



**ABYA YALA, UM TERRITÓRIO DE RESISTÊNCIA AOS KARAÍ:
A EXISTÊNCIA FEMININA NA ESCRITA DE DANIEL MUNDURUKU**
*ABYA YALA, A TERRITORY OF RESISTANCE TO KARAÍ:
A FEMININE EXISTÊNCIA IN THE WRITTEN OF DANIEL MUNDURUKU*

Augusto Sarmento-Pantoja¹  

RESUMO: Neste estudo discuto formulações sobre o apagamento das vozes ancestrais em *Abya Yala* e a necessidade de reconfigurar o olhar sobre as tradições e nossa forma de nomear as coisas, os seres e o mundo, na tentativa de trazer à tona as vozes femininas na obra contemporânea, *O Karaíba: uma história do pré-brasil*, de Daniel Munduruku, para refletir sobre o apagamento histórico das vozes feminina e como a literatura busca, por conta da guinada subjetiva transcontemporânea, formular a resistência das existências femininas entre os povos originários analisando o papel das personagens Potyra e Maraí para a formulação da defesa dos povos originários diante da iminente chegada dos Karaí.

Palavras-chave: *Abya Yala*. Resistência. Potyra. Maraí. O Karaíba.

ABSTRACT: *In this study, I discuss formulations about the erasure of ancestral voices in Abya Yala and the need to reconfigure our perspective on traditions and our way of naming things, beings, and the world in an attempt to bring female voices to the surface in contemporary works. O Karaíba: uma história do pré-brasil, by Daniel Munduruku, reflects on the historical erasure of female voices and how literature seeks, due to the transcontemporary subjective turn, to formulate the resistance of female existences among original peoples by analyzing the role of the characters Potyra and Maraí to formulate the defense of the original peoples in the face of the imminent arrival of the Karaí.*

Keywords: *Abya Yala*. Resistance. Potyra. Maraí. O Karaíba.

¹ Doutor em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com pós-doutorado em Estudos Comparatistas pela Universidade de Lisboa (ULisboa). Docente de Literatura da Universidade Federal do Pará. Coordena os grupos de pesquisa Estudos de Narrativas de Resistência (Narrares) e o Grupo Estéticas, performances e hibridismos (ESPERHI). Bolsista Pós-Doutorado Sênior - PDS-CNPQ. E-mail: augustos@ufpa.br

Maá munhã ira apigá upé rikué
 Waá perewa, waá yuká
 Waá munhã maá putari.

O que fazer com o homem na vida,
 Que fere, que mata,
 Que faz o que quer.²
 (Márcia Kambeba, 2013, p.39)

Em outro texto trato da necessidade humana de buscar um início para sua existência, daí a preocupação com a elaboração de marcos temporais fictícios para o início de tudo. A criação do mundo! No fragmento do poema *Território Ancestral*, de Márcia Kambeba, encontramos a revolta de quem percebe a vilania dos que desejam apenas a exploração do meio ambiente, sem compreender que precisamos pensar além para garantir nossa existência. O que adianta criar um início, se trabalhamos intensamente pelo fim precoce do mundo? Os últimos desastres climáticos, no Brasil e no mundo, nos alertam para que pensemos sobre nossa ganância em fazer o que queremos com nossa terra, nosso lugar, nossa *Abya Yala*.

O mito de criação tem sido uma matéria bastante visitada pelas diversas culturas, e nos permite forjar essa obsessão pela origem. Com isso, ao sair da caverna e ir ao encontro da luz, buscamos compreender, de alguma forma, onde, quando e o porquê da existência humana. Esse caminho também tem sido pensado pelos povos originários de *Abya Yala*.

Mas como nomear esse lugar? Os invasores (Karái³) a mais de 500 anos usurparam esta terra e a nomearam em sua língua. Um território formado por diversas culturas, povos e línguas, poderia ter um só nome? Vamos chamar neste texto de *Abya Yala*, para definir nossa terra, nosso lugar, como define o povo Kuna, “Abya Yala puede ser traducido como ‘Tierra’ o ‘Territorio en plena madurez’” (Dolcetti, 2015, p. 98). Essa é a denominação realizada por um povo que vive ao norte da Colômbia, mas poderíamos usar outras nomes, como acontece entre os Guaraní, no Paraguai, que chamam de *Yvy Maraẽ’i*⁴ (*terra sem mal*), já os Pupÿkarywakury (Apurinã), nomeiam esse território como *ãawapukutxi*⁵ (*aldeia/casa*), no Amazonas, outro povo do Amazonas é o Medzeniakonai (Baniwa-

² Tradução da própria poeta, fragmento do poema *Território Ancestral*.

³ Os diversos povos originários possuem várias formas de nomear os invasores. Entre os Guaraní, temos a forma *Karáí*, entre os Pupÿkarywakury temos a denominação *Karywa*, e entre os Sakurabiat, temos *Kuerep*, e *Yalanawi*, entre os Madzeniakonai. Para ilustrar algumas dessas possibilidades de renomear. Neste estudo, elegemos o termo *Karáí*, que será aplicado daqui por diante.

⁴ Em conversa a pesquisadora Sara Chena Centurión, pesquisadora do povo Guaraní

⁵ Ver: Facundes (2000, p. 3); Padovani (2020:290); Freitas (2017, p. 192).

Koripako), que nomeia esse lugar como *wahipaite*⁶ (onde se vive). O povo Sakurabiat, nomeiam como *kiyiap ebõ* (nosso lugar)⁷, em Rondônia.

O termo *Abya Yala*, nos informa Moema Viezzer e Marcelo Grondin, em *Abya Yala: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários*, significa “terra madura... terra viva... terra que floresce” (Viezzer; Grondin, 2021, p. 204). Acredito que essa definição tem uma responsabilidade poética e representa a forma particular de perceber o lugar do povo Kuna. Ao mesmo tempo, abre-nos os olhos para a necessidade de reinventar a forma como percebemos nosso lugar e rasurar o que já foi inventado.

A pouco mais de quinhentos anos tivemos essa terra foi “inventada” e fixada como América, por conta do nome de um dos diversos *Karai* que fizeram deste território um espaço de expropriação das riquezas naturais e dos povos que aqui habitavam.

Foram muitas as invenções ao longo dos tempos que nos fizeram construir sentimento de pertencimento, de um lugar, que não representa nossas ancestralidades, que são revestidas das línguas de povos originários, das línguas europeias e das línguas dos povos escravizados oriundos de outro território de intensas explorações, como os africanos.

Essa não identificação, encaminha-nos a revisão desse percurso em nome de construir, outra possibilidade de identificação mais próximas dos povos originários, mesmo que isso não nos leve a um consenso, ou uma língua fundadora, referir-se a *Abya Yala*, como esse lugar, nosso território, nossa casa, nossa aldeia..., nos parece mais adequado do que continuar utilizando os topônimos arbitrados pelos *Karai*.

O tempo presente transcontemporâneo

A procura por nomear *Abya Yala* e o outro, o *Karai*, é um percurso que consideramos fundamental para compreender o nosso papel no tempo presente. Foi assim que nasceu o conceito de transcontemporâneo, como resultado das reflexões sobre o tempo presente e os efeitos da pandemia na formulação do sentido.

⁶ Trabalho de Campo do pesquisador Artur Baniwa, que realiza pesquisa de pós-doutorado no Museu Emílio Goeldi, sob supervisão de Ana Vilacy Galúcio, que gentilmente nos cedeu a informação.

⁷ Tradução nossa: Aquilo que tornou o mundo familiar desapareceu. O passado e a experiência dos mais antigos já não servem de referência para nos orientar no mundo moderno, nem para iluminar o futuro das gerações mais jovens. A continuidade da experiência foi quebrada.

Paramos para pensar sobre como devemos conceber o século XXI, e discutir as relações entre memória e a ancestralidade, no intuito de buscar caminhos estéticos e éticos em meio ao conceito de transcontemporâneo. Uma categoria cunhada diante do confronto com o pensamento ancestral, em observância dos contatos e conflitos oriundos de nossas relações com as ancestralidades e do quanto elas são fundamentais para pensar a memória e a sua importância em tempos transcontemporâneos.

Quando nos referimos ao passado original (o suposto ano zero), encontramos especulações e proto-memórias que nos roubam, já pensava Jöel Candau (2008), ao considerar que as memórias são criadas para cimentar um desejo lógico de conhecimento e domínio desse conhecimento (*habitus*), o que Bergson chama “*memoiré habitude*”, de um corpo como memória. Que não está escrito ou verdadeiramente inscrito, levando ao desenvolvimento de uma metamemória, responsável por uma memória, que Fernando Cartoga (2001) chama de *memória imagética*, pois nos fortalece como criadores de ficções, ao mesmo tempo, dá conta de nossa insignificância como possuidores da “verdade” e conhecedores do passado.

Estas memórias do passado, que insistentemente tentamos reconstruir, sem sucesso, assumem a posição de Maurice Halbwachs, em *A Memória Coletiva*, quando analisa: “muitas vezes, para evocar o seu próprio passado, um homem precisa recorrer a outras pessoas. Refere-se aos pontos de referência que ali existiam, fixados pela sociedade” (Halbwachs, 1990, p. 54).

Isso tem sido feito, como uma guinada subjetiva, tomando as palavras de Beatriz Sarlo. Acrescento nelas o conceito de transcontemporâneo, que desenvolvi no estudo *memórias de outros tempos: a resistência em tempos transcontemporâneo*, quando considero que

O tempo transcontemporâneo é reforçado por essas dinâmicas plurais, que nos permitem entrar em contato com diferentes formas de pensar o mundo, criar narrativas e compreender os desejos de nossa sociedade. Vivemos com a necessidade de dar voz à pluralidade de gêneros, credos e etnias. (Sarmiento-Pantoja, 2023, p. 32)

Acredito que estamos vivendo um tempo que tende a fechar um ciclo do que seria a guinada subjetiva de Sarlo, marcada pela voz e a pessoa subjugada, que não é apenas um personagem, passa a ser protagonista de sua história, narra e testemunha sua experiência, pois é preciso refletir sobre a necessidade de ressuscitar o sujeito como assinala Jean-Pierre Le Goff:

Ce qui faisait la familiarité du monde disparaît. Le passé et l’expérience des aînés ne servant plus de référence pour s’orienter dans le monde moderne, éclairer l’avenir des jeunes générations. La continuité de l’expérience est rompue.⁸(Le Goff, 2006, p. 44)

⁸ Trabalho de campo da pesquisadora do Museu Emílio Goeldi, Ana Vilacy Galúcio, que gentilmente nos cedeu a informação.

As experiências transmissíveis pela palavra de Walter Benjamin estiveram tão escassas ou até esquecidas é a base do discurso ancestral que está na prática dos povos originários, que se preocupa com a transmissão dos saberes, de suas histórias e narrativas, de suas cosmologias e cosmogonias, que ainda precisamos conhecer, pois poucas circulam entre nós, porque nos foram roubadas, na medida que os Karai impuseram as cosmologias e cosmogonias greco-latinas.

Beatriz Sarlo, analisa essa transmissão da experiência a partir de Walter Benjamin da seguinte maneira:

Benjamin captou algo próprio da cultura da modernidade capitalista em seu sentido mais específico. Ela teria afetado a subjetividade até emudecê-las, nelas só o gesto de redenção messiânica conseguiria abrir o horizonte utópico de uma restauração do tempo histórico pela memória, que quebraria a casca reificada dos fatos. Aqueles que, por sua vez, sustentam a hipótese da mudança na continuidade das gerações assinalam um tipo diferente de incomunicabilidade das relações. (Sarlo, 2007, pp. 29-30)

O discurso da incomunicabilidade produzida pela chegada dos tempos modernos, será observada também contemporaneamente, em diversas obras publicadas pelos povos originários de *Abya Yala*, em que a pegada ancestral está preocupada com a transmissão de história outras.

Outras formas de narrar a origem

A definição de um início, como em qualquer outro povo, será trazido para nós como uma preocupação dessas publicações, pois é preciso colocar as cosmogonias de *Abya Yala* na voz e na escrita plural dos povos originários. Entender sua pluralidade e suas particularidades são fundamentais para inventar *Abya Yala*, como denuncia Edmundo O' Gorman:

que la idea que el hombre se forma de su mundo depende de la idea que el hombre tenga de sí mismo y que, por lo tanto, lo concibe a su imagen y semejanza. Y en efecto, ahora ya podemos ver que mientras el hombre se concibió a sí mismo ya como un animal inalterablemente definido por su naturaleza, ya como una criatura a la que se le han impuesto unos fines y un destino que trascienden su vida, es decir, mientras el hombre se conciba como algo ya hecho para siempre de acuerdo con un modelo previo e inalterable, tendrá que imaginar que su mundo tiene la misma inmovible estructura o índole. Pero, a la inversa, si el hombre se concibe no ya como definitivamente hecho, sino como posibilidad de ser, el universo en que se encuentra no le parecerá límite infranqueable y realidad ajena, sino como un campo infinito de conquista para labrarse su mundo, producto de su esfuerzo, de su técnica y de su imaginación. (O' Gorman, 2006, p. 68)

É na virada dessa perspectiva que encontramos a importância de trazer para o debate os textos cosmogônicos de alguns dos povos originários, como exemplo de como temos formas particulares de

reinvenção da cultura e da ordem das coisas em *Abya Yala*. Vejamos como a origem da humanidade será destacado por Kaká Werá Jecupé, em *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*:

Um mito Tupy-Guarani

O criador, cujo coração é o Sol, tataravô desse Sol que vemos, soprou seu cachimbo sagrado e da fumaça desse cachimbo se fez a Mãe Terra. Chamou sete anciães e disse: “gostaria que criassem ali uma humanidade. Os anciães navegaram em uma canoa que era como uma cobra de fogo pelo céu; e a cobra-canoa levou-os até a Terra. Logo eles ali depositaram os desenhos-sementes de tudo o que viria a existir. Então eles criaram o primeiro ser humano e disseram: “Você é o guardião da roça”. Estava criado o homem. O primeiro homem desceu do céu através do arco-íris em que os anciãos se transformaram. Seu nome era Nanderuvuçu, o nosso Pai Antepassado, o que viria a ser Sol. E logo os anciães fizeram surgir das Águas do Grande Rio Nanderykei-cy, a nossa mãe Antepassada. Depois que eles geraram a humanidade, um se transformou no Sol e a outra na Lua. São nossos tataravós. (Jecupé, 1998, p. 66)

Vejamos que a descrição de Jecupé perpassa por várias similaridades entre outras culturas, já que temos uma potestade original, que é percebida como *O criador*, um deus, o autor, o narrador, que por sua inteira responsabilidade e intento, constrói, narra, cria o que temos no mundo e como o conhecemos. *O Sol*, é a entidade visual mais instigante, pois além de nos retirar da escuridão, nos faz perceber que o mundo não pode ser compreendido como fixo e uno, é a existência do dia e da noite que faz o saber perpassa pelo tempo e pelos indivíduos, em constante questionamento.

Esta percepção nos leva a compreender o poder e o papel de como vemos a natureza e sua intensa relação com a construção da ciência. A potestade, figura masculina, como percepção da diferença entre os gêneros, conhece seu trauma geracional, uma vez que pode criar, mas não gestar, por isso, prescinde no processo de observação da criação de seus duplos, um igual e diferente, ligado ao poder do corpo à lascívia e ao prazer. Precisa criar a lua e a Mãe Terra para fecundar e produzir seus frutos, sem pedir nada em troca. A criação da Mãe Terra e da Lua expressam o valor do feminino nessa relação, mas também revelam a tradição que as impõe ao silêncio do testemunho, já que este poder está nas mãos dos homens.

Neste mito, temos o importante papel dos *Anciães*, como mola propulsora do pensamento e da criação, são eles que se metamorfoseiam e caminham em direção ao que conhecemos como *Terra* para realizar a proeza da criação. Não são criação do *Sol*, mas representam os espíritos ancestrais tratados por Davi Kopenawa, em *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, quando destaca o papel dos Xapuri na cultura Yanomami, vejamos a seguir:

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todo o topo dos morros e montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos

não vejam, vivem nela multidões de espíritos, tanto quanto animais de caça. [...]. São casas de espíritos, casas de ancestrais. *Omama* as criou para isso. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 118)

Se no mito anterior, temos o *Sol*, como o criador, aqui temos *Omama*. Se lá temos os *Anciães*, aqui temos os *Xapiri*, formulações de uma mesma responsabilidade de narrar a criação. As narrativas que chegaram até nós têm muita similaridade com as narrativas cosmogônicas e cosmológicas greco-romanas e cristãs, que determinam o poder patriarcal na figura do criador único. Em geral, na cultura dos povos ancestrais de *Abya Yala*, temos similaridades e particularidades, pois apesar de termos a presença de uma entidade criadora ou organizadora da presença coletiva nos revela outra forma de compreender a lógica da criação.

Moema Viezzer e Marcelo Grondin (2021), nos apresentam como epígrafes de seu livro uma narrativa em Aimará da mitologia Andina, que nos apresenta a criação dos três mundos:

Mã urunxa Tata Wiraqucha Titiaqa qutat mistuwa uka jagi
yanapt'irinakampi ukatax jakinakax jani wali sarnaqixi ukatax
uspa sawiyasi ukata qalarutukuyasix. Ukatax tatauirakuchax
pacha luratapa askichasiñ muni ukat kimsaru pachax jalanuqi:
Akaxpacha (Patanakan utasirinaka)
Akapacha (Akan utasirinaka)
Manqhapacha (Aynachan uthsirinaka).

Um dia, Wiraqucha emergiu do lago Titicaca com alguns ajudante...
E castigou os primeiros homens por certos desvarios, convertendo-os
em pedras. Mais tarde, decidiu melhorar sua obra
e dividiu o cosmos em três partes: Akaxpacha (o mundo de cima); Akapacha (o
mundo daqui); Manqhapacha (o mundo de baixo).⁹

Kaká Werá Jecupé, nos apresenta outras cosmogonias dos povos originários que nos encaminham para outras leituras sobre a criação. Há por exemplo na narrativa Xavante um detalhe nos chamou atenção quando nos deparamos com a *Origem do Mundo segundo os Xavante*:

Dois homens foram postos na terra por meio do arco-íris. Eram Butsewawë e Tsa'amri. Seus nomes foram dados pela Voz do Alto. Eles tiveram compaixão um do outro porque não havia companheira. Após sentir tal compaixão, a Voz do Alto disse: “tire quatro pauzinhos e coloque dois em cada lado. Risque um de vermelho e um de preto”. Terminado o trabalho Butsewawë chamou Tsa'amri e disse: “Escolha conforme a sua preferência”. E Tsa'amri escolheu o pauzinho de risco vermelho. O pauzinho de risco preto ficou com Butsewawë. Logo depois surgiu uma mulher para Tsa'amri, do pauzinho vermelho. E do pauzinho preto surgiu uma mulher para Butsewawë. Daí aconteceu o primeiro casamento. E os dois entenderam o significado do pauzinho da seguinte maneira: a cor do pauzinho que se tinha transformado em mulher era, conforme a escolha deles, a marca do clã, estabelecendo assim a organização da descendência. Depois disso, cada um deu o nome a própria mulher. (Jecupé, 1998, p. 66)

⁹ Extraído do “Manual de alfabetização aimará”. UNICEF, Santiago do Chile 2010.

Observemos que a narrativa Xavante, mantém grande similaridade com outras narrativas originárias, quando mostra que há uma entidade responsável pela criação, neste caso se trata da *Voz do Alto*, que impõe à vida humana uma existência masculina. Diferente da narrativa bíblica, que propõe que todos teríamos uma única raiz, uma só descendência, a narrativa Xavante, propõe que não há existência de duas famílias seria a melhor forma de conceber a multiplicação sem que houvesse espaço para as relações sexuais incestuosas. Pois temos duas famílias que se constituem, uma da risca vermelha e outra da risca preta. Há ainda uma estrutura patriarcal, em que os maridos, além de serem agraciados de maneira divina, tinham o poder sobre as esposas, atribui a elas nome e o poder guerreiro na forma de constituição no seu próprio corpo das marcas da força e do heroísmo de um caçador:

Butsewawë chamou sua esposa de Tsinhotse'e-wewä e Tsa'amri chamou a sua de Wa'automowawë. Após cada um ter dado o nome a sua esposa, perfuraram as orelhas com um osso de onça parda para dar força ao espírito sobre o chão. (Jecupé, 1998, p. 66)

O uso do dente de onça, representa o poder do herói, do guerreiro, que para fortalecer seu espírito mostra sua bravura, diante do uso do dente, como amuleto de sua conquista, seu prêmio de valentia. Em outra passagem dessa narrativa vemos a presença a importância dada à procriação, destacando o ritual de canto para garantir a chegada de filhos:

Em seguida, os dois faziam cantos todos os dias, virados para o sol nascente, segurando na mão direita a flexa sagrada. Essas flexas tinham sido postas pela *Voz do Alto* no corpo do arco-íris. A oração era dirigida ao Danhimite, os espíritos bons que dão vida às Crianças, e repetidas três vezes por dia: "He, he, he, we wate damé doto pibui ho the, tô tané", que eram cantos de gratidão pela alma dos futuros Xavantes que viriam.

E assim tiveram os primeiros filhos. Em seguida, duas filhas. Passados os anos, Butsewawë casou o seu filho Pini'ru com a filha de Tsa'amri. E assim foi indo. (Jecupé, 1998, p. 66)

O que mais chama atenção, é que a narrativa cosmogônica do povo Xavante traz uma solução para não reproduzir um dos embates éticos mais representativos que observo nas narrativas da origem. Refiro-me às relações parentais, que costumamos nomear de incesto. Aqui vemos a reprodução do modelo de incesto reposicionado, como se houvesse necessidade de construir a lógica dos padrões, que subtrai qualquer outra forma de constituição e relega a criação ao modelo heteronormativo, sem espaço para a pluralidade, pois ainda se determina que somos formados de um único núcleo ou de núcleos aparentados.

Certamente essa argumentação não seria possível, mas permanece, mesmo parecendo absurda, que determina a migração como a responsável pelo povoamento dos territórios. Se a evolução

proporciona o nascimento em território único, isso justificaria que para o povoamento haveria a necessidade da migração? Nossos ancestrais poderiam nunca ter saído de nossos territórios? Para mim, a tese da origem única é uma fraude, não consigo enxergar que temos uma única origem e que os campos migratórios seja a justificativa para o povoamento, mas certamente são a justificativa para a miscigenação e o apagamento de inúmeras culturas originárias, que buscam impor uma cultura sobre outras, galgadas no discurso da binômio bárbaros e civilizados.

Precisamos pensar em outro modelo de argumento, pois seria impossível que os humanos tivessem evoluído ou criados, nascidos ou implantados em vários lugares, com dispostos de várias características e particularidade que pudéssemos nos identificar por aproximação e não por unidade? Talvez esse modelo pudesse deixar de lado o discurso da origem única e da pureza, somos babélicos e acredito que essa pluralidade liberta dos jugos de uma tradição única e da necessidade de desbarbarizar os povos.

A diferença entre os povos é fundante do conceito de transcontemporâneo, que tenho desenvolvido, pois é diante da percepção que somos plurais, *trans* é que conseguiremos compreender a necessidade de identificação e socialização.

Talvez seja difícil aceitar o fato de que, durante anos tenhamos sido levados a compreender a origem única como a verdade, e que o processo de adaptação a um lugar foi o responsável pelas mudanças raciais e/ou étnicas.

A raça é uma construção para determinar o outro subjugado, mas também a compreensão de que somos resultado de misturas, que muitas vezes não têm como serem claramente determinadas, mesmo que a genética tenha se tornado uma eficiente ferramenta para a ciência. Há questões inexplicáveis sobre a relação dos indivíduos com seu espaço e a formação das várias sociedades.

Resistência da existência feminina em *O Karaíba*

O tempo transcontemporâneo é a guinada que vivemos hoje, pautada pela necessidade cada vez maior de se reconhecer diante do contato com a pluralidade e com o transcontemporâneo.

Se as narrativas tradicionais da criação ainda perpassam pela estrutura patriarcal como definidoras da história, as narrativas contemporâneas possibilitam rever esse caminho. Este será o caso da obra de Daniel Munduruku, *O Karaíba: uma história do pré-Brasil (2010)*, o qual de certa forma, representa as marcas identitárias e a preocupação pela condição feminina e a pluralidade relativa ao respeito de seus interesses e desejos humanos, com a criação de duas personagens

femininas potentes e poderosas, Potyra e Maraí, que possuem protagonismo e quebram as amarras da subjugação.

Há na obra de Daniel Munduruku, grande preocupação em mostrar que as sociedades de povos originários possuem conflitos ancorados no intenso choque entre tradições e utopias, marcadas pela construção de personagens complexas, que disputam territórios, desejos e sentimentos. Maraí e Potyra possuem características bem diferentes entre si, mas resistem como podem às imposições patriarcais da cultura de seus povos. Vejamos como Munduruku constrói a personagem Maraí em seu primeiro encontro com o mensageiro do povo Kaiuby, Perna Solta:

Perna Solta ficou perambulando à toa.

(...)

Assim, perdido nos pensamentos que alimentavam seu espírito, não viu que alguém se aproximava lentamente.

(...)

Quando tentou levantar-se para voltar para casa, deparou-se com a presença de Maraí. Ele não entendeu de onde ela viera, pois não aparecera ali como um fantasma trazida pelo vento. A menina moça foi logo fazendo o jovem se acalmar do susto.

– Tenho visto seu sofrimento em se fazer aceito pela comunidade. Você é um moço muito corajoso, valente. Mas está fazendo a coisa errada. Você não precisa tentar convencer ninguém da sua coragem ou valentia. Você tem que ir fazendo o que sabe fazer. A partir de amanhã eu serei a sua pretendente, se assim o quiser. (Munduruku, 2010, pp. 13-14)

A descrição realizada pelo narrador do romance nos apresenta uma mulher que tem grande poder de sedução e decisão, ela determina o que Perna Solta irá fazer e o deixa calmo, mesmo diante do susto de conceber Maraí como um fantasma, que não sabe de onde veio.

A seguir, temos uma particularidade na narrativa, não será o narrador que fará a descrição de Potyra, temos ela mesma tomando a palavra para se construir, pois ela retruca: “– Não entendo por que na nossa tradição as mulheres não podem ser guerreiras, meu pai. Temos a mesma capacidade de aprendizado dos homens e podemos ser até mais velozes, silenciosas e corajosas que eles.” (Munduruku, 2010, pp. 15)

Potyra não só se reconhece forte e destemida, ela procura construir seu caminho, sem que a tradição imponha a ela um limite, por isso, ela busca fugir das obrigações impostas ao corpo feminino, em sua comunidade. Com isso, ela resiste aos modelos, e o casamento seria essa amarra cultural, que a impediria de ser guerreira, por isso ela

Desde que nascera sempre se identificara com o desejo masculino de lutar, conquistar, vencer. Quando seu ciclo menstrual chegou, escondeu de todos para que ninguém soubesse que era uma mulher adulta e que poderia ser desposada por qualquer guerreiro. (Munduruku, 2010, pp. 15-16)

A posição de comando dessas personagens nos faz perceber que estamos diante de duas mulheres determinadas a questionar e romper com as tradições, colocando suas convicções em primeiro plano, lutando para que sejam ouvidas e respeitadas.

Maraí, apesar de representar de um lado a manutenção do destino delegado historicamente àquelas mulheres, o casamento, se diferencia por escolher seu destino, vai ao encontro de Perna Solta e o desafia a mudar de vida aceitando o convite de se casar com ela. Quando na cultura patriarcal a escolha da esposa seria uma tarefa masculina: “Como poderia aceitar este convite se era ele quem deveria conquistar sua esposa?” (Munduruku, 2010, p. 14), reflete o narrador do romance.

O mesmo desafio é realizado por Potyra, mas de forma outra, pois o conflito da jovem vai além de constituição de sua voz, pois a opressão social imposta a ela por ser mulher, a incomoda ao ponto enfrentar sua natureza biológica e, de certa forma, negar seu gênero ou lutar para ser reconhecida como guerreira, destemida, e capaz de comandar sua aldeia:

Estava pronta para ser a primeira mulher a entrar no campo de batalha e chefiar os guerreiros homens para a vitória de sua casa e aldeia. Depois disso, seu nome seria falado por muitas gerações e sua família, honrada para sempre. (Munduruku, 2010, p. 29)

No caso de Maraí, seu destino era outro, percebido por ela como uma premonição:

– Não sonho. Vejo. Sangue, luta, Perna? Onde está você, meu amado?
(...)
Se não vou poder ter o amor de Perna Solta, também não quero viver. (Munduruku, 2010, p. 43)

A premonição de Maraí trilhava os caminhos das duas moças para lados opostos, ambas guerreando em nome de suas convicções. Maraí, após ser sequestrada pela tribo Tupinambá se encontra no centro de um quartilho, pois o Karaíba, fomenta uma grande confusão entre as três nações ao interpretar sua premonição:

– Quando ouvi estas palavras em meus sonhos quis compreendê-la e somente quando vi a menina Maraí sendo trazida para viver num povo estrangeiro me pareceu que ela era a escolhida. Por isso fiz chefe Anhangá preparar jovem Periantã para desposá-la. Casal perfeito, pensei eu. Só notei meu engano quando vi que Perna Solta era também um jovem especial e que tinha seduzido a jovem Maraí com seu jeito simples e verdadeiro. E se ele fosse o escolhido? (Munduruku, 2010, p. 43)

O próprio Karaíba apresenta a solução para sua confusão que quase gerou uma guerra entre Tupiniquins, Tupinambás e Kaiuby, a resolução do quartilho ficaria por conta dos líderes daquelas nações, mas o velho Karaíba dá seu posicionamento: “Quis juntar gente muito diferente e quase estraga tudo. Potyra deve se casar com Periantã. Perna Solta deve se casar com Maraí. Esta é a coisa certa a fazer” (Munduruku, 2010, p. 79).

O sentimento amoroso e o compromisso de luta das duas jovens foram determinantes para que o oráculo do Karaíba se cumprisse. Maraí, continua a lutar pelo amor e por sua liberdade e Potyra, já interessada em Periantã resolve casar-se para preparar um filho que será o escolhido para liderar seu povo e os demais na grande guerra contra os “devoradores de alma”, como seriam chamados os Karaí. Vejamos a decisão de Potyra:

– Meu pai sabe que fui preparada para ser guerreira e tudo que sempre desejei foi a guerra. Ela está no meu sangue, assim como está em mim a marca da tradição do povo em que nasci. Queria ser a principal de nossa gente. Queria provar a mim mesma a capacidade de comandar. Mas agora ouvindo as palavras proféticas do Karaíba e sabendo que tenho uma outra guerra pela frente estou disposta ao sacrifício. Estou pronta para desposar Periantã e com ele ter muitos filhos para unir nossos povos. (Munduruku, 2010, p. 83)

Percebam que o discurso de Potyra mantém sua força de transgressão e questionamento da tradição, pois ela é quem o desposará e não o contrário. A decisão estava apoiada também no desejo amoroso, como declara Periantã: “Ela é forte, corajosa e bonita. Gosto dela. Sei que ela gostou de mim também. Seus olhos não desviaram dos meus.” (Munduruku, 2010, p. 83)

Por fim, Maraí mostra seu inconformismo questionando o chefe Anhangá, diante de uma negativa de sua liberdade “a jovem soltou um grito de desgosto após as palavras do homem” (Ibidem).

As duas mulheres mostram e lutam nessa obra pelos seus ideais, desafiam e mudam o *status quo* se impõem e conseguem ser ouvidas por suas comunidades, passam a ter protagonismo até maior do que os personagens masculinos. Conseguem definir o seu futuro, mesmo quando precisam rever algumas de suas posições. Potyra, teve seis filhos e duas filhas e criou todos para serem guerreiros como era seu desejo. Já Maraí, teve dois filhos, mesmo não tendo a mesma ambição guerreira de Potyra foi decisiva para que o Perna Solta fosse aclamado chefe Kaiuby e liderasse as três nações.

Transcontemporaneizar memórias ancestrais

O romance traça caminhos bem diferentes para as duas personagens femininas, mas algo se repete, como reflexo de políticas castradoras e cerceadoras da condição feminina, Maraí e Potyra acabam sendo engolidas pelo destino da maternidade, esta última com uma função heróica da continuidade dos povos originários e a esperança de tempos melhores, que infelizmente sabemos que não se concretizou. Entre elas, a maternidade teve funções muito distintas, pois se para Potyra, ela se configurou como uma concessão, para que não desse o fim do mundo, Maraí representa a necessidade de entender outras funções do heroísmo e da guerra.

As histórias e os percursos vividos por essas mulheres nos mostram outra forma de resistência, que não seria aquela pensada por Bosi (1996), ancorada no tema de conflitos e guerras, nem a resistência como imanência, alicerçada pelos efeitos e inovações estéticas. Trata-se de uma resistência pautada pela necessidade de trazer à baila os problemas e as formas de existência (ou reexistência) dos grupos subalternizados historicamente.

A obra de Daniel Munduruku trata muito bem dessa forma de fazer resistência, em que as personagens, resistem para determinar suas existências, o reconhecimento de seus lugares, seja pela via da ancestralidade, seja pela via da afirmação de gênero, como mulheres. Mesmo diante de toda a diversidade buscam ser reconhecidas por seu lugar de fala e sua luta é por serem o que desejam ser.

Sabemos, entretanto, que a defesa que essas mulheres fazem de seu lugar de fala só foi possível por conta de uma guinada transcontemporânea, onde somos sensibilizados com o trabalho de resistência de diversos grupos sociais que foram desterrados, desrespeitados e desconsiderados, por séculos, mas que agora passam a narrar suas histórias e nos permitem enxergá-los melhor e perceber que precisamos ter cada vez mais contato com a pluralidade, inerentes às nossas sociedades. Foram necessários séculos para que o trabalho de memória pelo qual nos encontramos, passe a não ser marcado pelas peles, olhos, cabelos e corpos hegemônicos. Passamos a ter orgulho de sermos trans, formados por culturas plurais, que passaram a ser vistos e reverenciados.

Passamos a enxergar em nós mesmos, que somos filhos, netos, bisnetos de diversos povos, que passam a existir e resistir. Mas também, passamos aos nossos descendentes que aprendemos com eles a respeitar *Abya Yala* e que queremos ser reconhecidos pelo diverso, que buscar a mestiçagem não significa invisibilizar, mas ir à procura de caminhos que nos levem a nos reconhecermos, mesmo quando nos chamam para o esquecimento.

Escrevi um artigo que analisa um interessante poema de uma artista chilena Kátia Sepúlveda, que o transcrevo a seguir:

Eu cheguei antes de 1492
e é impossível para mim ficar aqui...
eu sou o vento que minhas avós produzem
-minha confirmação do infinito -
Nesta simultaneidade de tempo
a consciência mestiça se esforça para curar
consciente de que o genocídio habita em mim.

A mestiça consciente (Sepúlveda, 2022, p. 312)

Há na argumentação do poema de Sepúlveda encontramos uma importante preocupação ética em relação ao apagamento das atrocidades produzidas sobre os povos originários, pois somos o resultado do genocídio que foi imposto por anos aos nossos ancestrais. Apesar de concordar que

precisamos problematizar o conceito de mestiço, tenho que admitir que precisamos também, como argumento nesse texto, que estamos vivendo a guinada transcontemporânea e ela nos permite fomentar a reflexão sobre nossas buscas em torno da pluralidade que nos forma e, com isso, saber que somos todos mestiços, não havendo assim espaço para o discurso do purismo e da própria existência da raça, como estratégia segregadora e subjugadora, pois “não construir diante da percepção dessa ancestralidade a certeza de que somos verdadeiramente formados por um misto do passado e do presente, somos mestiços!” (Sarmiento-Pantoja, 2022, p. 14).

Sei que os apagamentos estão sendo deixados de lado, na medida em que o tempo transcontemporâneo tem se dedicado a visibilizar as pautas que durante muitos anos foram suprimidas. Mas a arte, como um dos principais veículos dessa transformação, seja na literatura, na pintura, na música, no cinema, entre outras. Outra forma que resiste a esta invisibilidade é o testemunho que passou a ser ouvido, escrito e recuperado, tanto como marca dos rastros da história, quanto da investigação e criação de hipóteses que recuperam nos espectros as ancestralidades; seja por meio da realidade, quando possível ou ficcional, em que o real não pode ser recuperado e optamos pela literatura, em especial na arte contemporânea ou transcontemporânea, como possibilidade de traçar caminhos para desencobrir os genocídios, os genericídios e os infanticídios culturais, intelectuais e afetivos.

Referências

BERGSON, Henri. **Matéria e memória** : ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. tradução Paulo Neves. - 2- ed. - São. Paulo : Martins Fontes, 1999.

BOSI, Alfredo. Narrativa e Resistência. Araraquara: **Itinerários**. N. 10, 1996. pp. 11-27. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577>

CANDAU, Joel. **Memoria e Identidad**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol. 2008.

CARTOGA, Fernando. **História, memória e historiografia**. Coimbra: Quareto, 2001.

DOLCETTI, Michele. “Después de América Latina”: regioneidades contrahegemónicas de las fuerzas sociales de Abya Yala. Tesis de Maestría. **FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**. Lima, 2015. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/8777/2/TFLACSO-2015MD.pdf>

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: a história indígena do Brasil contada por um índio. Ilustrado por Taisa Borges. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis. 2020.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama - Eu moro na cidade**. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LE GOFF, Jean-Pierre. **Mai 68, l'héritage impossible**. Paris : La Découverte poche, 2006. Disponível em : <https://www.calameo.com/read/000215022d939fa1ea9d4>

MUNDURUKU, Daniel. **O Karaíba**: uma história do pré-Brasil. Ilustrado por Maurício Negro. São Paulo: Melhoramentos, 2010.

O' GORMAN, Edmundo. **La invención de América**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1995.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. **Memórias de outros tempos**: a resistência em tempos transcontemporâneos / Belém: UFPA-Editor Abaete, 2023.

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. **Resistência das existências**: leituras de existências femininas apagadas. **Moara**. N. 61, 2022, p. 148-164. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/moara.v0i61.13869>

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. Editorial: quase escritura. **Margens: revista interdisciplinar**. Vol. 16. N. 26, 2022, pp. 11-14. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v16i26.12827>

SEPÚLVEDA, Kátia. A mestiça consciente. **Margens: revista interdisciplinar**. Vol. 16. N. 26, 2022, pp. 311-312. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v16i26.12824>

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala**: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

Recebido em: 07/09/2024

Aprovado em: 15/11/2024

Como citar este artigo

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. Abya Yala, um território de resistência aos Karáí: a existência feminina na escrita de Daniel Munduruku. **Revista Narrares** – V.2, N.2, Jul-Dez, 2024, pp. 31-46.