

Naiara Alice Bertoli\*

*Resistências ao Desenraizamento da Palavra*

*Resistencias al Desarraigo de la Palabra*

## RESUMO

A palavra parece valer pouco no mundo do progresso. Aqui não há tempo para palavras como comunidade, memória e experiência, mas estas resistem desde as "margens" e têm ocupado espaços de poder: a literatura indígena, por exemplo, tem apresentado muitos escritores com seus universos singulares, evidenciando as diferenças existentes nos mais de 305 povos e nas mais de 280 línguas, só no Brasil. Porém, estas são, ainda, histórias invisibilizadas no país e há que se ter o cuidado para, ao contá-las, não cair em estereótipos e romantizações distantes da realidade e acabar reiterando a marginalização dos povos originários. Dessa forma, para o contador de história não indígena há um desafio diante dessa diversidade e, ao mesmo tempo, falta de conhecimento: como contar estas histórias? Quais as implicações éticas? Como as diferentes etnias vivem as suas histórias ancestrais no seu cotidiano? Neste artigo procuro compreender estes questionamentos que me levaram, enquanto "corpo-arquivo", aos caminhos junto às mulheres Baniwa na comunidade de Itacoatiara-Mirim, na região periurbana da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). E, por fim, vislumbro a possibilidade de, nesta vivência, "trair" a palavra dita "ocidental", em busca de narrações mais enraizadas onde possa haver escuta, vínculo e pertencimento.

**Palavras-chave:** Narração; Mulheres Baniwa; Corpo-Arquivo.

## RESUMEN

La palabra parece de poca valía en el mundo del progreso. Aquí no hay tiempo para palabras como comunidad, memoria y experiencia, pero se resisten a los "márgenes" y han ocupado posiciones de poder: la literatura indígena, por ejemplo, ha presentado muchos escritores con sus universos únicos, destacando las diferencias existentes en los más de 305 pueblos y en los más de 280 idiomas, sólo en Brasil. Pero estas son aún historias invisibles en el país y hay que tener cuidado para que, en el cuento de estas historias, no caer en estereotipos y romantizaciones lejos de la realidad, reiterando la marginación de los pueblos indígenas. Por lo tanto, para los narradores no indígenas hay un desafío reto de esta diversidad y, al mismo tiempo, falta de conocimiento: cómo contar estas historias? ¿Cuáles son las implicaciones éticas? Cómo los diferentes grupos étnicos viven sus historias ancestrales en su vida diaria? En este artículo trato de entender estas preguntas que me llevaron, como "cuerpo-archivo", a los caminos de las mujeres Baniwa en la comunidad Itacoatiara-Mirim en el área peri-urbana de la ciudad de São Gabriel da Cachoeira (AM). Y, por último, vislumbro la posibilidad de, en esta experiencia, "traicionar" la palabra "occidental", en busca de historias con más raíces en las que pueda existir escucha, vinculación y pertenencia.

**Palabras-Clave:** Narración, Mujeres Baniwa, Cuerpo-Arquivo.

*"A terra está sempre nos falando e deveríamos ficar em silêncio para escutá-la. Existem muitas vozes além das nossas. Muitas vozes. Só vamos escutá-las em silêncio."*  
Casé Angatú

*"Os velhos são sábios. Sábios não porque ensinam através das palavras. Mas porque sabem silenciar, e no silêncio mora a sabedoria."*  
Daniel Munduruku

As questões que impulsionam este artigo são essencialmente aquelas que me levaram às ribeiras do Rio Negro, no noroeste Amazônico, junto às mulheres de uma comunidade Baniwa, onde convivi cinco meses num primeiro momento. Em janeiro de 2017<sup>i</sup>, dei um passo em busca de palavras que pudessem ir além dos formalismos do contar histórias que conhecia e praticava. Sentia que o meu fazer enquanto contadora encontrava pouca ressonância nas entranhas da terra e que as palavras pareciam criar vínculos apenas epidérmicos, carentes de uma energia que estimulasse a instauração de um ambiente de pertencimento. E eu acredito no vínculo, no pertencimento, naquilo que está além da materialidade da palavra. Mas, o que poderia ser este ir além? E, como? Talvez a questão fosse ainda mais primária naquele momento: como acreditar na palavra diante de um mundo tão verborrágico e imagético e ao mesmo tempo tão carente de comunicação e transbordante de intolerâncias?

Estas questões me abriram um portal até então velado. O início desse caminho desbordou mais concretamente quando, durante o ano de 2015, trabalhei no Projeto Baú Multicultural,

realizado pelo Setor de Educação das Relações Étnico-Raciais e de Gênero da Secretaria de Educação de São José/SC em parceria com o SESC/SC. O objetivo do mesmo era promover uma transversalidade dos temas pertinentes aos estudos de gênero e às relações étnico-raciais nas atividades programadas dos professores das escolas municipais daquela cidade, estimulando a efetivação da, ainda existente, Lei nº 11.645, de 10 de Março de 2008, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (BRASIL, 2008). Para tanto, levava a essas escolas um baú cheio de livros, dvds, instrumentos e jogos a serem utilizados pelos professores e alunos. O baú permanecia quinze dias em cada escola e para a sua chegada eu realizava uma contação de histórias com alguns dos livros que dentro dele se aconchegavam. Contar as histórias africanas, afrodescendentes e as que tratavam das relações de gênero me inspiravam criticamente a ocupar estes espaços de diálogo tão diminutos nas instituições escolares.

Naquele baú havia alguns livros de escritores indígenas, porém, não consegui contar nenhum deles durante o ano de realização do projeto. Percebi que minha ignorância em relação aos mais de 305 povos originários dessa terra conhecida como Brasil, poderia acabar por estereotipar, homogeneizar e/ou idealizar essas realidades. Foi aí que senti despontar a urgente necessidade de conhecer a oralidade indígena e, ainda, vislumbrei nesta falta a

possibilidade de encontrar um campo fértil para refletir sobre o desenraizamento que sentia nas palavras ao contar, para não dizer também, mais que tudo, atuar nas próprias relações cotidianas.

Percebo que essas questões já estavam latentes na minha caminhada como contadora de história, atriz e educadora, no qual tento buscar as fagulhas capazes de acender, no encontro cênico, um acontecimento que ascende à experiência e, portanto, torne o momento poroso a absorver transformações e aprendizados. Um encontro que, como diriam João Fiadeiro e Fernanda Eugênio, é uma ferida:

[...] que, de uma maneira tão delicada quanto brutal, alarga o possível e o pensável, sinalizando outros mundos e outros modos para se viver juntos, ao mesmo tempo que subtrai passado e futuro com a sua emergência disruptiva (FIADEIRO; EUGÊNIO, 2012, s/p).

Instigada pelo desejo de praticar e refletir como poderia se dar a instauração desta “ferida” nas artes cênicas e na arte-educação, encontrei, durante meus estudos na graduação em teatro, um diálogo com os estudos da performance. Como trabalho de finalização do curso, criei um projeto hipotético de encenação a partir de um olhar performático sobre o Teatro Ambientalista do diretor Richard Schechner. Neste trabalho (BERTOLI, 2012) busquei refletir sobre possíveis diálogos entre a atuação, o ambiente, o espectador e outros elementos da encenação que pudessem criar um “evento teatral”, ou melhor, uma “transformance” que, de acordo com Schechner (2000), seria uma performance que



transforma os participantes, atores e espectadores, de forma permanente ou temporária, no corpo ou na consciência. Esta foi uma busca de “ir além” das reiteradas superficialidades do entretenimento, desejosa de me aproximar de possíveis eficácias de transformação.

Os anos em que vivenciei o teatro a partir das histórias pessoais de idosas e idosos de uma instituição asilar foram os mais profícuos no entendimento e agenciamento desses conceitos. O passado dos participantes não era visitado apenas como memória a ser contada, mas esta memória se atualizava em novas experiências, convidando a todos os presentes a reviverem, recriarem e transformarem as suas próprias histórias.

Talvez, as palavras careçam de silêncio para serem ouvidas.<sup>ii</sup> Se atropelam, avançam torpes, cheias de intenções e expectativas e se sublimam antes de chegar ao seu destino. Parecem falar de uma subjetividade que, finalmente, não se instaura. Talvez não se instaure porque se perdeu em algum tempo outro, como aquele em que eram comuns as palavras comunidade, artesanía e pertencimento. Talvez, porque, de fato, estão mais raros os afetos e os encontros. Talvez pelo abismo que instauramos, no mundo do progresso, com a natureza e com o outro. Talvez porque respiramos mal, silenciemos pouco e desconhecemos a solitude. As palavras poderiam ir além da sua aparente materialidade e ter a força de conectar-nos a outras camadas: afetivas, de silêncio, de vínculo e de

pertencimento? Seria possível e preciso, para isso, “trair” a própria língua?

Eduardo Viveiros de Castro (2002) fala sobre o papel do antropólogo como tradutor e como traidor, que necessita trair a própria língua para encontrar a outrem, outras expressões de mundo possível, ou ainda, eu diria, se abrir para a “ferida” que é encontro, para o abismo que o olhar do outro nos apresenta e poder, nessa diferença, quiçá, “ver, rever e transver o mundo”, como diria o poeta Manoel de Barros (2010).

Consonante com esta prerrogativa, a escritora Eliane Brum, na matéria *O golpe e os golpeados: A barbárie de um país em que as palavras já não dizem* (2016), reflete sobre uma impossibilidade das palavras de dizer ou fazer no contexto político atual brasileiro e, mais especificamente, no mundo “branco”. A jornalista contrapõe a esta realidade, a crença e sentido que a palavra tem na tradição Guarani, citando a antropóloga Graciela Chamorro:

A palavra circula pelo esqueleto humano. Ela é justamente o que nos mantém em pé, que nos humaniza. [...] Na cerimônia de nomeação, o xamã revelará o nome da criança, marcando com isso a recepção oficial da nova palavra na comunidade. [...] Ñe'ë e ayvu podem ser traduzidos tanto como ‘palavra’ como por ‘alma’, com o mesmo significado de ‘minha palavra sou eu’ ou ‘minha alma sou eu’ (CHAMORRO *apud* BRUM, 2016, s/p).

Os Guarani-Kaiowá, portadores dessa palavra que é palavra-alma, endereçaram uma carta ao Governo e à Justiça Federal Brasileira em 2012, exigindo que, antes que os expulsassem de suas terras, que se pronunciassem “[...] o nome do que de fato são: assassinos. Era isso e, dito na língua dos brancos por aqueles que a outra língua pertencem, causou um choque” (BRUM, 2016, s/p). Esta carta deflagrava que retirá-los da terra à qual pertenciam, não por serem donos delas, mas ao contrário, por serem formados e formadores desta, seria de fato, o mesmo que decretar a morte de um povo. Não se tratava de uma carta suicida mas, antes, de uma intimação para que os responsáveis assumissem o genocídio e, então, declarassem em palavras, evidenciando a sua importância, a extinção deste povo. Neste episódio, os brasileiros foram instigados a se juntar à causa, adicionando aos seus nomes nas redes sociais a terminação Guarani-Kaiowá. Desta, pelo apoio e visibilidade conquistados, os Guarani-Kaiowá tiveram seus direitos, em parte e ainda que provisoriamente, respeitados. Neste momento, parece que a palavra ganhou corpo e encontrou seu ouvinte.

Brum acrescenta que “porque, se não há escuta, não há dizer. As palavras tornaram-se cartas extraviadas, perdidas, que jamais chegam ao seu destino” (BRUM, 2016, s/p). Somado ao que vinha pensando, ficaram as questões: como a palavra poderia resistir num país onde as palavras parecem não dizer? Se elas restam esquecidas diante da falta de ouvintes, como poderiam criar vínculos entre o que foi e o que virá?



É evidente que, ainda que haja lutas para dar visibilidade às diferentes realidades, a voz monocromática da história oficial segue dizimando e perseguindo raças, etnias e classes inteiras, aquilo que se conhece como *epistemicídio* histórico. Viveiros de Castro (2016), em seu discurso sobre os “Involuntários da Pátria”, ao diferenciar indígenas de índios<sup>iii</sup>, apontou um caminho para o fortalecimento e projeção dessas diferentes vozes esquecidas e para uma nova autonomia sobre o que ele nomeia, corpos “despossados”:

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos **LGBT**, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva (CASTRO, 2016, s/p).

A palavra indígena, a partir da revisão de Castro (2016), refere-se, dessa forma, a todos aqueles e aquelas contra os quais o Estado tem infringido numerosas tentativas de “despossessão” e “despertencimento” ao corpo, à terra, à casa e à sua liberta existência. Assim, o conceito de “indígenas” iria além dos povos

originários destas terras e englobaria todas e todos que estamos às margens, com as vozes abafadas: os “camponeses, ribeirinhos, pescadores, caiçaras, quilombolas, sertanejos, caboclos, curibocas, negros e 'pardos' moradores das favelas que cobrem este país” (CASTRO, 2016, s/p).

Poderia me perguntar se, fortuitamente, em algum momento as palavras ecoadas destas margens, que exalam ares pesados sobre tanto sangue derramado, foram ouvidas. Obviamente sabemos a resposta. Porém, a questão aqui vai além da sorte de serem ou não escutadas. Penso na própria incapacidade da linguagem pela impossibilidade do outro sobre a qual falava Brum. E esta incapacidade afeta a vida em suas camadas mais profundas. Valère Novarina, escritor suíço, escreveu um aforismo que ajuda a ampliar esta reflexão:

129. Cada dia, ao nosso redor, a linguagem perde um pouco mais seu volume e o pensamento a sua respiração; os rodeios respirados, os atalhos, as curvas estão proibidas: tudo se encaminha para o linear, a frase de sete, cinco, três palavras, o *slogan*; tudo se encaminha para uma linguagem sem relevo, uniforme, repetitiva, incapaz de restituir o *drama do pensamento*, de desenvolver suas volutas contraditórias. Mediante a expansão universal de um pensamento binário, um compasso de dois tempos, o maniqueísmo se estende e ganha tudo. Como se ao nosso pensamento hoje – e à linguagem humana – se tivesse cortado a respiração; como se respirar, ir até o final da frase, atravessar o afogamento, derrubar as palavras, dar a volta aos sentidos, queimar a linguagem com nosso corpo e perder-se nele, estivesse proibido. Tudo deve estar exposto, sobreiluminado, sem sombra alguma, apresentado com seu melhor aspecto e sempre à venda: etiquetado, com

instruções de uso, preço e resumo de conteúdo...  
(NOVARINA, 2011, p. 45, tradução minha<sup>iv</sup>).

A esta falta de “respiração do pensamento” na linguagem, sobre a qual se refere Novarina, somada à sensação de falta de raízes que sentia nas palavras, encontrei uma reflexão ainda mais abrangente ao ser apresentada às palavras de Simone Weil (1943). Para esta ativista francesa, nas décadas de 30 e 40 do século passado, uma das necessidades mais importantes e ignoradas da alma humana seria o “enraizar-se”, pois que, para ela, não seria possível olhar para o futuro de outra forma que não fosse a partir dos tesouros recriados do passado; e não haveria maneira de emergir do estupor inerte e desenraizado que os colonizadores impuseram e continuam a impor, ao distanciar o sujeito de suas raízes, que não fosse plantar bases sólidas na comunhão com as comunidade que formam o indivíduo e as quais ele forma.

Questões similares as que, em 1936, Walter Benjamin (1986) publicou no ensaio *O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. O filósofo alemão discutia a falta de raízes nas palavras e o desaparecimento do narrador, pois, analisando o silêncio dos soldados que voltavam do combate, afirmava a impossibilidade deles de colocar em palavras a experiência abismal pela qual tinham passado. Acrescentava que, só aquele que teria passado pela experiência até o fim, ou seja, pela morte, poderia narrar e, dessa forma, esta se configurava como a segunda impossibilidade da existência do narrador. E assim, pressupõem que

a narrativa, que é a própria capacidade de trocar experiências, iria lentamente desaparecer e, rareando a comunicação oral, conseqüentemente haveria uma perda de sensibilidade pelas experiências. A aceleração do tempo, o domínio da natureza, a informação e a efemeridade teriam transformado o homem em escravo de suas próprias invenções, submetido à técnica e distantes das experiências naturais.

Eu, mulher do sul do Brasil, branca e oriunda da classe média, identifico no contexto político e social contemporâneo e, claro, em diálogo com estas e outras vozes do mesmo presente histórico, uma semelhante crise que paira sob a alma dos desenraizados: a sensação de falta de pertencimento e de ritos compartilhados pelo coletivo; é perceptível nas linguagens artísticas uma constante busca por “trair” a sua própria linguagem a fim de reencontrar um diálogo que ultrapasse o “slogan”, a fim de criar um encontro, poderia dizer, como Schechner (2000), uma “transformance”: ambiente que, ainda que provisoriamente, estabeleça uma sensação de união entre aquelas que dele participam. O mesmo poderia dizer das linhas libertárias na educação, que lutam por práticas de conhecimento a partir do desejo e da experiência em detrimento ao conteudismo pragmático. O ir além: uma educação que, de fato, estabeleça vínculos, que comunique; uma arte que penetre nos corpos e uma vida que se viva.

Então me perguntava: como “trair” o contar histórias que conhecia e praticava? Como buscar respiros para este lugar comum que, sentia, a sufocava? Como ela aconteceria em comunidades indígenas? Teria aquela fagulha incendiária e disruptiva da “ferida”? Como poderíamos aprender neste caminho de escuta entre diferentes cosmologias e formas de entender a linguagem e, portanto, o mundo?

Volto a pensar em Viveiros de Castro (2016) no momento em que diz que, um caminho para ajudar-nos na projeção das vozes “despossadas” das margens, enquanto indígenas que somos, é aprender com a luta perpétua dos povos originários e suas táticas de guerrilha simbólica:

Os índios são nosso exemplo. Um exemplo de “resistência” secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem-terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra (CASTRO, 2016, s/p).

Esses escritores e escritoras me ajudam a justificar as decisões que intuitivamente e, principalmente, pelo desejo de (re)conhecer e (re)inventar a palavra, pela ignorância e pela falta, me levaram às mulheres Baniwa. Concordo com o antropólogo brasileiro, Viveiros de Castro, quando ele amplia o sentido da palavra indígena, porém, aqui, quando utilizá-la, estarei me referindo especificamente aos povos que já viviam nessas terras



antes das invasões europeias. Pois, apesar da aproximação das lutas entre os “despossados” ser pertinente, o foco, aqui, está nos povos considerados originários, não por algo essencialista, mas pela crença de que é importante reconhecer as diferenças para fortalecê-las diante de uma predominância política que luta pela homogeneização.

Deste modo, já naquela experiência com o Projeto Baú Multicultural e diante desses questionamentos, havia me interessado pelas histórias de Daniel Munduruku. Ele era o escritor indígena que mais compunha aquele baú. Em seu livro *Parece que foi ontem*, o autor, nascido na aldeia Maracanã, umas das comunidades Munduruku na beira do Rio Tapajós (PA), professor universitário e um dos principais escritores da literatura indígena no Brasil, descreve um ritual para contar histórias realizado na sua aldeia quando era criança:

De repente o falatório humano cessa. Um velho entra na roda. Tem passos lentos, suaves de quem não deixa rastros. O fogo, a terra, o vento se animam. Nos calamos. O homem se senta num banquinho e olha ao redor. Vê olhinhos ansiosos que lhe fitam o rosto aguardando suas palavras. Ele se cala. Acende um cigarro feito de palha da árvore tauari. Faz gestos muito calculados como se quisesse hipnotizar a todos. Consegue (MUNDURUKU, 2006, p. 20).

Muitos escritores indígenas nos apresentam e presenteiam as suas histórias ancestrais. Já neste livro, o autor fala um pouco sobre como era a prática deste narrar. Porém, as palavras escritas me revelavam pouco sobre como essas histórias eram vividas pelos

Munduruku e esta falta me impedia de contar. Estariam presentes no cotidiano? De quais formas? Como aconselhamento? Em rituais de cura? Quem guarda as histórias na memória? Quem conta? E a pergunta que esteve desde o início e que me impulsionou ao desconhecido: como posso contar as histórias indígenas, respeitando e apresentando-as, dentro de suas cosmologias? E mais: posso contá-las? Quais as implicações e ressonâncias desse agir?

O projeto inicial consistia em procurar entender estas questões entre os Munduruku, justamente para poder fazer as relações com os próprio livros de Daniel Munduruku. Tive a oportunidade de participar do IV Encontro Nacional de Estudantes Indígenas (IV ENEI), em outubro de 2016, em Santarém, justamente no encontro das águas entre os Rios Tapajós, onde vivem os Munduruku, e o Rio Amazonas.

No ENEI, onde conviviam, ao menos, 30 etnias diferentes, comecei a ampliar o meu horizonte de pesquisa e entendi, na experiência ao longo dos dias entre estudantes, lideranças e professores, nas ruas da cidade e, principalmente, na ida a uma comunidade no meio do Rio Arapiuns, convidada para participar dos aniversários do vovô e da vovó de amigos feitos no ENEI, que o maior aprendizado desta vivência era em estar atenta e no esforço por estar com a escuta e com os caminhos abertos no contato com o outro. Pois, dessa forma, quando percebia, estava justamente no lugar onde gostaria de estar, como por exemplo, ouvindo as

histórias dos antigos. Compreendi que este poderia ser um bom método, na tentativa de me desprover de preconceitos e expectativas para estar permeável à pesquisa em forma de encontro: com o olhar aberto de viajante a perder-se e a encontrar-se; viajante esta que ainda não sabe onde vai chegar, que não tem todos os mapas e destinos traçados, mas que se abre ao acaso e faz o caminho a cada escolha. Ou seja, tentei fazer daquele próprio querer na arte e na educação, o “encontro” e o “saber da experiência”<sup>v</sup>, uma “metodologia”: importavam mais os caminhos que iriam marcar a viagem e, assim, a pesquisa, do que um objetivo previamente constituído.

E ainda, quanto aos caminhos da viagem enquanto atitude metodológica: entendia que os livros, vídeos e entrevistas - aquilo que Diana Taylor (2011) chama de “arquivos”, poderiam dar acesso às questões que me moviam. Mas em partes. Porque a vivência, os tempos de outrem sentidos na pele, o próprio lugar da experiência traz novas formas de conhecimento. Como diria a mesma pesquisadora, aquilo que é “repertório”:

performances, gestos, narração oral, movimento, dança, canto; além disso, requer presença: as pessoas participam na produção e reprodução do conhecimento ao 'estar ali' e formar parte dessa transmissão (TAYLOR, 2011, p. 14, tradução da autora<sup>vi</sup>).

E assim, por diferentes motivos, desde questões burocráticas e a outras ligadas a novos desejos, acabei subindo o Rio Negro, desde Manaus, ao invés de descer para o Tapajós, onde

estavam os Munduruku. Dessa forma, a viagem guiada pelos caminhos da escuta representou o modo como busquei responder às questões que me instigavam. E, se quisesse dizer um pouco mais sobre estes caminhos, diria que em André Lepecki (2010) encontrei uma aproximação com essa ideia de escuta, a partir do que ele chama de corpo-arquivo. Eu, como corpo-arquivo, que não quer dizer mimetizar o passado para o presente ou rememorar um arquivo no corpo, mas antes, um modo para recriar simultaneamente o passado, o presente e o futuro no corpo. Dito de outro modo, não se trata de um resgate das fontes, mas de “uma capacidade de identificar em uma obra passada campos criativos todavia não esgotados de ‘possibilidades impalpáveis’” (LEPECKI, 2010, p. 03, tradução minha<sup>vii</sup>).

Lepecki se refere ao corpo-arquivo em processos de dança e aqui me utilizo de sua visão para entender o meu corpo como esta possível escuta expandida, que abre seus sentidos, na viagem, para encontrar essas “possibilidades impalpáveis” no encontro com os outros corpos para depois, quem sabe, instaurar-se como corpo-arquivo por meio da oralidade ou da escrita. Vislumbro, nesta travessia para outras realidades, os “desejos de arquivo” sobre os quais o mesmo autor fala, já que estes “[...] se dedicam aos retornos criativos precisamente com o fim de encontrar, levar à primeiro plano e produzir (ou inventar ou fazer como propunha Foucault) diferença” (LEPECKI, 2010, p. 19, tradução minha<sup>viii</sup>). Minha hipótese era a de que, a partir dessa diferença construída entre as

margens, transponíveis mas não omitidas, poderia chegar a “trair” a nossa língua.

Amadou Hampaté Bâ (1977) descreveu a tradição da oralidade na África, em seu texto “A Tradição Viva”. Ele conta que o tradicionalista deixava a sua cidade para buscar o conhecimento no diferente, registrava diferenças e semelhanças, descobria e vivia outras iniciações, participava de reuniões, ouvia os relatos históricos, enfim, entrava em contato com a história e a tradição de outros lugares, estados e países. E ele acrescenta que, para que a viagem fosse bem sucedida, a pesquisadora, ou no caso o pesquisador (já que em geral ele se refere ao ambiente masculino, citando as mulheres apenas em duas passagens do texto) deveria ser paciente e lembrar-se de ter:

“O coração de uma pomba, a pele de um crocodilo e o estômago de uma avestruz”. “O coração de uma pomba” para nunca se zangar nem se inflamar, mesmo se lhe disserem coisas desagradáveis. [...] “A pele de um crocodilo”, para conseguir se deitar em qualquer lugar, sobre qualquer coisa, sem fazer cerimônias. Por último, “o estômago de uma avestruz”, para conseguir comer de tudo sem adoecer ou enjoar-se. A condição mais importante de todas, porém, é saber renunciar ao hábito de julgar tudo segundo critérios pessoais. Para descobrir um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se “à escuta” (HAMPATÉ BÂ, 1977, p. 218).

Dessa forma, tentei fazer o exercício de me deixar levar pelos rios da escuta na busca de transpor as ideias que fazia sobre o “oriente indígena” e o “ocidente branco” e sobre as fronteiras de lá



e de cá, sobre as quais reflete o Professor Renan Freitas Pinto (2012), na busca por dissolver as oposições entre civilizado e primitivo, civilização e barbárie, modernidade e tradição. Ou como escreveu o líder indígena brasileiro, ambientalista e escritor Ailton Krenak em *O eterno retorno do encontro*:

Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada cultura e de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco o nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós (KRENAK, 1999, s/p).

Assim, ansiava que a partir desses encontros pudéssemos habitar um terceiro lugar. Ou seja, sem negar que viemos arrastando poeira de lugares diferentes, que pudesse ver o que sedimentava das nossas próprias margens para criar este lugar outro: onde há vínculo, onde é possível deixar um pouco de si, sem deixar de ser, para encontrar com o outro.

Porém, como ser um corpo escuta que silencia suas expectativas e preconceitos? Seria possível ou demasiado romântico? Não estaria eu ocupando novamente apenas um lugar de viajante com o mesmo olhar colonizador? Para além disso, como mergulhar nestas outras visões de mundo a ponto de poder traduzi-las e compartilhá-las com outras e outros que virão depois? Sobre este tema, o professor Renan Freitas Pinto (2012, p. 101) no livro "Amazônia, Viagem das Ideias", ao refletir com Octávio Souza, questiona se, aquilo que ele chama de experiência exótica, não seria

um 'processo pedagógico às avessas', no qual, em lugar de educarmos o outro, nos deixamos educar por ele, com o cuidado de preservarmos, para nós, o lugar de agente da ação pedagógica. O eficaz nesta ação, lembra, é o que podemos dizer a partir da contemplação e do conhecimento do exótico. Não estaríamos portanto, escutando o outro, mas vendo-o falar por nós, em nosso lugar.

Ainda que estivesse atenta a estas armadilhas do caminho, onde poderia tropeçar num falso agenciamento das vozes das mulheres Baniwa, ou cair num novo e disfarçado tipo de colonização, precisei constantemente estar atenta ao tipo de vivência e pesquisa que criávamos. Mas, suspeito, que talvez nunca seja o suficiente. Este é um dos riscos que se corre.

Assim iniciei a viagem para habitar, conviver e formar parte nestes outros mundos, com estas que ainda representavam as margens de lá, a fim de escutar, conhecer e desvendar outras camadas para a palavra, outras formas de estar e ser como contadora de histórias e como pessoa. Ir à raiz da raiz, ao chão, porque como diz de forma resumida e esclarecida a ativista e escritora indiana Arundhati Roy:

O dia em que o capitalismo for obrigado a tolerar sociedades não-capitalistas em seu interior e a reconhecer limites em sua busca por dominação, o dia em que for obrigado a reconhecer que a oferta de matéria-prima não é inesgotável, é o dia em que a mudança virá. Se há alguma esperança para o mundo, ela não vive em salas de conferências sobre mudanças climáticas ou em cidades com arranha-céus. Ela vive lá embaixo, no chão,

abraçando pessoas que vão à luta todos os dias para proteger suas florestas, montanhas e rios, porque sabem que as florestas, montanhas e rios as protegem. O primeiro passo para reimaginar um mundo que deu terrivelmente errado seria cessar a aniquilação daqueles que possuem uma imaginação diferente – uma imaginação que está além tanto do capitalismo quanto do comunismo. Uma imaginação que tem um entendimento completamente diferente sobre o que constitui a felicidade e a realização. Para ganhar esse espaço filosófico, é necessário conceder algum espaço físico para a sobrevivência daqueles que podem parecer guardiões do nosso passado, mas que podem efetivamente ser os guias para o nosso futuro (ROY *apud* KLEIN, 2014, p. 291).

Em busca dessas guardiãs do passado e na esperança de que pussam ser as guias do futuro, peguei um avião de Curitiba (PR) para Manaus (AM) e de Manaus subi de barco por três noites até Santa Isabel do Rio Negro (AM), no médio Rio Negro. As histórias das duas mulheres da etnia Baré que me acolheram nesta primeira parada, e com as quais convivi durante três semanas, são as vozes que me ajudaram a dar os primeiros passos nesta complexa realidade, para, finalmente, chegar à comunidade de Itacoatiara-Mirim, na região periurbana de São Gabriel da Cachoeira (AM). Não havia resolvido anteriormente que esta pesquisa seria com mulheres. Porém, já na convivência em Santa Isabel do Rio Negro, se deu: primeiro por uma questão de vínculo e, segundo, porque ali também os homens tinham maior predominância sobre o ambiente social e me interessavam mais as histórias guardadas e silenciadas por elas, Donas da Roça, senhoras da terra.<sup>ix</sup>

Os Baniwa estão principalmente na cidade de São Gabriel da Cachoeira, cidade do Alto Rio Negro, a última no noroeste

amazônico, já formando a tríplice fronteira com Colômbia e Venezuela. Essa cidade teve no último censo do IBGE (2010) constatado que 98% dos habitantes da cidade são indígenas, conta com três línguas indígenas co-oficiais além do Português e uma diversidade de 23 povos. Desde o IV Encontro Nacional dos Estudantes Indígenas que esta cidade havia ficado no meu desejo, principalmente pela grande diferença de etnias na mesma localidade e porque inicialmente idealizava a ida e vinda de histórias entre as diferentes etnias, até perceber que o tempo necessário para começar a compreender uma destas realidade era muito mais do que havia previsto.

Pouco antes de subir para São Gabriel da Cachoeira soube que um amigo, Yarssan Dambrós, estava morando com os Baniwa de Itacoatiara-Mirim, onde o cacique Keraadá, ou Seu Luis é o conhecedor das histórias tradicionais, rezador e cantador. O cacique e o amigo estavam com um projeto na Maloca Casa do Conhecimento quando eu cheguei. Este projeto, com o objetivo de fortalecer as histórias do começo do mundo, que as crianças já não sabem muito, consistia em narração das histórias pelo cacique (ele contava as histórias na língua Baniwa) e Yarssan dava aulas de desenho para incentivar as crianças a transformarem as histórias em desenho. Assim que cheguei na comunidade, já na primeira conversa com o cacique, ele me pediu para dar aulas de teatro, integrando o projeto com as crianças. E assim fechamos um trio: narração, desenho e, por fim, teatralização das histórias. Na outra

manhã já estávamos na Maloca acionando este projeto. Dessa forma, comecei a perceber que, se havia pensado que ficaria alguns dias nesta comunidade, neste momento a perspectiva já era outra. E ainda, que, diante dessas demandas recebidas, os próprios caminhos da pesquisa iam encontrando novos rumos. Assim, além do projeto que idealizava, estas outras formas de agenciamento deram corpo à pesquisa.

As histórias das mulheres de Itacoatiara-Mirim marcam o caminho central e através deles vou conhecendo como é o cotidiano em que vivem e quais as suas relações mais enraizadas e aquelas onde se sentem desenraizadas, “arrancadas do mundo”, como me falou um dia o Cacique Luiz: “como a planta quando está arrancada, com a raiz pra fora, vira pra uma lado, para o outro e não encontra terra nem pra cá, nem pra lá. Fica no ar mesmo”.

Quando caminhamos por caminhos já abertos, somos nutridas pela esperança e força dessas que vieram antes de nós. Nesta viagem tenho percorrido caminhos de roças, caminhos antigos, abertos pelas mãos calejadas e incansáveis de mulheres Baniwa e os quais, apesar de sua existência perder-se nos fios temporais da história, encontram-se desconhecidos ou ofuscados pela poeira urbana pós-colonial. Deles se sabe pouco, muito pouco, quase nada. E isso é triste. Faz escancarar a ganância e a necessidade de poder, controle e segurança que se conserva nos sangues colonizadores. Peço licença e agradeço, sempre, a generosidade delas de me guiarem.



Desta forma sigo na pesquisa: como as histórias que as mulheres contam, contam a história do seu povo? Como as histórias míticas contadas pelo Cacique Seu Luís aparecem e tecem as histórias pessoais das mulheres? Em quais momentos contam? Como contam?

Objetivo através das histórias das mulheres Baniwa, ora integralmente utilizadas na pesquisa, ora recontado-as, compartilhar aquilo que tenho apreendido sobre como algumas mulheres encaram e vivem a palavra no seu dia-a-dia, dentro da sua cosmologia e sobre as intermitências entre as palavras enraizadas numa concepção de mundo, assim como as histórias dos “encantados” em contraste com os processos civilizatórios, ainda contemporâneos.

Às vezes, pode ser que me angustie uma necessidade em querer explicar os mistérios e os segredos contidos nos infinitos de cada mundo. Entretanto, trata-se de um caminho apenas iniciado e que poderei seguir, certamente, sem encontrar o fim, porque as culturas além de complexas são dinâmicas. Muito mais do que respostas, portanto, me movem as dúvidas e a impossibilidade de parar depois que os caminhos mostraram seus horizontes. E um dos maiores desafios, aqui, será em como, a partir desta viagem e deste “corpo-arquivo”, trazer as múltiplas vozes que agenciam e compõem essas histórias, mostrando o lugar de onde falam e para quem falam.

Das viagens e escuta entre essas diferentes cosmologias, nessa passagem do tempo, espero, possa reinventar a palavra. E, ainda que de forma vislumbrada inicio este caminhar por realidades tão distintas, compreendo que não carrego comigo a ilusão de que, lá, encontraremos todas as respostas para as mazelas e encruzilhadas de nosso tempo. Mas, desejosa de um fôlego em alguma paragem, talvez, como dito por Herman Hesse (1925, p. 124), “Nunca se chega ao porto [...] mas quando duas rotas amigas coincidem, o mundo inteiro nos parece então o anelado porto.” Inspirada nesta crença violenta e amorosa do instante fugaz dos encontros e na tentativa de desocidentalização, dou continuidade a estes caminhos da viagem enquanto pesquisa.

Fica ainda, um poema pra se ter sempre perto:

### **Aprendimentos**

O filósofo Kierkegaard me ensinou que cultura é o caminho que o homem percorre para se conhecer. Sócrates fez o seu caminho de cultura e ao fim falou que só sabia que não sabia de nada. Não tinha as certezas científicas. Mas que aprendera coisas di-menor com a natureza. Aprendeu que as folhas das árvores servem para nos ensinar a cair sem alardes. Disse que fosse ele caracol vegetado sobre pedras, ele iria gostar. Iria certamente aprender o idioma que as rãs falam com as águas e ia conversar com as rãs. E gostasse mais de ensinar que a exuberância maior está nos insetos do que nas paisagens. Seu rosto tinha um lado de ave. Por isso ele podia conhecer todos os pássaros do mundo pelo coração de seus cantos. Estudara nos livros demais. Porém aprendia melhor no ver, no ouvir, no pegar, no provar e no cheirar. Chegou por vezes de alcançar o sotaque das origens. Se

admirava de como um grilo sozinho, um só pequeno grilo, podia desmontar os silêncios de uma noite! Eu vivi antigamente com Sócrates, Platão, Aristóteles – esse pessoal. Eles falavam nas aulas: Quem se aproxima das origens se renova. Píndaro falava pra mim que usava todos os fósseis linguísticos que achava para renovar sua poesia. Os mestres pregavam que o fascínio poético vem das raízes da fala. Sócrates falava que as expressões mais eróticas são donzelas. E que a Beleza se explica melhor por não haver razão nenhuma nela. O que mais eu sei sobre Sócrates é que ele viveu uma ascese de mosca.

Manoel de Barros

## REFERÊNCIAS

BAITELLO, Norval. *Corpo e Imagem: comunicação, ambientes e vínculos*. In RODRIGUES, David (org). **Os valores e as atividades corporais**. São Paulo: Summus, 2008.

BARROS, Manuel de. **Poesia completa**: Manoel de Barros. São Paulo: Editora Leya, 2010.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. In: **Obras escolhidas - Vol. 1 - Magia e Técnica, Arte e Política**. São Paulo, Brasiliense, 1986.

BERTOLI, Naiara Alice. **Um projeto de encenação a partir de um olhar performático sobre o Teatro Ambientalista**, Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura em Teatro) – Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis, 2012.

BONDÍA, Jorge Larrosa. *Notas Sobre a Experiência e o Saber de Experiência*. In **Revista brasileira de educação**. Conferência proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas

em julho de 2001. Tradução de João Wanderley Geraldi. Campinas, Brasil, 2002.

BRASIL. **Constituição Federal**, 2008. Lei publicada e disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm) Acessado em outubro de 2017.

BRUM, Eliane. *O golpe e os golpeados: A barbárie de um país em que as palavras já não dizem*. In **El País**. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/20/opinion/1466431465\\_758346.html?id\\_externo\\_rsoc=FB\\_CC](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/06/20/opinion/1466431465_758346.html?id_externo_rsoc=FB_CC), acessado em Junho de 2016.

CABALZAR, Aloisio (Org.). **Manejo do mundo**: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, noroeste amazônico. São Paulo: ISA – Instituto socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Involuntários da pátria**. Aula pública do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro 20/04/2016. Disponível em: <http://provocadisparates.blogspot.com.br/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html>, acessado em junho de 2016.

FIADEIRO, João; EUGÊNIO, Fernanda. **O encontro é uma ferida**. Excerto da conferência-performance Secalharidade. Culturgest, junho 2012. Disponível em: <https://ladcor.files.wordpress.com/2013/06/o-encontro-c3a9-uma-ferida.pdf>, acessado em junho de 2016.

FISCHER-LICHTE, Erika. **Estética de lo performativo**. Madrid: Abada Editores, 2011.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*. In **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

HESSE, Hermann. **Demian**. 9.ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974.

ÍNDIOS, Munduruku, **Tecendo a resistência**. Direção: Nayana Fernandez. Reino Unido/Brasil: 2015. 25min. Disponível em: <<http://www.canalibase.org.br/munduruku-lutam-pelo-territorio/>>, acessado em setembro de 2015.

KRENAK, Ailton. *O eterno retorno do encontro*. In **A Outra Margem do Ocidente**. Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999.

LEPECKI, André. *El cuerpo como archivo: el deseo de recreación y las supervivencias de las danzas*. In: NAVERÁN, Isabel; ÉLIJA, Amparo (Org.). **Lecturas sobre Danza y Coreografía**. Madrid: Artea Editorial, 2013.

MUNDURUKU, Daniel. **Parece que foi ontem**. São Paulo: Global Editora, 2006.

NOVARINA, Valère. **Luces del cuerpo**. Bilbao: ArtezBlai SI, 2011.

PINTO, Renan Freitas. **Amazônia – Viagem das ideias**. 3.ed. Manaus: Valer, 2012.

SCHECHNER, Richard. **El teatro ambientalista** [Environmental Theater]. México: Árbol Editorial, S.A. de C.V. Colección Escenario, 1988.

\_\_\_\_\_. **Performance – teoría y prácticas interculturales**. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.

STAMBAUGH, Antônio Prietto. *¡Lucha libre! Actuaciones de teatralidad y performance*. In: **Actualidad de las artes escénicas: Perspectiva latinoamericana**. México: Universidad Veracruzana, 2009.

TAYLOR, Diana e FUENTES, Marcela (org.). *Introducción*. In: **Estudios avanzados de performance**. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

TURNER, Victor. **Antropología del ritual**. México: INAH/ENAH, 2002.



WEIL, SIMONE. **Echar raíces**. Editor digital: RLull ePub base r1.2, 1943.

Disponível em: <<https://www.lectulandia.com/book/echar-raices/>>, acessado em julho de 2017.

WRIGHT, Robin M. **História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro**. Campinas/SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental – ISA, 2005.

## NOTAS

---

<sup>i</sup> Vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Teatro da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Linha de pesquisa: Linguagens Cênicas, Corpo e Subjetividade.

<sup>ii</sup> Encontrei ressonâncias nas manifestações indígenas com o Subcomandante Marcos, ou melhor, o Sucomandante Galeano, como é conhecido hoje: a voz sem rosto do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), no México. Os zapatistas dizem e agem no coletivo a partir da crença de que para que os ouçam, é preciso calar; para que os vejam, é preciso tapar seus rostos. Um bom exemplo de ação sobre este calar e tapar os rostos como estratégia política para que os ouçam e vejam, foi a Marcha do Silêncio realizada no fatídico dia 21 de dezembro de 2012. Para ver, disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=G4ULUW5eih8>>, acessado em agosto de 2017.

<sup>iii</sup> Para Viveiros de Castro (2016, s/p) os “‘Índios’ são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de ‘índios’ por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. ‘Indígena’, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de ‘indiana’ nela; significa ‘gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive’. Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa.”

<sup>iv</sup> “129. Cada día, a nuestro alrededor, el lenguaje pierde un poco más su volumen y el pensamiento su respiración; los rodeos respirados, los atajos, las curvas están

prohibidas: todo se encamina hacia lo lineal, la frase de siete, cinco, tres palabras, el slogan; todo se encamina hacia una lengua sin relieve, uniforme, repetitiva, incapaz de restituir el *drama de pensamiento*, de desarrollar sus volutas contradictorias. Mediante la expansión universal de un pensamiento binario, de un compás de dos tiempos, el maniqueísmo se extiende y gana todo. Como si a nuestro pensamiento hoy – y al lenguaje humano – se le hubiera cortado la respiración; como si respirar, ir hasta el final de la frase, atravesar el ahogamiento, derribar las palabras, darle a la vuelta a los sentidos, quemar el lenguaje con nuestro cuerpo y perderse en él, estuviese prohibido. Todo debe estar *expuesto*, sobreiluminado, sin sombra alguna, sin volumen, presentado bajo su mejor aspecto y siempre a la venta: etiquetado, con instrucciones de uso, precio y resumen del contenido...”

<sup>v</sup> O pedagogo espanhol Jorge Larossa Bondía (2002, p.21) define o termo experiência como “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, o que acontece, ou o que toca”. E ainda: “a cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece” (BONDÌA, 2002, p. 21). Para ele o sujeito moderno encontra-se submerso no mundo da informação, do excesso de opinião, da falta de tempo e excesso de trabalho e, portanto, alheio à experiência. Sem experiência, para ele não há saber, não há o “saber da experiência”.

<sup>vi</sup> “performances, gestos, narración oral, movimiento, danza, canto; además requiere presencia: la gente participa en la producción y reproducción del conocimiento al 'estar allí' y formar parte de esa transmisión.”

<sup>vii</sup> “una capacidad de identificar en una obra pasada campos creativos todavía no agotados de 'posibilidades impalpáveis'.”

<sup>viii</sup> “[...] se dedican a los retornos creativos precisamente con el fin de encontrar, llevar a primer plano y producir (o inventar o hacer como proponía Foucault) diferencia.”

<sup>ix</sup> A escolha por focar nas mulheres e não nos homens indígenas, que em geral são mais reconhecidos por serem os contadores tradicionais e detentores das histórias, leva à ideia de ampliar as próprias noções que se tem sobre os papéis da contadora e do contador de histórias. Além disso, acredito que para a construção da história indígena e indigenista é preciso somar à voz masculina as histórias e pontos de vista a partir do mundo das mulheres. Foi ímpeto para a escrita do livro “Mulheres Satere-Mawé: a epifania de seu povo e de suas práticas”, organizado pela Professora Iraíldes Caldas Torres (2012), o conhecimento de que, mesmo na antropologia, ainda há uma predominância de pesquisadores homens antropólogos que dialogam com os anfitriões homens indígenas.