornou uma fala diferente. Os negros escravizados pegaram fragmentos do inglês e os transformaram numa contralíngua.”⁴²

A palavra *contra* é feita da união dos prefixos *con*, que indica concomitância, e *tra*, que indica, assim como *trans*, para além de. Então, a força da palavra *contra* pode ser no sentido de, para além da concomitância; e *contra-dizer a-língua-do-invasor* pode ser,



O IDIOMA DISTRIBUI PODER

outdoor / 226 x 556 cm

intervenção realizada no campus da Universidade Federal de Minas Gerais, Pampulha, Belo Horizonte, 2019

agenciar, falar, distribuir, praticar a palavra, para além da sua concomitância. Uma palavra para além da sua concomitância é uma palavra viva, uma palavra de força transformadora., uma palavra em seu devir.

Geni Núñez diz: um certo fracasso desse processo foi que a gente pegou essa língua e fez dela uma outra coisa também. Tanto que o português falado no Brasil, com sua imensa diversidade interna, é completamente diferente do português de Portugal, a um nível que as pessoas tem até dificuldade de se comunicar, a depender da região, de tanto que a gente pegou essa língua e colocou nossa musicalidade por exemplo, que é um traço das línguas indígenas e línguas de matriz africana, que a gente colocou essa musicalidade nessa língua, onde não havia, e também encheu aí nossos nomes no meio dela. Então acho que esse é um caminho que a gente tem feito. E outro caminho é a própria manutenção e a importância fundamental das línguas indígenas. Porque tem palavra que não é questão de uma má tradução, acho que o pessoal da tradução sabe bem melhor do que eu, nesse sentido de que toda tradução é uma traição né? Acho que é algo assim que eu tenho aprendido, e de que essa traição, ela é uma traição porque há coisas que não podem ser subsumidas de uma outra perspectiva, elas só poderiam ser naquela língua, faladas e pensadas e sentidas naquela língua.

A palavra *traduzir* é feita da união dos prefixos *tra* (para além de) e *duzir*, que vem do latim *ducere*, que significa conduzir. Sendo assim, *traduzir* pode ser o ato de conduzir uma palavra para além dela mesma. A palavra *trair* é feita da união do prefixo *tra* com o verbo *ir*, e nesse sentido, *trair* uma palavra significa ir com ela para além de onde ela pode ir. No sentido etimológico da coisa,

trair e *traduzir* são sinônimos e transportam um mesmo tipo de força: a força do *dever*. Traduzir/trair uma palavra é trair/traduzir uma palavra para além dela mesma, fazer dela seu/nosso próprio *dever*.

Pensar a relação entre tradução e traição, é também pensar sobre *equivocação*. O *equivoco* não é sobre ter duas palavras diferentes entre si para uma mesma coisa, equivalentes; mas é quando para duas coisas diferentes se tem uma mesma palavra, equidistantes. São poderes e devires diferentes para a “mesma” palavra, dependendo do mundo que a enuncia. Quando escuto Sandra falar português, escuto ela falar um português-guarani, porque por mais que ela enuncie palavras no idioma português, ela agencia e distribui poderes do mundo Guarani para. Segundo glossário realizado por Sandra, *Nhe’ẽ porã* significa “não qualquer *nhe’ẽ*”; e pelo que eu entendi, *nhe’ẽ* pode ser palavra, mas é também “fundamento da pessoa Guarani”⁴³, e essas coisas não se separam. “Não qualquer *nhe’ẽ*” me conecta ao problema colocado no início do segundo caderno, sobre a falta de cuidado que nós jurava temos praticado com as palavras.

Para Eduardo Viveiros de Castro, a tradução é um processo de *equivocação controlada* – “controlada no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair.”⁴⁴ Até entendo o sentido que ele propõe de *controle*, como uma redução de danos e de mal-entendidos no comunicar por diferenças, mas me incomoda e me pergunto sobre a escolha dessa adjetivação, porque a palavra *controle* me remete a uma relação coerciva. Pensando e aprendendo com Sandra, me pergunto se, em vez de *controle*, não teria mais a ver com um *cuidado* – cuidado no sentido de que caminhar pode ser descrito como uma ação de cuidado mútuo entre duas partes, dois membros, entre os pés e o chão, entre quem pisa a terra e a terra que é

con

tra

duz

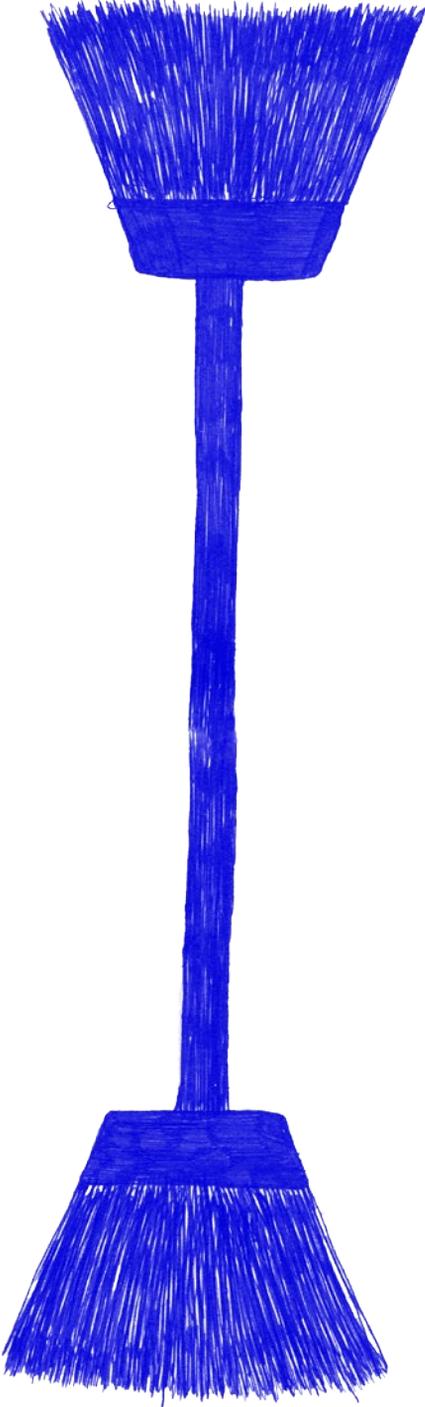
ir

dizer

pisada, entre um corpe e o território, entre um corpe e outro corpe, entre o direito de um e o direito de outro. Se para Sandra lhe interessa a pergunta de traduzir para us jurua o que é *nhe'ẽ*, para mim me interessa escutar Sandra não porque me interessa compreender da forma menos mal-entendida possível (controlada) o que é *nhe'ẽ*, mas por que me interessa escutar, prestar atenção, e aprender, com pessoas e mundos que não separam a relação e o cuidado com as palavras dos cuidados da vida – porque do mundo que eu venho essa separação impera. Prefiro pensar que meu esforço em escutar-escrever as palavras de Sandra, e o esforço de Sandra de tentar traduzir *nhe'ẽ* para os jurua diz respeito a uma *equivocação cuidadosa*.

Escutar-escrever as palavras de Sandra Benittes foi uma experiência difícil, desafiadora e demandante. Me colocava perguntas o tempo todo. Eu ficava mentalmente exausta, acho que por muitos motivos. Tentarei elencar. Primeiro porque, como ela mesma colocou de início em sua fala, falar/escutar o português, a língua dos jurua, é uma dificuldade pra ela; segundo porque eu não sabia trans-escrever as palavras pronunciadas por Sandra no seu idioma, porque eu não falo esse idioma – recorri muitas vezes ao glossário realizado por Sandra em seu trabalho de conclusão de curso de graduação, à projeção do telão que Sandra fez durante a sua fala, na qual ela mostrava como eram as palavras da língua dela e do seu povo por escrito, e por último, à ajuda e ao trabalho de Anáí, uma colega antropóloga, falante e simpatizante da língua –; terceiro porque escutar-escrever as palavras de Sandra é dar uma linearidade para palavras e poderes e conhecimentos não-lineares; quarto porque é um português com uma cadência que não coincide com aquele que conheço e falo, então a escolha de como e onde pontuar seu fluxo de palavras me parecia

O ATO DE TRANSCREVER



sempre uma escolha potencialmente ruim, ou demasiadamente definitiva; quinto porque mesmo com o persistente esforço de tentar entender o que ela estava/está tentando me explicar, eu sinto que não consegui entender muita coisa – e quando digo “não consegui entender”, não me refiro à literalidade das palavras em sua maioria ditas em português, à dicção ou algo desse tipo, e sim aos poderes – porque eu sou jurua e, como ela mesma falou, ela poderia ficar uma vida inteira me explicando e us jurua não entenderiam, eu não entenderia. Não se restringe a uma questão linguística, é uma questão ontológica, cosmológica, vital, territorial, ancestral. Então o problema da tradução e da transcrição – e portanto, do equívoco – começa no esforço de tentar entender o que um outro diz quando essu alguém não fala através do mesmo idioma que eu e vice-versa, mas não termina aí. Porque é também sobre uma diferença de poderes, de forças específicas agenciadas por meio das palavras – ditas no mesmo idioma ou não. Quando Sandra fala, quais poderes sou incapaz de escutar? Quais poderes não podem ser traduzidos? Quais poderes são (im)possíveis de serem agenciados e distribuídos por meio da palavra escrita?

Mesmo assim, escutar Sandra – e todas as outras vozes aqui presentes – me interessa. Porque me desorganiza. Porque me afeta. Porque pratico o cuidado com as palavras ao mesmo tempo que aprendo sobre a falta de cuidado jurua com as palavras. Por que me faz não esquecer de que escutar é também reconhecer ou me perguntar sobre o meu próprio limite, enquanto condição e enquanto possibilidade.

39 terra viva; denominada hoje América do Sul.

40 FREIRE, 2007, pg 39.

41 Isael e Sueli Maxakali, 2017. Em Desta terra, para esta terra, no catálogo Fórum.Doc. BH.2017, p.102-104.

42 hooks, 2013, pg. 226.

43 BENITES, 2015, pg.36.

44 VIVEIROS DE CASTRO, 2018, pg. 251.

escuta, poder, território

Escutar é prestar atenção ao que para um outro é importante e de direito de ser dito, e, no sentido desse trabalho, vejo dois motivos para fazê-lo. Escutar-escrever as palavras de Célia, Sandra, Audre, Geni, Grada, Ailton, Jota, Nego Bispo, Daniel, Daiara, secundaristas, Marco, Jonas, David, Tuíra, Leda, Indianara, Helena, Cacique Babau, Ana Mumbuca, Katiara, Douglas, Sueli, e Isael, e o quê para elus é importante e de direito de ser dito, tem como motivo a atenção enquanto gesto de alteridade, aliança, respeito, desconforto, responsabilização, reparação, urgência, reivindicação, provocação, pesquisa, aprendizagem, dentro-e-fora, contravenção, contradição, radicalidade; porque o que para elus é importante e de direito de ser dito, acho necessário de ser escutado e jogralizado por muitos. Escutar-escrever o presidente b. Torquato, w., p., Valter Hugo, o vizinho, e o quê para eles é importante e de direito de ser dito, tem como motivo a atenção enquanto tensão, porque o quê para eles é importante e de direito de ser dito, mata.



Enquanto um direito comum, o *direito de dizer* é confundido, por aqueles que advogam a favor dos discursos de violência, com a crença numa hiper-individualização do “livre arbítrio”, com a ideia cega e (ab)surda de um direito individual-democrático, que “me” permite dizer o que “eu” quiser, falar da boca pra fora, assombrar a palavra, dizer o que penso mas não pensar e cuidar no/do que digo, que “me” permite não saber reconhecer o lugar e a posição da qual eu falo, que “me” permite violar um outro, a vida comum. Confundir o *direito de dizer* nesse sentido é confundir o problema, porque faz parecer que a encruzilhada está posta entre poder ou não poder dizer o que se quer, quando o problema está na ficção de poder que *dizer o direito* inventa e obriga, no tipo de palavra que essa ficção transporta e intercepta, nos modos de vida que essa ficção possibilita e impossibilita. Então, a inversão de direitos que proponho escrever e escutar sobre, tem a ver simplesmente com tentar responder, sem se submeter, a essa ficção. Se *dizer o direito* é uma ficção de poder que impõe o que é de direito e o que não é, gostaria de porpor o *direito de dizer* enquanto tudo aquilo que contra-impõe o que é de direito vital, comum, e coletivo, humano-e-não-humano. O problema de impor o que é de direito ou não é, não se separa do problema de impor quais poderes podem ou não podem estar vivos e em trânsito. Um corpo vivo : uma palavra viva : um território vivo. O que está (contra)posto em jogo é o *direito do poder*, de viver, de falar, de estar, de ser, de transitar, de mostrar, de morar, de comer, de gozar, de existir, de ter, contra o *poder do direito*, de violar, de matar, de silenciar, de colonizar, de impor, de obrigar, de invadir. Enquanto o *direito do poder* insiste no que importa de ser cuidado, o *poder do direito* insiste no que para ele é indiferente, de estar vivo ou morto, de ser construído ou destruído.

Cacique Babau diz: eu acho que, se queremos ser feliz nessa existência, precisamos aceitar o outro, o outro como é. E aceitar o outro não é aceitar outra pessoa, como eu estou falando, outra pessoa, isso aí já é natural. Mas é você aceitar o círculo de vida a sua volta, sem precisar necessariamente destruir tudo que está a sua volta em busca de uma felicidade que nunca vai aparecer.

Geni Núñez diz: a gente cuida ao mesmo tempo que é cuidado. Escutei uma vez da nossa liderança aqui do sul, que ela conta que as crianças acordam cedo pra ir tomar banho no rio e pra acordar o rio. Então não é só a água que nos acorda, mas também a gente acorda a água.

Contra-dizer a ficção de poder do *dizer o direito* passa também pela força do cuidado. Cuidado é vínculo. Cuidar é o gesto que se presta a não considerar as coisas separadamente; estar vinculade é o cuidado enquanto responsabilidade coletiva; e a responsabilidade coletiva é o fazer junto aquilo que importa e é de direito para muitos. Mas e quando o que é de direito para muitos é indiferente? Inverter a ordem das coisas, é um esforço que vai na direção de fazer lembrar o que foi esquecido sobre o vínculo, e a fala de Célia, transcrita na íntegra no caderno escuta, é cheia de ensinamentos nesse sentido. A cena de Célia não sai da minha cabeça: ela cantava e distribuía punhados de terra nas nossas mãos. Porque quase ninguém fez o mesmo que ela? Porque quase ninguém teve o cuidado de compartilhar a terra com a pessoa ao lado? Por que ninguém cantou? Porque retemos o que deveria ser compartilhado? Porque separamos? Porque estamos acostumados a considerar a vida separadamente? Como? Para mim, esse episódio aqui lembrado, da terra que não é compartilhada, é sintomático,



porque ele faz aparecer o nosso esquecimento do vínculo com aqueles que ao meu lado estão e com a terra sob/ sobre a qual estamos. Ao meu escutar, quando Célia diz “território”, ela não separa o vínculo entre terra, corpo, povo, cerâmica, barro, útero, us mais velhas, pintura, palavra, canto, língua, histórias, e quem diante e ao lado dela está, e é disso que ela nos lembra de não esquecer. Me lembro então de uma recente história, porque Célia e Sandra me ensinaram que as histórias importam e transportam poderes:

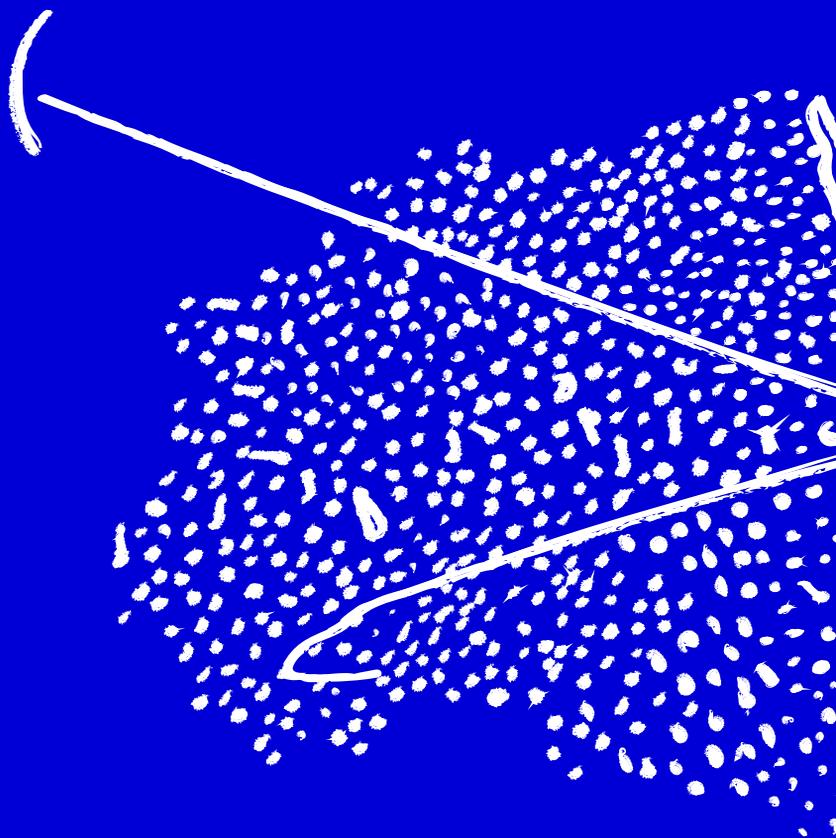
Há uma semana atrás E. fez sua passagem. Durante o enterro fiquei olhando os coveiros descerem o caixão no buraco cavado no chão de grama, ao lado do pé de guapuruvu. Descido o caixão, os coveiros começaram a devolver a terra para terra, cobrindo E. Olhando aquilo, meu coração me dizia para pegar a terra com as mãos e cobrir E. eu mesma; não porque o trabalho dos coveiros não me parecia profissional, muito pelo contrário, todo meu respeito ao trabalho deles, mas simplesmente porque

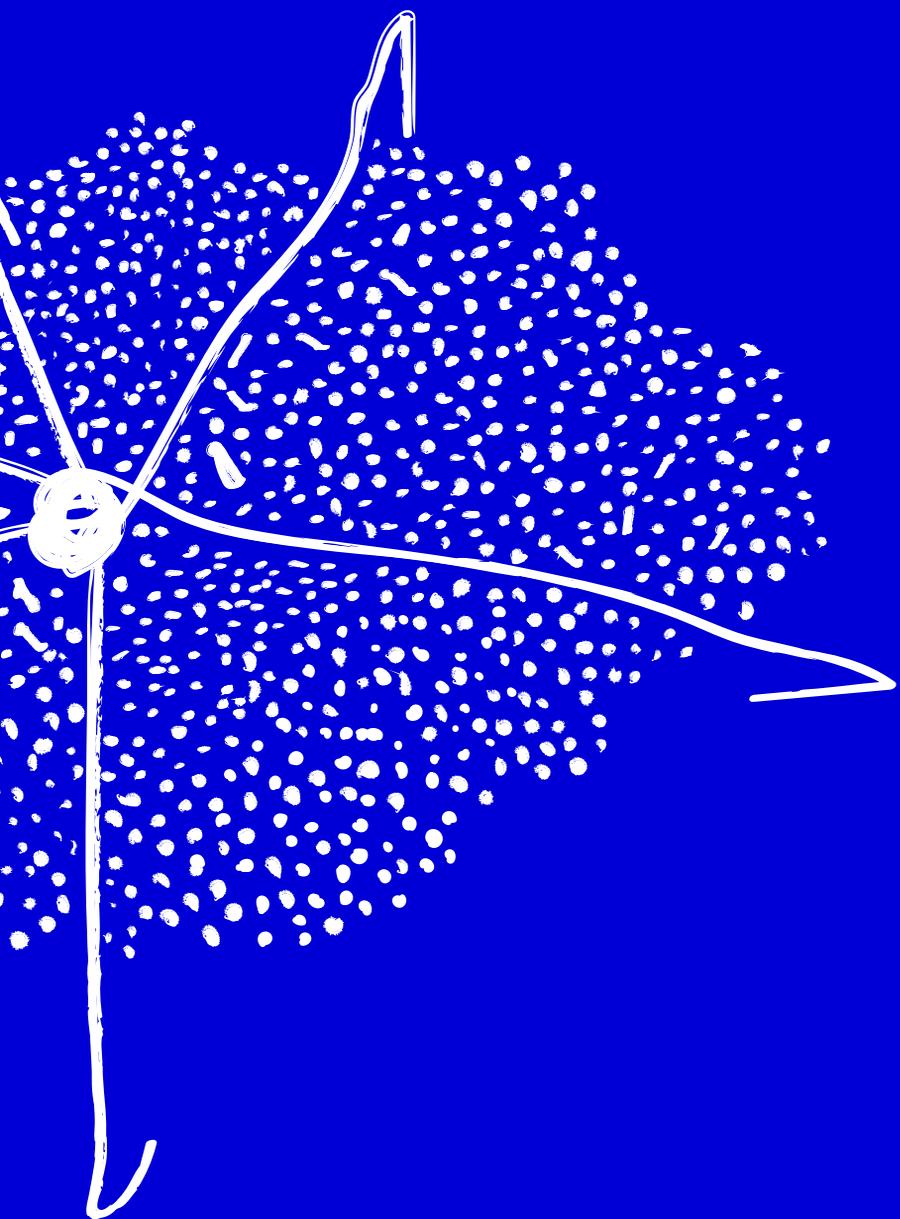
a situação me dizia que havia uma falta de cuidado minha e dos afetos ali presentes. E se nós todes que estávamos ali cavássemos a terra e cobríssemos E. juntas, com as nossas próprias mãos e pás? Por que não fizemos assim? Por que não cantamos? Porque não fizemos uma roda? Porque não demos as mãos? Porque não escutamos o que cada um tinha para dizer a E.? Porque não fizemos um jogral? Insisto pela última vez na imagem de um jogral. Nesse caso é como se fosse um jogral que não espalha e multiplica pra fora, mas se concentra e cuida de um mesmo centro – mas dessa vez como se em vez das palavras, fosse a própria terra –, como anti-imagem de uma pessoa que retém a terra apenas para si.

Enterrar E. desse jeito é fazer esquecer o que foi aprendido sobre vínculo, sobre pertencimento.

Sei que isso, nesse lugar de escrita acadêmica, e num contexto pandêmico, possa soar ingênuo, romântico, ou alienado do que nos é dito como possível, mas escrever sobre como E. foi enterrada, é fazer lembrar o que foi feito esquecimento. Não é sobre a morte de E., não é sobre o enterro de E., não é sobre meu luto. Escrever sobre como E. foi enterrada é também escrever sobre como E. não foi enterrada. O episódio de Célia não conta sobre o que fizemos com a terra e com aquele em nossa companhia, mas sobre o que não fizemos. Por isso, escrever esse texto passa pela escolha de não escrever sozinha, continua por meio daquilo que importa e é de direito para muitas, us vives e us mortes, e termina fora ou para além daqui, deste texto, dessa leitura, dessas palavras.







lugares de pesquisa

por ordem de aparição

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

DE LA CADENA, Marisol. **Natureza incomum: histórias do antrope-cego**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, número 69, p.95 - 117, 2017.

KARAI, Davi. **Quem somos nós?** Apresentação de Celso Loduca. São Paulo. Disponibilizado no dia 27 de fevereiro de 2019. Disponível em < <https://bitlybr.com/QeaLoYS6> > Acesso em: abr. de 2019.

MOMBAÇA, Jota. **Apesar do Brasil**. Seminário IX Semana de Saúde Mental e Inclusão Social, Vida: Mutirão de Tódes, com Jota Mombaça e Maria Aparecida Moura. Universidade de Direitos Humanos (UFMG). 17 de maio de 2021. Disponível em < <https://bitlybr.com/pp7QUFUW> > Acesso em: maio de 2021

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético**. Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal, p.23 - 35. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DA FONSECA, Joel Pinheiro. **Porque homenagear os bandeirantes?** Folha de São Paulo, 26 de julho de 2021. Seção Colunas e Blogs. Disponível em: < <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/joel-pinheiro-da-fonseca/2021/07/por-que-homenagear-os-bandeirantes.shtml> > Acesso em: jul. de 2021.

BERNARDO, André. **Descobrimento do Brasil: os bastidores da viagem de 44 dias que levou Pedro Álvares Cabral ao país**. Folha de São Paulo, 22 de abril de 2021. Seção Poder. Disponível em: < <https://bit.ly/3xwnJyO> > Acesso em: abr. de 2021.

ISA. **Terras Indígenas no Brasil**. Disponível em < www.terrasindigenas.org > Acesso em: abri. de 2021.

WESTIN, Ricardo. **Há 170 anos, Lei de Terras oficializou opção do Brasil pelos latifúndios**. El País, Brasil, 16 de setembro de 2020. Seção Latifúndios. Disponível em < <https://bit.ly/39hNjOD> > Acesso em: set. de 2020.

CAVALLI, Guilherme; MIOTTO, Tiago; CIMI; TENONDERÃ AYVU, Coletivo. **“Nós vamos lutar com a nossa vida, ministro”**. Disponível em < <http://bitly.ws/cWDA> > Acesso em: set. de 2020.

CASELLA, Paulo Borba; ACCIOLY, Hidelbrando; NASCIMENTO E SILVA, G. E. do. **Manual de direito internacional público - 20ª edição**. São Paulo: Saraiva, 2012.

NÚNEZ, Geni. **Fala pública - Residências MAM**. Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, 15 de maio de 2021. Disponível em < <http://bitly.ws/g8bN> > Acesso em: maio de 2021.

BABAU, CACIQUE. **Direito à Existência - Territórios e Conflitos, aula 01**. Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais, UFMG, Belo Horizonte, 19 de maio de 2021. Disponível em < <https://www.saberestradicionais.org/direito-a-existencia-aula-01-19-05-2021/> > Acesso em: maio de 2021.

XAKRIABÁ, Célia. **Corpo-território**. Curso “Mundos Indígenas: Sonhar e viver a terra”, Espaço do Conhecimento UFMG, Belo Horizonte, 29 de julho de 2019. Arquivo sonoro disponibilizado pelo Espaço do Conhecimento UFMG.

KRENAK, Ailton. 1999. **O eterno retorno do encontro**. In: lb. *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KILOMBA, Grada. **Grada Kilomba: Desobediências Poéticas**. Com Djamila Ribeiro. Pinacoteca de São Paulo, São Paulo, 6 de julho de 2019. Disponível em < <https://bitlybr.com/3ZPzNz> > Acesso em: jul. de 2019

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A antropologia perspectivista e o método de equivocação controlada**. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno. Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

AZOULAY, Ariella Aisha. **Potential History - Unlearning Imperialism**. Londres: Verso, 2019.

MATOS DA SILVA, Ana Claudia. **Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca - Jalapão -TO**. 2019. Tese de mestrado em Desenvolvimento Sustentável na área de concentração em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais do Centro de Desenvolvimento Sustentável - Universidade de Brasília.

OLIVEIRA, Katiara. **Organizar as lutas, implicar tudo - debate, intervenções e construção de novas frentes de luta**. Com

Vadlimir Safatle, Luiza Campos e público. Casa do Povo. São Paulo, 5 de dezembro de 2018. Indisponível. Gravação de celular.

BELCHIOR, Douglas. **Comoção antirracista da branquitude ou vira prática ou vira hipocrisia.** Entrevista para Fernanda Mena. Folha de São Paulo, 28 de junho de 2020. Entrevista de 2a / Seção Poder. Disponível em < <https://bit.ly/3zmle2p> > Acesso em: jun. de 2020.

RADIO YANDÊ. **Dia do índio: a urgência da descolonização,** com Daiara Tukano, Daniel Iberê e Geni Núñez. 19 de Abril de 2020. Disponível em < <https://bit.ly/34Ayfab> > Acesso em abr. de 2020.

FREIRE, José R. Bessa. **As línguas indígenas na américa latina: políticas públicas e esquecimento.** Revista Observatório Itaú Cultural, São Paulo, número 22, p.34 - 43, 2007.

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. **Desta terra, para esta terra.** Catálogo Fórum.Doc.BH.2017 – 21º Festival do filme documentário e etnográfico, Belo Horizonte, p.102 - 104, 2017.

hooks, bell. **ensinando a transgredir - a educação como prática da liberdade.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

BENITES, Sandra. **O lugar da fala.** Seminário “Lições de fala – Diálogos Ameríndios”, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) – Centro de Estudos Ameríndios (CESTA) – Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 4 de julho de 2018. Disponível em < <https://cesta.fflch.usp.br/node/1318> > Acesso em: jan. de 2021.

BENITES, Sandra. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ / Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola.** 2015. Trabalho de Conclusão de Curso em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História - Universidade Federal de Santa Catarina.

complementar

BABAU, Cacique. **Retomada.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 13, p.98 - 105, 2019.

BATISTA VIANNA, Rosely. **Roça Barroca.** São Paulo: Cosac Naify, 2011.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Somos da terra.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, p.44 - 51, 2018.

BISHOP, Claire. **Antagonismo y estética relacional.** Tradução de Maximiliano Papandrea y Silvina Cucchi. Otra Parte – Revista de letras y artes, Buenos Aires, 2018.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal. O profetismo tupi-guarani.** São Paulo: Brasi-liense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani.** Campinas, São Paulo: Papirus, 1990.

NAHUELPAÑ, Eicura Chihuailaf. **Oralitura no azul da memória.**

Revista Observatório Itaú Cultural, São Paulo, número 22, p.29 - 33, 2007.

PIERRI, Daniel. **O perecível e o imperecível. Reflexões Guarani Mbya sobre a existência.** São Paulo: Editora Elefante, 2018.

SZTUTMAN, Renato. **O desabrochar da palavra: Sobre o encontro dos Clastres com os Guarani.** São Paulo: FFLCH-USP, s.d.

NODARI, Alexandre. **Reciprocidade.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 12, p.26 - 35, 2018.

MARQUEZ, Renata. **A língua das onças e das lontras.** Arte e Ensaios, Rio de Janeiro, UFRJ, volume 26, número 40, p.361 - 373, jul/dez de 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **A Estética como Política.** Devires, Belo Horizonte, número 2, p.14 - 36, 2010.

STENGERS, Isabelle. **Gaia.** Catálogo Fórum.Doc.BH.2017 – 21º Festival do filme documentário e etnográfico, Belo Horizonte, p.120 - 126, 2017.

