

POÉTICAS INDÍGENAS: FEMININOS-CORPOS-TERRITÓRIOS EM RETOMADA PARA FLECHAS-FUTUROS-POSSÍVEIS

INDIGENOUS POETICS: RECLAIMING FEMININE-TERRITORY-BODIES TO POSSIBLE-FUTURE-ARROWS

RESUMO

Ao desenhar mundos para corpos-territórios desprovidos e desapossados da terra, poetisas indígenas brasileiras performam um espetáculo pungente por meio de sua produção literária: corpos-poemas que clamam por etnicidade e ancestralidade. As escritoras oferecem outras maneiras de entender e experimentar o planeta, tensionando os limites entre saberes locais e a colonialidade, o que possibilita a experiência de prospecção de outros futuros possíveis, diferentes deste (capitalista) que se aproxima, fadado às catástrofes geoclimáticas e ao nosso fracasso como humanos. Este artigo propõe uma leitura de três poetisas indígenas contemporâneas, cada uma delas pertencente a grupos étnicos diversos: Márcia Kambéba, Txai Suruí e Auritha Tabajara. A escolha justifica-se, pois todas elas exploram a concepção de corpo-território, embora com pontos de vista aparentemente distintos, a concepção de corpo-território como obstinação contra-colonial. Para tanto, utilizaremos como suporte metodológico analistas dos povos originários majoritariamente brasileiros como Eliane Potiguara (2024), Creuza P. Krahô (2023), Nego Bispo (2021), entre outras/os.

Palavras-chave: Literatura brasileira. Mulheres indígenas. Corpo-território. Poesia.

45

ABSTRACT

By imagining possible worlds for bodies-territories that are deprived and dispossessed of the land, Brazilian indigenous poets perform a poignant spectacle through their literary productions: body-poems that cry out for ethnicity and ancestry. These writers offer us other ways of understanding and experiencing the planet, challenging the boundaries between local knowledge and coloniality which enables the experience of envisioning other possible futures, distinct from this (capitalist) approaching one, seemingly condemned to geoclimatic catastrophes and to our failure as human beings. This article proposes a reading of three poems from contemporary Indigenous poets, each of them belonging to diverse ethnic groups: Márcia Kambéba, Txai Suruí, and Auritha Tabajara. The choice is justified because all of them explore the concept of body-territory – albeit from seemingly distinct points of view – as an act of counter-

Cláudia Maria Ceneviva Nigro

Doutora. Professora associada da Universidade Estadual de São Paulo - Unesp, campus São José do Rio Preto. ORCID: 0000-0002-8297-0419. E-mail: cmc.nigro@unesp.br.

Carolina Rodrigues Manzato

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual de São Paulo - Unesp, campus São José do Rio Preto. E-mail: carolina.r.manzato@unesp.br

Maria Clara Teixeira Lopes

Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Letras. Universidade Estadual de São Paulo - Unesp, campus São José do Rio Preto. ORCID: 0000-0001-5834-0305. E-mail: clara.teixeira@unesp.br

colonial obstinacy. To this end, we will use analysts of the predominantly Brazilian native peoples as methodological support analysts, such as Eliane Potiguara (2024), Creuza P. Krahô (2023), Nego Bispo (2021), among others.

Keywords: Brazilian literature. Indigenous women. Bodies-territories. Poetry.

Femininos-corpos-territórios: cosmoterritorialidade no corpo-raiz

*Morreremos nossas mortes
nas florestas tropicais,
fertilizando e florescendo
nosso corpo-território
(Suruí, 2024, p. 6)*

“Morreremos” é a palavra inicial do poema da epígrafe. E, nesse contexto, a morte não significa apenas a finitude. Faz-se aglutinação entre enunciadora (no plural, em nome dos seus e das suas, coletiva) e floresta, corpo-território. Afirma-se como permanência cíclica, de palavra impactante e demarcadora de diferença importante entre o modo de pensar e estar no mundo das pessoas não-indígenas e indígenas: é palavra reivindicativa de “cosmovisão”.

Para Nêgo Bispo, a cosmovisão é uma maneira de ver, sentir e se relacionar com o mundo que não parte da separação entre a humanidade e a natureza, mas da integração com ela. Trata-se de uma visão de mundo fundamentada em saberes ancestrais e na experiência viva dos povos tradicionais, em contraste com a lógica ocidental de conhecimento. Segundo ele, “a cosmovivência é a filosofia da vida dos povos que vivem a ancestralidade como ciência” (Bispo, 2021, p. 25). Assim, mais do que uma concepção teórica, a cosmovisão assume uma forma prática de existência no mundo, enraizada no território, na oralidade, na coletividade e no tempo circular.

“Nascemos com a natureza, / Com ela vamos morrer,” (Tabajara, 2023, n.p.). Para os povos originários, a terra é de extrema importância. O lugar de origem constitui-se na relação entre o humano e a natureza de modo indissociável. Auritha Tabajara posiciona a floresta como centro da sua existência ao afirmar: “Meu leito foi a floresta / Nas folhas de samambaia” (Tabajara, 2023, n.p.).

O território, representa também o laço com a ancestralidade, o fio condutor das experiências indígenas, conectando os tempos passados e presentes. Assim, falar em território é mais do que nos referirmos ao espaço físico de habitação, é o lugar onírico e espiritual de construção das identidades e de conexão com a coletividade. É pertencimento e força de vida.

Encontra-se, assim, corporificado, o território, amplo e irrestrito, acompanhando os anteriormente “aldeados”. Carregam consigo “o direito de ser nação” (Kambéba, 2018), mantendo e revitalizando saberes e cultura. O carregar o corpo-território não é apenas um deslocamento geográfico, mas também, e principalmente, o lugar das fissuras, da

mobilidade, o lugar do convívio social daqueles que não cabem em normatizações, de abjetos, das mulheres. Milton Santos, mencionando territórios e metrópoles em contexto diverso, discute a hierarquia, a força de poder produtora de defasagens e a “dissolução da metrópole”. Segundo ele:

As questões de centro-periferia, como precedentemente colocadas, e a das regiões polarizadas, ficam, assim, ultrapassadas. Hoje, a metrópole está presente em toda parte, ao mesmo momento, instantaneamente. [...] Temos, agora, diante de nós, o fenômeno da “metrópole transacional” de que fala Helena K. Cordeiro. Esta é a grande cidade cuja força essencial deriva do poder de controle sobre a economia e o território, de atividades hegemônicas nela sediadas, capazes de manipulação da informação, da qual necessitam para o exercício do processo produtivo em suas diversas etapas. Trata-se de um fato novo, completamente diferente da metrópole industrial. Estamos diante do fenômeno de uma metrópole onipresente, capaz, ao mesmo tempo, pelos seus vetores hegemônicos, de desorganizar e reorganizar, ao seu talante e em seu proveito, as atividades periféricas, e de impor novas questões para o processo de desenvolvimento regional (Santos, 2005, p. 133-134).

Sabemos que Santos fez uma análise referente ao espaço da metrópole, mas como o próprio título desse livro informa, *Da totalidade do lugar*, abarca sociedade, economia, cultura, entre outras. Então, podemos usar essa ideia para falar do corpo-território que escolhemos, da geografia física e imaterial tatuada nos corpos das nossas poetisas, que circulam aldeias, metrópoles, ultrapassando regiões e fronteiras.

Em razão de o território exceder o espaço geográfico e ser existência, associa-se ao corpo, sendo sua extensão e formação. O corpo, assim como o território, idealiza e planeja a conservação das memórias: “Ainda temos marcadas em nossos corpos as festas, cantorias, corridas, pinturas, a caça, a pesca e as tranças das cestarias” (Krahô, 2023, p. 129). Dessa relação intrínseca entre o corpo e o território, advém o conceito de corpo-território, “[...] uma construção epistêmica, que se dá a partir dos territórios, dos corpos e da relação das mulheres com a terra. É uma forma de viver a vida, profundamente vinculada com a ideia de um território-corpo-terra [...]” (Paim; Furtado; Faustino, 2024, p. 38). Mesmo quando tomado em sua materialidade física, o território permanece indissociável do corpo, uma vez que o ecossistema incide sobre ele e conforma as práticas culturais que o atravessam.

O corpo-território é uma construção fundamentalmente feminina, tendo figurado como pauta das lutas das mulheres indígenas desde o início, inclusive, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas (2019) teve como título “Território: nosso corpo, nosso espírito”:

[...] interconectando duas das principais legendas do combate à violência e genocídio: o corpo, lócus da personificação da violência

contra um sujeito específico (mulheres indígenas). Sem deixar de associar a luta de gênero com a questão do território. Como já citado, território é o que fundamenta uma nação. E é justamente deste elemento que fomos destituídas com o advento do colonialismo, sendo a principal razão de estarmos expostas a graus de violência multifacetados. Já que, sem território (nosso lugar de morar), ficamos sem proteção. E, desse modo, sujeitas a expropriações, inclusive de nossos corpos. Corpos que o colonialismo quer despovoar das marcas da etnicidade e limpar dos elementos da cultura. Para, desse modo, preparar para todo o tipo de abuso e violência (Cruz, 2020, p. 58).

A reivindicação das mulheres originárias preserva o território, demarca terras e protege o ambiente; consequentemente preserva corpos que carregam a história, o saber, a tradição e a ancestralidade de seus povos. Quando apontamos corpos-territórios indígenas, a pergunta de Eliane Potiguara (2024) nos preenche: Brasil, o que eu faço com a minha cara de índia? Como representar seus corpos em obras literárias? Expor poemas como lanças? Soltá-las ao ar?

Flechas-futuros-possíveis

“Mulheres que contam as suas vivências e transvivências por meio de seus poemas e de depoimentos sem fim. Nos tempos atuais, mulheres poetisas estão a desembainhar suas espadas poéticas. Ouçamos definitivamente a poesia de mulheres que sabem. Sim, elas sabem” (Potiguara, 2024, p. 90).

Como afirma Potiguara, no trecho utilizado como epígrafe, a poética das mulheres indígenas na contemporaneidade é permeada por questões ligadas ao gênero, à luta feminista e às suas vivências. Apesar dos conceitos como patriarcado, machismo, misoginia, feminismo, dentre outros, serem criações das sociedades ocidentais capitalistas, desde o contato com o colonizador europeu esses pensamentos misturam-se com as perspectivas de mundo dos povos originários. Dessa forma, a partir do momento em que a diferenciação entre os gêneros adentrou às comunidades, cresceu a necessidade de as mulheres unirem forças: “As mulheres indígenas sempre foram guerreiras, desde os primórdios. E, com a colonização elas se tornaram mais guerreiras ainda, por conta das brutalidades enfrentadas para defender sua prole e sua família” (Potiguara, 2024, p. 83). A força feminina expressa-se de maneira significativa a partir do corpo-território, do surgimento de outros feminismos e de retomada do poder por meio da valorização da ancestralidade.

As poéticas indígenas constroem-se plurais: palavras movimento cantadas em tons peculiares precisos. No Brasil, entoam pertencimento e sobrevivência. Descrevem e inscrevem culturas, biomas, trânsito, entre outras. Pertencem a si, aos seus parentes e

à terra, muitas vezes desassistidas de estabilidade. As produções literárias de mulheres indígenas são matrizes abundantes de experiências, preenchendo vazios e não ditos com silêncios promissores, geradores de constrangimento e incômodo. A literatura dos povos nativos tem um vínculo com certos aspectos culturais relevantes para essas comunidades: a oralidade, a ancestralidade e a tradição, implementando um apelo decolonial para corpos-territórios.

O corpo-território em movimento: Márcia Wayna Kambeba

Márcia Vieira da Silva nascida em 1979, mulher indígena, poeta e geógrafa brasileira, da etnia Omágua/Kambeba, escreve desde os 14 anos e registra e inscreve seu corpo, identidade e território em poemas. Seus livros são muitos: *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade* (2018); *Saberes da floresta* (2020), *O lugar do saber ancestral* (2021); *Kumiça Jenó: narrativas poéticas dos seres da floresta* (2021), *De almas e águas kunhãs* (2023), além de livros para as infâncias como *Infância na Aldeia* (2023), livros em coautoria e participações em antologias de literatura indígena.

Decolonizando a imagem estereotipada das pessoas indígenas e inscrevendo-se em movimentos legitimadores da vida das mulheres, Márcia produz o poema “Amazonidas”, parte do livro *Saberes da floresta* (2020).

AMAZONIDAS

Somos filhas das ribanceiras
Netas de velhas benzedadeiras
Deusas da mata molhada
Temos no urucum a pele encarnada.
Lavando roupas no rio, lavadeiras
No corpo um gingado de carimbozeiras
Temos a força da onça pintada
Lutamos pela aldeia amada.
Mas viver na cidade
Não tira de nós o direito de ser nação
Ter ancestralidade, sabedoria, cultura
Somos filhas de Nhanderú, Senerú, Nhandecy
O Brasil começou bem aqui ou será que foi ali
Não nos sentimos aculturadas
Temos a memória acesa
E vivemos a certeza de que nossa aldeia
Resistirá ao preconceito do invasor
Somos a voz que ecoa

Resistência? Sim senhor!

O corpo-território da escritora é permeado pela ancestralidade. Apresenta-se como filha das ribanceiras – terrenos elevados próximos ao rio, geralmente rochosos

–, alocando sua existência à geografia de espaços possíveis de fuga. A afirmação rememora a história da comunidade dos Omágua/Kambeba:

Os Kambeba – também conhecidos como Omágua, principalmente no Peru – configuram um dos casos de grupos que, na Amazônia brasileira, deixaram de se identificar como indígena em razão da violência e discriminação de frentes não-indígenas na região desde meados do século XVIII. Foi com o crescimento do movimento indígena a partir da década de 1980, particularmente com o reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição de 1988 e a multiplicação das organizações indígenas, que os Kambeba passaram novamente a se afirmar como índios e a lutar pelas causas indígenas. Desde então, têm assumido uma posição destacada na região por sua grande capacidade de negociação e articulação política com outros grupos indígenas e com agências governamentais e não-governamentais, religiosas e laicas, da sociedade envolvente (Maciel, 2021, n.p.).

A população foi praticamente dizimada com a colonização. Os Kambeba, muitos encantados, resistiram, perpetuando a comunidade, escondendo-se nas ribanceiras, da violência (escravização e estupro) dos colonizadores. As sobreviventes do “povo das águas” foram as “filhas” daquelas ocultas nos barrancos dos rios.

A poeta descreve-se como pertencente ao grupo de mulheres indígenas, em comunhão com a terra: netas de benzedoras e deusas; mulheres-terra, curandeiras, sabedoras de conhecimentos milenares, conscientes do papel herdado nos rios-florestas-territórios.

O corpo-território expressa-se ritmado, estruturado em compasso binário, comumente sentido em quatro tempos duplos, semelhante ao Carimbó. Os cantos e as danças emanadas desse corpo fazem-se comunidade e memória, desconstruindo e reorganizando poderes diversos, como a força da onça pintada. Um corpo com gingado, flexível às mudanças necessárias, habitando entre lugares cedidos e, ao mesmo tempo, resgatados.

Somos filhas das ribanceiras
Netas de velhas benzedoras
Deusas da mata molhada
Temos no urucum a pele encarnada.

Um território habitando no corpo, pois muitas terras dos Kambeba foram tomadas. A poeta indígena nasce em aldeia Ticuna devido a desterritorialização e mantém-se Kambeba. Retomando o carregar consigo “o direito de ser nação”, mantendo e revitalizando saberes e cultura, ligando-se à Nhandecy (tupi-guarani), a mãe-terra, de todos os seres, pois sua língua é um tronco do tupi e mantém-se por meio de vocábulos misturados ao tupi e à língua do colonizador (português). O corpo-território

em movimento encontra eco nos corpos-territórios dos povos das águas, residentes no Peru e no Brasil, no Pará, na parte da floresta imbricada em rios: “O Brasil começou bem aqui ou será que foi ali/ Não nos sentimos aculturadas”.

O sentimento de pertença, independe do local em que se encontra. A cultura acompanha os corpos, aonde quer que estejam, pois, a conexão faz-se também com Nhanderú (Guarani), a força criadora, fonte de toda vida e energia.

A preservação do corpo-território ocorre no tempo-espço sem demarcações: “Temos a memória acesa / E vivemos a certeza de que nossa aldeia / Resistirá ao preconceito do invasor”. Trata-se de um corpo que inspira, desloca-se, oferece, motiva e gera alinhamento com os seus e com os outros, incorporando a cultura de manutenção da vida.

O corpo-raiz de Auritha Tabajara

Quando voltamos para a produção poética de mulheres indígenas, como a de Auritha Tabajara, considerada a primeira indígena cordelista do Brasil, percebemos o cruzamento de tais temáticas no texto literário. Tomemos seu poema “Iracema Tabajara” (2023) como ponto de partida das análises a respeito dessas intersecções.

Há uma sincronia entre o movimento das mulheres indígenas e a luta pelo território, mesmo porque, para os povos originários, o corpo feminino é vinculado à terra e a própria terra é feminina, é mãe: “Há resistência, porque nós concebemos essa terra como a mãe, mãe terra” (Pankararu, 2024, p. 105). Se a terra é feminina, a natureza também o é, por essa razão no poema Tabajara (2023) classifica-se como “Filha da mãe Natureza”.

Em consonância com discussões a respeito do corpo-território e da terra mãe está uma das imagens mais emblemáticas deste texto poético, presente nos seguintes versos: “Que a mulher tem seu lugar / É raiz que não termina.” (Tabajara, 2023, n.p.). Esse corpo-raiz, da terra e da natureza, é feminino, pois é responsável por criar a vida e o ecossistema. Além disso, a imagem da raiz também remete à força da ancestralidade, já que não se estabelece em linha única, mas possui ramos e bifurcações interconectadas. Ainda, se pensarmos de maneira mais literal, a raiz prende a planta ao solo. Da mesma maneira, as mulheres estariam conectadas à terra, sendo o elo entre o território e a comunidade. Segundo Potiguara (2024, p. 87), as mulheres indígenas são “todas raízes fincadas na terra, defendemos nossos territórios, nossos corpos e, dessa forma, contribuimos para a Cura da Terra, nosso legado para as novas gerações e para a própria humanidade. Somos as Guardiãs da Terra”.

A exploração do território relaciona-se à exploração dos corpos femininos das mulheres originárias. Em vista disso, cada vez mais tornou-se necessário a essas feminilidades reivindicarem como seus os próprios corpos-territórios.

[...] essas mulheres seguem lutando, se amparam nos feminismos antirracistas e contracoloniais; nos saberes e práticas de povos e comunidades tradicionais; na economia e ecologia política feminista; na agroecologia e na luta em defesa dos territórios, corpos e vidas. E fazem isso não só porque precisam dos “recursos naturais” para viver, mas porque existe uma profunda conexão entre o território e o corpo, entre a violência decorrente da expropriação da natureza, por um lado, e a destruição dos modos de vida tradicional e a violência contra os corpos das mulheres, por outro (Paim; Furtado; Jahnel, 2024, p. 13).

Entretanto, o movimento feminista, de modo geral, não parece acolhedor para as necessidades dessas mulheres. Portanto, assim como ainda ocorre com as mulheres pretas, foi inevitável o aparecimento de uma vertente do movimento feminista que pudesse abarcar as reivindicações das mulheres invisibilizadas nas Américas. Nesse contexto tem-se o feminismo comunitário e o feminismo decolonial, por exemplo.

De acordo com Lugones (2019, p. 357), um dos principais nomes do feminismo decolonial, “[...] a imposição colonial dos gêneros atravessa questões ecológicas, econômicas, governamentais, atravessa relações com o mundo dos espíritos, o conhecimento, bem como as práticas diárias que nos ensinam ou a cuidar do mundo ou a destruí-lo”. Por isso, além das questões já tratadas pelo movimento feminista, Lugones acredita na necessidade de entender as opressões de gênero ligadas à dominação colonial, formando uma “colonialidade de gênero” contra a qual somente um feminismo decolonial poderia lutar: “À medida que passo metodologicamente dos feminismos de mulheres de cor para um feminismo decolonial, começo a pensar no feminismo a partir de sua origem e da diferença colonial, com forte ênfase no seu solo, na sua intersubjetividade historicizada e encarnada” (Lugones, 2019, p. 363). É interessante notar como nas duas falas da teórica, reproduzidas acima, palavras como “ecológicas” e “solo” fazem-se presente, o que enfatiza, mais uma vez, o corpo-território.

Munindo-se do feminismo comunitário e do feminismo decolonial, as mulheres indígenas mostram a força e a potência de suas vozes, como escreve Tabajara (2023, n.p.):

Mulher guerreira eu sou,
Com a força feminina
Cinco séculos galgou.
Cada vez mais sábia e forte.

Perpassa por todo o poema a forte noção de pertencimento de Auritha Tabajara, uma mulher consciente e orgulhosa de sua identidade. Usa a literatura não apenas como resistência, como força, – “Da arte sempre vou me armando.” (Tabajara, 2023, n.p.) – mas também como um lugar de expressão de quem é.

“Iracema Tabajara” é um poema de estrofe única, em cinquenta e seis versos de sete sílabas poéticas cada, conhecido como redondilha maior. A maioria dos versos tem rimas consoantes ou perfeitas, isto é, aquelas nas quais há uma similaridade da última parte da palavra. Esses traços são responsáveis por enfatizar o aspecto da oralidade no poema, trazendo sonoridade. Tais características também aproximam o texto de um cordel, gênero tipicamente relacionado ao popular e ao nordeste brasileiro, conhecido por três aspectos: a palavra, a musicalidade/sonoridade e a imagem (gravuras).

O poema estudado, além de possuir as particularidades de verso e rima descritas, é acompanhado por gravuras, feitas por Lucélia Borges, que trazem ainda mais a experiência de leitura de um cordel. Por sua vivência no nordeste do país, mais especificamente no Ceará, o cordel tem bastante influência na poeta que vê nessa forma literária sua força de expressão, de resistência e de recuperação da voz silenciada por tanto tempo: “A minha essência ancestral / Me encontra cordelizando, / Faz me existir resistindo,” (Tabajara, 2023, n.p.). O traço a ser destacado na poesia é a relação com a oralidade. Trata-se de uma produção pautada no melódico, podendo visar uma recitação. Essa conexão com a palavra falada, “Com letra e voz autoral” (Tabajara, 2023, n. p.), faz-se relevante pensando no contexto dos povos originários.

Em uma conversa concedida ao Sesc em razão de uma exposição em sua homenagem (Sesc, 2024), Tabajara conta ter começado a escrever muito jovem e, nessa ocasião, nem mesmo sabia estar escrevendo um cordel, nomeava seus textos de “escrita de rimas”. Também relata a influência da avó, declamadora de cordéis, e do avô, com suas canções (toadas) de vaqueiros, em sua produção poética – mais uma vez evidenciando a importância da oralidade.

Os povos indígenas têm uma cultura pautada na tradição oral, da palavra falada muito anterior à escrita. Logo, é a partir da transmissão oral por meio de narrativas ou de canções que os saberes de certo povo são transmitidos dos mais velhos aos mais jovens. No poema, Auritha Tabajara recupera a figura da avó, um corpo-raiz ancestral, como responsável por oferecer a ela as histórias e a palavra que hoje usa como arte e resistência:

Minha avó é referência,
Desde o tempo de menina,
Até me tornar mulher,
Das histórias que ela ensina,
Me ensinou a falar
(Tabajara, 2023, n. p.).

Ademais, o canto é presente na rotina da maior parte das comunidades indígenas fazendo a ligação entre as pessoas e sua espiritualidade, seus ancestrais e à natureza.

Em suma, o feminismo decolonial, o corpo-território e a poética de Auritha Tabajara e das mulheres indígenas, demonstram que “Essa força feminina / Traz um sagrado poder,” (Tabajara, 2023, n. p.). Esse poder é a preservação dos territórios e dos corpos femininos, não apenas das feminilidades originárias, mas de todas. Voltemo-

nos para essas vozes, pois “[...] quem tem mesmo muita coisa para falar e muita coisa para fazer e com quem devemos aprender são as mulheres” (Krahô, 2023, p. 130). E, por meio do corpo-território, poderemos vislumbrar um futuro para a humanidade e para o meio ambiente.

O corpo cosmoterritorial de Txai Suruí

“As favelas, as comunidades indígenas, os quilombos estão sempre negociando a possibilidade de existir ou não existir, de viver ou morrer” (Gleyce Heitor, diretora de educação do Instituto Inhotim, em entrevista)¹.

A *Canção do Amor*, de Txai Suruí, jovem líder da etnia Paiter, dedicada a Karai Djekupe, seu companheiro, foi publicada originalmente na Folha de São Paulo em 17 de março de 2023, e saiu como livro, ilustrado por Fernando Zenshō, pela Elo Editora, em 2024.

Segundo dados oficiais², os Paiter Suruí de Rondônia foram contatados pela FUNAI em 1969. Em “Mudar o Mundo”, prefácio da obra *Canção de Amor*, Krenak (2024, p. 4) pontua o fato de Txai Suruí fazer parte da terceira geração Paiter Suruí, nascida depois da década de 1970, “data em que seu povo conheceu no susto a violenta e invasora cultura ocidental que chegou abrindo a Transamazônica com máquinas nunca imaginadas no seu mundo. Mundo de florestas, pássaros, rios e histórias de guerreiros e caçadores [...]”.

A cultura Paiterey (modo como se autodenominam) é formada por uma grande diversidade de rituais, tais como: o Mapimaí (criação do mundo), o Ngamangaré (roça nova), o Weyxomaré (pintura), o Hoeyateim (festa em que o xamã controla os espíritos da aldeia), o Lawawewa (construção de casa nova) e o Ytxaga (pesca com timbó), é o que apontam Maretto, Suruí e Silva (2015), em vivência e pesquisa aprofundada do Mapimaí.

Entretanto, ainda segundo os autores, é importante destacar que as festas e as danças tradicionais sofreram intensas alterações. Vinham sendo aos poucos abandonadas, devido às violências sofridas com as invasões dos territórios e em decorrência das contaminações culturais, somadas aos conflitos ideológicos com as novas religiões introduzidas nas comunidades indígenas. A festa ritualística Mapimaí (momento que também envolve a confraternização e a afirmação da identidade cultural), por exemplo, foi realizada no ano de 2002 depois de 12 anos sem ser realizada. Segundo os Suruí, a festa foi retomada em memória à morte de alguns deles.

O Mapimaí é muito importante, pois

¹ Disponível em: <https://artebrasileiros.com.br/arte/entrevista/praticas-contra-hegemonicas-em-contextos-hegemonicos/>

² Disponíveis em: https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Surui_Paiter

[...] nele se ampliam os laços de parentesco como condição indispensável de elaboração de estratégias que permitem o vínculo com a territorialidade e a reflexão sobre os destinos do povo. Assim, tem-se além da representação, o estabelecimento de vínculos que remetem à ancestralidade e à necessidade de construir alianças que permitem pensar o território dentro do contexto atual em que vivem (Marreto, Suruí e Silva, 2015, p. 167).

Txai Suruí, como bem coloca Krenak (2024, p. 5), figurou entre as 100 personalidades femininas mais influentes no ano de 2023, “mas isso é pouco para falar dessa pessoa que tem o coletivo dentro de si, que carrega uma floresta de ideias e compartilha com milhares de outros sujeitos”. Ela está no encontro entre feminismos e ecologia, desestabilizando as divisões binárias humano/natureza e cultura/território. Canção de amor é retomada do direito ao canto, aos rituais, às conexões cósmicas.

Corpo-floresta, ela faz-se presente em eventos importantes, como a COP-26, de modo corajoso, trazendo a voz e a presença indígenas no combate à emergência climática. Faz-se também, pós-publicação, presente no território-livro, canção (marca cultural importante da tradição Paiterey), e demarca a integralidade e a cosmovivência de seu povo no tempo que se faz espiralar, com possibilidade de sonhos e frutos futuros.

Brum (2021, p. 23), em profunda e efusiva vivência amazônica, aliada dos povos originários, aborda algo bastante importante em se tratando da floresta: “mas os humanos, este genérico criado para cobrir assimetrias, não são uma ameaça para a floresta, e sim uma parte dos humanos é uma ameaça para a floresta. Outras partes interagem com ela, a transformam, inclusive a plantam”. Sobre o fato de ter escrito tal explicação em “linguagem branca”, considera a autora:

Essa linguagem é branca, porque escrevo para não indígenas, e também para os não indígenas escrevem os pesquisadores. Para os povos originários, não existe a natureza e as pessoas humanas, uma coisa e outra coisa. Há apenas natureza. Os indígenas não estão na floresta, eles são floresta. Interagem com o que os brancos chamam de floresta, como também interagem as pessoas não humanas. A floresta é tudo, o visível e o invisível (Brum, 2021, p. 23).

Vale considerar aqui: a postura combativa de Suruí nasce no interior de uma floresta ferida pela ação humana, mas não rompe com a ideia de que humano e natureza são inseparáveis. Entre a devastação e o cuidado, coexistem caminhos: há aqueles que destroem, mas também aqueles que, em relação com a terra, insistem em preservá-la e habitá-la de outro modo.

“Flor do mato, correnteza do rio, fruto grudado no pé, macaco, tamanduá, árvore barriguda”, a sequência da estrofe contempla seres do reino vegetal, animal e mineral, em consonância e proximidade, somados à voz que pronuncia o conjunto

“natureza”, desfazendo a divisão arbitrária mencionada nas citações, entre humanidade e natureza.

Flor do mato,
correnteza do rio,
fruto grudado no pé,
macaco,
tamanduá,
árvore barriguda-
somos natureza
(Suruí, 2024, p. 9).

“Árvore barriguda” forma uma forte imagem, de gestação, de vida vindoura. Na superação da separação científica não-indígena, como acabamos de mencionar, via separação dos reinos, a vida parida pela árvore é indistinta, e múltipla. A árvore dá e mantém a vida (sem a necessidade de menção da vida de quem). Tudo está interligado, de modo sistêmico.

E o poema ainda desdobrará o tempo, como conjuntura da percepção de mundo desse povo como seres ancestrais e futuros, circulares, todos pertencentes a este ser único, integrado, natureza/floresta:

Conversamos
sobre o tempo em que
ainda não tínhamos nascido,
sobre resistência e revolução
(Suruí, 2024, p. 14).

A ilustração que acompanha a estrofe retrata uma roda. Pessoas indígenas em torno de uma fogueira, compartilhando o calor e as histórias. Pessoas nuas.

Falamos de um tempo
e um lugar que ainda não existem,
de autonomia e libertação.
ele toca a flauta
e eu bato meu pé com chocalho no chão
(Suruí, 2024, p. 17).

Além dos elementos elencados no parágrafo anterior, relativos à estrofe da página 14, “flauta”, “chocalho” nos pés que batem no chão, relativos à estrofe da página 17, são marcadores territoriais.

A flauta, conhecida como wãab, é um instrumento de sopro que desempenha um papel central nos rituais dos Paiter Suruí. Segundo Maretto, Suruí e Silva (2015), durante o ritual do Mapimaí, em celebração à criação do mundo, apenas três pessoas

são escolhidas para tocar a flauta, guiando os cantos e as danças que narram histórias sobre o gavião real, a floresta e a água. Essas músicas são exclusivas e não podem ser repetidas, reforçando a conexão espiritual entre os participantes e os elementos naturais.

De acordo com os autores ainda, os chocalhos, ou michãngab, são adornos feitos com sementes e amarrados aos tornozelos dos participantes durante os rituais. Produzem sons que acompanham os movimentos das danças, simbolizando a ligação entre o corpo humano e a terra. Além disso, as cores e os materiais utilizados na confecção dos chocalhos representam diferentes clãs e possuem significados específicos relacionados à espiritualidade.

Esses elementos pertencentes à canção de Txai Suruí não são apenas instrumentos musicais, mas também expressões da identidade cultural e espiritual dos Paiter Suruí. Segundo Nêgo Bispo (2021), os marcadores territoriais referem-se aos elementos simbólicos, culturais, históricos e naturais que constituem e definem o território para os povos tradicionais.

Seremos a transformação,
voaremos como pássaros
que carregam sementes
em seus bicos
dos quatro cantos do mundo,
plantando e cultivando,
esperando colher os frutos
de uma diferente cosmovisão
(Suruí, 2024, p. 17).

Trazemos ainda a imagem dos pássaros carregadores de sementes no bico como analogia à própria autora da canção, descendente do povo que cultua o sagrado nas araras vermelhas e nos gaviões, e que se refaz na contra-colonialidade, combatendo a dizimação da vida.

Flechas-futuros-possíveis como corpos-territórios

Ao ponderarmos produções contemporâneas de mulheres indígenas, testemunhamos o surgimento de repertórios não imaginados: uma mudança de paradigmas no contexto de quem escreve e para quem escreve literatura. Essa concede oportunidade para a leitura e, muitas vezes, outorga o escrito como material de saberes interseccionados, cuja demanda nos atinge pela sensibilidade ética, social e, principalmente, humanitária. Os corpos, raiz, território em movimento e cosmoterritorial, seguem defendidos nas canções poemas aterradas.

Como afirma Txai Suruí, em meio à efervescência dos ecofeminismos do Sul Global e à defesa dos corpos-territórios femininos, “somos a natureza” (Suruí, 2024). Nesse mesmo horizonte, as vozes de Auritha Tabajara e Márcia Kambeba ecoam.

Ao afirmar território como corpo e corpo como território, as autoras chocam as bases epistemológicas que sustentam o pensamento ocidental moderno. Ao evidenciar que corpo, terra, memória e cultura se constituem de maneira indissociável, as perspectivas aqui mobilizadas tensionam a lógica da separação e da exploração, apontando para modos de existência fundados na reciprocidade, no cuidado e na continuidade da vida. Lançar flechas-futuros-possíveis é, de nossa parte (pesquisadoras e autoras do artigo), aliança, somar esforços, buscando garantir: viveremos (todas) nossas vidas, fertilizando e florescendo (...)

Referências

BISPO, Antonio. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Rio de Janeiro: Editora Aziza, 2021.

BRUM, Eliane. *Banheiro òkòtó: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

COSTA, Maria da Graça e COLETIVA MILITÂNCIA INVESTIGATIVA. *Meu corpo é meu território: mulheres em defesa do bem viver na cidade*. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2023.

CRUZ, Fabiane Medina da. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 41-60.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay kakyri Tama* (Eu moro na cidade). Manaus: Grafisa, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. In: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata; CANÇADO, Wellington. *Terra. Antologia Afro-indígena*. Belo Horizonte: Ubu Editora, 2023. p. 127-138.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

MACIEL, B. Kambeba. *Povos indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>. Acesso em: 17 abr. 2026.

MARETTO, Luís Carlos; SURUÍ, Almir Narayamoga; SILVA, Adilson de Almeida. Ritual Mapimái – A Festa de Criação do Mundo dos Paiter Suruí. *Ateliê Geográfico*, v. 9, n. 1, p. 163-182, abr. 2015. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/ateliê/article/download/31665/18596>. Acesso em: 17 abr. 2026.

PAIM, Elisangela Soldateli; FURTADO, Fabrina Pontes; FAUSTINO, Cristiane. Contribuições políticas e epistemológicas de mulheres em defesa do território-corpo-terra-águas. In: PAIM, Elisangela Soldateli; FURTADO, Fabrina Pontes (org.). *Mulheres em defesa do território-corpo-terra-águas*. Rio de Janeiro: Fundação Rosa Luxemburgo e Editora Funilaria, 2024. p. 19-43.

PAIM, Elisangela Soldateli; FURTADO, Fabrina Pontes; JAHNEL, Marília. Corpos em resistência: lutas e saberes na defesa do território-corpo-terra-águas. In: PAIM, Elisangela Soldateli; FURTADO, Fabrina Pontes (org.). *Mulheres em defesa do território-corpo-terra-águas*. Rio de Janeiro: Fundação Rosa Luxemburgo e Editora Funilaria, 2024. p. 13-14.

PANKARARU, Elisa. Conhecimentos tradicionais, uma inspiração indígena no debate contemporâneo. In: PAIM, Elisangela Soldateli; FURTADO, Fabrina Pontes (org.). *Mulheres em defesa do território-corpo-terra-águas*. Rio de Janeiro: Fundação Rosa Luxemburgo e Editora Funilaria, 2024. p. 99-108.

PIB Socioambiental. *Surui Paiter*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo%3ASurui_Paiter. Acesso em: 17 abr. 2026.

POTIGUARA, Eliane. *Questão indígena brasileira: visto minha própria pele sem medo*. 1.ed. São Paulo: Cultura, 2024.

SANTOS, Milton. *Da totalidade do lugar*. São Paulo: Edusp, 2005.

SESC. Auritha Tabajara – *Araeté*: a literatura dos povos originários. YouTube, 4 de março de 2024. 3min57s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pOjaelR_Nfg. Acesso em: 17 abr. 2026.

SURUÍ, Txai. *Canção do amor*. São Paulo: Elo Editora, 2024.

TABAJARA, Auritha. Iracema Tabajara, *Revista E*, ago., 2023. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/ineditos-poemas-em-cordel-assinados-por-auritha-tabajara-e-ilustracoes-de-lucelia-borges/>. Acesso em: 17 abr. 2026.

Recebido em: 17/04/2026

Aceito em: 13/07/2026