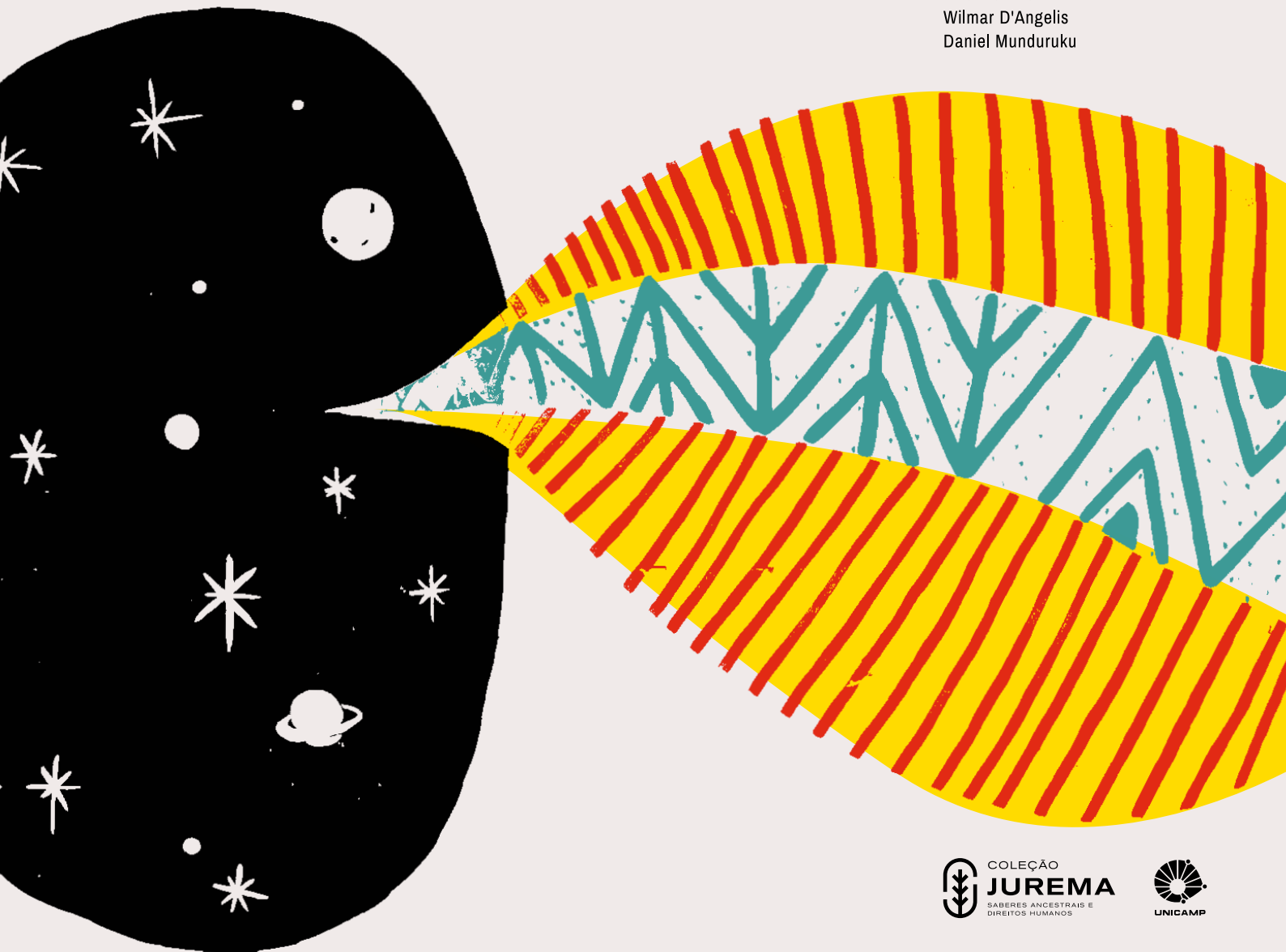


# Casa dos Saberes Ancestrais

## Diálogos com Sabedorias Indígenas

Wenceslao Oliveira Jr. e Alik Wunder (org.)

Verônica Fabrini  
Renata França Marangoni  
Carmen Lúcia Rodrigues Arruda  
Alik Wunder  
Artionka Capiberibe  
Denilson Baniwa  
Cláudia Wanderley  
Ailton Krenak  
Vika Martins  
Wilmar D'Angelis  
Daniel Munduruku











COLEÇÃO  
**JUREMA**  
SABERES ANCESTRAIS E  
DIREITOS HUMANOS

# **Casa dos Saberes Ancestrais**

## **Diálogos com Sabedorias Indígenas**

WENCESLAO OLIVEIRA JR. E ALIK WUNDER (ORG.)





# COLEÇÃO JUREMA

SABERES ANCESTRAIS E  
DIREITOS HUMANOS

**Jurema** é árvore espinhosa e encantada, cujo encanto provém de inúmeras tradições indígenas e atravessa tradições cristãs e rituais afro-brasileiros. Produtos elaborados de suas partes vegetais curam o corpo material e abrem passagens no corpo espiritual. É palavra indígena que persistiu viva, usada na língua portuguesa do Brasil, nomeadora de corpos humanos e inumanos, materiais e espirituais, como a Cabocla Jurema. É também nome dado à mata, à floresta como um todo.

É palavra usada para nomear uma tarefa difícil, trabalhosa ou extenuante. Traça o feminino como força persistente em meio à destruição e ao abandono. Árvore da caatinga, é símbolo de resistência em um ambiente árido. Juremal é um lugar sagrado, cuidado e cultuado.

Nomear JUREMA esta coleção convoca todos estes sentidos e forças ancestrais para estarem junto das publicações sob seu selo, bem como adiciona a eles a perspectiva contemporânea de entender os direitos humanos como direitos ambientais.



Universidade Estadual de Campinas

---

Copyright © 2020 by autores

---

**Elaboração da ficha catalográfica**

Gildenir Carolino Santos  
(Bibliotecário)

**Diagramação e acabamento**

PROEC

**Tiragem**

E-book (PDF)

**Registro do ISBN**

Biblioteca Central - UNICAMP

Catalogação na Publicação (CIP)

C26 Casa dos saberes ancestrais: diálogos com sabedorias indígenas [recurso eletrônico] / Wenceslao Machado de Oliveira Júnior e Alik Wunder (organizadores). - Campinas, SP. BCCL/UNICAMP, 2020.  
1 recurso digital: il.

Vários autores.

Publicação digital (e-book) no formato PDF.

ISBN: 978-65-88816-02-8

1. Índios. 2. Povos indígenas. 3. Sabedoria. 4. Vestibular.  
5. Universidades públicas. 6. Universidade Estadual de Campinas.  
I. Oliveira Júnior, Wenceslao Machado (org.). II. Wunder, Alik (org.) III. Título.

20-047

20ª CDD - 301.2

Bibliotecário: Gildenir Carolino Santos - CRB-8ª/5447

Publicação digital - Brasil  
1ª edição - dezembro - 2020  
ISBN: 978-65-88816-02-8



BY  
Atribuição CC BY

Essa licença permite que outras pessoas distribuam, remixem, adaptem e desenvolvam seu trabalho, mesmo comercialmente, desde que sejam creditadas pela criação original. Essa é a licença mais flexível oferecida. Recomendado para máxima disseminação e uso de materiais licenciados.

**APOIO TÉCNICO**

ProEC

DTIC - Diretoria de Tecnologias de  
Informação e Comunicação

**APOIO TÉCNICO-ADMINISTRATIVO**

Herivelton Zanotto

**DIAGRAMAÇÃO**

César Ganimi Machado

**FOTOGRAFIAS DAS COMPOSIÇÕES VISUAIS  
(MURAL DO ARTISTA DENILSON BANIWA)**

Ewerton Oliveira

**PROJETO GRÁFICO**

César Ganimi Machado

Wanderlei Paré

**REVISÃO TEXTUAL**

AR Textos & Contextos

**TRANSCRIÇÃO**

Ellen Bernardo

Naldo Yapuri Tukano

Tatiana Plens



# Apresentação



P. 16

## **Sonhos em rede: encontros com uma Universidade porvir**

Wenceslao Machado de Oliveira Jr.

# Relatos de um sonho ancestral



P. 30

## **Semente**

Verônica Fabrini



P. 50

## **Da Kari-Oca à Oca e a Casa dos Saberes Ancestrais**

Renata Marangoni



P. 72

## **O decolar de um sonho: da oca à Casa dos Saberes Ancestrais**

Carmen Lúcia Rodrigues Arruda



P. 86

## **Cotas indígenas na Unicamp: sonhos de um outro roteiro de encontro**

Alik Wunder



P. 98

## **Unicamp, Terra Indígena: uma conversa em torno de um mural**

Artionka Capiberibe e Denilson Baniwa



P. 120

## **Epistemologias não *standard*: diálogos utópicos**

Cláudia Wanderley

# Conversas para seguir sonhando



P. 144

**Casa como um corpo vivo**

Ailton Krenak



P. 178

**Nunca vai ser só uma edificação! Colaboração e hibridação intercultural em projetos arquitetônicos para povos indígenas**

Vika Martins



P. 164

**Arte para suspender o céu**

Ailton Krenak



P. 198

**A casa na ponta da língua: pensando na expressão linguística do espaço de viver**

Wilmar R. D'Angelis

## Posfácio



P. 214

**O que vem a ser uma Casa dos Saberes Ancestrais?**

Daniel Munduruku

P. 221

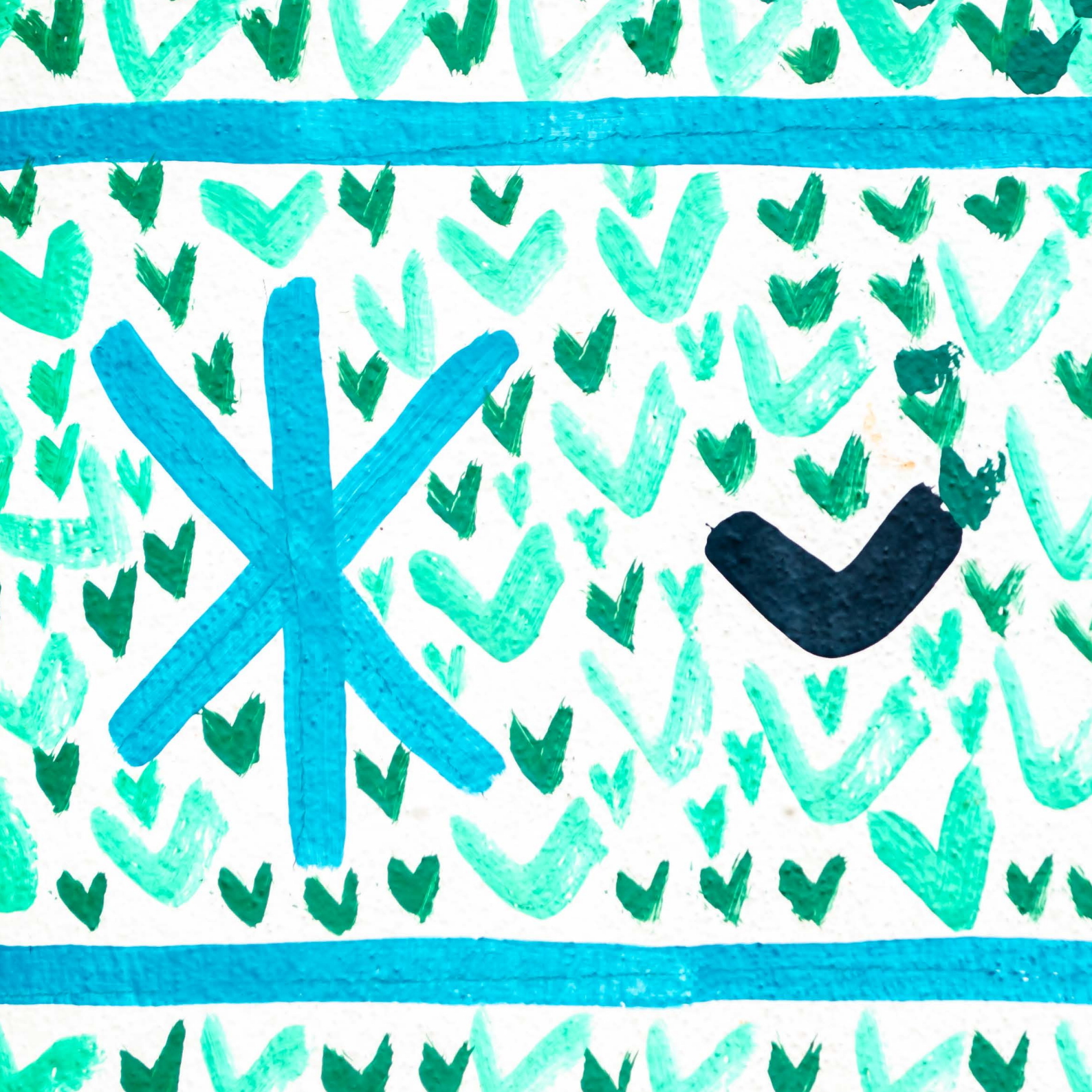
**Sobre os autores**

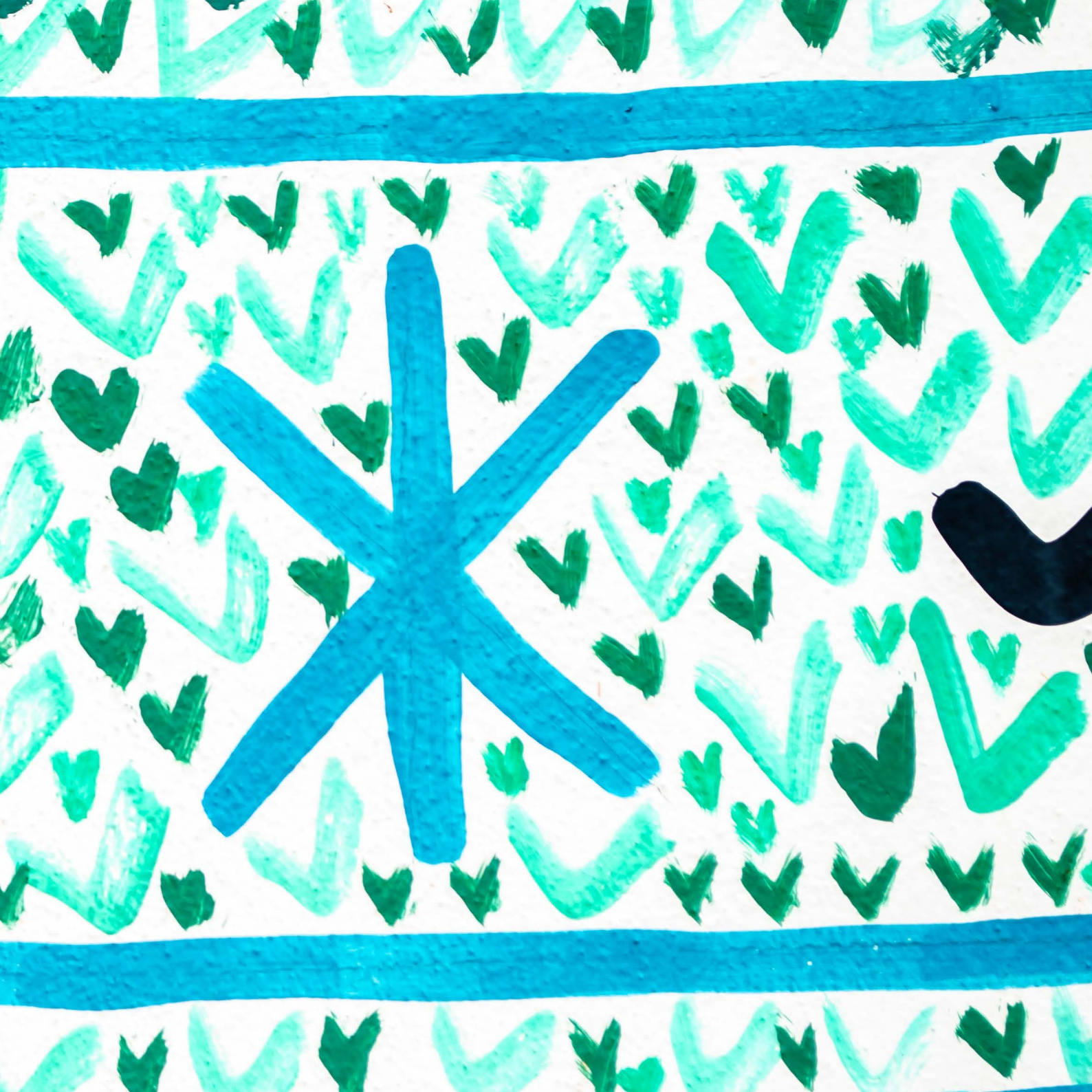




The background features several light red geometric elements: a large starburst shape in the upper right, a smaller starburst in the center, and various lines and partial shapes scattered across the page. The word 'Apresentação' is written in a bold, red, serif font at the bottom.

# Apresentação







# **Sonhos em rede**

**Encontros com uma universidade porvir**

**Wenceslao Machado de Oliveira Jr.**

COORDENADOR GERAL DE CULTURA DA DIRETORIA DE CULTURA-DCULT/PROEC



*Tenho em mim um sentimento de aldeia e dos primórdios.  
Eu não caminho para o fim, eu caminho para as origens.*  
Manoel de Barros, no *Livro sobre nada*.

*A rede é um modo de ser.*  
Fernand Deligny, no livro *O aracniano*.

**I**niciar a apresentação do livro *Casa dos Saberes Ancestrais* com epígrafes destes pensadores é trazer, em suas palavras, duas margens da cultura ocidental. Margens como aquilo que a um só tempo escapa e configura: o esforço em reconstituir o passado; a disposição para criar redes. Este livro se pretende rio que corre entre estas margens.

As epígrafes trazem ao livro a potência da escrita. Ambos os autores escreveram muito, mas de maneiras muito distintas; ambos tomaram a escrita como seu campo de combate e criação. Combate *por* e criação *de* outros mundos possíveis, mais poéticos e inclusivos.

As autoras e os autores deste livro tomaram a escrita como seu campo de combate e criação ao decidir escrever cada parte do livro e torna-la pública.

Escrever um livro é um gesto articulador da chamada cultura ocidental, aquela vinculada à expansão europeia dos últimos cinco séculos e que nos legou as universidades.

A cultura ocidental é fortemente marcada pelos sonhos de *um* “futuro melhor”: progresso técnico-científico,

domínio da Natureza, instituição do Estado, democracia representativa, direitos individuais, voto universal, justiça social, desenvolvimento, distribuição de renda, socialismo, movimentos afirmativos, igualdade de gênero, valorização da diferença, direitos humanos são alguns dos muitos sonhos e engajamentos inventados pelas sociedades ocidentais.

Um livro pode ser pensado como sonho e engajamento neste “futuro melhor”, tão incerto quanto desejado. Assim pensamos que este livro e o subtítulo deste texto de apresentação remetem a uma universidade porvir. Cabe dizer que a opção pela palavra porvir – e não pela palavra futuro – se deve, entre outros motivos, por entendermos o porvir como uma dimensão inerente ao presente; todo porvir é um embrião, um ovo de tempo, diria Suely Rolnik, do qual não sabemos o que eclodirá, nem quando, nem se...

A rede de sonhos aqui apresentada estabelece um presente no qual *alguns* porvires já se gestam... Porvires múltiplos, na busca de evitar que *um* “futuro melhor” nos seja impresso de antemão e permitir que novos porvires emerjam no caminho. Neste sentido, os ovos de tempo

aqui relatados em cada texto não o são *para* se converterem em um futuro já sabido, previsível, mas sim devem ser tomados *como* embriões de um comum que já vem sendo constituído: uma casa, um lugar de (re)encontros, um ponto de referência na paisagem onde circulem gestos – escritos, orais, corporais, espirituais, originais... – que nos auxiliem a pensar-agir para aquém-além e junto de nossas atuais referências ocidentais; que nos auxiliem a inventar outros corpos e outros modos de vida.

## SONHAR É PROLIFERAR VIDA

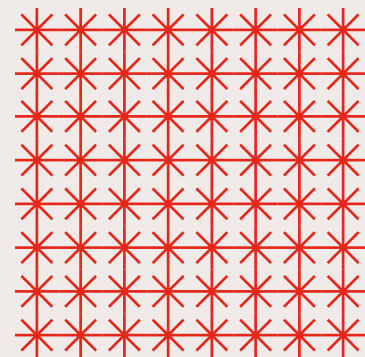
A vida é sonho na tradição de muitos povos ameríndios. Neles ocorre o encontro com seus ancestrais minerais e vegetais, nos diz o pensador Kaká Werá Jecupé. O sonho tem uma qualidade educativa que cria aberturas para os encontros deste tempo com os outros tempos que o constituem e atravessam: tempos ancestrais que vibram em nós, tão presentes quanto as mãos que digitam este texto.

Os povos indígenas mantêm suas práticas sociais amparadas na memória ancestral e nela encontram sabedorias ancestrais para lidar com aquilo que atravessa nossa vida humana em total articulação com as múltiplas outras formas de vida: vidas minerais, vidas vegetais, vidas animais, vidas dos sonhos, vidas de entidades e deidades, vidas outras que são puro mistério e, no entanto, estão aqui, vivendo conosco o mesmo mundo, produzindo este mundo nos embates inerentes à vida.

Na perspectiva destes saberes ancestrais, vida e mundo se confundem e se cofundam em suas sutis e catastróficas transformações, em suas insistências por permanecer, perseverar e produzir a si próprios como sonho sonhado junto.

A *Casa dos Saberes Ancestrais* é um sonho que vem sendo sonhado junto faz algum tempo e, como tal, ela já está aí, pairando, imiscuindo-se em nosso dia a dia universitário, preparando o terreno para vir a ser um lugar para seguirmos sonhando juntos os muitos modos de sonhar que se cruzam na universidade: ocidentais, africanos, orientais, ameríndios... Sonhos que chegam do passado, sonhos que chegam como mensagens, sonhos que revelam pesadelos, sonhos que projetam o futuro, sonhos que se repetem, sonhos que nos conectam com o outro e com os outros, sonhos que instauram um presente... ancestral.

Os saberes ancestrais não provêm somente das vidas que nós ocidentais pensamos serem humanas. Eles nos chegam de todas as formas de vida que estão entre nós ou estiveram antes de nós onde agora estamos: vidas minerais, vidas vegetais, vidas animais, vidas espirituais, vidas... que incluem aqueles que muitas vezes designamos como mortos. A sabedoria ancestral nos aponta que não há morte, mas vida em variação. Vida que se faz como chão, como ar, como sonho, como rede.



## ENREDAR É PROLIFERAR VIDA

Esta rede que enredou as autoras e os autores dos sonhos e dos gestos presentes nos textos e imagens deste livro emergiu no espaço concentracionário gestado e mantido pelo pensamento ocidental em sua vertente colonial e patriarcal. Nos últimos anos, acompanhamos o surgimento de muitas redes e, segundo Fernand Deligny, “parece que essa proliferação de redes atinge seu ápice nos momentos em que os acontecimentos históricos – os quais, segundo Friedrich Engels, resultam de uma forma inconsciente e cega – são intoleráveis” (2015, p. 15).

Como toda rede, esta nasceu para resistir às ameaças e tornar possíveis outros modos de vida. Ela gesta, portanto, algum tipo de porvir, aposta nele e dele se alimenta. Este porvir não se efetiva em torno de um projeto pensado de futuro – pois isto a aprisionaria em seus inícios – mas sim em torno de, por um lado, alguma garantia de vida para aquelas e aqueles corpos que sentem a opressão do mundo ao redor e, por outro, de algumas frestas abertas neste mesmo mundo que permitem criar outros possíveis (e inicialmente precários) modos de viver.

Uma rede resiste e faz re-existir, se desdobra em criação.

## CRIAR É RESISTIR

Ao resistir às opressões impostas pelo pensamento ocidental dominante, esta rede agrega pessoas diversas em torno de

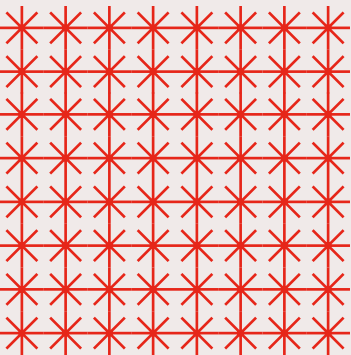
algo que, apesar de pouco nítido, é intensamente forte... onde pulsam múltiplas frestas de outros mundos a serem criados no pensamento, na universidade.

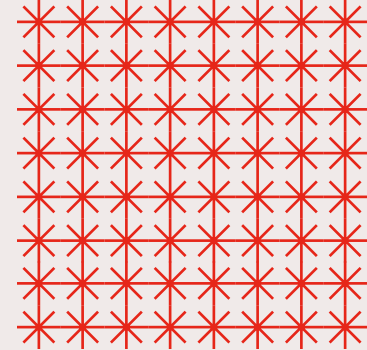
Nas palavras do pensador Luiz Rufino, “[s]e a vigência do projeto ocidental se constituiu por intermédio da subalternização, do desencantamento e do desaparecimento de inúmeros saberes, agora será preciso invocar um outro espírito que os restitua.” (2018, p. 79-80).

Entre estes saberes desaparecidos estão os ancestrais de todas as culturas, especialmente as de origem ameríndia e africana, mas também, inclusive, os saberes ancestrais das muitas culturas de origem europeia.

Restituir à universidade o espírito de contato e contágio com saberes alijados de nossas práticas de pensamento é restituir a universidade à pluralidade cultural, fazendo dela uma pluriversidade, onde a ideia de universalidade do pensamento e da vida seja apenas uma entre as variadas ideias acerca do que vem a ser o pensamento e a vida; é restituir à universidade racionalidades e sensibilidades outras, acionadas por cosmovisões diversas.

Algumas destas cosmovisões amparam-se nos saberes que chegam às vidas humanas das vidas não humanas que constituíram e constituem a humanidade: vidas minerais, vidas animais, vidas vegetais, vidas dos oceanos e dos ventos, vidas das montanhas e dos rios, vidas dos insetos e das palavras, vidas que nos chegam como rumores e tremores, como sutil ruído que persiste em se fazer notar quando não estamos demasiado concentrados em





evitar que as forças vivas do mundo nos afetem. Estas vidas são a um só tempo anteriores e contemporâneas a nós, por ter nos formado e ao mesmo tempo pulsarem em nossos corpos, como parte da multiplicidade que é cada corpo humano, atravessado que é por substâncias e vibrações provenientes destas vidas incontidas em si mesmas; vidas que se fazem viver em outros corpos, proliferando-se enquanto metamorfoseiam o mundo e o alimentam com sua própria variação.

Segundo pensadores como Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski, a cosmovisão ameríndia é antropomórfica: todos os seres são “pessoas humanas”. Esta humanidade ampla e diversa se relaciona todo o tempo, dando existência ao mundo e à vida como uma coisa só. Nesta cosmovisão, não há a minha vida e a vida do outro; há apenas uma vida que flui, uma vida e um mundo relacional, um multiverso onde o ser-em-si não tem existência, uma vez que está sempre em relação a muitos outros universos e é nas relações que a “realidade” existe, que a vida pulsa, se faz e se desfaz. Nesta cosmovisão, a sabedoria está em saber conectar a humanidade de pessoas de universos distintos. E, segundo o pensador Tadeu de Paula Souza (2020, p. 3),

[a]ssim como na cosmologia ameríndia, na yorubá também não há transcendência entre cultura e natureza, mas uma imanência ativa que é preservada, dentre várias estratégias, pela preservação de uma cosmologia da multiplicidade e da parentalidade: muitos seres diversos que compõem uma grande família.

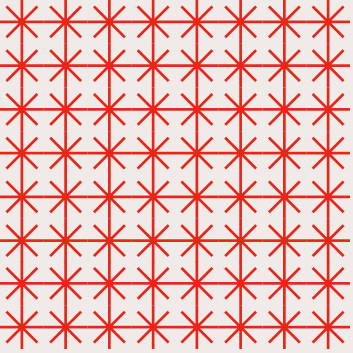
Nas duas perspectivas, corpo e entorno formam continuidades e não descontinuidades.

## A CENTRALIDADE DO CORPO E DO ENCONTRO

De sua longa convivência e cuidado com os autistas profundos, mutistas, Fernand Deligny nos legou algumas possibilidades para pensar a constituição do humano sem a centralidade da linguagem; para ele, “[h]umano é o nome de uma espécie, tendo a espécie desaparecido daquilo pelo quê o homem se toma” (2015, p. 28). E o “homem-que-somos” se toma como o único “ser de linguagem”.

Para este autor, na ausência da linguagem e seus significados, desaparece o sujeito e emerge o mundo à sua volta, composto de formas e forças que afetam os corpos humanos: corpos específicos, da espécie humana, nos quais estão fossilizados gestos que emergem quando os significados da linguagem não se interpõem (e antecedem) as relações entre nossos corpos e o entorno.

Na ausência da linguagem, o que emerge são os *topoi*, locais onde se efetiva alguma relação intensa entre um corpo humano e algo do mundo: água, pedra, sonoridade, maciez. Nestes *topoi* não há qualquer diferenciação entre nós, humanos específicos, e o mundo, não há eu e o outro, mas apenas o contínuo encontro (e o encantamento) com a vida em suas infinitas e variadas formas e forças.



Um corpo aberto aos encontros, sejam eles tropeços ou abraços, sem projetos pensados de futuro ou para o futuro, sem as ideias de progresso, desenvolvimento, eficiência ou eficácia do gesto

para atingir um objetivo traçado muito antes do gesto. Quando um objetivo é traçado antes do encontro, ele constrange o encontro entre corpo e entorno a se realizar de acordo com o objetivo previsto, premeditado.

Quando isto ocorre, o encontro, ou melhor, o entorno (que é tudo com o que nos encontramos) deve desaparecer como força que constrange, como aquilo que nos interpela, como algo que exige atenção e negociação, uma vez que ele, o entorno, pode (e deve) ser inteiramente modificado de acordo com o objetivo do projeto pensado sem qualquer escuta do entorno.

Um encontro aberto é pleno de contato. Nele, o entorno é, a um só tempo, “externo” e “interno” ao corpo, por isto todo encontro é também um risco, uma vez que produz vibrações na pele, as quais reverberam em variadas sensações, direções e intensidades.

Para evitar que um encontro contenha risco é preciso evitar o contato – a abertura, evitar que a pele vibre e se contagie de “algo” do entorno. É preciso, portanto, dessensibilizar, ensurdecer. Ou, nos termos de Fernand Deligny, somente ouvir os significados das palavras. Ficar somente no universo que separa a nossa humanidade das

outras humanidades... que não se utilizam da palavra para estabelecer encontros.

Parte significativa dos acontecimentos intoleráveis de nosso tempo diz respeito justamente ao desaparecimento do entorno e do corpo de nossos encontros com o mundo. Restaram somente os objetivos e projetos individuais; o outro, mesmo humano, não nos tem sido sensível, não nos tem sido audível em suas expressões que extrapolam os significados das palavras. Não temos ouvido o que vibra entre elas, os silêncios dos gestos.

Nos textos aqui presentes esses silêncios dos gestos são ouvidos. A *Casa dos Saberes Ancestrais* foi pensada, sobretudo, como um local de escuta daquilo, daquelas e daqueles que não têm sido audíveis na universidade.

## **PROSEGUINDO COM OS COMEÇOS: A REALIZAÇÃO DESTE LIVRO**

Confesso minha alegria por dar continuidade, com este livro, a um movimento – a um sonho – que começou muito antes de minha chegada à Diretoria de Cultura da Unicamp.

Em agosto de 2019 retomamos este sonho em movimento com o ciclo de conversas Casa dos Saberes Ancestrais, no intuito de pensar coletivamente – com a comunidade interna e externa à universidade – um projeto arquitetônico-paisagístico para a materialização do sonho: um local (uma construção?) no *campus* de Campinas que viria (virá!) a ser nossa casa para os saberes ancestrais.

Convidamos para conversar conosco o pensador e líder indígena Ailton Krenak e a arquiteta de projetos colaborativos com indígenas Vika Martins, tendo como parceiros de mesa investigadores das culturas indígenas da Unicamp, respectivamente, a pesquisadora Cláudia Wanderley, do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência-CLE, e o professor Wilmar D'Angelis, do Instituto de Estudos da Linguagem-IEL.

Figura 1 – Arte de divulgação dos ciclos de conversas.



Fonte: reprodução.

Os quatro são autores neste livro.

A segunda parte dele, *Conversas para seguir sonhando*, traz a transcrição, revisada pelos autores, das falas de Ailton Krenak, Vika Martins e Wilmar D'Angelis.

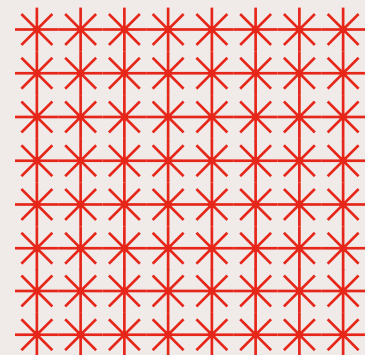
Ailton Krenak tem duas falas aqui transcritas. Elas compõem, de acordo com ele mesmo, uma continuidade. Foram feitas em dois dias seguidos na Unicamp. Na primeira delas, *Arte para suspender o céu*, nos propõe dois sentidos para esta suspensão: interromper alguns mitos ocidentais contemporâneos e manter saudável o encontro

entre céu e terra. Na segunda, *Casa como um corpo vivo*, apontou a importância da junção entre corpos, território e espírito para mantermos o céu suspenso e configurarmos uma vida e um sujeito coletivos, nos quais se encontrem humanos e não humanos aqui na terra e não no céu.

Vika Martins nos falou que *Nunca vai ser só uma edificação! – Colaboração e hibridação intercultural em projetos arquitetônicos para Povos Indígenas* ao descrever e comentar um dos projetos de elaboração de construção para comunidades indígenas dos quais participou.

Wilmar D'Angelis nos falou *d'A casa na ponta da língua: pensando na expressão linguística do espaço de viver* apontando como as diversas línguas apontam variados sentidos para aquilo – objeto, forma, materialidade... – que aparentemente teria a mesma função em uma casa.

O texto de Cláudia Wanderley, *Epistemologias não standard: diálogos utópicos*, não compõe a segunda parte do livro, mas sim encerra a primeira, como uma passagem entre os *Relatos de um sonho ancestral (e de um projeto coletivo)* e as *Conversas para seguir sonhando*, apontando para a importância e as potencialidades que outras maneiras de pensar (e viver) trazem para a universidade.



A primeira parte deste livro, *Relatos de um sonho ancestral (e de um projeto coletivo)*, é um percurso pelos relatos dos que me antecederam, na universidade, na busca de trazer os povos indígenas e os saberes ancestrais para mais perto de nós, na Unicamp. Uma busca que começou bem antes de termos alunas, alunos e alunes indígenas ingressados na universidade por um vestibular específico.

As autoras dos textos que compõem esta primeira parte foram as primeiras a sonhar e estão entre as muitas outras pessoas que vieram a sustentar o céu destes sonhos iniciais.

Verônica Fabrini, professora do Instituto de Artes-IA, relata a *Semente* deste sonho, em 2016, apontando, com palavras e imagens, que esta semente não

nasceu ao acaso, mas sim em um amplo chão experiencial e conceitual onde foi possível germinar.

Renata Marangoni, arquiteta da ProEC, vai *Da Kari-Oca à Oca e à Casa dos Saberes Ancestrais – do sonho à materialização de uma ideia*, relatando um percurso gestado em um contexto profissional externo à Unicamp e seus desdobramentos internos, culminando no curso de extensão que mapeou, espiritual e corporalmente, locais no *campus* onde a Casa

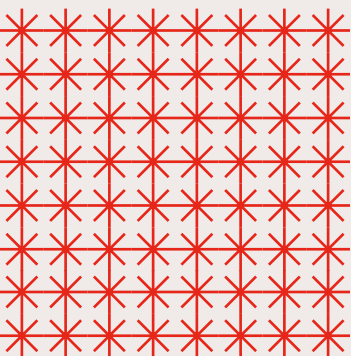
dos Saberes Ancestrais pode vir a se instalar e a se instaurar.

Malu Arruda, pesquisadora convidada da Faculdade de Educação-FE e ex-diretora adjunta da Diretoria de Cultura-DCult, relata *O decolar de um sonho: da Oca à Casa dos Saberes Ancestrais*, explicitando a abertura do contexto universitário brasileiro da época para a importância da cultura e apontando o Projeto Oca como uma das ações institucionais da Unicamp para ampliar a presença de outras formas culturais na universidade.

Alik Wunder, professora na Faculdade de Educação-FE, relata outra das ações institucionais ampliadoras de outras presenças culturais entre nós, as *Cotas indígenas na Unicamp: sonhos de um outro roteiro de encontro*, apontando o quanto a conquista do Vestibular Indígena foi realizada em paralelo com a conquista de cotas raciais para negros e pardos no vestibular aberto ao conjunto da população.

Artionka Capiberibe, professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH, traz um texto-conversa com Denilson Baniwa, artista indígena responsável pela concepção e realização do mural no Prédio de Centros e Núcleos de Pesquisa do IFCH, onde a Cobra-grande, a Cobra-Canoa, pintada com grafismos de várias tradições nativas, faz da *Unicamp, terra indígena*.

As seis mulheres que assinam os textos dos *Relatos de um sonho ancestral (e de um projeto coletivo)* participaram ativamente das ações efetivadas pelo Projeto Oca nos anos de 2017 e 2018. Devido a elas, foram se



agregando a este sonho muitas outras pessoas, de dentro e de fora da Unicamp: discentes das mais diversas graduações e militantes pelos saberes ancestrais dos mais diversos grupos internos e externos à universidade.

Encerrando o livro, o pensador Daniel Munduruku intitula seu texto como uma pergunta: *O que vem a ser uma casa dos saberes ancestrais?* Ao nos dar pistas para a realidade do sonho coletivo, ele sonha, junto de nós, o pertencimento a uma casa das experiências vividas e das memórias ancestrais presentes em corpos e saberes; uma casa, sobretudo, de apreendedores do que nos é contemporâneo.

## **ESCUA ANCESTRAL E CONTEMPORÂNEA**

Não por acaso, no conjunto destes textos emerge a oralidade, esse exercício da linguagem que se efetiva, quase sempre, na presença simultânea do outro como dois ouvidos, não como dois olhos. Quase metade dos escritos aqui presentes é de transcrições de palestras ou conversas. Esta tem sido uma das formas como a livresca cultura ocidental tem se aproximado das culturas orais, sejam elas ameríndias, africanas, afro-americanas, ribeirinhas ou camponesas. Em todas elas, a palavra falada se impõe como principal fio por onde a sabedoria é transmitida de um corpo a outro; são palavras encorpadas pelos silêncios e gestos, palavras que vibram.

A oralidade não se efetiva na boca, mas no encontro entre um corpo que se expressa em palavras e os demais

corpos ao seu redor, humanos e não humanos. É nas situações orais que se faz mais intensa a sensação de que todo o ambiente se expressa nas palavras (e silêncios) daquele corpo que fala (e cala).

Para os povos de tradições ocidentais provenientes de culturas da escrita (e do diálogo ininterrupto), talvez seja este o maior ensinamento dos saberes ancestrais que os povos de tradições orais trazem em suas culturas: silenciar para poder ouvir o entorno; ouvir a gritaria do mundo que povoa qualquer silêncio; gritos de todas as ancestralidades fossilizadas pela própria cultura ocidental, inclusive a dos povos brancos europeus. “O fóssil é manifesto e tácito – e não é à toa; se tudo que é fóssil se pusesse a se expressar, pode-se imaginar a algazarra que isso faria.” (2015, p. 75).

Digo fossilizadas por entender que estas ancestralidades compõem nosso aqui e agora, são contemporâneas a nós, configurando nossos corpos e gestos, nossas palavras e silêncios, a despeito de terem sido soterradas por camadas e mais camadas de conceitos e preconceitos.

Parece-nos que para produzir uma “escuta ancestral” será preciso movimentar estas camadas, perfurá-las com cuidado; será preciso reparar com olhos e ouvidos, coração e estômago, sexo e cérebro; será preciso tocá-las com as mãos e os pés, cutucar nossas peles e livros, nossas imagens e desaparecimentos; será preciso trazer para perto aquilo que antes desejávamos longe, tornar



potente o impuro; será preciso tanto o esforço em reconstituir o passado quanto a disposição para criar redes. Será preciso... será mesmo? Será, sobretudo, impreciso. Mas será...

A constituição da *Casa dos Saberes Ancestrais* virá. Já veio, ela paira sobre nós, já vibra nas páginas deste livro. Desejamos que, através dela – dos ventos que soprarem ali, dos fogos que nela virem a ser acesos, nas palavras e silêncios que nela vierem a circular –, a Unicamp venha a se tornar uma casa para os saberes ancestrais. E que estes saberes sejam aqui acolhidos em suas ruínas e potencialidades, as quais são contemporâneas e necessárias à nossa vida, uma vida *com e junto* de outros povos humanos *ou* não humanos – sob a perspectiva ocidental –, humanos *e*, ao mesmo tempo, não humanos – sob muitas outras perspectivas.

Na certeza de estarmos fazendo o rio seguir seu fluxo ao nos fazermos parte de suas margens, afirmamos que a Pró-Reitoria de Extensão e Cultura e a Diretoria de Cultura se orgulham de materializar neste livro algumas frases e imagens do sonho em rede pela *Casa dos Saberes Ancestrais*.

## REFERÊNCIAS

DELIGNY, Fernand. **O aracniano e outros textos**. São Paulo: n-1 editora, 2015.

RUFINO, Luiz. Pedagogias das encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-88, Jan./Jun. 2018.

SOUZA, Tadeu de Paula de. **Exus e xapiris**: perspectiva americana e pandemia. Editora n-1., 2020, disponível em: <<https://n-1edicoes.org/124>>. Acesso em 3 set. 2020. (Coleção Pandemia Crítica).



The background features several light blue geometric elements: a large circle on the right, a diamond shape with a central dot in the upper right, and various intersecting lines and arcs on the left side.

# **Relatos de um sonho ancestral**

**(e de um projeto coletivo)**







# Semente

**Verônica Fabrini Machado de Almeida**

PROFESSORA DO INSTITUTO DE ARTES-IA

## 1. ABYA YALA

**N**um sábado solar, em julho de 2016, eu visitava uma exposição sobre a cultura material Mapuche, no museu de arte contemporânea e arqueologia de Santiago. A exposição, parte da programação do *X Encontro Hemisférico*, se chamava *Wenu Pelon/ Portal de Luz*, ou “luz do céu”, na língua mapudungun. O curador da exposição, o artista visual e cineasta Francisco Huichaqueo, faz a abertura da exposição tocando uma *trutruka*, um instrumento de sopro de uso ritual, seguido do grito de guerra mapuche, *marri chiweu*, *dez vezes venceremos!* Os visitantes, com seus bloquinhos de anotações, dividem o olhar entre a performance do artista e objetos que pareciam flutuar no ar, sustentados por puro *mana*, por uma energia espiritual. Era a voz dos objetos que ouvíamos. Eles sussurravam sua história com o mesmo vigor do grito de guerra. Logo a seguir, Francisco declara sua resposta aos críticos e acadêmicos da arte quando lhe perguntam sobre seu processo criativo: “meu processo criativo é o sonho”.

Wenu Pelon me foi revelado em um sonho  
O que está no sonho também existe, é algo vivo

**Figura 1** – Exibição: Wenupelon - Portal de luz, Museo Arqueológico de Santiago, Chile. 2015\_2020. Autor: Francisco Huichaqueo, Mapuche Chile.



Fotografia registro: Fernando Melo

Antes de aceitar o convite para a curadoria da exposição, ele consulta as anciãs de sua aldeia e lhes conta o sonho. A exposição é seu sonho. Cada ângulo de luz, cada vídeo em frente à dança dos objetos, cada rosto na tela, cada pote em suspensão era parte do seu sonho, ou melhor, do sonho dos seus ancestrais – um pedido dos ancestrais. Era a voz dos ancestrais que lhe guiava na refinada

disposição das coisas. A magia tem isso: a precisão da cena é que garante sua eficácia. Há de ser indígena para saber respeitar, ouvir e decifrar o sonho.

O museu arqueológico de Santiago, lembra Francisco numa entrevista de 2019, é onde estavam as coisas de sua cultura, e possivelmente várias delas roubadas durante o genocídio ancestral mapuche, ironicamente nomeado de “Pacificación de Araucanía”. Diz ele,

Dessa forma, depois de mais de cem anos voltamos a tocar o que é nosso, objetos cerimoniais, artigos de uso diário e uso espiritual, a vida me coloca em uma situação de ordem espiritual para poder trabalhar com o que é nosso. Eu vejo isso como uma oportunidade e uma missão espiritual. Por isso, aceito o convite para fazer uma exposição que inclua o cinema e nossos elementos no museu de arte contemporânea e arqueologia. Dirigi esta exposição não de maneira ocidentalizada, mas com o caminho espiritual mapuche acompanhado por um machi (xamã), que é muito diferente do outro. O que me foi aconselhado (por sábios e sábias mapuche) era que, se eu seguisse esse caminho de sabedoria ancestral, poderíamos abrir um diálogo amoroso entre o Chile e o mundo mapuche, e isso foi alcançado. A exposição foi acordada por 2 anos e já faz 4 anos. Não foi removida do museu, que agora é território mapuche, é um espaço com uma energia espiritual muito importante. Não é arte contemporânea, é um lugar especial onde o grande espírito é solicitado e que tem uma energia para que o povo do Chile e o mundo mapuche possam se encontrar naquele lugar e dialogar e, de alguma forma, sair da ignorância [...]. (BORUNDA, 2019).

O *Portal de Luz*, revelado ao artista na forma de um sonho, materializava um lugar de diálogo entre culturas, “para que se possa sair da ignorância”. A exposição foi um chamado

para que a cultura dominante branca e eurocêntrica se encontrasse com o mundo ancestral indígena. E esse chamado tinha também um caráter fortemente político, de ajustes de contas com as múltiplas colonialidades.

Racismo, racismo simbólico, racismo estrutural, exclusão simbólica deixando o grupo indígena mapuche e outros em um estado social inferior. [...] Por que os mapuche? Porque o mapuche em seu sangue traz um espírito intrínseco de liberdade... Somos um povo que responde com talento, inteligência, que ensina modos de vida, que ensina modos de vida equilibrados no plano tangível. (BORUNDA, 2019).

A relação entre sonho e política como ação concreta na comunidade é bastante antiga. O neurocientista Sidarta Ribeiro em seu recente livro *O oráculo da noite* (2019), nos diz que relatos de sonhos, reais ou não, ocupavam um lugar central na gestão política de todas as grandes culturas da Antiguidade, do Egito à Mesopotâmia, à Grécia... Não apenas na política, mas em muitas áreas da vida, a importância do sonho atravessa todo o nosso passado histórico, desde a idade do Bronze (entre cinco e três mil anos atrás). O sonho tem forte presença no *Livro dos mortos* egípcio, em *Gilgamesh*, na *Ilíada* e na *Odisseia*, na Bíblia e no *Corão*.

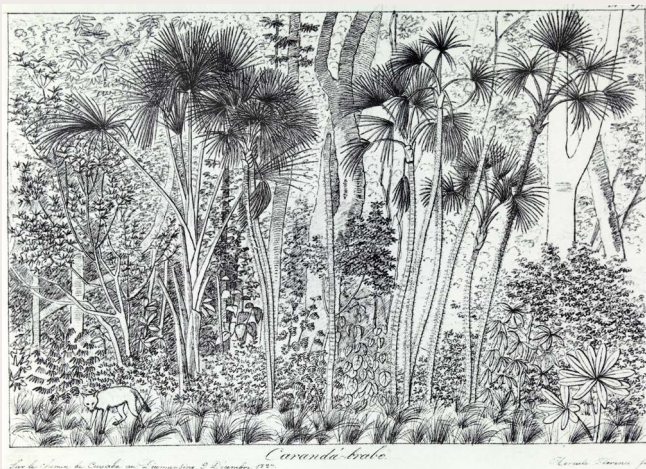
Tomando a literatura da Antiguidade até a Idade Média, notamos que o sonho tinha um papel central na vida social durante todo esse tempo. Foi só nos últimos 500 anos que o sonho perdeu esse lugar, que esse papel foi se desfazendo, ainda que ressurgindo de tempos em tempos,



como um golfinho que vem à tona para tomar ar. Foi assim no romantismo, no surrealismo ou no movimento psicodélico. Em uma entrevista sobre seu livro para a UnBTV, Sidarta diz que “Dos 4.500 anos de história escrita, foi só nos últimos 500 anos que o sonho perdeu esse lugar. E quando ele perde esse lugar, ele não encontra outro lugar. Não encontra lugar nenhum... Qual o lugar do sonho na administração pública federal? Nenhum...” ...” (entrevista no programa UnBTV, Tirando de Letra: Sidarta Ribeiro, publicado em 10 de março de 2020, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JZLwN5Wn09E&t=772s>>, acesso em: 20 de março de 2020).

Acho que esses últimos 500 anos são uma boa pista.

**Figura 2** – Carandá-brabo. Sur le chemin de Cuyabá au Diamantino, 9 Décembre 1827, de Hercule Florence



Fonte: Instituto Henrique Florence, disponível em: <<http://www.ihf19.org.br/expo/obras.asp>>.

## 2. PINDORAMA

2017. Eu acabara de ser designada para a nova Diretoria de Cultura, vinculada à Pró-Reitoria de Extensão da Unicamp. Como professora há quase trinta anos no Departamento de Artes Cênicas, muito mais acostumada à sala de aula, sala de ensaios e teatros, sentia-me um tanto estranha naquele novo, estratégico e difícil papel. O momento político exigia tanto resistência quanto resposta. Fazia-se urgente ocupar o *campus* com uma visão de cultura que se abrisse para a diversidade, que trouxesse para a universidade novas e vivas práticas, capazes de gerar fluxos, contágios, contradições, permeabilidades. Enfim, que ousasse trocar o *universo*, estabilizado pela norma e pelas hegemonias de todas as espécies, pelo *diverso*. Afinal, já estava patente o triste destino que nos reservavam a Modernidade e o Antropoceno. E seguíamos acelerando o carro rumo ao abismo.

A sensação da minha inadequação ao cargo começou a gerar uma série de pesadelos. A cada noite, invadiam-me pesadelos com esses roteiros clássicos nos quais, de repente, nos descobrimos nus nas situações mais improváveis. Sonhava que esquecia completamente o texto frente à plateia, que estava com o figurino de outra peça, que chegava para dar aula e havia errado horário e turma e que de nada adiantou atravessar o fosso de lodo que segurava as minhas pernas.

Foi quando eu sonhei que chegava para o trabalho, num sábado solar de um dia de julho, e a Unicamp estava

totalmente deserta. Não havia carros nem nuvens. Havia pássaros voando em rasante e, onde era para estar o Instituto de Artes, havia uma imensa e majestosa Oca. No sonho – e os sonhos têm essa maravilhosa e humorada liberdade –, reparo que a Oca era como um circo quando chega numa cidade. Tudo em volta daquele espaço se transforma com aquela presença.

O Circo e a Oca são *aquilo que se vê e muito mais*.

São aquilo que se vê mais aquilo que se imagina.

São aquilo que se vê mais o convite a se aproximar, espiar e, quem sabe, entrar. O Circo e a Oca têm *mana*, *axé*, *orenda*. São entes com espírito. Suas simples presenças transformam de modo indelével o espaço, tornando-o um *lugar*.

A Oca me convidava a entrar e eu caminhava com tanta excitação e alegria, que me transformava num desses pássaros que voavam em rasante. Depois de tantos pesadelos de fosso e lodo, finalmente eu voava.

A Oca era esplêndida, leve, pousada no chão como um disco voador silencioso; era magnética e tinha um coração que batia. Eu entrava. Era fresco, acolhedor, como um útero, como uma nave espacial. E eu sabia que era uma visita importante e com um propósito.

Acordei. Sabia então que a única coisa que eu poderia fazer como diretora de cultura seria plantar essa semente.

### 3. OCA

Comecei a ficar obsessiva com a ideia de que precisávamos fazer uma Oca na Unicamp. *Ela* havia me pedido isso. O próprio nome, *Oca*, passou a condensar em sua sonoridade breve e agradável a urgência em se preparar uma pista de pouso para essa nave cósmica, para a chegada dessa *entidade*, desse ser. Sabia do seu poder magnético, de seu poder em fundar um espaço mágico. Mas como traduzir a urgência desse chamado para o plano concreto, racional, institucional, burocrático?

Precisava de aliados. Não por acaso, encontrei vibrantes aliadas que foram reverberando o chamado. Talvez porque certas mulheres nunca se esquecem de suas ancestrais bruxas que se moviam muito bem entre sonhos. Malu e Renata foram as primeiras. Malu, com toda sua sabedoria em serpentear por labirintos institucionais, numa mistura de suavidade e vontade férrea. Renata, que havia acompanhado as construções das ocas no Rio +20, a Kari-Oca, com seus saberes de arquiteta sensível, hábil em alinhar o olho à mão, na alquimia bachelardiana da materialidade. E vieram Alik e Jackeline, porque sabiam da dimensão da Oca com espaço de troca de conhecimento, trazendo também como inspiração a *Oca-Tapera-Terreiro*, do artista Bene Fonteles. E veio Cláudia, com seu radar para epistemologias potentes, Alessandro e sua ginga com os indígenas urbanos na sua pesquisa-ativista junto ao Etno-Cidade. Por fim, Regina Muller, que no Instituto de Artes foi minha musa como professora e *performer* e me

apresentou à cultura indígena. Ela também inaugurou esse primeiro passo. Porque é assim que se começa. Dando um passo.

Jung dizia que “o sonho prepara o sonhador para o dia seguinte”. Se assim é, que esse sonho da Oca nos prepare para o dia seguinte, ou, desvendando esse oráculo, que o pensamento ameríndio nos prepare para esse novo mundo que virá.

Virá, que eu vi, apaixonadamente como Peri  
[...]  
E aquilo que nesse momento se revelará aos povos  
Surpreenderá a todos não por ser exótico  
Mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto  
Quando terá sido o óbvio

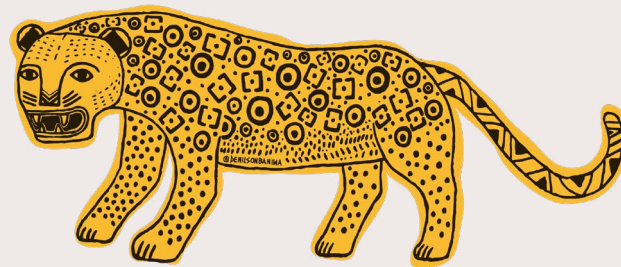
**Figura 3** – Pajé Yawareté traz novidades à aldeia de Santa Isabel, Oiapoque Amapá



Fonte: Denilson Baniwa.

## 4. O ESPÍRITO DA OCA

**Figura 4** – Desenho de Denilson Baniwa



Em novembro de 2017, por ocasião do *VII Seminário Conexões-Deleuze e Cosmopolíticas e Ecologias Radicais e Nova Terra e...*, estiveram na Unicamp Ailton Krenak e Almiros Martins Machado. O Seminário tinha como foco o debate de temas em torno do Antropoceno que, em última análise, aponta para a dissolução da já cansada dicotomia entre Natureza e Cultura, herança da racionalidade moderna-eurocêntrica que separa ciência e política. A atividade desvairada, devoradora e devastadora do *homem* (e aqui *homem* não é apenas o genérico universalizante) se tornou uma força geofísica determinante no equilíbrio dos sistemas do nosso planetinha azul, fazendo com que tempo geológico e tempo histórico coincidam. Esta fusão, tendo o homem como determinante comum, faz com que *Pacha Mama* (*Gaia*

ou *Terra*) entre de sola no cenário, como personagem central de uma insurgente cosmopolítica.

A presença desses dois pensadores indígenas na universidade, assentada na racionalidade moderna-eurocêntrica, é parte fundamental disso. Penso nessa presença como gesto, ou melhor, como um *gestus brechtiano*, revelando as contradições da cena universitária. Não se trata mais de falar sobre o pensamento e cosmovisão ameríndios, mas deixar que eles falem por si.

Almires:

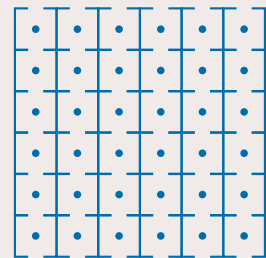
O contato entre os povos sempre foi marcado pela inconstância, estranhamento, horror e imposição por parte do mais forte ou do que dominava uma tecnologia mais avançada. Esse domínio, as suposições e conclusões a que o dominador chega são frutos da forma como a sua cultura entende o mundo, dos princípios que valoram as suas vidas; dessa forma, o outro sempre será inferior, quando não é considerado exótico. [...] Historicamente, nós, enquanto indígenas, sofremos de um mal pensado e praticado, é a invisibilidade, seguida de perto pelo silenciamento, apagamento, negação e exclusão na construção da sociedade brasileira, estereotipados como vagabundos, indolentes, indômitos, selvagens, preguiçosos, alcoólatras, ladrões, entraves para o progresso, juridicamente incapazes, sem história, sem cultura, povos do passado, primitivos, o outro sem valor. [...] Se alteridade implica colocar-se no lugar do outro, ouvir o outro como seu igual, reconhecê-lo, embora diferente, isso nunca aconteceu durante o período da conquista da nova terra. Para se compreender o outro, que nesse caso é o indígena, faz-se necessário entender o conceito de direito, justiça, da reciprocidade, solidariedade por ele aplicada, para assim poder se ter o olhar um pouco além do terreiro da casa e

adentrar no seu mundo holístico, na sua maneira de ver, crer e entender o mundo. [...] Não se atentou para o fato de que os povos indígenas constroem seus processos de autonomia, têm seus projetos de futuro pensados a partir de sua cosmogonia, não limitados somente pela preservação cultural, mas reivindicando espaço próprio de discussão, de sua participação na construção da nação da qual faz parte. Razão da presença indígena nas universidades. [...] o indígena não se resigna mais a ser objeto de especulações epistemológicas, acadêmicas, e sim reclama o protagonismo político, [...] estamos nos empoderando de armas muito mais poderosas do que o velho e bom arco e flecha, que o diga o poder das palavras. (MARTINS; ORTIZ, 2019, p. 213-214, 224-229).

Ailton (2018, p. 9-16):

Se vocês olharem, na maioria das histórias de formação dos meninos brancos, dos meninos filhos dos europeus, a floresta é o lugar do lobo, é o lugar onde tem bicho, onde tem barbárie, onde tem perigo. Ora, se a floresta é um lugar tão apavorante, vamos deitar o machado nela, meter a motosserra, sentar fogo nela e transformá-la em qualquer outra coisa, por exemplo, em papel, celulose, estacas, assoalho, poste, vamos transformar isso em dinheiro, em suma, vamos fazer uma grana. No caso da história do Brasil, fazer uma grana com a floresta foi a primeira coisa que os portugueses queriam fazer, gostaram de fazer, quando eles deram o nome para esse lugar de Brasil.

Nós somos um país que tem o nome de madeira, tem o nome de uma árvore, Brasil. Parece que o nosso destino é acabar até com a última árvore enquanto ela estiver nos assombrando – ou dando sombra – com a ideia de uma floresta onde só tem sinais assustadores, porque, afinal de contas, índio e floresta são duas coisas que se misturam no imaginário das pessoas.



É como se historicamente a gente tivesse um tempo para nos fundir com essa coisa do Brasil ao ponto de a gente desaparecer nessa diluição como diferença, diferença de língua, diferença de modos de ver o mundo, de cosmovisões, de percepções do estado de estar no mundo, o jeito de estar no mundo, não só uma caracterização como a pintura de urucum ou de jenipapo ou com o cocar, mas como modo de estar no mundo que talvez pudesse ser informado pela ideia de que nós aprendemos com a terra.

Tem rios que já foram escolhidos para morrer, o Rio Doce, por exemplo. Assim, o Xingu está na mira. Vamos fazer Belo Monte, vamos fazer qualquer coisa para mover a economia. O Tapajós está na mira também. Então, que seleção sobrenatural é essa que nós decidimos quais os saberes que valem, quais os que não valem?

Há um claro deslocamento do antropocentrismo na ideia de *aprender com a Terra*. Trata-se da urgência dessa inversão de perspectiva: não mais aprender sobre a terra, mas com ela. Há também aí a convocação de um animismo que perpassa uma série de saberes e cosmovisões: xintoísmo, budismo, paganismo e neopaganismo, sem mencionar as muitas cosmovisões africanas, aborígenes, ameríndias. Ainda que dissecadas enquanto construções humanas, na universidade *não são elas que falam*, mas *sobre elas se diz muita coisa*. Enquanto saberes e práticas, são marginais, ou melhor, marginalizadas pelo pensamento dominante, ainda sustentado pelo embolorado dualismo cartesiano, ou por um materialismo histórico

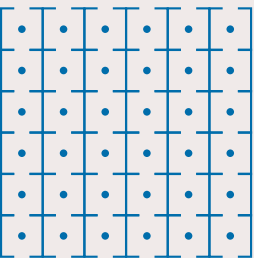
démodé, ou simplesmente pelo egocentrismo cristalizado por excesso de uso e crença na racionalidade. Puro medo da

floresta... Boa parte ainda tem medo de Pã. Mas agora, na entrada trágica de 2020, Pã invade a cidade na forma de uma pandemia e pensar em termos de cosmopolíticas é questão de sobrevivência da espécie – da nossa espécie.

Alik e Jackeline, aproveitando a vinda de Ailton e Almi- res para as *Conexões Cosmopolíticas*, também os convidaram para uma mesa-redonda sobre a presença indígena na universidade, afinal, a aprovação do Vestibular Indígena poderia ser uma brecha, um ponto de distensão na densa argamassa da colonialidade racional com a qual se construiu o edifício do conhecimento científico “universal” e pretensamente isento, neutro. Aproveitando ao máximo a sabedoria de ambos, Malu, Alik e Jackeline organizaram uma conversa com eles e o grupo de entusiastas da Oca, num final de tarde, na sala da DCult.

Aqui vale distinguir a energia do *sonho* e do *projeto*, seja ele acadêmico ou institucional. Porque eles se comunicam de forma diferente. Não foi uma reunião para um projeto. Foi um encontro para um pacto. Era como se o sonho estivesse dentro daquela sala, ao redor da grande mesa de madeira que pertencera a Zeferino Vaz, o fundador e primeiro reitor da Unicamp.

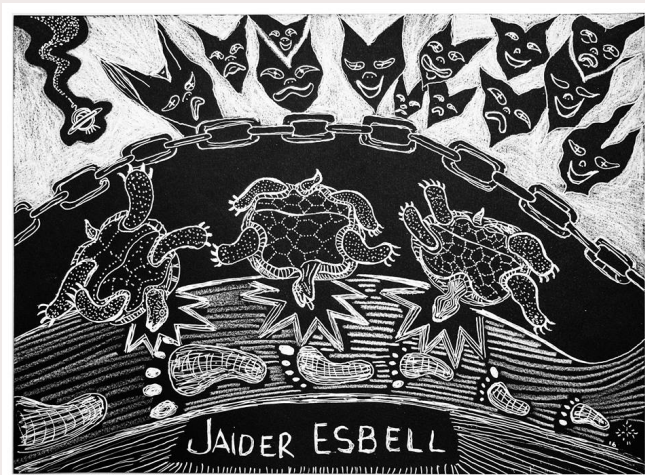
O mesmo magnetismo, o mesmo tempo dissolvido e a mesma sensação da aterrissagem suave de uma nave cósmica estavam presentes na sala. Meu coração disparou e uma torrente de visões inundou minha mente: o *jejujy*, morte ritual dos Guaranis, os infinitos campos de soja transgênica, os acampamentos kaiowás na beira da



estrada, Galdino, Chico Mendes, Xicão, o menino Kaingang Vitor, as quase trezentas línguas, os mais de trezentos povos, de 3 mil cantos, de novecentos mil sonhos, casas de reza, maracás, urucum, terra, sangue e a leveza das penas, a madeira e a floresta, o incêndio, o minério, a barragem e o Rio Doce. E eu chorei.

Eu não tinha nenhuma bela fala ideológica, ou política, ou estratégica, ou institucional... só tinha um sonho para contar. Um sonho que escorria em lágrimas, em um vulcão de indignação, em vergonha de ser branca, em desespero de ver o céu cair. *Eu escutava a voz da madeira de lei da mesa do Zeferino.* Eu não tinha nada a dizer. Queria só que ouvissem a voz da árvore na forma da mesa em torno da qual nos reuníamos. Eu não conseguia articular uma só palavra. E eles lá. Quietos. Naquele silêncio indígena, calmos, operando com o invisível. Eles já viram muitos fins de mundo.

Figura 5 – Obra de Jaider Esbell



## 5. DA SEMENTE AO BROTO: INTERCULTURALIDADE E ECOLOGIA DE SABERES

Figura 6 – Monalisa Indígena, de Denilson Baniwa



**Figura 7** – Detalhe dos instrumentos de aprendizagem: maracá, celular, caderno e caneta



A Oca, nas suas prováveis e improváveis configurações, iria pousar em algum claro instante. Em torno daquela mesa-árvore Ailton disse que uma oca é uma sinergia entre o Corpo, a Casa e o Cosmo. Foi a única coisa que consegui anotar daquela reunião. Mas com estranha certeza ou obstinada esperança era como se ela já estivesse lá. Já estava. Está. Talvez, em algum passado remoto, ela já estivesse. Tupi Guaranis, Guayanás, Aratu-Sapucaís, Caiapós, Paiaguás, Itararés, Kaingang, Terenas. Não sei.

Dizem que os Kaiowás conseguem enxergar a mata por baixo das monótonas plantações de soja. Eles sabem que ela está lá. Por isso, resistem. Cantam, dançam, rezam para ela tanto quanto por ela lutam. Se a universidade, enquanto lugar de transmissão, produção e compartilhamento de conhecimento quiser colaborar para a reinvenção do mundo pós-antropoceno ela terá

que se metamorfosear em oca, alinhando os Corpos, com a Casa-comum e com o Cosmo. Ouvir o que vem de baixo - do sul, das camadas arqueológicas ou do próprio corpo - e deixar que se manifestem, aprender com eles. Isso faria da *universidade* uma *subversidade* (SANTOS, 2019).

O movimento contra o capitalismo universitário e o colonialismo universitário tem por objetivo tanto ajustar contas com o passado problemático da universidade como garantir para ela um futuro pós-capitalista, pós-colonial e pós-patriarcal. Chamo-o de movimento para uma universidade empenhada e polifônica, uma universidade em vias de se tornar uma pluriversidade e uma subversidade. Como expressão “universidade empenhada” pretendo referir-me a uma universidade que, longe de ser neutra, se empenha em lutas sociais contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. (SANTOS, 2019, p 385)

Naquele pacto, no final do mês de novembro, estava lançada a semente. Aliás “lançar” é a ação icônica do regente sagitariano do pacto. Regido pelo expansivo planeta Júpiter, Sagitário é o arqueiro que lança a flecha, é o centauro Quíron, mestre de grandes heróis, como Jasão e Aquiles. O arqueiro celeste funde em uma só figura os três planos da existência: o plano animal, a sabedoria instintiva e natural da sua parte cavalo; o plano racional, conhecimento da humanidade, em seu torso de homem; e o plano espiritual, representado pelo arco e flecha, indicando um contínuo lançar-se para além. Em outras palavras, trazendo para o diálogo essa outra cosmovisão milenar, este outro saber-marginal, a semente foi lançada em tempo fértil.

Sob o império monolítico do mercado e do neocolonialismo liberal capitalista, sob cerrada dominação de largo espectro, sobretudo epistêmica, como pensar a construção de sociedades verdadeiramente interculturais, apoiadas na riqueza das diversidades e sobretudo no respeito às diferenças? A interculturalidade não é apenas um problema acadêmico que se torna imediato com a presença dos estudantes indígenas na universidade, mas é também uma tarefa social e política urgente para imaginar e construir outros mundos possíveis – um mundo onde caibam muitos mundos, como dizem os zapatistas.

2018 foi o ano da preparação do primeiro vestibular indígena da Unicamp. Enquanto a semente da Oca dormia no calor macio da terra, passei a integrar o Grupo de Trabalho Inclusão Indígena na Unicamp, juntamente com Malu e Alik, dentre outros professores e alunes. A participação nesse GT nos fez traduzir o sonho da Oca em pré-projeto, que adormeceu na nem tão macia e fria pilha de papéis. Mas a semente germinava também em outros solos.

A participação no GT, nele e em tantas outras incursões nas questões indígenas – dentre elas, acompanhar o trabalho do Alessandro Oliveira junto ao Grupo *EtnoCidade* –, atçou o inevitável desafio de pensar a interculturalidade imersa nas feridas da colonialidade. A ideia de colonialidade supõe a imposição de um sistema de classificação hierárquica de conhecimentos, espaços e pessoas. A colonialidade é uma sofisticação da colonização, pois, da mesma forma que o colonialismo, ela é uma experiência

totalizante. No entanto, não é vista enquanto tal pela existência do que o sociólogo português Boaventura Sousa Santos (2007) chamou de uma *linha abissal*, linha invisível que distingue as sociedades metropolitanas, habitadas pelo “clube da humanidade”, para usar a expressão de Ailton Krenak (2019), caracterizada como *este lado da linha*, dos territórios coloniais representados pelo *outro lado da linha*, habitados por... outra espécie? De qual lado da linha está a universidade?

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. (KRENAK, 2019, p. 14)

Mas a colonialidade é, acima de tudo, um peso imenso e uma dor. Temos de evocar a carne da palavra, para que ela nos fira como uma faca e não seja apenas um brilhante conceito da sociologia latino-americana. Colonialidade dói em *Abya Yala* e *Pindorama*, pois implica racismo, opressão, exclusão, subalternidade, desprezo, silenciamento, humilhação, fetichização não só de culturas (como um conceito antropológico), mas de SERES HUMANOS. Ou talvez lembrar que cultura vem de cultivar, ação tão próxima ao cuidar.

Ainda em 2017, acompanhei as ações do *EtnoCidade* e da Rede de Apoio Kariri-Xocó, no *I Encontro de Cultura Indígena de Campinas e Região*. O encontro aconteceu



na Estação Cultura, durante quatro dias, envolvendo oficinas, apresentações musicais, dança, artesanato, filmes, debates, rodas de conversa e contou com a presença de 25 etnias. Ervas, maracás, luta e *rap*, cocares, demarcação, jenipapo, resistência e protesto. Vinte e cinco etnias, vinte e cinco línguas, vinte e cinco cosmovisões. Vinte e cinco possibilidades de estar no mundo, de se imaginar o mundo. Num contraste digno da mais alta antropofagia oswaldiana, as 25 etnias indígenas dividiam o espaço da antiga estação de trem com o *Mercado Mundo Mix*, que desde sua criação em 1994 é um ícone da cultura urbana alternativa, tecno-pop e LGBTI+.

**Figura 8** – OZ Guarani, no I Encontro de Cultura Indígena, Estação Cultura, Campinas, setembro de 2017



A pluriculturalidade, ou o multicultural estava ali evidente. Mas ainda havia um longo caminho para o intercultural, pois esse pede o diálogo, implica numa contínua relação

de alteridade entre sujeitos concretos e não só a coexistência de culturas diferentes. A interculturalidade é um processo a ser alcançado e é uma tarefa tanto política quanto epistêmica. Como afirma inúmeras vezes Boaventura Sousa Santos (2007, p. 71),

A injustiça social global está assim intimamente ligada à injustiça cognitiva global, de modo que a luta pela justiça social global também deve ser uma luta pela justiça cognitiva global. Para ser bem-sucedida, essa luta exige um novo pensamento — um pensamento pós-abissal.

Para que a Universidade alcance seu sentido de *universalidade*, precisa enfrentar as colonialidades em todas as suas dimensões, reconhecer o epistemicídio em massa perpetrado nos últimos cinco séculos – esses mesmos cinco séculos nos quais o sonho perdeu seu estatuto de conhecimento real. Será preciso que a universidade se empenhe em desfazer a linha abissal e ter a humildade de aprender com outros saberes, pois a *diversidade* sabe. E como...!

Sousa Santos (2007) tece o conceito de uma ecologia de saberes, considerando que o conhecimento é inter-conhecimento e que para construção de um pensamento pós-abissal se faz necessário uma *co-presença radical*, ou seja, a atuação de sujeitos de ambos os lados da linha em termos igualitários e contemporâneos, o que, em outras palavras, seria gerar um verdadeiro curto circuito temporal, abolindo a linearidade de modo que o ancestral seja tão presença quanto o presente.

## 6. TERNURA E SABEDORIA



**Figura 9** – Desenho sobre a foto do Papa, de Jaider Esbell, artista macuxi, Terra Raposa do Sol

A humanidade do humano reside justamente em seu caráter eminentemente dialógico, na dialética da alteridade. Não pode haver interculturalidade se existe dominação e hegemonia. A interculturalidade não é um conceito definidor de uma utopia, mas um desafio para um novo projeto civilizatório, um novo projeto de vida que tem a Terra como *Casa Comum*, casa que exige um cuidado igualmente comum guiado por uma *ecologia integral* na qual o ser humano não está dissociado da Terra ou da Natureza. Uma *ecologia integral* depende de uma *ecologia de saberes* (SANTOS, 2007), que por sua vez depende do reconhecimento da riqueza da diversidade e da diferença. A interculturalidade só será possível com a insurgência

contra os poderes que sustentam a homogeneização, o desrespeito, a desigualdade, a marginalização e a dominação das sociedades *diferentes*. A esse respeito, alerta o antropólogo Patrício Arias (1999, p. 16):

Outro aspecto ideológico desse imaginário excludente que é necessário esclarecer, é que, quando se fala em interculturalidade, se exige que unicamente os sujeitos que sofrem dominação sejam interculturais; somente eles são obrigados a entender a cultura estrangeira, enquanto sua especificidade cultural é desrespeitada, mas não aos grupos pertencentes à cultura dominante. É por essa razão, por exemplo, que apenas para os índios um sistema específico de “educação indígena” foi projetado, enquanto para o resto da sociedade o sistema educacional permanece monocultural e aderente ao modelo civilizacional dominante (...). Essa realidade torna muito mais difícil e conflitiva a construção de uma sociedade intercultural, baseada no respeito à diversidade e à diferença cultural, no direito à especificidade cultural de cada povo.

A profundidade exigida pelo diálogo intercultural toca inevitavelmente nossa subjetividade, pois implica num contínuo pensar-se:

A vigilância epistemológica requerida pela ecologia de saberes transforma o pensamento pós-abissal num profundo exercício de auto-reflexividade. Requer que os pensadores e atores pós-abissais se vejam num contexto semelhante àquele em que Santo Agostinho se encontrava ao escrever suas *Confissões*, o qual expressou eloqüentemente desta forma: “Converti-me numa questão para mim”. A diferença é que o tópico deixou de ser a confissão dos erros passados para ser a participação solidária na construção de um futuro pessoal e coletivo, sem nunca ter a certeza de não repetir os erros cometidos no passado. (SANTOS, 2007, p. 94)

Deste modo, nossa subjetividade se entrelaça à dimensão política exigindo um novo *ethos*, outro modo de ser, outro tipo de relação e de valores. Do *ethos* à ética, o que está em xeque é a relação eu-tu, seja ela encarada como a *insuportável diferença do outro*, ou a *sedução pela alteridade plena*. Cabe lembrar que a relação com a *diferença* (categoria tão cara ao pensamento pós-moderno) está no cerne da relação entre o Ocidente e os povos ameríndios, como resume Mariana Côrtes, professora da UFU:

Para Eduardo Viveiros de Castro, as sociedades ameríndias concebem a relação com o outro de uma maneira radicalmente distinta das sociedades ocidentais. Enquanto para os europeus a diferença dos ameríndios era insuportável, os ameríndios, ao contrário, desejavam os europeus justamente por serem uma “alteridade plena”, uma possibilidade renovada de “autotransfiguração”, de tornar-se o outro, alargando assim as potencialidades da condição humana, ou até mesmo, como dirá Viveiros de Castro, ultrapassando-a. A enigmática “abertura para o outro” só pode tornar-se compreensível se entendermos que, nas sociedades ameríndias, o valor a ser afirmado não é o da “identidade substancial”, mas o da “afinidade relacional”. No encontro com o outro, não se trata de afirmar compulsivamente a própria identidade, a própria substância, a própria natureza, aquilo de que somos feitos, mas transformar a identidade, alterar a substância, modificar a natureza. (CÔRTEES, 2017, p. 32)

Para os colonizadores (e suas versões contemporâneas), do lado de lá da linha abissal, o encontro com a diferença é essencialmente um encontro com a *má diferença*, frente à qual só são possíveis dois mecanismos: o genocídio e o etnocídio. Em nenhum deles a diferença ficará intacta.

No genocídio, o extermínio físico do diferente justifica-se, pois ele não é digno de viver. O caso do assassinato do líder pataxó Galdino Jesus dos Santos é emblemático e afirma a continuidade colonial. No etnocídio, há destruição simbólica da diferença, os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si (CÔRTEES, 2017).

Uma revolução de comportamento é necessária e urgente para superar a imensa ferida da colonialidade e enfrentá-la. O primeiro passo seria verdadeiramente nos reconhecermos enquanto nação multiétnica e considerarmos a interculturalidade como uma tarefa a ser realizada de modo horizontal, tarefa essa com a qual a universidade deve se comprometer como força política, epistêmica e afetiva. Sobre as duas primeiras, muito se tem escrito e falado. Tanto o *epistêmico* quanto o *político* estão matizados por certa tinta heroica, ou com o crédito bem assentado da razão. O *afetivo*, por sua vez, costuma ser diminuído em sua importância, porém, é a base sobre a qual se edificam saberes e poderes. Como comenta Arias (1999, p. 23-25, grifos nossos),

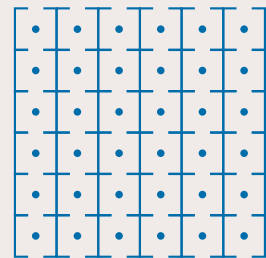
A revolução de um novo *ethos* só será possível, com a força insurgente da ternura, uma vez que a pregação de novos valores tem poucas chances de nos transformar como seres humanos dignos, se não for sustentada por mudanças não apenas legais e institucionais [...]. Este é um requisito para o encontro dialógico com o outro, a

recuperação de dimensões anteriormente inexistentes em nossas práticas sociais, como ternura e alegria; torna-se necessária a insurgência da ternura, porque reconhecer, valorizar, respeitar e tolerar o “outro” é um ato de amor e ternura; portanto, a insurgência da ternura constitui um requisito insubstituível para a materialização de utopia da interculturalidade; é necessário começar a ver a diversidade, a diferença, assim como a alegria, a esperança e a ternura, como forças insurgentes insubstituíveis para transformar a vida [...] em um mundo globalizado e marcado pelo egocentrismo, pelas leis do mercado, pela solidão, pelo silêncio e pelo niilismo da pós-modernidade, pode haver algo mais insurgente que ternura? É por isso que conhecer a nós mesmos sobre nossa especificidade e diferença adquire um claro significado político insurgente.

Essa ternura, esse amor reencontra sua matriz cristalina, original, na noção de *corazonar*, registrada por Arias (2010) a partir do conhecimento do povo Kitu Kara. O *corazonar* propõe uma postura intelectual, acadêmica e política de luta *decolonial* a partir do coração, incorporando a dimensão afetiva à racionalidade intelectual, aquecendo o pensamento, incorporando a intuição e a espiritualidade. O *corazonar* é um híbrido alquímico de emoções/afetos e razões, interagindo com os sonhos, tecendo em uníssimo com a natureza. Em *O fim do império cognitivo*, Boaventura Sousa Santos (2019, p. 152-155) sintetiza:

*Corazonar* significa experienciar o infortúnio ou o sofrimento injusto dos outros como se fossem próprios e estar disponível para se aliar à luta contra a injustiça, ao ponto mesmo de correr riscos. [...] *Corazonar* produz um efeito de aumento por meio do qual um mundo remoto e desconhecido se torna próximo e reconhecível. *Corazonar*

é uma forma amplificada de ser-com, pois faz crescer a reciprocidade e a comunhão. É o processo revitalizador de uma subjetividade que se envolve com outras, destacando seletivamente aquilo que ajuda a fortalecer a partilha e a ser corresponsável. *Corazonar* não se enquadra nas dicotomias convencionais, sejam elas mente/corpo, interno/externo, privado/público, individual/coletivo ou memória/expectativa. *Corazonar* é um sentir-pensar que junta tudo aquilo que as dicotomias separam. Visa ser instrumentalmente útil sem deixar de ser expressivo e performativo. [...] *Corazonar* significa assumir uma responsabilidade pessoal acrescida de entender e mudar o mundo.



## 7. COMO SE TRADUZ UM POEMA? OU O DESAFIO DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Se Wittgenstein estava certo quando afirmava que “os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo”, fica subentendida uma relação íntima e determinante entre linguagem e experiência de mundo. Se o bordão popular estiver certo, toda tradução é uma traição. Mas, talvez, justamente aquilo que se perde na tradução seja o que mantém as duas partes em magnética atração – a busca de imaginar a experiência que se quer traduzir. A tradução intercultural é, pois, um campo delicado, pois vai nos exigir algo além da racionalidade. Não se trata apenas de buscar equivalentes entre palavras e conceitos, aliás, muitas vezes não há correspondências entre conceitos. Há de se atentar exatamente para o que fica “perdido na tradução” e nos arriscar entre a experiência e a imaginação, *corazonar*, ou seja, envolver corpo, afeto e cuidado em direção à diferença.

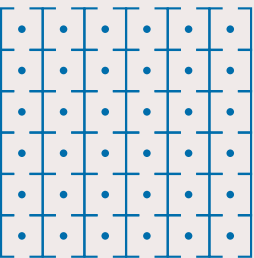
O sonho da Oca foi um pedido de conversa entre distintos modos de ser, de estar, de sentir, pensar e conhecer o mundo. Esse é um modo mais simples de dizer, em linguagem de dia de semana, como diria Guimarães Rosa, essa palavra comprida, a famigerada *interculturalidade*. Uma Oca e uma sala de aula são experiências de estar deveras diferentes. A própria arquitetura e suas matérias já indicam isso. A simples experiência sensível desta outra

arquitetura, que convoca corpo, casa e cosmo a estarem em constante relação, mudaria nossa forma de gerar e compartilhar conhecimento? Estamos falando apenas de uma dimensão cognitiva? Tanto a Oca quanto o centauro que emoldura seu nascimento num recorte de tempo nos dizem que não; evocam saberes da natureza, do humano, e apontam sua flecha para as estrelas, alinhando Corpo, Casa e Cosmo.

Entre *epistemologias* e *saberes ancestrais*, nos perdemos em traduções. A palavra *epistemologia*, magnetizada pela diferença, gerou torções, desdobramentos: *epistemologias do sul*, de Boaventura Sousa Santos, *epistemologias fronteiriças* de Mignolo, *epistemologias outras* de Catherine Walsh, ou mesmo *epistemologias ameríndias* de Viveiros de Castro. *Sul, fronteiras, outras...* Direções que nos empurram para fora da linguagem, para os limites do nosso mundo.

O antropólogo Jeremy Narby, navegando entre ciência e xamanismo, percebe logo os limites entre mundos e linguagens. Ao narrar seu aprendizado com xamãs na Amazônia, refere-se a sua experiência como o desenvolvimento de um *bi-cognitivismo*, pensando a língua como superfície e o processo cognitivo como uma matriz ligada à experiência de mundo. O *bi-cognitivismo* é, portanto, um enriquecimento do saber, pois nos dá mais conceitos para pensar o mundo, mais pontos de vista, mais maneiras de ver. É uma abertura para o mundo, uma abertura de mundos.

Mudar a perspectiva, o ponto de vista, começando pela linguagem até mergulhar na matriz do *saber*. Em vez dos



conceitos, o poema; em vez da lógica, as analogias; em vez do literal, o metafórico; em vez da cabeça, o coração; em vez do projeto, o sonho. Tatuar na pele da linguagem um outro nome: *Abya Yala* em vez de América, *Pindorama* em vez de Brasil, *sabedoria* em vez de epistemologia. E se para a sabedoria ameríndia conhecer é personificar, é preciso tomar o ponto de vista daquilo que se deseja conhecer – como os atores, esses antepassados dos xamãs, vêm fazendo há tanto tempo.

E, se para a sabedoria ameríndia – do Alaska à Terra do Fogo, dos Andes à Serra do Mar e por todo caminho de Peabiru – o sonho é uma potência de interação no mundo, temos de reaprender a sonhar, a respeitar e compreender as mensagens dos sonhos, a criar e aprender com elas.

Assim, a nave da Oka, no calor macio da terra, brotava como Casa dos Saberes Ancestrais.

Brotava de um sonho, quem sabe se para que depois de 500 anos de desimportância, voltássemos a leva-lo a sério, ainda que na passagem para a voz da vigília tanta coisa se perca na tradução. Que seja então justamente essa parcela intraduzível a força magnética que nos mantém conectados e interpelados por ele.

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diversas culturas, em diferentes povos, de reconhecer essa instituição do sonho não como uma experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como

exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para nossas escolhas do dia a dia.

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar o sentido prático da vida. Porém também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. (O sonho) como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com outras pessoas. (KRENAK, 2019, p. 51-53)

Figura 10 – Obra de Denilson Baniwa



## REFERÊNCIAS

ARIAS, Patricio Guerrero. **Reflexiones sobre Interculturalidad** Quito, Equador: Abya-Yala Editing, 1999.

BENÉ Fonteles 1953, Bragança, Pará, Brasil. Vive em Brasília, Brasil. **32ª Bienal de São Paulo**. 2016. Disponível em: <<http://www.32bienal.org.br/pt/participants/o/2536>>.

BORUNDA, Stephen N. Cosmovisión mapuche y el viaje cinematográfico: Una entrevista con el cineasta Francisco Huichaqueo Pérez. **Media+Environment**. 22/09/2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1525/001c.11083>. Acesso em: 28 jul. 2020.

CÔRTEZ, Mariana. **Diabo e fluoxetina: pentecostalismo e psiquiatria na gestão da diferença**. Appris, Curitiba, 2017.

KRENAK, Ailton. A presença indígena na universidade. **Maloca Revista de estudos indígenas**, n. 1, v. 1, p. 9 – 16, Campinas jul.- dez, 2018.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MARTINS, Machado Almiros; ORTIZ, Ivarra Rosalvo. Cosmovisão guarani, terena e kaiowá do território indígena Jaguapiru e Bororó: coexistência entre eu, tu, nós e os

outros agentes da história e da memória. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 19, n. 40, p. 213-231, set./dez. 2019.

MIGNOLO, Walter. **The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options**. Durham, NC: Duke University, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2–3, p. 168–78, 2007. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/09502380601164353>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

SANTOS, Boaventura Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, Sousa Boaventura. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. – CEBRAP**, n. 79. São Paulo, nov. 2007. Disponível em: <[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000300004-6&lng=pt&lng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004-6&lng=pt&lng=pt)>. Acesso em: 28 jul. 2020.









# **Da Kari-Oca à Oca e a Casa dos Saberes Ancestrais**

**Do sonho à materialização de uma ideia**

**Renata Marangoni**

ARQUITETA DA PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA-PROEC

## INTRODUÇÃO

Como olhar o futuro que ainda está por vir? Sonhar pode ser o primeiro passo para a construção de um novo fazer. E foi assim que surgiu o projeto Oca, hoje Casa dos Saberes Ancestrais<sup>1</sup>. Inspirado na construção da Aldeia Kari-Oca, este sonho tem se manifestado agregando pessoas e ideias num grande sonho coletivo. O sonho

de construir um espaço para dar voz aos indígenas na Unicamp e aos saberes que não sabemos. Com o pressuposto e a provocação de que o não saber é uma sabedoria, é um espaço aberto para novas formas de ver o mundo em que vivemos estando juntos em várias possibilidades.

---

1 Agradeço ao GRANDE ESPÍRITO, à Roberta Tojal, Marcos Terena e Carlos Terena pela possibilidade da experiência com a Kari-Oca. Agradeço às ex-diretoras e ao atual diretor da DCULT/ PROEC; à Veronica Fabrini por sonhar o Projeto Oca e lutar para que ele não fosse somente um projeto-lenha (que vai para fogueira); à Carmem Lucia Rodrigues Arruda por dar vida institucional a ele; ao Wenceslao Oliveira por possibilitar hoje as várias formas de fincar de vez a Casa dos Saberes Ancestrais na Unicamp. Agradeço à Alik Wunder, Artionka Manuela Góes Capiberibe e Cláudia Wanderley, por somarem ao grupo seus conhecimentos, reflexões e atuações junto às questões e povos indígenas. Agradeço aos Professores Evandro Ziggianti Monteiro e Rafael Urano pelo apoio e suporte para a realização do Curso de Difusão Cultural: Casa dos Saberes Ancestrais e a todos os alunos que de alguma forma participarão das discussões, como: Alfredo Morel dos Reis Júnior, Aline Cristina dos Santos Silva, Ana Teresa Costa Figueiredo, Arlindo Alemão Gregório (Baré), Cintia dos Santos Pereira da Silva, Cauê Borari, Danilo Mello Negreti, Gabriel Godoy Cyrillo, Giovanna Maria Rodrigues dos Santos, Isabela Chacon Saggioro, Laryssa Taboada da Silva, Marinaldo Almeida Costa (ye'pámahsꞤ- Tukano) e Natalia Junqueira Botelho Azevedo. Com a certeza de que essa construção de ideias e sua materialização nos aproxima cada vez mais de um novo modo de se sonhar e fazer coletivamente.

## 1. A INSPIRAÇÃO INICIAL: KARI-OCA

No ano 2012, vinte anos depois da Conferência sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992, o Rio de Janeiro sediou novamente a Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento Sustentável.

Paralelamente à Rio+20 aconteceu a Kari-Oca, evento organizado para debater o futuro da humanidade, o respeito à Mãe Terra, o desenvolvimento e a sustentabilidade. E, mais do que sustentabilidade, o que mais se ouviu ali foi sobre ancestralidade e nossas ligações com nossas raízes. Na década de 1990, o Comitê intertribal Memória e Ciência (ITC), liderado por Marcos Terena e Carlos Terena, havia sido convidado a apoiar este evento que foi realizado na Colônia Juliano Moreira, ao pé da Serra e no meio da Mata Atlântica. Em 2012, não foi diferente.

Para enfrentar esse desafio e realizar novamente a Aldeia Kari-Oca, Marcos Terena contou com o apoio de muitos colaboradores. Foi montada uma comissão interdisciplinar composta por indígenas, pajés, construtores, representantes do governo, da área de segurança nacional e realizadores da Rio+20. Minha participação se deu como arquiteta independente para colaborar com o planejamento e organização espacial da Aldeia Kari-Oca, espaço destinado a receber as representações indígenas oriundas de diversos povos das Américas.

### 1.1. O CONCEITO

O seu idealizador, Marcos Terena, tinha como premissa de projeto a sustentabilidade num cenário humano e arquitetônico moderno e ao mesmo tempo tradicional.

Para criar o projeto da Kari-Oca foi necessário um mergulho no modo de construção não apenas arquitetônico, mas do próprio modo indígena de construção e interlocuções culturais.

Foi levado em consideração o respeito ao *habitat* natural em suas dimensões físicas e principalmente espirituais, num diálogo entre a Arquitetura Holística e a Arquitetura Indígena. O objetivo era construir espaços que contemplassem o bem-estar físico, emocional e espiritual dos povos indígenas e do público em geral. Para isso foi fundamental a soma de conhecimentos distintos para se criar esses espaços plurais.

A Aldeia Kari-Oca abrigou seis espaços distintos. A Oca dos Saberes, uma arena de debates, espaço para dar voz aos povos indígenas; a Arena dos Jogos, para apresentação dos jogos indígenas num espaço para celebrar a vida; a Oca Digital, destacando a importância do acesso indígena a novos conhecimentos e tecnologia; a Feira Cultural, favorecendo o intercâmbio entre indígenas e não indígenas; os sanitários públicos, que, em vez de serem banheiros químicos, optou-se pela compostagem; o alojamento, para todos que ali conviveriam nos dias de evento, e o refeitório. Tudo tinha de estar de acordo com as premissas da sustentabilidade.



**Figura 1** – Oca dos Saberes. Fonte: Roberta Tojal.

## **1.2. OCA DOS SABERES**

A Oca dos Saberes, destinada aos fóruns relativos aos temas abordados pela Rio+20 a partir da perspectiva indígena e da construção da “Carta da Terra”, tinha como conceito inicial uma construção com aspectos mais contemporâneos entrelaçada a sabedorias antigas num novo

modo de fazer e de construir. Com uma abertura central e apontada para o céu, teve sua estrutura aérea construída feita com bambu e fechamento em juta. O mobiliário foi composto por bancos de madeira feitos no local e por paletes distribuídos na arena.



**Figura 2** – Arena dos Jogos. Fonte: Roberta Tojal.

### 1.3. ARENA DOS JOGOS

A Arena dos Jogos foi pensada sem arquibancada, o que possibilitou múltiplos usos ao espaço. Ela se configurou como duas Ocas que reproduziam o centro de uma aldeia Kamayura e sua forma de morar e conviver coletivamente. Durante o dia era um espaço de integração e diversão entre os povos, às vezes até um peixe com mandioca na fogueira podia ser saboreado. Durante a

noite eram celebrados os jogos indígenas, suas danças e rituais sagrados. Quando tudo terminava era possível ver a fumaça saindo e imaginar o fogo ao centro aquecendo os sonos em seu abrigo. Questão a ser levada em consideração, pois, para as normas de uma cidade, esse fogo apresentava mais perigo do que equilíbrio e calor no espaço interior.

## 1.4 OCA DIGITAL

Figura 3 – Oca Kamayura



Fonte: Roberta Tojal.

Com a intenção de trazer a discussão da economia de energia, comunicação e acesso à informação, a Oca Digital foi instalada num espaço já existente na área, a Vila Zanini, nome dado em homenagem ao arquiteto que a projetou. Reutilizar espaços existentes é uma das premissas de um projeto sustentável. O espaço foi ressignificado, recoberto com materiais orgânicos e mobiliado com móveis feitos no local.

Figura 4 – Oca Digital



Fonte: Roberta Tojal.

## 1.5. SANITÁRIOS PÚBLICOS

O cuidado para não agredir o ambiente fez com que se optasse pela construção de banheiros secos em vez de banheiros químicos. No banheiro seco é feita a compostagem do material depositado ali. Tudo fica no local e,

mesmo o evento sendo grande, sua higiene e seu pouco odor foram incontestáveis.

**Figura 5** – Sanitários públicos



Fonte: Roberta Tojal.

## 1.6. FEIRA CULTURAL, ALOJAMENTO E REFEITÓRIO

Localizada num espaço amplo e aberto, conduzia o público para a Arena dos Jogos num espaço de transição,

interações e trocas, expondo os artesanatos de vários povos e seus valores tradicionais. Ali era possível não só adquirir o artesanato, mas também fazer trocas numa espécie de escambo, considerando outras formas de comércio.

O alojamento foi feito com barracas móveis e o refeitório ocupou uma área existente no prédio da Colônia Juliano Moreira.

**Figura 6** – Feira Cultural



Fonte: acervo da autora.

## 1.7. O ESPÍRITO DO LUGAR

Com o intuito de encontrar o lugar que tivesse o Espírito da Aldeia Kari-Oca, a comissão interdisciplinar percorreu várias áreas na Cidade Maravilhosa. Visitamos o autódromo de Jacarepaguá, a Quinta da Baronesa e as



áreas adjacentes da Fiocruz à procura desse lugar de conexão com o Cosmo. Depois de tantas andanças, de uma coisa tínhamos certeza: o nosso lugar não poderia ser no meio de tanto cimento e concreto. Nessa investigação eram considerados a logística, a segurança, os dimensionamentos físicos e, principalmente, a dimensão espiritual do local. Sendo esta última a grande condutora para a decisão final.

A sabedoria do Pajé foi imprescindível para a escolha do lugar, a fim de garantir o bom andamento e harmonia na Aldeia Kari-Oca. A conexão com o espírito desse lugar era fundamental para transmitir os conhecimentos indígenas e seus valores sagrados. E assim o sonho se aterrissou bem próximo a uma área onde havia se realizado a Kari-Oca no ano de 1999. A Colônia Juliano Moreira foi novamente a área mais adequada para receber a Aldeia. Apesar de estar distante de outros pontos do evento, estava totalmente integrada com a natureza.

## **1.8. A ARQUITETURA HOLÍSTICA E A ARQUITETURA INDÍGENA E SUAS CONSTRUÇÕES**

Para falar sobre arquitetura holística e arquitetura indígena, vou focar nas duas grandes construções: a Arena dos Jogos e a Oca dos Saberes.

Na Arena dos Jogos, as duas Ocas construídas pelos Kamayuras representavam seu modelo de abrigo. A construção, constituída por dois arcos em forma de ogiva, foi construída sem nenhuma ferramenta. Os construtores

indígenas manipulavam os materiais trazidos de sua região e erguiam sua construção tradicional nos apresentando uma aula viva sobre o seu fazer, seu morar e conviver nas aldeias.

A Oca Kamayura, coberta com algumas camadas de palha, permitia que a construção respirasse. Ocorreu um fato curioso com o desenho que eu tentava fazer daquilo que seria construído. Para obter dimensões de implantação e também para comprar a palha, pois demoraria muito para produzir essas camadas com as palmas do Xingu, perguntei sobre o tamanho da construção e sua dimensão física em vários momentos, mas a resposta nunca chegava. Simular esse desenho, estando distante da aldeia, foi um desafio. Todo arquiteto quer desenhar para depois construir. No canteiro de obras foi possível descobrir por que era impossível obter tais informações. Não existia um projeto com dimensionamentos conforme a arquitetura convencional apresenta. A construção acontecia em parceria com a natureza e era feita de acordo com o tamanho das árvores utilizadas como pilares principais e a curvatura que a madeira proporcionava. Assim, a geometria ia se desenhando no chão pelo Arquiteto Construtor Indígena.

De acordo com José Portocarrero, do Núcleo de Estudo e Pesquisa Indígena (Tecnoíndia/FMT), os indígenas fazem suas casas tradicionais sem projeto. Sendo assim, seu desenho é produto de um “não desenho”; a casa é executada com base na experiência e na memória de

seus ancestrais num pensar e fazer simultâneos. O arquiteto Renzo Piano compara esse processo ao dos artesãos e o chama de processo circular, em que você pensa e faz ao mesmo tempo, numa arquitetura de montagem.

Figura 7 – Montagem Oca Kamayura



Fonte: Roberta Tojal.

Figura 8 – Montagem Oca Kamayura



Fonte: Roberta Tojal.

Por outro lado, a construção da Oca dos Saberes unia a sabedoria antiga com as novas formas de se construir de modo integrado com a natureza. Num pensar simples e que remetia à construção *in loco* realizada pelos Kamayuras, o arquiteto Michelle Petillo, responsável por dar vida a este espaço da Aldeia, utilizou em sua concepção espacial palitos grandes e elásticos para simular a construção da Oca dos Saberes, numa espécie de modelo de maquete. Como num resgate do arquiteto que cria e constrói com as próprias mãos aquilo que idealiza.

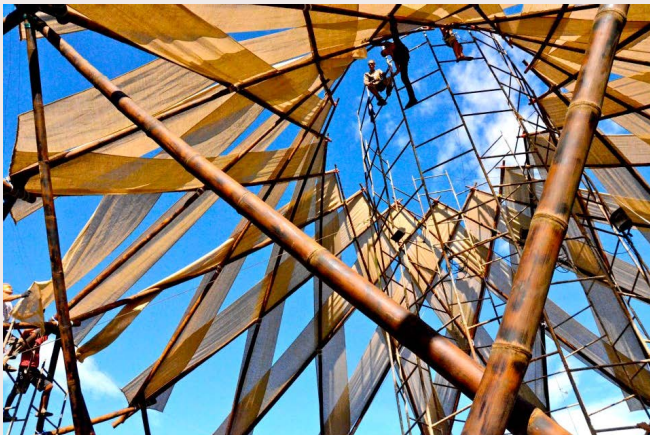
Podemos dizer que a Oca dos Saberes teve em sua premissa projetual um caráter holístico. A palavra holística é um adjetivo da língua portuguesa, derivada do grego *holos*, que significa “inteiro”. Apresenta uma forma de compreender os fenômenos e seu caráter sistêmico e global. Significa projetar com a natureza em sua totalidade, numa dança harmoniosa dos quatro elementos, terra, fogo, ar e água. De acordo com Sattler (2007), esse caráter holístico integrado aos saberes ancestrais contribui para propostas arquitetônicas mais sustentáveis. Segundo o autor, resulta do acúmulo de conhecimento, tanto da diversidade de culturas que hoje povoam o planeta como de todas as culturas passadas. Sendo assim, nada é descartado. As experiências do passado e saberes antigos se fundem com novos conhecimentos, materiais e novas tecnologias, entrelaçando as dimensões físicas, cognitivas, sensoriais, espirituais e anímicas.

**Figura 9** – Montagem da Oca dos Saberes



Fonte: Roberta Tojal.

**Figura 10** – Montagem da Oca dos Saberes



Fonte: Roberta Tojal.

## 1.9. EXPERIÊNCIAS E OBSERVAÇÕES

A forma de conceber a Oca dos Saberes também não se utilizou de desenhos, mas de modelo em miniatura ou maquete. Essa forma de modelos em miniatura ou maquetes existe, segundo indícios arqueológicos, desde 6000 antes de Cristo. O construtor primitivo, mesmo que por instinto, tinha em sua prática construtiva um modelo que já continha as condições essenciais para a chamada Grande Arquitetura. A própria Casa Kamayura representada em miniatura pela casa dos pássaros.

**Figura 11** – Maquete da Casa dos Saberes e Casa dos pássaros



Fonte: acervo da autora.

A soma de saberes ancestrais e tecnologia veio ao encontro de anseios e necessidades projetuais e deu forma ao programa da Aldeia Kari-Oca. O estudo de viabilidade que foi apresentado à época não pressupunha uma área definida, pois ainda não tínhamos o local exato para pousar a Aldeia Kari-Oca. Assim, o projeto se desenrolou considerando as dimensões físicas e

possível ocupação, bem como aquilo que queríamos para cada espaço.

As experiências vividas no canteiro de obras com a construção indígena e não indígena que a princípio podiam parecer distantes se mostraram muito próximas e foram transformando o canteiro de obras num campo fértil de soluções criativas tanto para os arquitetos construtores indígenas como para os não indígenas e também para quem observava as interações ali presentes.

**Figura 12** – Kamayuras observando a construção da Oca dos Saberes



Fonte: Roberta Tojal.

Além do uso de materiais naturais, uma similaridade possível de se observar entre as construções feitas pelas duas equipes foi o modo de se fazer e o uso das mãos. A mão que faz, a mão que pensa.

A interação das duas equipes de construtores trazia lições para todos e um observava o outro em seu pensar, fazer e construir.

Esse modo de pensar e fazer com as mãos se justifica se pensarmos a mão como um órgão pensante. Pallasmaa (2009) defende que a mão, esse órgão de ações livres, é tão complexa, que a usamos sem pensar como um instrumento, mas que ela participa ativamente de nossas percepções, sensações e pensamentos.

Historicamente, a mão foi considerada como parte essencial na evolução humana. Quando o homem deixou de se movimentar entre galhos e andar sobre os pés, liberou suas mãos e as transformou num instrumento decisivo para o desenvolvimento humano.

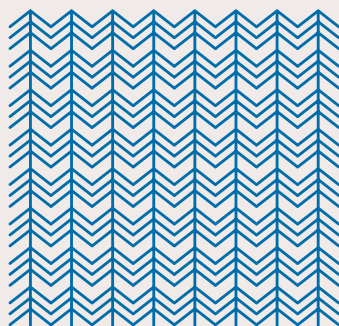
De acordo com teorias recentes na área da antropologia e medicina, a evolução do cérebro humano é consequência da evolução das mãos e elas participam da primeira fase evolutiva do homem, bem como a linguagem falada e escrita. Desta forma, a gestualidade e postura também podem ser consideradas inerentes ao ser integrado, pois elas participam da comunicação com o outro e com o sentir (CASASSUS, 2009).

Sendo assim, a mão é um canal de expressão daquilo que está na mente, entendendo que todas as manifestações de pensamento passam pelo corpo. Pode-se assim afirmar que a mente está no corpo todo. Deste modo, todo o ser humano utiliza as habilidades corporais e sensoriais para expressar algo. Quando manuseamos

a madeira, o bambu, o barro e outros materiais com nossos sentidos agarramos a fisicalidade e materialidade do pensamento que se transforma numa imagem concreta. A arquitetura é um produto dessa mão pensante, seja com desenhos, maquetes ou no fazer do canteiro de obras. Sendo as maquetes de concepção física e manual fundamentais para treinar a habilidade de mão-olho como instrumento importante para estimular o senso e percepção tectônica em seu processo criativo e construtivo (MARANGONI, 2011).

Outra observação importante que fiz naquele contexto foi a ocupação dos espaços com os indígenas e o público em geral. A Oca dos Saberes acolhia a todos num grande círculo sem distinção. O espaço aberto e fluido permitia que todos ali se integrassem com a fala. Num modo bem diferente do nosso, toda a fala indígena se iniciava com um ritual, o que dava um significado bem singular à fala que ali aconteceria. Às vezes podíamos não entender a língua que se falava, mas era impossível não sentir aquela fala indignada com a venda de recursos naturais, como o próprio ar.

O arquiteto cria espaços que ainda não existem e ver os espaços ocupados por diversos povos com seus cocares e seu modo de ser coloriram a arena projetada para eles. Como receberíamos visitas ilustres, um dia



nos foi perguntado onde as autoridades ficariam. E nossa resposta a essa questão foi simples: o espaço não tinha uma hierarquia, as autoridades ficariam entre os demais. A intenção era incomodar aquilo que estava acomodado em nós e acomodar aquilo com que muitos se incomodam. Todos sem distinção tinham o mesmo valor e todos estavam voltados ao centro.

Outro fato curioso da experiência que vivi na Kari-Oca foram as ocas Kamayuras. Elas também serviram de abrigo para seu povo. Como eram cobertas de palha, material

de fácil combustão, os bombeiros montaram todo um esquema em seu entorno com medo de a construção pegar fogo. Quando o público e os bombeiros iam embora, o fogo tomava a cena novamente dentro do abrigo indígena. Enquanto o homem da cidade de concreto tinha esse fogo como inimigo os indígenas que ali estavam faziam do fogo seu companheiro noturno.

São sentimentos opostos ligados ao mesmo elemento. Isto me deu condições para sentir como nos distanciamos daquilo que verdadeiramente somos.

Entre as ideias iniciais e sua materialização tivemos um árduo caminho, mas a sensação de que algo maior estava por acontecer nos trazia a alegria necessária, dissolvendo e desobstruindo todos os obstáculos muitas vezes plantados pelo próprio homem. Quem vivenciou a Kari-Oca com sensibilidade sabe hoje um pouco mais



Figura 13 – Ritual na Oca dos Saberes. Fonte: Roberta Tojal.

como trabalhar na dimensão espiritual. Dimensão fundamental para desenvolvermos um modo de vida baseado nas coisas que realmente têm valor... A NATUREZA!

Participar desse diálogo projetual entre Arquitetura Holística e Arquitetura Indígena foi de extrema riqueza e de muita troca. A Oca dos Saberes e a Arena dos Jogos representaram muito bem os saberes e tecnologias antigas e as novas tecnologias aliadas à sustentabilidades. Formou-se ali um canteiro de obras onde foi possível vislumbrar essa junção dos saberes da Arquitetura Indígena às novas tecnologias.

Essa experiência trouxe uma inquietação em meu ser. Será que era possível juntar as duas formas de

se fazer e pensar a arquitetura dentro do Campus da Unicamp?

Nas palavras de José Portocarrero (Tecnoíndia/UFMT), sim! É possível cruzar a tecnologia indígena ancestral e vernacular com o que existe de mais contemporâneo na forma de se projetar e construir nos dias atuais, como uma via de mão dupla. Não com a pretensão de levar tecnologia para as aldeias e impor métodos e processos de projeto, mas com o intuito de trazer esse fazer cheio de saber ancestral e tecnologia indígena para as construções urbanas num desenho de raiz passível de se conviver com a cidade contemporânea.

## 2. UMA OCA NA UNICAMP?

Um sonho bem sonhado sempre retorna.

Depois de seis anos da realização da Aldeia Kari-Oca e com algumas inquietações quase que adormecidas, num bate-papo despretensioso com a professora Verônica Fabrini, diretora recém-chegada na Diretoria de Cultura da ProEC, essas questões vieram à tona novamente. A inquietação não era só minha, era dela também. E com inspiração na Kari-Oca iniciamos um diálogo sobre o que se chamou na época de Projeto Oca. E muitas outras pessoas vieram compor esse diálogo.

Paralelamente ao Projeto Oca veio o vestibular indígena da Unicamp, ocorrido pela primeira vez no final de 2018. Aquilo que a princípio parecia um sonho começou a se fazer necessário: criar um espaço de diálogo que marque a presença indígena no *campus*, num encontro com os saberes, práticas e poéticas indígenas.

Com a troca da direção da Diretoria de Cultura, Malu Arruda, Diretora Adjunta que já fazia parte do grupo desde os primeiros diálogos, possibilitou que aquilo que era apenas uma ideia começasse a criar uma forma mais coletiva e institucional. E assim o Projeto de uma Oca na Unicamp foi tomando sua forma, mesmo que ainda sem forma definida. Muitos foram chegando para o diálogo e somando suas inquietações e seus sonhos. Muitas foram as atividades e encontros voltados a dar maior consistência ao Projeto Oca nos anos de 2018 e 2019, o qual veio a ganhar um novo nome: Casa dos Saberes Ancestrais.

No primeiro semestre de 2019 houve nova mudança na Diretoria de Cultura, tendo assumido a direção o professor Wenceslao Machado de Oliveira Jr. Aquilo que poderia minguar começou a tomar um corpo mais robusto, ainda que no campo das ideias.

A primeira ideia na qual me envolvi mais diretamente foi montar uma disciplina que se desdobrou num curso de difusão cultural ocorrido no segundo semestre de 2019. Ele teve como objetivo propor a construção de uma “Casa de Saberes Ancestrais” na Universidade, para abrigar atividades culturais dos povos indígenas, através de um processo arquitetônico popular e participativo, tendo quatro eixos conceituais: lugar, composição, humanização e contexto. O curso foi realizado através da Extecamp/ProEC na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/FEC/UNICAMP, juntamente com os professores Evandro Ziggiatti Monteiro e Rafael Urano, com a seguinte ementa: “Atelier de Prática de Arquitetura Multiétnica. Estudo de Discussão da Arquitetura da Tradição Indígena. Fusão dos saberes tradicionais com os contemporâneos numa arquitetura do fazer”.

Uma segunda ideia, que se originou da primeira, foi criar o ciclo de palestras “Casa dos Saberes Ancestrais”, a fim de nortear algumas discussões e celebrar esse espaço mesmo que ainda não construído.

## 2.1. O CURSO DE DIFUSÃO CULTURAL: CASA DOS SABERES ANCESTRAIS

O curso contou com a participação de 12 alunos, entre indígenas e não indígenas, advindos de várias disciplinas, como economia, antropologia, arquitetura e engenharia elétrica, todos com um anseio em comum: somar conhecimentos e experiências na escolha de um lugar para materializar as ideias de se fazer um espaço para os saberes ancestrais indígenas no *campus* da Unicamp situado em Campinas.

Para Unwyn, a arquitetura não é somente “projetar edificações”, mas num olhar mais profundo está ligada às coisas que fazemos e às formas como vivemos a vida; e se conecta diretamente com o lugar. Pensar a arquitetura como “identificação de lugar” nos ajuda a compreendê-la não somente como um aspecto visual, mas como uma forma de entender o mundo em que vivemos. O lugar está para a arquitetura como o significado está para a linguagem e são matrizes espacial e organizacional da vida que acomoda. Associado às nossas experiências e emoções “o lugar é onde nossa mente toca o mundo”.

Partindo desse princípio de identificação com o lugar, a primeira provocação feita ao grupo de estudantes questionava qual era nosso lugar ou o que nos conectava ao cosmo. Colocada essa pergunta ao grupo, pudemos perceber o quão distante podemos nos encontrar diante do todo. E de um diálogo que pouco sabemos.

Um dos alunos indígenas, Cauã Borari, colocou uma questão que para mim parece ainda distante e quase que apartada de mim, apesar de meu fazer de arquiteta. Qual o seu diálogo com a água, com o vento, os pássaros? Não como um conhecimento como eu entendo de arquitetura, mas como uma vivência real e plausível. Como estabelecer esse diálogo como um ser integrado com a natureza e não à parte dela? Talvez esse não saber seja um caminho, pois em todo não saber existe uma grande sabedoria, um espaço para muitas possibilidades.

Nas discussões iniciais buscávamos um único lugar que acolhesse a todos os saberes indígenas e os anseios dos estudantes indígenas presentes. No decorrer do curso fomos descobrindo que as múltiplas funções poderiam se espalhar pelo Campus Universitário, formando uma rede. Foram escolhidos cinco espaços distintos: o primeiro, aliado à Cosmologia, teria/terá seu uso voltado para integrações, palestras e discussões, e teria/terá lugar no Círculo Central do *campus*; o segundo espaço, denominado “Fogo”, deverá ser destinado às práticas sagradas e rituais e encontra seu lugar numa clareira envolta por árvores na Praça da Paz; o terceiro espaço seria/será localizado próximo à Casa do Lago, honraria/honrará o elemento “Água” de duas maneiras, com ações efetivas para limpeza do lago e assim poder receber atividades como canoagem e natação, e também um espaço para exposições e discussões sobre o meio ambiente; o quarto espaço, chamado “Terra”, pretende



receber as práticas esportivas indígenas e encontraria/encontrará seu lugar no campo aberto próximo ao Instituto de Biologia; o quinto espaço faz uma reverência ao elemento “Ar” e seria/será localizado na Fazenda Argentina, caminhando junto com os projetos futuros para esta área de abordagem sustentável, que pode abrigar um edifício com um Centro de Pesquisa Indígena ou quem sabe uma Faculdade Indígena. Afinal, um sonho sonhado junto pode abrir muitas possibilidades de realização.

Abrindo um parêntese, trago aqui as impressões de dois dos estudantes indígenas e alguns de seus sentimentos referentes ao tema e ao curso. As primeiras foram escritas por Arlindo Baré, que é (curumim) da Etnia Baré e acadêmico indígena da Unicamp no curso de Engenharia Elétrica. As segundas apresentam as impressões, anseios e desejos de Marinaldo Almeida Costa, ye’pámahshar– Tukano e acadêmico indígena da Unicamp no curso de Linguística.

Começo a minha narrativa sobre este projeto, Casa dos Saberes Ancestrais, que me fez participar deste grupo, onde tivemos a grande responsabilidade de pensar em um lugar que não seria somente uma casa, mas sim um lugar de encontro de cultura. Por onde começar? Começo por dizer que não se trata de um lugar, mas de uma utopia. Procurando em uma tradução da minha língua-mãe, o que seria utopia em nheengatu? Seria, numa tradução mais próxima, não de um lugar, mas um ideal de vida. Curiosamente então, não se trata de um “não lugar”, mas de um possível lugar, um ideal final, que é a base central nos pensamentos nas cosmologias e nas epistemologias ameríndias ou perspectivas de indígenas no Brasil. Estamos ainda na procura desse lugar, embora ancestralmente

tenhamos essa garantia e essa dádiva. O meu desejo, durante todo esse processo na construção do lugar, é que ele venha a ser um lugar que seja um espaço social de interculturalidade, mas acima de tudo um lugar, como já disse, ancestralmente garantido. E que, ao mesmo tempo, seja como os nossos territórios indígenas, onde nosso lugar e nosso espaço, embora seja nosso, não é somente nosso, mas de todo aquele que faz parte da coletividade. Quando falo da coletividade não falo da sociedade e sim de toda natureza que envolve aquele espaço, numa visão cósmica que dá sentido ou ressignifica essa simples palavra. O inverso do que ocorre quando o colono ocidentalizado se apossa de um território e não nos dá direito de acesso a esse espaço.

Qual espaço de saberes eu procuro? Talvez não tenha a resposta. Diante de tantas feridas e cicatrizes não saradas, o nosso maior desafio ainda é procurar um lugar, um lugar real, pois depois de 520 anos de contato, nós, povos indígenas, ainda nos sentimos efetivamente fora do lugar, embora sejamos uma civilização de quase 12 mil anos que se desenvolveu no continente americano com diversidades de povos, línguas e identidades étnicas. Portanto, devido a essa complexidade acredito que estamos buscando somente um espaço social de respeito e de interculturalidade onde sejamos parte e nos sintamos uma só natureza, com um olhar holístico do bem viver; ou um espaço do encontro da sociedade, pois, segundo meu Velho Avô indígena, minha referência, o encontro de duas culturas não passa do encontro de duas culturas, com profunda diferença mas com igualdade de humanidade, independe dos conflitos que ficaram para a narrativa, muitas vezes contados somente por um ângulo, o do “não indígena”.

“Não procure um lugar, mas um espaço onde possa exercitar a vida”. (Texto escrito por Arlindo Baré no dia 6 de junho de 2020).



**Figura 14** – Infográfico dos lugares escolhidos para implementação da Casa dos Saberes Ancestrais.  
 Fonte arte gráfica por PROEC/ DTIC – Diretoria de Tecnologias de Informação e Comunicação.

O curso Casa dos Saberes Ancestrais foi muito interessante porque pode-se ver uma Universidade debatendo a Cultura Indígena, falando sobre a afirmação dessa cultura dentro da Universidade. O curso foi bem proveitoso. Gostei dos debates e queria que tivesse havido mais participação. Esse foi um ponto negativo de ambas as partes e principalmente da parte indígena. Talvez tenha faltado um pouco de interesse. Eu gostaria muito que o curso continuasse e que o projeto seja concretizado no futuro, pois saíram bastantes ideias e pesquisas para poder concluir. Eu gostaria muito de encontrar o pessoal para debater. Estou esperando a peixada para comer junto com vocês. Porque faltou isso no curso.

A ideia de implantar locais indígenas na Universidade me alegrou bastante, assim como todo o curso. Porque a gente vai poder mostrar para a Universidade não Indígena que existe uma Universidade Indígena na verdade. Então essa parte é a mais importante para poder incluir a diversidade na diversidade indígena e não indígena, de outras culturas e religiões para poderem conhecer nossa cultura também.

Em questão ao lugar, o que tentou se propor no curso e foi debatido na verdade é tentar trabalhar com as especificidades dos Povos Indígenas, tentar generalizar. Sendo que é difícil fazer isso para cada povo poder ser representado em sua perspectiva cultural. E os quatro lugares seriam traços importantes porque no meio dos Povos Indígenas a água, o fogo, a terra e a mata são “coisas” muito valorizadas porque fazem parte de seu SER. Porque é com elas que eles sobrevivem e é com elas que alimentam seus filhos, suas filhas e valorizam cada vez mais sua cultura. Então esses lugares poderiam ou deveriam representar um pouco da vida e do cotidiano indígena. Fazer essa ligação entre ar, terra, água e assim formar um círculo ou senão um triângulo simbolizando a vida indígena.

(Transcrição de áudio enviado por Naldo Tukano no dia 9 de junho de 2020)

### 3. TECENDO SONHOS... JUNTOS

Nesse processo todo e até aqui foi possível sentir que o sonho de termos uma Oca na Unicamp não é único ou pessoal, mas se desenrola no coletivo com sonhos coletivos.

Sempre me questionei de onde vinha esse sonho, pois nunca objetivei trabalhar com isso, mas ele sempre vinha e vem me cutucar de alguma forma. Hoje posso dizer que esse sonho não é sonhado por mim, mas pela terra e por esses saberes latentes em nosso Ser Ancestral. E, assim, me parece que estamos escrevendo este livro vivo, que vai se transformando, se modificando e ganhando novos significados nesse processo de idealização e materialização desse espaço.

Iniciei essa experiência como voluntária e vê-lo saindo do campo das ideias e se concretizando de várias formas e não somente como um espaço construído me traz um pouco de sentido da dimensão espiritual. O mérito do trabalho é de uma grande equipe, terrena e espiritual. Foi assim que eu vi acontecer na Kari-Oca e é assim que vejo se desenrolar agora a Casa dos Saberes Ancestrais da Unicamp. Muita gente competente e motivada nessa construção mental e material. Alguns num movimento mais tímido, outros, mais atuantes, mas cada um com o seu papel exato para essa materialização. A sensação é de que algo maior conduz esse caminho.

## REFERÊNCIAS

CASASSUS, J. **Fundamentos da educação emocional**. Brasília: UNESCO: Liber Livro, 2009.

MARANGONI, R. F. **A maquete manual como estímulo a criatividade na formação do arquiteto urbanista**. Dissertação (Mestrado em Engenharia Civil) – Faculdade de Engenharia Civil, Arquitetura e Urbanismo, UNICAMP, 2011.

PALLASMAA, J. **The thinking hand: existential and embodied wisdom in architecture**. United King: John Wiley & Sons Ltda., 2009.

REVISTA KARI-OCA, intertribal, Jogos Verdes Indígenas: “o importante eh celebrar”, 2012.

SATTLER, M.A. **Habitações de baixo custo mais sustentáveis: as casas Alvorada e o Centro Experimental de Tecnologias Habitacionais Sustentáveis**. Coleção Habitar/FINEP. Porto Alegre, 2007, p. 21-37.

UNWYN, S. **A análise da arquitetura**. Trad. Alexandre Salvaterra. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2013, p. 22-28.

PORTOCARRERO, J. Conversa com Pesquisador: José Portocarrero. **UFMT Ciência**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-yy9c3rMkOE>>. Acesso em: 27 jul. 2020.









# **O decolar de um sonho**

## **Da oca à Casa dos Saberes Ancestrais**

**Carmen Lúcia Rodrigues Arruda (Malu Arruda)**

PESQUISADORA CONVIDADA NA FACULDADE DE EDUCAÇÃO-FE E  
EX-DIRETORA ADJUNTA DA DIRETORIA DE CULTURA-DCULT



**N**este texto, tenho a intenção de narrar acontecimentos que, dentro de um determinado período de tempo, nos transportaram a este momento do projeto Casa dos Saberes Ancestrais, da Diretoria de Cultura (DCult) da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (ProEC) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Concordando com Norbert Elias, em seu livro *Sobre o tempo* (1998), acredito que a passagem do tempo não é um evento linear; que as memórias dos acontecimentos dependem da interpretação de cada uma das pessoas envolvidas e que o tempo presente não existe por ele mesmo: somos resultado de rotas e experiências anteriores, nas quais em algum momento mergulhamos e nos tornamos parte.

O autor lembra que “A noção de ‘tempo’ remete a alguns aspectos do fluxo contínuo de acontecimentos em meio aos quais os homens vivem, e dos quais eles mesmos fazem parte.” (ELIAS, 1998, p. 59). E segue, pensando nas diversas maneiras de determinar o tempo:

[...] todas as coisas se produzem de acordo com o antes e o depois; dois períodos diferentes de uma série evolutiva contínua nunca são apresentados em conjunto. O

que fazemos com a ajuda das escalas de medição do tempo é exatamente isto: utilizando uma certa sequência de acontecimentos, instauramos limites dentro de uma outra sequência e, com isso, determinamos começos e fins relativos. (ELIAS, 1998, p. 59).

Assim, na cadeia de acontecimentos que tentarei descrever, entendi ser necessário iniciar este relato resgatando eventos de um período imediatamente anterior à ideia da criação, na Unicamp, de um espaço multiétnico – uma *Oca* –, com o objetivo de permitir a realização de trocas de saberes de formas diversas daquelas a que estamos habituados nos meios escolares e acadêmicos, proporcionando à Universidade um espaço de reflexão sobre epistemologias não convencionais e pensamentos decolonizantes com relação à ideia de Cultura.

Cheguei em 2013 ao local onde o Projeto *Oca* começou a ser pensado, quando passei a integrar a equipe da Coordenadoria de Desenvolvimento Cultural (CDC) da então Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários (Preac) da Unicamp. Havia ali um propósito: a articulação de ações voltadas à Arte e à Cultura na Universidade e

em sua relação com a sociedade do entorno, buscando dar potência a essas ações.

O Plano Nacional de Cultura tinha sido recentemente instituído no país, pela Lei 12.343/2010 (BRASIL, 2010), e suas metas eram colocadas em ação em todo o território nacional, expandindo-se pelas escolas, universidades, pontos de cultura, coletivos e comunidades, museus e centros culturais, em consonância com o artigo 215 da Constituição Federal, que afirma: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos *direitos culturais* e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais” (BRASIL, 1998, grifos meus).

O Fórum de Pró-Reitores de Extensão das Instituições de Educação Superior (Forproex) atuava também, concomitantemente, nessa orientação e propunha que as instituições de educação superior (IES) assumissem seu papel nessa frente de atuação.

Em abril de 2012, em Salvador, Bahia, o Ministério da Cultura, o Forproex e a Universidade Federal da Bahia (UFBA) realizaram o *I Seminário Cultura e Universidade – Bases para uma política nacional de cultura para as Instituições de Ensino Superior*. A CDC se fez representar nesse evento pela sua então Coordenadora, Margareth Junqueira. Segundo o site do evento, o seminário teve como objetivo:

[...] sensibilizar, mobilizar e articular Instituições Públicas de Ensino Superior para dialogar sobre ações que

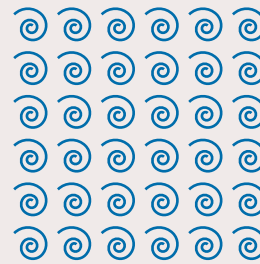
promovam o desenvolvimento da cultura, envolvendo a ampliação de programas e cursos voltados para a formação, pesquisa e extensão em arte e cultura, comunicação, gestão pública e em técnicas e processos relacionados aos setores criativos. O diálogo pretende também estabelecer diretrizes que apontem para uma plena cidadania cultural como agenda de inclusão, desenvolvimento, reconhecimento e promoção da riqueza cultural brasileira.

Orientada por essas diretrizes, foi elaborada, na CDC, uma proposta de princípios para uma Política de Desenvolvimento Cultural para a Unicamp. Após debates com diferentes segmentos e ouvido o Conselho de Desenvolvimento Cultural, o texto foi aprovado pelo Conselho Universitário da Unicamp em outubro de 2016, por meio da Deliberação Consu-A-19/2016. Em seu *Capítulo II – Dos princípios básicos*, a Deliberação prevê:

Artigo 3º– São princípios basilares da Política de Desenvolvimento Cultural da Unicamp o reconhecimento da diversidade e da abrangência, assim como a presença de todas as formas de manifestação cultural, sendo garantida a participação ampla de todas as áreas de conhecimento e condições de adaptação e de acessibilidade.

Artigo 4º– Nas ações culturais na Unicamp, é garantida a participação de todos os segmentos, independentemente de gênero, raça, etnia, orientação sexual, condição socioeconômica e formação.

Artigo 5º– É dever de toda a comunidade universitária o reconhecimento e o respeito aos direitos culturais cidadãos, valorizando a cultura como fundamento para a formação e para a transformação, tanto pessoal



quanto coletiva, da comunidade universitária e de comunidades externas à instituição.

Artigo 6º– É garantido a todos o amplo acesso aos bens culturais materiais e imateriais e o acolhimento para as manifestações culturais de todos os segmentos da sociedade.

Artigo 7º– A Universidade prezará pela formação de agentes e de meios facilitadores para a produção de todas as linguagens artísticas e culturais, bem como para uma participação comunitária qualificada.

Durante a elaboração coletiva do texto, da qual participamos Fabio Cerqueira, Danilo Negreti e eu – a equipe da área de Ação Cultural da CDC –, foram realizados, dentre outros projetos, o *Conexão Cultural Unicamp*, ocupando espaços abertos dos *campi* da Unicamp com intervenções artístico-culturais, em diálogo constante com a comunidade universitária; e o *Corredor Cultural Forproex Sudeste*, promovendo o intercâmbio de ações artístico-culturais entre as IES públicas da Região Sudeste. Os dois projetos permitiram um movimento constante de permutas entre estudantes, professores, técnico-administrativos e pesquisadores das instituições envolvidas, buscando pensar a cultura nesses espaços, resultando experiências de trocas frutíferas, sempre no sentido de estabelecer o papel das IES públicas como pensadoras, produtoras e difusoras da

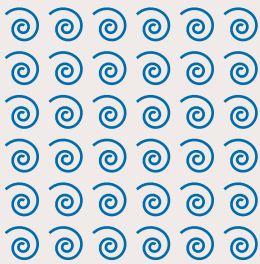
cultura em suas complexas dimensões, refletindo-as tanto nos aspectos antropológicos como nos sociológicos:

Em sua dimensão antropológica, a cultura equivale a tudo aquilo que o ser humano produz, seja simbólica, seja materialmente. O desafio para que a cultura se perpetue e se renove no mundo contemporâneo é fazer que sua dimensão antropológica seja acolhida adequadamente por sua dimensão sociológica, aquela do circuito institucional que estimula a produção, a circulação e o consumo de bens simbólicos. (BOTELHO, 2016, p. 7).

*Direitos Culturais e Diversidade Cultural* eram os princípios que moviam e os alicerces que sustentavam o trabalho, que foi ganhando potência com a participação de pessoas da Unicamp: professores, pesquisadores, técnico-administrativos e principalmente os estudantes, responsáveis por questionamentos desafiadores que permitiam rever e realimentar as ações e os projetos.

Foi assim que a CDC chegou, em 2017, na mudança da administração central da Unicamp e, em seguida, na transformação de sua estrutura numa Diretoria de Cultura (DCult), vinculada ao que viria a ser, logo depois, uma Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (ProEC), sendo os *Direitos Culturais* e a *Diversidade Cultural* os conceitos reforçados na estruturação dessas mudanças. Novos planos e projetos passaram a ser pensados para a Cultura na Universidade.

Em agosto daquele ano, a professora Verônica Fabrini assumiu a nova Diretoria e pudemos delinear, Verônica, eu (agora no lugar de Diretora Associada da DCult) e o professor Cacá Machado (então Assessor de Cultura da ProEC), os princípios sob os quais pautaríamos nossas





ações – seguindo o que havia sido até aquele momento definido por inúmeras participações – e que na ocasião foram retratados no site da DCult, pelo seguinte texto:

A diversidade dos processos de criação, produção, intercâmbio, difusão e valorização do conhecimento e das culturas definem, essencialmente, a razão de ser da universidade. Nesse sentido, a universidade pública deve atuar no planejamento e na gestão de políticas sob a lógica da diversidade cultural, considerando suas dimensões simbólica, cidadã e econômica no âmbito da educação superior pública no Brasil.

A Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários da Unicamp compreende a cultura como parte estruturante da sociedade e, por essa razão, o ambiente acadêmico deve garantir os direitos culturais constitucionais, associados aos demais direitos cidadãos, propiciando a presença de todas as formas de manifestação; a participação ampla de todos os segmentos, independentemente de gênero, raça, etnia, orientação sexual, condição socioeconômica, formação; a participação irrestrita de todas as áreas de conhecimento e a garantia de condições de adaptação e de acessibilidade universal.

Na prática, isto significa afinar as nossas sensibilidades a partir das trocas e potencializar, do ponto de vista institucional, as possibilidades de criação de fluxos e ações comuns com tudo aquilo que nos rodeia, nos penetra e nos transforma, aprofundando, assim, nossa permeabilidade sobre nós mesmos e sobre o que entendemos como o outro.

Foi nesse contexto que a Diretora Verônica Fabrini apresentou a proposta, segundo ela, um “sonho”, que tinha

relação evidente com as políticas culturais traçadas para a Universidade: a criação, na Unicamp, de um espaço tradicional indígena multiétnico.

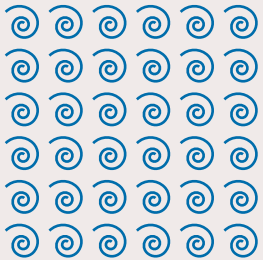
É importante lembrar que o sentido do sonho aqui proposto carregava, desde o início, o significado tradicional indígena, bem distinto daquilo a que nos referimos na cultura ocidental. Segundo Ailton Krenak (2015, p. 93),

O sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. É um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui [...] uma tradição.

E segue:

Nos fundamentos da tradição não há a palavra vazia. Os fundamentos da tradição são como o esteio do universo. A memória desses fundamentos não é uma coisa decifrável. [...] O que o meu tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo. Então, não decifro sonhos. Eu recebo sonhos. (KRENAK, 2015, p. 94).

Tal sonho havia encontrado eco num desejo da arquiteta da ProEC, Renata Marangoni, que havia participado da construção da *Kari-Oca* – por ocasião da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), no Rio de Janeiro, em junho de 2012 – e tinha sentido a potência dessa experiência no diálogo com a diversidade cultural dos povos deste país.



Imediatamente, embarquei nessa tarefa, nesse sonho que foi denominado *Projeto Oca*, assumindo o papel que senti se desenhar para mim, pelas experiências e conhecimentos acumulados: acompanhar e articular conversas, debates e discussões e dar-lhes a forma de um projeto institucional, aproximando-o das condições de implantação na Unicamp.

Verônica deu início aos alinhavos com pessoas que sabidamente já possuíam vínculos com a questão indígena na Universidade, por meio de seus projetos de pesquisa, extensão ou mesmo de suporte às causas indígenas. Inicialmente, foram eles:

Projeto de extensão e pesquisa Encontros com o povo Kariri-Xocó, realizado desde 2014 pela professora Alik Wunder, da Faculdade de Educação e pela Rede de Apoio ao Povo Kariri-Xocó<sup>1</sup>, inúmeras vezes com apoio financeiro e logístico da CDC/DCult e da Pró-Reitoria (Preac/ProEC). O projeto possibilita encontros entre o grupo Sabuká Kariri-Xocó com estudantes, funcionários e docentes da Unicamp, bem como com estudantes da educação básica da região de Campinas, reconhecendo

---

1 A Rede de Apoio ao Povo Kariri-Xocó é formada por professores, servidores públicos e artistas, que acompanham os trabalhos do grupo Sabuká Kariri-Xocó desde 2013 em Campinas. O grupo Sabuká realiza encontros de divulgação da cultura Kariri-Xocó em escolas, universidades e espaços culturais da cidade. Realizam rodas de conversa, apresentações de Toré, oficinas de canto e danças. A rede os apoia na forma de elaboração de projetos de financiamento, alojamento, transporte, alimentação, agendamento com escolas e fortalecimento político. É também um modo de fortalecer e divulgar os conhecimentos do povo Kariri-Xocó, bem como de sua luta por sobrevivência, pela preservação da cultura, direito à dignidade e às suas terras demarcadas. Ver mais em: <<https://www.facebook.com/apoiokaririxoco/>>.

as expressões estéticas deste povo como potência educativa.

Projeto Etnocidade<sup>2</sup>, que na ocasião era realizado por alunos e pesquisadores da Unicamp de diversos institutos e faculdades, coordenado pelo pesquisador Alessandro Oliveira (então pós-graduando do Instituto de Artes – IA), que tem como característica central dar visibilidade aos povos indígenas que vivem em centros urbanos.

Disciplina *História Indígena* do curso de Pedagogia da Faculdade de Educação, sob responsabilidade das professoras Alik Wunder e Jackeline Mendes, que durante sua realização traz convidados indígenas – acadêmicos, escritores e lideranças – para debates sobre a temática indígena na escola<sup>3</sup>.

Universidade Paiter a Soeixawe [Universidade da Sabedoria do povo Paiter], coordenado pelas professoras Itala D’Ottaviano e Cláudia Wanderley (Centro de Lógica e Epistemologia – CLE), como referência de co-operação acadêmica firmada em 2016. O projeto oficializa uma parceria com o povo Paiter Suruí e reconhece a interlocução com comunidades tradicionais e povos

---

2 O EtnoCidade é um projeto que tem por característica central dar visibilidade para os povos indígenas que vivem em centros urbanos, propondo encontros que aproximem indígenas e não indígenas na perspectiva de divulgar seus saberes e demais experiências ligados aos povos originários do Brasil e da América. O projeto também busca criar eventos que permitam aos indígenas vivenciar aspectos de sua cultura (rituais, costumes, danças, produção de alimentos) em contexto urbano, tendo como proposta central a formação de professores e alunos das redes públicas e privadas de educação e dos demais agentes sociais que atuam nos diferentes equipamentos culturais da cidade. Ver mais em: <<https://www.facebook.com/etnocidade/>>.

3 Como exemplo, em 2018, a Faculdade de Educação recebeu para cursos, na graduação e na pós-graduação, no Programa Professor Especialista Visitante, Daniel Munduruku. Ver mais em: <<https://www.fe.unicamp.br/noticias/3800>>.

originários, além da possibilidade de sistematizar uma interlocução, de forma a expandir mutuamente nossos recursos epistemológicos.

A esses projetos somaram-se as experiências de outros professores, pesquisadores e técnico-administrativos da área, como: professor Wilmar da Rocha D'Angelis (Instituto de Estudos da Linguagem), professora Regina Polo Muller (Instituto de Artes), professora Artionka Manuela Góes Capiberibe e professor Antonio Roberto Guerreiro Junior (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) e a professora Zilda Farias (Divisão de Educação Infantil e Complementar).

Os contatos com os agentes desses movimentos foram trazendo contribuições e a possibilidade de articulação com outras frentes de ação. Uma delas foi significativa para os encaminhamentos que depois seriam dados: a *Frente Pró-Cotas*, organizada por estudantes de graduação e pós-graduação da Unicamp, visando à criação do sistema de cotas étnico-raciais para ingresso na Universidade.

Contatadas, algumas dessas pessoas compuseram um primeiro encontro na DCult, realizado em 5 de outubro de 2017, momento em que foi possível apresentar a ideia e ouvir opiniões, críticas e sugestões ao projeto. Foi unânime a aprovação à proposta, embora suas complexidades tenham sido fortemente evidenciadas pelos presentes.

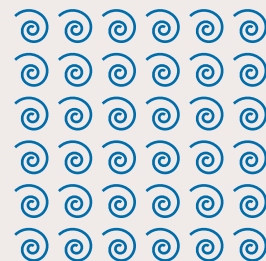
A partir dessas primeiras reflexões, uma questão central se desenhou: como criar esse espaço-local de

diversidade cultural de forma a integrá-lo à Universidade, sem transformá-lo em objeto de curiosidade e excentricidade, mas sim de troca de saberes em formatos diversos dos já (re)conhecidos pela comunidade universitária?

Para entender essa dimensão, era preciso ouvir não apenas dentro dos muros acadêmicos, mas abrir a escuta principalmente àqueles que seriam os portadores dos saberes a serem compartilhados no espaço pretendido: os indígenas. Era preciso alicerçar o sonho, de forma a planejá-lo e fazê-lo ganhar estrutura e ação.

Nesse momento, era evidente que o projeto já havia se tornado um sonho coletivo, composto de ideias e pensamentos múltiplos e complexos, e cada uma de suas ações ia sendo alimentada pelos participantes a todo momento. Cada passo foi refletido pelo conjunto de pessoas que se associavam nesse planejar coletivo. A costura dessas pessoas e frentes começou a ser feita para que a *Oca*, segundo palavras da Alik Wunder, em uma das trocas entre o grupo, se constituísse em “um espaçotempo que desse mais subsídios como espaço de acolhimento, de encontros artísticos, acadêmicos, educacionais e integre estes projetos e outros que acontecerem na universidade”.

Num primeiro movimento, a partir do texto resumido de cada projeto participante, Verônica propôs um esboço das atividades pensadas para a *Oca* (ou *Ocas*, porque já



não se tinha clareza se o que se imaginava seria constituído de um único espaço ou de alguns espaços com diferentes finalidades, e também não se sabia se ele(s) se manteria(m) na Unicamp temporária ou permanentemente). Paralelamente, colocou-se em prática a busca de outros diálogos e expressões, com pessoas de fora da Unicamp: indígenas e também pessoas fortemente conectadas com a questão indígena.

Inicialmente, houve um diálogo com o autodenominado “artista” Bené Fonteles, que havia participado da 32ª Bienal de Artes de São Paulo, em 2016, com a obra *Ágora: OcaTaperreiro*, uma instalação-casa por onde circularam e onde aconteceram uma série de diálogos e trocas, com a forte presença de lideranças e representantes de povos indígenas. Essa obra, desde o início do *Projeto Oca*, tinha sido uma das principais inspirações.

Em novembro de 2017, Ailton Krenak<sup>4</sup> e Almiros Martins Machado<sup>5</sup> estiveram na Unicamp para uma mesa-redonda, a convite das professoras Alik Wunder e Jackeline

---

4 Indígena do povo Krenak, da região do Vale do Rio Doce, em Minas Gerais. Jornalista, ambientalista e militante indígena, doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Minas Gerais. Participou da criação da União das Nações Indígenas e da Aliança dos Povos da Floresta.

5 Indígena do povo Guarani, de Mato Grosso do Sul, com graduação em Direito pelo Centro Universitário da Grande Dourados, mestrado em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará e doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Pará. Foi professor da Universidade Federal da Grande Dourados e é membro do Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual.

Mendes, proporcionando um diálogo com o coletivo de pessoas que pensava o *Projeto Oca*. Nesse encontro, outras pessoas se somaram, especialmente estudantes da *Frente Pró-Cotas*, entre elas Mariel Nakane, Juliana Jodas, Maria Luiza Fernandes e a estudante indígena Fabiane Medina da Cruz (AVA-Guarani, mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Grande Dourados, na ocasião doutoranda em Ciência Política no IFCH Unicamp, pesquisando o feminismo indígena). Foi especialmente marcante que, após ouvir a proposta da *Oca* e os questionamentos que nos perpassavam a respeito do projeto, Ailton Krenak tenha nos presenteado com a afirmação de que a *Oca* sonhada já estava nos sobrevoando e que era preciso paciência e sabedoria, porque em um dado momento ela iria pousar. Foi com essa inspiração que se seguiu construindo, buscando esse campo de pouso, com diálogos e articulações, dentro e fora da Universidade.

Ao mesmo tempo, o movimento e as reivindicações organizadas pela *Frente Pró-Cotas* haviam desencadeado a realização de conferências públicas, organizadas por um grupo de trabalho específico estabelecido pela administração central da Unicamp, para discussão do ingresso à Universidade por meio de cotas étnico-raciais. As discussões e os relatórios gerados culminaram, em novembro de 2017, na aprovação, pelo Conselho Universitário, das cotas étnico-raciais para acesso pelo vestibular e na criação do vestibular indígena da Unicamp (Deliberação CONSU-A-032/2017).

No início de 2018, Verônica Fabrini precisou deixar a DCult, mas o *Projeto Oca* continuou seguindo seu sobrevoo, com sua participação integral, juntamente com todos/as os/as demais que haviam se somado.

O andamento do projeto, em meio a esses movimentos, levou a um convite para que componentes de seu grupo de discussão participassem de uma reunião, organizada pelas estudantes da *Frente Pró-Cotas*, para apresentação de sugestões para o vestibular indígena, para a recepção e permanência dos futuros estudantes cotistas e para a difusão dos saberes indígenas para a comunidade da Unicamp. A reunião, em abril de 2018, contou com a presença do Reitor, da Pró-Reitora de Graduação e do Coordenador da Comissão de Vestibular da Unicamp, entre outros representantes da administração central. Nessa ocasião, o *Projeto Oca* foi apresentado como uma das possibilidades de apoio à permanência dos estudantes indígenas na Universidade Estadual de Campinas.

Ouvidas as sugestões, a Pró-Reitoria de Graduação (PRG) criou o Grupo de Trabalho (GT) de Inclusão Indígena, que atuou entre maio e outubro de 2018, para pensar a chegada e permanência desses estudantes na Universidade, convidando representantes do *Projeto Oca* para compô-lo.

Os diálogos sobre o projeto seguiram. Em maio de 2018, no momento da vinda dos indígenas Sabuká Kariri Xocó<sup>6</sup> por meio do projeto de extensão da professora Alik

6 Indígenas do povo Kariri-Xocó, de Porto Real do Colégio, em Sergipe. Anualmente

Wunder, aconteceu um encontro com a liderança do grupo, Pawanã Krody Kariri-Xocó. Em junho do mesmo ano, um fórum organizado pelas professoras Camila Loureiro Dias e Artionka Capiberibe, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, com o tema “30 anos da Constituição e o capítulo ‘Dos índios’ na atual conjuntura”<sup>7</sup>, permitiu um encontro com a indígena Samantha Ro’otsitsina de C. Juruna<sup>8</sup>, além da escuta de pesquisadores e indígenas. Em agosto, o artista Denilson Baniwa<sup>9</sup> esteve na Unicamp a convite da professora Artionka Capiberibe e também possibilitou uma troca de ideias sobre o projeto.

Entre setembro e dezembro, entre as ações propostas pelo GT de Inclusão Indígena, foi realizada uma série de quatro seminários – o *Ciclo de Saberes Indígenas* –, organizados pelos professores Alik Wunder e Daniel Munduruku<sup>10</sup>, então professor especialista visitante da Faculdade de Educação e ambos membros do GT. Esses seminários trouxeram, para a o *Projeto Oca*, a oportunidade de novos diálogos, uma série de ideias e possibilidades e

participam do projeto de extensão Encontros com o povo Kariri-Xocó, realizado com escolas de Campinas e região e organizado, desde 2014, pela professora Alik Wunder.

7 Ver mais em: <<https://bit.ly/32vKLWG>>.

8 Mestre em Desenvolvimento Sustentável, articuladora política e secretária da sua organização de base Namunkurá Associação Xavante NAX.

9 Indígena do povo Baniwa, é publicitário, articulador de cultura digital, ilustrador, diretor de arte, comunicador, web ativista, artista gráfico e ativista dos direitos indígenas. Conhecido como um dos artistas contemporâneos mais importantes da atualidade por romper paradigmas e abrir caminhos ao protagonismo dos indígenas no território nacional.

10 Indígena do povo Munduruku, do Pará, professor, escritor, com graduação em Filosofia pela Universidade Salesiana de Lorena, mestrado em Antropologia Social e doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo e pós-doutorado em Literatura pela Universidade Federal de São Carlos. É diretor do Instituto Uk’a Casa dos Saberes Ancestrais.



também complexidades a serem tratadas, por meio das falas de lideranças indígenas, estudantes universitários e egressos de universidades, como Davi Martin Guarani (Conselho Estadual dos Povos Indígenas – SP), Luciano Ariabo Kezo (escritor e estudante do curso de Letras da UFSCar – São Carlos), Cristine Takuá (professora indígena na EE Indígena Txeru Ba'e Kua-I, DER Santos, pertencente à Terra Indígena Ribeirão Silveira), Naine Terena (doutora em Educação e docente na Faculdade Católica de Mato Grosso) e Fabiane Medina (doutoranda em Ciência Política e professora da Universidade Federal da Grande Dourados).

Em todas as possibilidades de diálogos e escutas sobre o *Projeto Oca*, tanto dentro quanto fora da Unicamp, as respostas foram majoritariamente de estímulo à sua implantação, embora nunca fosse possível esquecer as complexidades e desafios que o envolviam e envolvem até hoje.

O relato de minha atuação direta na articulação do projeto encerra-se aqui, uma vez que me desvinculei da Diretoria de Cultura em dezembro de 2018, quando me aposentei, e assumi o lugar de pesquisadora na Faculdade de Educação. Um pouco antes, em novembro, houve uma reunião do coletivo envolvido, contando também com a presença da professora Neri de Barros Almeida, diretora da Diretoria Executiva de Direitos Humanos (DEDH). Surgiram novas propostas de solidificação, especialmente prevendo a chegada, em fevereiro do ano seguinte, dos primeiros ingressantes indígenas na Unicamp. Surgiu

também a necessidade de um nome mais abrangente e representativo do complexo de ideias e ações delineadas. Foi pensada a criação de um GT permanente vinculado à DEDH. Também uma agenda de encontros com lideranças indígenas, abertas a toda a comunidade. Enfim, uma série de ações que permitiriam – e que permitem consistentemente – a continuidade dos movimentos. Comuniquei ao grupo minha saída do lugar da articulação, mas também meu desejo de seguir na construção do que vinha sendo traçado.

Desde o início de 2019, sigo, junto ao grupo, acompanhando o projeto e também as questões relacionadas aos povos indígenas, especialmente aquelas relacionadas à presença dos estudantes indígenas na Unicamp, o que me dá a possibilidade de seguir nesse aprendizado, transformador de minha cosmovisão. O ingresso e a presença desses estudantes trouxeram concretude e sequência, além de novas provocações. É dessa participação que se adensa a agora *Casa dos Saberes Ancestrais*.

Tive a oportunidade de vivenciar um projeto sem protagonismos, iniciado por sonhos – no sentido descrito por Ailton Krenak – que se encontraram e que foram sendo somados aos sonhos de outros, ganhando assim seu próprio movimento, dinâmico e em constante transformação. Presenças, participações e caminhos, desenhando marcas e sinais, provocando transformações e transformando ao mesmo tempo.

A circunstância de ser presença desde o princípio dessa construção, de ouvir e de aprender, na tentativa de compreender e de descobrir meu papel nesse sonho, representou um caminho de busca, que me levou a novos e inúmeros aprendizados e que, inevitavelmente, vem me transformando e transformando também os meus sonhos.

E sinto-me contemplada ao vê-lo, desde meados de 2019, também sonhado pelo professor Wenceslao Machado de Oliveira Junior, que, à frente da Diretoria de Cultura, faz com que ele chegue mais e mais perto de sua aterrissagem; dando concretude e realização àquilo que foi previsto, desde o projeto inicial, como seu objetivo:

[...] a construção de um espaço tradicional indígena multiétnico [...], no campus Unicamp/Barão Geraldo, e a ocupação desse espaço singular com encontros, ciclos de palestras, debates e oficinas de formação, ministradas por diferentes povos indígenas, em interação com os cursos de graduação, pós-graduação e projetos de pesquisa e extensão de diferentes institutos, faculdades, centros e núcleos de pesquisa da Unicamp.<sup>11</sup>

## REFERÊNCIAS

BOTELHO, Isaura. **Dimensões da cultura:** políticas culturais e seus desafios. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

BRASIL. **Lei n. 12.343, de 2 de dezembro de 2010.** Institui o Plano Nacional de Cultura – PNC, cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais – SNIIC e dá outras providências. Brasília, 2010.

ELIAS, Norbert. **Sobre o tempo.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

KOHN, Sérgio. **Encontros:** Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS. **Deliberação Consu A19-2016.** Dispõe sobre a implantação de uma Política de Desenvolvimento Cultural para a Unicamp. Campinas, 2016.

---

<sup>11</sup> “Projeto Oca: encontros com saberes, práticas e poéticas indígenas”, projeto escrito de forma coletiva pelas pessoas envolvidas.









# **Cotas indígenas na Unicamp**

**Sonhos de um outro roteiro de encontro**

**Alik Wunder**

PROFESSORA DA FACULDADE DE EDUCAÇÃO-FE

*Os nossos encontros ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo, eu tenho certeza, até o terceiro milênio, e quem sabe além do horizonte. Nós estamos tendo a oportunidade de reconhecer isso, de reconhecer que existe o roteiro de um encontro que se dá sempre, nos dá sempre a oportunidade de reconhecer o outro, de reconhecer na diversidade e na riqueza de cada um de nossos povos o verdadeiro patrimônio que nós temos.*

**Ailton Krenak**

**E** escrevo este texto<sup>1</sup> em meio a pensamentos, aprendizados, inspirações e inquietações sobre a inicial experiência acadêmica das cotas para indígenas nos cursos de graduação da Unicamp. Nestes dois primeiros anos das cotas, 2019 e 2020, 155 estudantes indígenas ingressaram em diversos cursos da nossa universidade. Os(as) estudantes vêm de aldeias e cidades localizadas em diversos estados, especialmente da região amazônica do país. O Vestibular Indígena é um modo de entrada diferenciado e faz parte do Sistema de Cotas para negros(as) e indígenas aprovado pelo Conselho Universitário da Unicamp em 2017<sup>2</sup>. Este sistema acadêmico é resultado de reivindicações do movimento estudantil, negro e indígena que fomentaram discussões sobre a urgência das cotas étnico-raciais na universidade, bem como é resultado de uma

comprometida, ainda que tardia, abertura institucional à implementação desta política.

Escrevo a partir da experiência de minha participação na Comissão Assessora da Diversidade Étnico-Racial-CADER e na Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI, ligada à Diretoria Executiva de Direitos Humanos da Unicamp. A CADER e a CAIAPI, em conjunto com a Pró-Reitoria de Graduação, a Pró-Reitoria de Extensão e Cultura, bem como com toda a comunidade acadêmica da Unicamp, tem como desafio ampliar e configurar as políticas de cotas com estratégias que visem à permanência dos estudantes indígenas e negros(as), no sentido social, acadêmico e no âmbito das vivências culturais na universidade. Também trago aqui reflexões da experiência de coordenação associada do Curso de Licenciatura Integrada em Química e Física da Faculdade de Educação, que, em conjunto com a Coordenação da Pedagogia, tem buscado caminhos para que este encontro entre a universidade e os povos indígenas seja cada vez mais digno, fértil e enriquecedor. Em 2020, temos na Faculdade de Educação

---

1. Uma versão inicial deste texto foi publicada na Coluna Educação e Diferenças e... da Revista Coletiva (n. 5, 2019), organizada pela Fundação Joaquim Nabuco, disponível em: <<https://www.coletiva.org/educacao-e-diferencas-e-n5>>. Acesso em 17 jul. 2020.

2. FILHO, Manuel Alves. Em decisão histórica, Unicamp aprova cotas étnico-raciais e Vestibular Indígena. Jornal da Unicamp. 21/11/2017. Disponível em: <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2017/11/22/em-decisao-historica-unicamp-aprova-cotas-etnico-raciais-e-vestibular>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

uma comunidade de 21 estudantes indígenas de diversas etnias. Estamos vivenciando o desafio de construir uma política acadêmica aberta às diferenças que possibilite que estes(as) estudantes permaneçam na universidade e que façam dela um lugar mais diverso e rico, existencial, acadêmica e culturalmente.

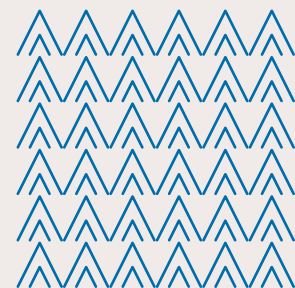
Esta escrita se faz em meio às notícias diárias de ataques às terras indígenas em todo o Brasil, a contínuas notícias de assassinato de lideranças e a uma sequência de ações ligadas ao governo federal que colocam em risco a vida e os direitos básicos de indígenas, dentre elas a fragilização institucional da FUNAI, a Fundação Nacional do Índio. Escrevo entre o encantamento deste novo desafio universitário e o desencanto com o real risco de perda de direitos dos povos indígenas e de atos de violência física e psicológica disparados por políticas que deslegitimam a existência e as lutas destes homens e mulheres. Em meio a este cenário, o ingresso dos estudantes indígenas nos desafia a criar outras formas de convivência, de inclusão acadêmica, de diálogo epistêmico, de interações estéticas e políticas que firmem novas alianças entre universidade e povos indígenas.

Escrevo respaldando-me na força das palavras de pensadores indígenas: Ailton Krenak, Kaká Werá, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa. Início com um trecho do texto “O eterno retorno do encontro”, de Ailton Krenak, que esteve conosco na Unicamp algumas vezes orientando nossas ações. Pensador do povo Krenak e

ambientalista, Ailton recebeu o título de Doutor *Honoris Causa* da Universidade Federal de Juiz de Fora em 2016 e é uma grande referência intelectual para os indígenas brasileiros e para pesquisadores de diversas áreas do conhecimento:

O encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, nem começou ainda e às vezes parece que já terminou. Nossos encontros ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo. Existe um roteiro de um encontro que se dá sempre. [...] Se continuarmos sendo vistos como os que estão para serem descobertos e virmos também as cidades e os grandes centros e as tecnologias que são desenvolvidas somente como alguma coisa que ameaça e que nos exclui, o encontro continua sendo protelado. (KRENAK, 2015).

Como pensar a formação universitária dos indígenas como a possibilidade de criação de um outro roteiro de encontro? Como nos desviar do roteiro secular da ameaça e da exclusão? Nestes dois anos, a Unicamp recebeu jovens estudantes de mais de 30 diferentes povos que vivem no território brasileiro: barés, kokamas, dessanas, kotirias, tukanos, baniwas, guaranis, kaingangs, pankarurus, kubeos, boraris, xukurus, tuyukas, ticunas, guajajaras, tarianas, pankarás, pira-tapuyas, tupiniquins, waujas, atikuns, kuikurus, pankarás, krenaks, entre outros. Com eles e elas nos chegam suas experiências de vida em aldeias e cidades nas margens de rios, entre montanhas e florestas: Amazônia, Cerrado, Mata Atlântica, Caatinga...





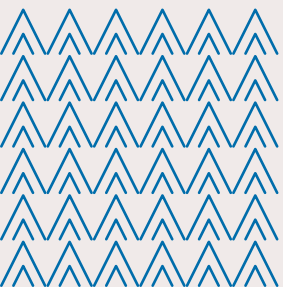
Ao fim do primeiro encontro da Casa dos Saberes Ancestrais, em agosto de 2019, Ailton Krenak, um dos nossos convidados, pediu para que os(as) estudantes se apresentassem. Cada um(a) levantou-se no auditório, disse seu nome, seu povo e seu local de origem. Cada um trouxe sua identidade pessoal e coletiva, e, em vez de nomearem suas cidades, localizaram-se tendo como referência os rios: médio Tapajós; alto Solimões, alto Rio Negro, médio Uapes, baixo Tiquié, cabeceira do Opara, Vale do Ribeira, médio Amazonas, Alto Xingu... O senso de pertencimento a um povo e a um rio apareceu em cada fala. Apenas nesse gesto de apresentação, estes estudantes nos lançam a uma diferença radical em relação aos nossos conceitos de pertencimento, sujeito, natureza e coletividade. Com estes jovens nos chegam diferentes línguas, uma ampla gama de conhecimentos, técnicas, artes, formas de organização social e política, cosmovisões, conceitos, narrativas... Chegam-nos modos de existência de um outro Brasil que a maioria de nós, não indígenas, pouco conhece. E vale perguntarmo-nos: por que pouco conhecemos?

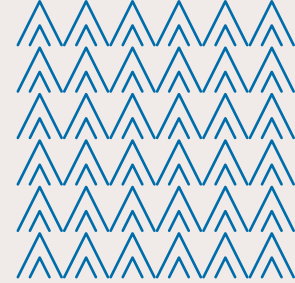
Atualmente vivem no Brasil mais de 250 povos indígenas e são faladas por volta de 150 línguas. Vivemos em um país multiétnico e multilinguístico. Como pesquisadora e professora em cursos de licenciatura e de formação continuada de educadores, tenho me dedicado a pensar o

encontro com os povos a partir de suas expressões estéticas, especialmente na aproximação com a vasta produção

contemporânea de artistas indígenas na literatura, no cinema e nas artes visuais. Início cursos sobre a temática indígena perguntando-nos sobre os povos que conhecemos, mesmo que apenas por sua nomeação étnica. Geralmente a maioria das pessoas conhece apenas quatro ou cinco povos, muitas confundem etnias com nomes de cidades, terras indígenas e esforçam-se em encontrar no seu vocabulário algumas palavras indígenas como forma de se conectar a esse universo. Vale perguntarmo-nos por que sabemos tão pouco sobre a diversidade étnica e linguística de nosso país. Vale perguntarmo-nos o que fizeram (e fizemos) de nós mesmos constituindo-nos como uma sociedade que deu as costas à sua ancestralidade indígena e africana.

Secularmente temos dado as costas a estes diferentes povos, bem como às suas lutas, conquistas, conhecimentos, cosmovisões e artes. Damos as costas às culturas africanas e afro-brasileiras aos desconhecermos a riqueza étnica, artística e linguística dos diversos povos que aqui chegaram forçadamente e enriqueceram nosso universo cultural. Damos as costas a uma longa história de genocídio de aproximadamente mil povos indígenas. Pesquisas na área da história, antropologia e arqueologia estimam que, antes da chegada dos colonizadores, viviam em nosso território nacional por volta de 1200 etnias e de 3 a 5 milhões de pessoas. Poucos têm a dimensão da riqueza humana que aqui já existia, poucos lembram-se que suas cidades, suas casas, escolas, ruas, estradas,





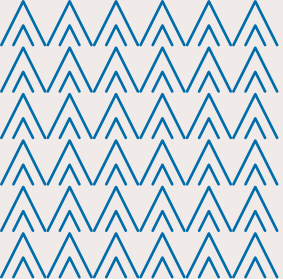
universidades estão localizadas em antigas aldeias ou rotas de passagem de povos originários. Rodovia “Ban-deirantes”, Rodovia “Fernão Dias” e Rodovia “Anhanguera”. No interior de São Paulo trafegamos por antigas rotas indígenas, e muitas destas estradas foram nomeadas justamente em homenagem àqueles que exterminaram povos inteiros ou boa parte deles: guaranis, puris, tupiniquins, tupinambás...

“Vocês pisam em terra indígena” nos lembra Denilson Baniwa, artista visual do alto Rio Negro, Amazonas, que vive hoje no Rio de Janeiro. Suas intervenções urbanas, denominadas “Yawaretê”, inscrevem as palavras “Terra Indígena” junto à imagem de uma onça em espaços estratégicos da cidade. Sua arte abre na cidade uma fenda e faz ver o que as diversas camadas e facetas do colonialismo invisibilizam.

Desconhecer o nome dos povos que um dia viveram nos espaços que habitamos ou não conseguir nomear ao menos cinco povos indígenas contemporâneos é uma sensação desconfortante. Falo desde o lugar de alguém que viveu esta sensação e a revive nos encontros com educadores e estudantes universitários. Estamos todos(as), de alguma maneira, envolvidos(as) nestas histórias de genocídio e invisibilidade dos povos originários. Penso que o esforço é transformar este desconforto em uma potência que nos leve a inventar outros recomeços nas esferas individuais, coletivas e institucionais; nas escolas, nas universidades, nas aldeias, nas cidades e nos

ossos diversos movimentos teóricos, artísticos e políticos.

Com as cotas indígenas nos chega uma comunidade bastante diversa não apenas pela multiplicidade étnica e linguística, mas também pelas diferentes histórias de contato com a sociedade não indígena. Há grupos indígenas do nordeste e sudeste em contato desde os primeiros anos da colonização, há outros povos com histórias bastante recentes de contato, de menos de cinco décadas. Alguns(mas) estudantes estão vivenciando pela primeira vez a vida na cidade e o contato diário com a língua portuguesa, outros(as) nasceram em aldeias e vivem já há algum tempo em cidades, outros(as) ainda nasceram nas cidades e têm seu pertencimento étnico nas relações familiares ou em bairros indígenas urbanos. Alguns(mas) têm a língua indígena como primeira e o português foi aprendido apenas na escola, outros(as) têm o português como primeira língua, outros(a)s ainda transitam entre duas ou três línguas indígenas além do português. Existem ainda as diferenças de histórias de escolarização, que envolvem estudantes que foram alfabetizados(as) em língua própria, estudaram em escolas indígenas bilíngues com professores de seu povo. E há estudantes que tiveram sua escolarização total ou parcial em escolas públicas não indígenas com as dificuldades que envolvem a educação em áreas distantes dos centros urbanos do Brasil. Muitos deles(as) estudaram em seminários católicos, especialmente no norte do Brasil.



Mesmo sendo uma pesquisadora que há anos estabelece relações e pesquisas com comunidades indígenas, tenho compreendido que meu gesto mais ho-

nesto nestes tempos tem sido o de escutar e reconhecer que estamos recebendo na Unicamp pessoas que pouco conhecemos. Pessoas que não se encaixam nas imagens de indígenas que construímos, em especial nos centros urbanos da região sudeste, imagens genéricas, muitas vezes românticas e outras vezes imersas em diversas camadas de preconceito e ignorância.

Esta abertura ao desconhecido é o maior desafio e, ao mesmo tempo, a maior potência deste encontro que se abre entre Unicamp e povos indígenas. A universidade precisará construir junto aos(as) pesquisadores(as) de diversas áreas que se dedicam a pesquisas sobre e com povos indígenas um modo de encontro que prevê a quebra de uma imagem ideal e única de indígena. O desafio é ver as potencialidades das partilhas e da produção de conhecimentos nas diversas áreas a partir das experiências de vida, narrativas, saberes ancestrais dos estudantes indígenas que estão chegando. Outro importante desafio é compreender e encontrar caminhos para os problemas que envolvem as comunidades indígenas atualmente. Há uma guerra secular em curso no Brasil que poucos de nós vivenciou: o genocídio indígena que se desdobra em preconceito e violências de várias ordens. Desdobram-se desta história colonial recente e

atual problemas graves de saúde pública que envolvem doenças infecciosas, doenças ligadas à alimentação industrializada, ao uso abusivo de álcool, entre outras. Desdobra-se desta história o adoecimento mental devido a traumas e à constante pressão psicológica ligada ao preconceito e à segregação, bem como devido às relações desiguais de gênero, ao preconceito em relação às orientações sexuais e à violência sexual.

Encontrar-se com os povos indígenas é estar diante dessas potências e dessas questões complexas que envolvem as relações desiguais e violentas do contato com a sociedade não indígena. A Unicamp, com o Vestibular Indígena, torna-se uma das instituições estatais estratégicas para os povos indígenas como espaço de alianças, construção de políticas públicas que garantam direitos constitucionais, de produção de conhecimentos, de formação de profissionais em diversas áreas e de fortalecimento político destes povos. Temos o instigante desafio de construção de uma política não *para*, mas *com* os indígenas, compreendendo-os como uma comunidade estudantil múltipla e complexa. Diante dessa complexidade que ainda pouco conhecemos no sentido vivencial, penso que a Unicamp se enriquecerá como espaço mais diverso, mais complexo e também mais imerso nos desafios que envolvem as relações de nosso país com seus povos originários.

Compreender o sistema de cotas como possibilidade de encontro com e entre povos leva-nos à imagem de

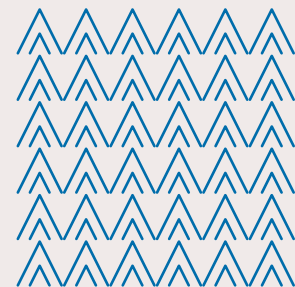
uma flecha de duas pontas: como uma importante política de inclusão que dará espaço a uma população que ficou historicamente à margem das políticas de acesso acadêmico e também como uma possibilidade de a universidade e as ciências, em suas diversas áreas de conhecimento, reconhecerem que o diálogo com as formas indígenas de ver e pensar foi um caminho ainda pouco trilhado. E esse será um longo caminho a ser inventado. Compreender que estamos recebendo outros povos, outras palavras, outros conhecimentos e outras formas legítimas de estar no mundo é a ponta de uma flecha que não está dada e, talvez, seja esse nosso maior desafio. Receber aqueles que costumamos chamar de “outros”, mantendo os nossos “mesmos” modos de pensar, ensinar, aprender, escrever, ler, calcular e conviver, é um convite a seguir pelos mesmos roteiros colonialistas que já se fizeram diversas vezes nestes 520 anos. Isso seria repetir percursos já conhecidos. Para Kaká Werá, escritor e ativista indígena, o que chamamos de descoberta do Brasil foi um grande desencontro:

Desencontro que gerou genocídios e continua [...]. O desenvolvimento da ciência e sabedoria indígena se deu através de uma percepção interior, do desenvolvimento celebrativo através das danças, dos cantos, das pinturas corporais, da relação harmônica com a natureza. Nós tínhamos o nosso progresso. Esse é o ponto que precisa ser muito bem colocado para se perceber o tamanho do abismo que provocou esse desencontro. (WERÁ, 2017).

Com as palavras de Werá somos forçados a pensar que será necessário, nesse encontro com os “mundos indígenas”, colocar em rasura uma ideia única de desenvolvimento nas diversas áreas de conhecimento, levando em conta outros conceitos indígenas que quase nunca ouvimos, pouco consideramos como válidos e muito raramente colocamos em movimento seja nas escolas, nas universidades, nas políticas públicas... Como seria pensar a saúde pública em diálogo com os conceitos indígenas de saúde e cura? Como seria repensar alguns conceitos e metodologias educacionais a partir de uma escuta atenta aos seus modos de educar? Como seria pensar a escrita e a literatura na relação com a força da oralidade indígena? Como seria pensar a arquitetura, a antropologia, a economia, a biologia, a geografia, as artes visuais, as artes do corpo e da cena neste fértil diálogo com os múltiplos regimes conceituais e estéticos dos diversos povos indígenas contemporâneos? Como seria pensar em outros índices de desenvolvimento, levando em conta a ideia de progresso destes povos, como o conceito de “bem viver” dos povos indígenas?

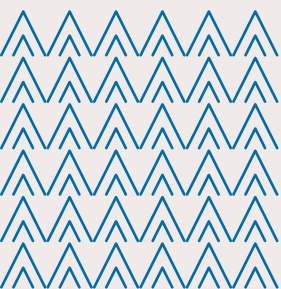
Kaká Werá, ao ser perguntado sobre como poderia ter sido este encontro, responde:

Um encontro baseado no respeito, na verdadeira integração, no intercâmbio. Hoje em dia existem lideranças indígenas que fizeram sua antropofagia cultural: souberam



entrar em contato com a civilização branca e souberam fortalecer sua cultura ancestral. São exemplos de como poderia ter sido o contato. Poderia ter acontecido um amadurecimento tanto da cultura nativa quanto da cultura que veio para cá. Isso não ocorreu. A cultura ocidental até hoje pratica valores que são de um tempo que já se concluiu. (WERÁ, 2017).

A compreensão de que receberemos na universidade outros povos, outros modos legítimos de estar no mundo, é o que abre para a possibilidade de que uma outra via de encontro aconteça. Como nas palavras de Werá, li-



deranças políticas – pajés, caciques, escritores e escritoras, acadêmicos e acadêmicas, educadores e educadoras, artistas etc. – já fizeram esta travessia. Kaká Werá é um deles, assim como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Sônia Guajajara, Davi Kopenawa, Gersen Baniwa, Marcos

Terena, Edson Caiapó, Graça Graúna, dentre muitos e muitas outras. Há um conjunto de pensadores e pensadoras indígenas que fizeram a “antropofagia cultural”, alguns pela via acadêmica e outros não. A maior parte dessas pessoas percorreu caminhos acadêmicos em tempos em que a educação indígena não era um direito constitucional, criaram fendas nos sistemas de exclusão. Estas pessoas construíram ricas experiências de resistência, imaginação do pensamento e práticas políticas que precisam ser ouvidas nesse desafio universitário que se abre.

Com a criação da Lei Federal de Cotas para o Ensino Superior (Lei nº 12.711/2012), um outro grande passo constitucional para a educação dos povos indígenas, as universidades federais e algumas estaduais iniciaram seus sistemas de cotas, o que possibilitou a inserção histórica desta população nos cursos de graduação. Hoje no Brasil há muitas pesquisas na pós-graduação desenvolvidas por indígenas e aproximadamente quarenta doutores indígenas. Recebemos em 2018 um destes doutores, o escritor Daniel Munduruku, como Professor Visitante na Faculdade de Educação da Unicamp (Edital Professor Visitante 2017 – Unicamp). Daniel Munduruku possui uma trajetória acadêmica interdisciplinar, com pós-doutorado em Literatura (UFSCar), doutorado em Educação (USP), graduação em Filosofia e Licenciatura em História pela Universidade Salesiana de Lorena. Esta sua rica e diversa trajetória trouxe à universidade um pensamento singular mergulhado nas cosmovisões e nas lutas dos povos indígenas em constante diálogo com as diversas vertentes teóricas da filosofia, da educação e dos estudos literários. A experiência de acompanhamento semanal das suas aulas junto aos(as) estudantes de diversos cursos possibilitou-me uma entrada sempre nova e inusitada nas discussões sobre as questões indígenas e suas relações com a educação. Nas histórias narradas pelo escritor/contador de histórias a cada aula, as questões que envolvem a temática indígena, a educação, a cultura, a política e a linguagem chegavam-nos juntas e de forma indissociável,

como um grande e caudaloso rio no qual as águas de diversos ambientes e profundidades se encontram e geram movimentos. A oralidade, a memória, a literatura, as corporeidades, as imagens e as musicalidades possibilitaram o encontro com uma grande amplitude de conhecimentos e de novos e desestabilizadores regimes conceituais. As aulas ampliaram nosso conhecimento sobre a diversidade étnica brasileira; sobre os modos que se construiu a invisibilidade e os estereótipos sobre os povos indígenas na linguagem, no conhecimento, na escola e na política; sobre os percursos da luta indígena pelos direitos constitucionais e sobre as narrativas indígenas encharcadas de cosmovisões que nos enriqueceram com outras formas de conceber a educação, a natureza e a própria humanidade. Como nas palavras de Daniel Munduruku, os povos indígenas nos oferecem outras temporalidades e também outras imagens de humanidade:

Nós não temos em nosso repertório linguístico a palavra futuro. Em nossa compreensão de tempo temos apenas o passado – o tempo da memória – e o presente, o tempo do agora. A palavra “futuro” não foi inventada por nós porque, vocês sabem, o “futuro” não existe. Ele é pura especulação da mente humana, que o criou com o objetivo de nos iludir e nos fazer aceitar a condição de eternos dependentes do tempo. Para os povos indígenas a língua manifesta a realidade conhecida, experimentada, compartilhada e isso tudo só é possível quando vivemos o presente. (MUNDURUKU, 2018).

Que possamos viver o presente, atentos(as) aos outros roteiros de encontro em curso nestas diversas e ricas

experiências espalhadas pelo Brasil. Há muito a ouvir e há um roteiro de encontro que sempre recomeça. Atentarmos às malhas de saber e poder que nos impossibilitaram o encontro é um caminho desafiante para seguir inventando outras vias. Por meio deste gesto de humildade, que reconhece o desencontro e deseja um novo começo, que nos chega o sonho da **Casa dos Saberes Ancestrais**. Chega-nos como um sonho coletivo entre professoras(es), indígenas, estudantes, artistas e pesquisadoras(es) que veem como possível o encontro entre diversos povos, entre diferentes modos de pensar e criar o mundo. Um sonho de universidade aberta às diversas formas criativas de estar no mundo. Davi Kopenawa, grande liderança yanomami, em “Palavras dadas”, texto que abre o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 63, diz que nossos professores não nos ensinam a sonhar como fazem os yanomami. Penso que começar a **Casa dos Saberes Ancestrais** como a imagem de um sonho é um traço importante para este recomeço. Acredito que podemos encontrar em nós, não indígenas, este sonho ancestral ameríndio que também nos atravessa, por histórias familiares ou simplesmente por vivermos em um território que secularmente é habitado por uma ampla diversidade cultural, linguística, artística e cosmológica. Rotas de encontro estão sempre por vir, desejo que na **Casa dos Saberes Ancestrais** aprendamos todos(as) a sonhar.

## REFERÊNCIAS

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. Tempo, tempo, tempo. **Revista Coletiva**, n. 1, 2018.

WERÁ, Kaká. **Palavras de um homem-lua**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Coleção Tembete, 2017.









# Unicamp, Terra Indígena

Uma conversa em torno de um mural

**Artionka Capiberibe**

PROFESSORA DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS-IFCH

**Denilson Baniwa**

ARTISTA INDÍGENA

Ao artista Feliciano Lana (Sibó)  
(*in memoriam*)

**O** que vem adiante é uma memória, em forma de diálogo, de um projeto realizado em 2019 na forma de um grafite artístico, desenhado na extensão de 45 metros de comprimento por 10 de altura na parede externa do então recém-inaugurado Prédio de Centros e Núcleos de Pesquisa do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH). A pintura ganhou o corpo de um dos principais seres mitológicos da Amazônia indígena, a Cobra-grande<sup>1</sup>, artisticamente representada repleta de grafismos de diversos povos. Os sentidos dessa escolha aparecerão na conversa abaixo.

Como veremos, o mural foi possível graças ao trabalho de várias pessoas, nem todas conscientemente sabedoras de sua participação, e a uma assembleia de desejos e de criatividade. Um dos sentidos importantes da realização desse mural é a abertura da Unicamp ao

acolhimento de uma forte marca indígena em um lugar de destaque do Campus Zeferino Vaz. De modo resumido, o projeto foi proposto por mim, Artionka Capiberibe (professora do Departamento de Antropologia do IFCH), financiado pela Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (ProEC/DCult) e idealizado e executado pelo artista plástico indígena Denilson Baniwa. Mas o diálogo a seguir irá revelar a ação de outras pessoas, mostrando também o caráter coletivo da iniciativa.

A conversa foi feita por videoconferência, no dia 9 de junho de 2020 – exatamente um ano após a realização do mural – e posteriormente editada e complementada de maneira livre por mim e por Denilson.

\* \* \*

---

1 A Cobra-grande está presente na mitologia amazônica, indígena e não indígena, de maneira bastante difundida (cf. Câmara Cascudo 2000, p. 144-45). Nas cosmologias indígenas, ela costuma ser descrita como um ser com grande poder criador: abre rios, instala povos pelos territórios em que passa, deposita peixes e caças nos rios e florestas, determina a temporalidade das roças pela regência das chuvas, entre outras ações. Essa cobra cosmológica é uma versão aumentada e potente das cobras não venenosas, sucuri ou sucuriju (*Eunectes murinus*) e jiboia (*Boa constrictor*), que são muito respeitadas pelos diferentes povos que vivem nas e das florestas (ribeirinhos, indígenas, seringueiros etc.), a quem atribuem poderes mágicos (CUNHA; ALMEIDA, 2002, p. 592).

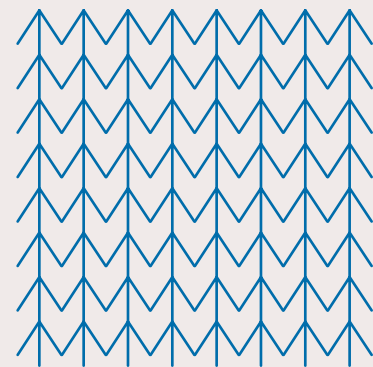
**Artionka:** Denilson, para organizarmos um pouco nossa conversa pensei em seguirmos por uma cronologia dos eventos relacionados ao mural, falando do antes, do durante e da pós-execução do projeto. A ideia aqui é mais que a gente faça uma conversa do que uma entrevista, porque esse projeto, para mim, aconteceu em parceria, por isso também não me sentiria à vontade de falar dele sozinha, já que foi um trabalho pensado por várias cabeças e também executado por muita gente. É certo que a execução da obra artística tem um criador, que é você, mas, no fim das contas, o projeto congregou bastante gente, também porque era uma obra monumental, precisava de muitas mãos para ser realizada.

Como é que surge esse projeto? Do que me lembro, a primeira ideia veio de uma conversa, em 2017, entre o professor Antônio Guerreiro, que é do mesmo departamento meu, e o artista plástico Ibã Huni Kuin, conversa que me foi contada pelo Antônio. O prédio que iria abrigar a pesquisa realizada no IFCH tinha acabado de ser pintado, estava bem branquinho. Diante dessa cena, o Antônio falou assim: “esse branco aqui tá muito forte, né?”, aí o Ibã respondeu no ato: “me chama, que eu dou um jeito nisso!”. Pouco tempo depois, ainda em 2017, teve uma fala no IFCH do pró-reitor de extensão e cultura, Fernando Hashimoto, ele estava acompanhado de toda a equipe da Diretoria de Cultura... no final do evento, comentei com a Verônica (Fabrini), que era a diretora da DCult na época, e com a Malu (Carmen Lúcia Rodrigues Arruda) – que,

um tempinho depois, iria assumir o lugar da Verônica na DCult –, sobre a vontade de fazermos um grafite indígena no novo prédio. Lembro que as duas me responderam com algo que me surpreendeu, disseram que não só isso era possível, como a DCult poderia financiar uma ideia desse tipo. Fazia só três anos que eu estava como professora na Unicamp, ainda não conhecia direito os muitos meios de apoio a projetos de extensão e participação da comunidade que existem na instituição. Lembro de ter ficado bem feliz com essa primeira descoberta.

Em 2018, a DCult soltou uma chamada para projetos de cultura que se encaixava perfeitamente com a proposta de um mural indígena... nisso consultei a direção do IFCH para ter autorização para usar uma das paredes laterais do prédio de Centros e Núcleos de Pesquisa. O diretor associado do IFCH, Roberto Luiz do Carmo, encampou a proposta – junto com o diretor do Instituto, Álvaro Bianchi –, colocando à disposição do projeto todo o muro da frente do prédio e não só a lateral, como eu estava pensando. Inscrevi o projeto “Mural Indígena – Prédio de Centros e Núcleos do IFCH”, proposto em nome do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI), e ele foi aprovado já com você como o artista que iria realizá-lo.

Então... A ideia inicial era mesmo chamar o Ibã Huni Kuin para fazer o mural, mas quando comecei a procurá-lo fui me dando conta que era mais



complicado do que eu pensava, porque era difícil acessá-lo lá nas aldeias no Acre e trazê-lo para um projeto que... depois quando você começou a realizar o projeto e os problemas foram aparecendo, pensei assim: “não ia dar certo se viesse o pessoal do Acre”... porque a gente levou bem mais tempo do que estava calculado, enfim... Tinha pedido para o Daniel Revillion Dinato: fazer o convite ao Ibã, o Daniel tentou o contato e me respondeu “está muito complicado, porque tem que trazer mais de uma família e eles vivem em um lugar longe, meio isolado e com uma comunicação difícil”. Como havia prazo para submeter o projeto, era preciso ter resposta rapidamente. Foi assim que chegamos a você, Denilson. O Daniel me perguntou: “você conhece o Denilson Baniwa?”, eu respondi, “de nome, né? Ele é famoso”. Aí ele falou: “o Denilson tá aqui no Rio de Janeiro, aqui do lado, é um grande artista e é mais fácil do projeto acontecer com ele”. Aí eu falei “ah sim, e ele topa?”. Na sequência, o Daniel me mandou várias imagens das tuas exposições e teu contato.

Eu não lembro mais se foi o Daniel que entrou primeiro em contato contigo e depois eu, não lembro mais esse passo, mas me lembro que eu não pensava no que viria depois, foi assim... sabe... quando você se joga

no negócio, não pensei assim:

---

2 Daniel foi aluno do mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH, tendo desenvolvido uma dissertação sobre arte indígena a partir do coletivo MAHKU (Movimento dos Artistas Huni Kuin), trabalho orientado pelo professor Antônio Guerreiro.

“será que ele vai vir? Será que ele vai dar conta de fazer essa pintura?”. Não me perguntei: “será que vai ter alguma dificuldade com uma pintura num prédio de dez metros de altura (risos)?!”. Não me perguntei, não, eu simplesmente pensei: “essa figura aqui vai fazer o projeto, com certeza” (risos). Não sei o que eu tinha na cabeça, mas tinha uma segurança: a de que você ia fazer. Só fiquei com medo quando você chegou e a gente começou a enfrentar as primeiras dificuldades, aqueles problemas técnicos com o andaime, que não veio montado e precisava de gente para montar, com a necessidade de material de segurança, o certificado de segurança para trabalhar em alturas elevadas (risos)...

**Denilson:** Nossa, verdade.

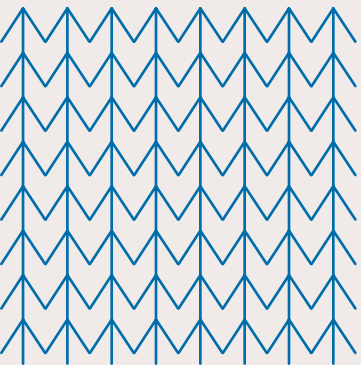
**Artionka:** Quando começou a acontecer isso, foi que eu pensei, “meu Deus! Pode não dar certo (risos), e aí como é que eu vou prestar contas desse negócio?!”. Mas você já estava aqui e aí o que me acalmava era que você não me falava que não ia dar certo, você falava: “não, vai dar”, com essa calma sua: “não, professora, vai dar, vai dar certo, vai dar tempo”. E ele foi longo, né? Foi demorado, era uma parede grande demais, demais! Né?!<sup>3</sup>

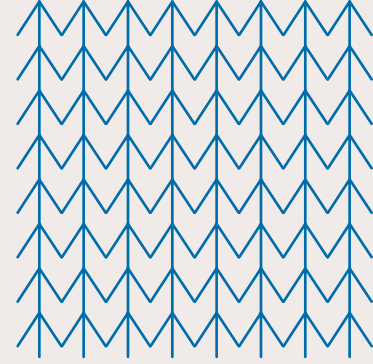
**Denilson:** Nossa, super!

**Artionka:** Bom... isso era eu tentando coordenar o projeto e tocando as outras coisas, aula, orientação e um pouco assim sem poder muito... Sinceramente, hoje,

---

3 Foram 22 dias de trabalho, iniciados em 25 de maio e encerrados em 14 de junho de 2019, para finalizar uma pintura que cobriu um muro de 10 m X 45 m.





depois dessa pandemia (a pandemia da covid-19), acho que teria feito diferente. Teria largado muita coisa, principalmente as burocráticas, teria empurrado isso para frente e teria ido lá pintar mais, feito a coisa que era a coisa mais prazerosa do projeto e eu fiquei na coisa mais técnica, a de resolver os perrengues.

**Denilson:** Ah... mas, assim, eu acho que é normal, né? Depois que acaba, a gente vai vendo que dava para ser de um outro jeito. Eu também, até outro dia... eu estava vendo o... o Luiz Felipe Medina<sup>4</sup>, ele tava falando sobre o mural: “ah! Que essa pandemia tá aí... a gente podia tá pintando lá o IFCH”. Aí eu fui ver as fotos que aquela professora mandou, esqueci o nome dela agora... ela foi lá um dia e fotografou.

**Artionka:** Alik?

**Denilson:** Não... ela tem uma revista, ah... acho que é Susana<sup>5</sup>. Eu estava vendo as fotos e lembrando de toda essa aventura que foi estar lá, e eu fiquei pensando muita coisa de como poderia ter feito, acho que poderia ter feito melhor, de um outro jeito, eu poderia ter usado outros materiais para agilizar. Fiquei pensando nessas coisas também do tipo “ah, eu tinha me proposto a tá

pintando uma coisa tão grande, então eu também deveria ter pensado nessa coisa, que realmente tem as leis de segurança, que é preciso estar atualizado, sabe?” (risos). Eu tava acostu-

mado sempre a pintar assim... o pessoal chamava e a gente ia daquele jeito, né? (risos). Vai lá e a gente faz e vai indo, nunca foi assim uma coisa tão profissional, digamos assim. Fiquei pensando sobre muita coisa, pensei: “ah não ficou legal do jeito que deveria ter ficado, devia ter feito de outro jeito”. Mas acho que é isso, né? Depois que a gente faz... foi uma experiência para mim também inédita de ter que fazer o curso<sup>6</sup>, aquele andaime daquele tamanho, de montar um andaime tão grande e pesado, que depois a roda não conseguia andar (risos).

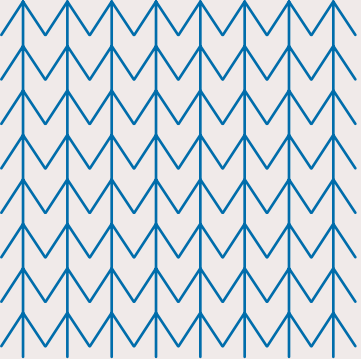
**Artionka:** Mas teve... eu acho que as coisas acontecem também porque a gente sonha com elas, né? O mural era..., antes dele existir, minha ideia era que ele fosse uma espécie de acolhimento, ao mesmo tempo que ele expressa a arte e o conhecimento indígena, ele acolhe os indígenas que estão chegando na Unicamp, isso está no projeto.

Eu tinha essa ideia, né? E aí eu queria saber de você... uma coisa que eu fiquei pensando foi... como é que um artista... ele tem uma parede em branco, como é que ele

4 Luiz Felipe Medina Ava-Guarani é um dos estudantes indígenas que participaram da pintura do mural. O mural recebeu pinceladas de várias pessoas a quem agradecemos aqui nominalmente, infelizmente, correndo o risco de esquecer alguém: Alik Wunder, Bruno Campelo, Fabiane Medina Ava-Guarani, Giuliana Magalhães Zamprogno, Janaina Tatim, João Baniwa, João Pedro Cardoso, Josy Sarafim, Kaê Etê, Lilly Baniwa, Luiz Felipe Medina Ava-Guarani, Luiza Serber, Mariana Soares, Miki Narita, Naldo Tukano, Seribí Tukano, Walace Piui Adilson.

5 Trata-se de Susana Dias, pesquisadora do Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo (Labjor) da Unicamp e editora da Revista *ClimaCom Cultura Científica*, disponível em: <<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/>>.

6 Por conta da altura em que iria trabalhar, Denilson teve de fazer um curso de “Integração de Segurança” na Divisão de Segurança do Trabalho (DSTr) da Unicamp.



pensa o que vai fazer naquela parede, como é que surgiu a ideia? Quando eu escrevo um texto, um texto acadêmico ou um texto para jornal, eu tenho que ter alguma motivação,

tenho que ter algum impulso e às vezes são coisas muito sutis, às vezes eu leio um poema e ele me remete a alguma coisa e termina virando um texto acadêmico que não tem nada a ver com o poema, mas foi o poema que me inspirou. Outras vezes, pode ser um sonho, sonho com alguma coisa à noite e quando acordo tomo uma decisão e realizo algo. Eu não sou uma artista, mas trabalho num plano de colocar ideias em papéis e ideias que às vezes são utópicas... Mas queria saber como foi pra você, você olhou aquele mural enorme e... (risos).

**Denilson:** Acho que também é no mesmo processo que você está falando, algumas vezes a coisa surge de um... como é que fala? De um *insight*, de uma maneira muito espontânea ativada por alguma coisa assim, um poema, um filme, às vezes uma conversa. Mas nesse mural... Eu lembro que o Dinato foi que entrou em contato primeiro, perguntou: “a professora Artionka, que foi minha professora na Unicamp, está pensando em fazer um projeto e pensou em chamar os Huni Kuin, mas tá complicado... Como é que você tá?”. A gente ficou conversando sobre e aí lembro que estava justamente na época que os alunos indígenas estavam chegando, tava bem

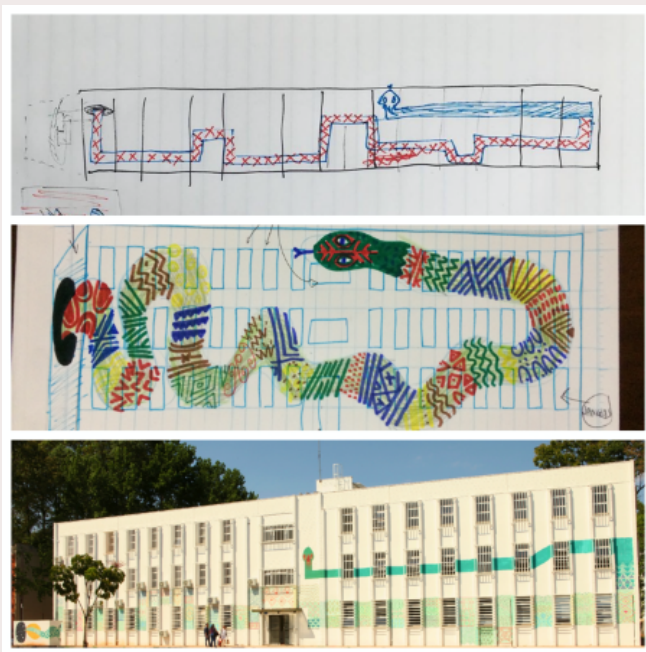
recente a chegada deles. E... nas primeiras conversas que a gente teve, acho que por e-mail, você falou que o prédio era novo, que estava muito branquinho, que precisava dar uma outra cara e tudo. **Eu fiquei pensando sobre isso, de como receptionar os indígenas, de como mostrar que tem uma diversidade.**

Foi daí que surgiu essa ideia, que já era uma ideia, na verdade, que eu venho trabalhando para falar de diversidade, desse número de etnias no Brasil, que usei também no Museu de Arte do Rio (MAR)<sup>8</sup>, que foi a Cobra Universo, que é desse mito da Cobra-Canoa que carrega dentro dela todos os povos do mundo, as culturas, as línguas e... O significado do prédio do IFCH também carrega uma diversidade, né? Das ciências humanas, da filosofia e do quanto essas ciências são importantes pra gente entender esses povos e essas diversidades. Foi um monte de informação... Tive algumas conversas com o Dinato também, não sei dizer o que foi a coisa específica, acho que foi um monte de ideias juntas pra chegar nisso de pintar, **de envolver o prédio com essas culturas**, acho que foi por aí.

**Artionka:** Aí veio a coisa do formato da cobra... aquele prédio também não ajuda, né? Ele é muito quadrado, com

7 O primeiro vestibular indígena na Unicamp foi realizado em 2018. Em 2019, quando o mural estava sendo pintado, a Unicamp recebia as primeiras turmas de estudantes indígenas.

8 A instalação “Cobra do Tempo” (acessível aqui: <<https://www.behance.net/gallery/59077581/Cobra-do-Tempo-Dja-Guata-Pora>>) fez parte da Exposição Dja Guatá Porã, que reuniu diversos artistas indígenas e teve curadoria de Sandra Benites (indígena Guarani), José Ribamar Bessa, Paulo Lafuente e Clarissa Diniz. A exposição ocorreu de 16 de maio de 2017 a 25 de março de 2018 no Museu de Arte do Rio (MAR).



**Figura 1** – Estudos do artista Denilson Baniwa para o desenho da cobra e fotografia do mural finalizado Foto: Valério Freire Paiva.

aquelas janelas atrapalhando (risos). Teve uma impossibilidade ali que foi marcada pela coisa técnica mesmo, né? Pela infraestrutura disponível.

**Denilson:** Sim, a primeira ideia era fazer ela muito mais gráfica, no sentido de muita tinta, né? Preencher certo, fazer os grafismos mais visíveis, ia ser um impacto bem maior, também menos quadradinha e mais com curvas, enfim, mais serpenteando, mas aí, na hora que a gente foi ver, na prática, a gente viu que não ia dar, né? (risos), que não ia dar por conta da infraestrutura e do tempo que a gente tinha também, a gente tinha

que acelerar, a gente teve que optar por uma coisa mais simples pra dar tempo e também pra não sobrecarregar o sistema, porque a gente tinha pouco dinheiro também, então todos os fatores fizeram com que a gente tivesse que ir pra uma estratégia, digamos, de fazer o mais simples e mesmo assim ainda causar impacto.

**Artionka:** Mas, com tudo isso, a obra ficou muito bonita, né? Todos aqueles grafismos... muitas fotos diferentes vão mostrando, por vários ângulos, um nível de detalhe muito impressionante. E eu acho que tem essa coisa da parede, do formato do prédio e da dificuldade de lidar com aquelas grades das janelas também, né? Porque quando você usa o muro que tá fora (é uma parede onde está instalado o quadro de energia do prédio), aí a cobra serpenteia, ela sai de um buraco no universo e passa pra outro, como é isso? Explica um pouco essa ideia.

**Denilson:** A coisa dos grafismos é bem legal, porque eu peguei grafismos de vários povos e às vezes quando iam alunos lá, alguns já sabiam localizar de que povo era: “esse aqui é tukano”; até a Lilly Baniwa reconheceu e disse “ah, esse aqui é baniwa!”. E algumas pessoas mandavam fotos localizando os grafismos, “ah esse aqui é guarani”, bem legal!

É muito diferente quando a gente pega uma parede lisa para pintar e quando a gente pega uma parede que é cheia de interferências. Foi uma dificuldade tentar fazer com que o desenho não se perdesse no meio das janelas. A ideia de fazer o buraco negro... não sei como chama...



acho que é um buraco negro, de onde a serpente sai e aparece ali no prédio principal, vem desse mito da serpente que vem do Cosmos, que surge de um relâmpago no céu e aparece trazendo todos os povos. Ali tem isso... começa bem na parede da frente, onde tem o quadro de energia, vem só o rabinho dela e entra num buraco, o buraco negro, e reaparece na parede de trás pra dar essa ideia de que ela vai passando pelos mundos... de repente... quando termina lá na cabeça da cobra e tem lá um outro buraco, a gente não sabe pra onde que ela vai, né? De repente ela vai pra... não sei... uma outra cidade, uma escola, ou para um centro cultural, não sei, dá ideia de um fluxo... ela entrou num buraco do Cosmos num lugar e saiu ali no IFCH, nesse tempo de agora, né?

**Artionka:** Aí ela pode entrar de novo no buraco?

**Denilson:** É! Aí ela entra no buraco e pode sair num outro lugar, pode sair num outro país, de repente ela foi lá pro Japão, não sei. Essa passagem dela, naquele momento, é pra ensinar à gente essa diversidade, mas, depois que ela passa a mensagem, ela vai para um outro lugar, sempre compartilhando conhecimento.

**Artionka:** É interessante isso... lá nos Palikur, povo indígena que vivem no Oiapoque, na fronteira do Brasil com a Guiana francesa, tem um conjunto mitológico importante que conta que os animais de caça, os peixes, as tartarugas e todos os seres que fazem parte da vida palikur são colocados... distribuídos na paisagem da região pelos mestres da chuva, ou avôs da

chuva, como escuto serem chamados em português. Esses seres são todos cobras-grandes e são elas que criaram os rios, os igarapés... todas as fontes de água. Na estação das chuvas, que vai de dezembro a junho, há cinco momentos de chuvas diferentes, cada um deles associado a uma dessas cobras-grandes e marcado por suas passagens no céu na forma de constelações de estrelas.

Essas cobras-constelações

passam por cima da terra em grandes barcos... Quando os artistas palikur fazem as esculturas dos avôs da chuva, esses podem ter a forma de cobras (de duas cabeças, de três cabeças) ou a forma de barcos, são umas cobras meio diferentes, né? Aí os mestres da chuva vão jogando a chuva e vão jogando os peixes,

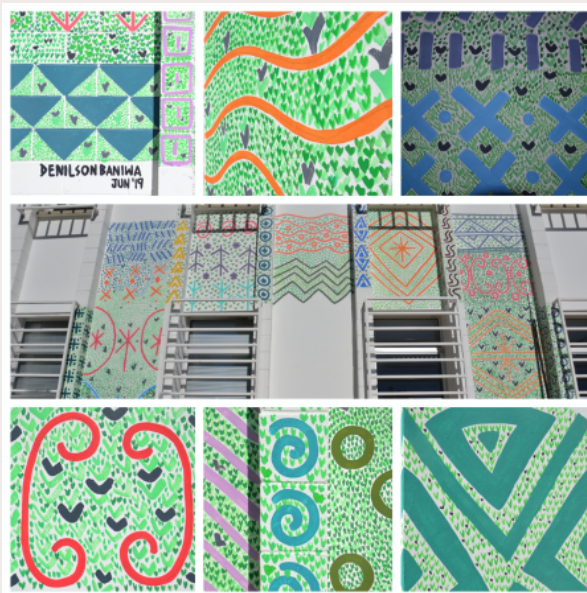


Figura 2 – Grafismos. Fotos: Ronaldo de Almeida.



**Figura 3** – O buraco negro e o rabo da cobra.  
Fotos: Ronaldo de Almeida.

as caças, vão dando aquilo que traz abundância pra vida dos povos da região.<sup>9</sup>

Acho que aqui tem também essa ideia de passagem, de atravessar mundos, né? Porque, depois que ele passa no céu, por cima da Terra, o barco vai pro outro mundo, então tem um trânsito entre mundos diferentes, e aí você coloca o outro mundo como o Japão! Isso é muito legal! (risos) mostra como tá tudo interligado na verdade, né?

**Denilson:** Esse mito, a senhora deve saber, ele começa com a cobra passando por essas terras... no

mito original, ele passa pela terra dos abius, pela terra do sal, depois pela terra onde eles mergulham... no encontro das águas do rio Solimões e Negro até chegar na cachoeira de Ipanoré, onde a serpente descansa. É muito isso, né? É essa passagem nos lugares e cada lugar tem a sua própria experiência compartilhada, né? De conhecimentos, de... num lugar deixa a reza, no outro deixa o canto, são especialistas que vão ficando por ali. Como os pajés, os rezadores, os cantadores, cada um tem sua própria experiência e cada um pode compartilhar o que sabe.

Isso foi uma coisa que eu fiquei pensando também, quando estava pensando no desenho pro IFCH, de como que estavam esses indígenas recém-chegados, a maioria muito jovem, né? Muito jovem e mesmo com uma experiência de vida também muito complexa. Ir para uma universidade é encontrar um mundo muito diferente, é encontrar muitos mestres, cada um com sua especialidade, cada um com seu próprio mundo, né? Eu sei que as universidades têm professores que inclusive não são do Brasil, então tem um pensamento, um outro mundo mesmo, uma outra existência que esses alunos indígenas estariam ali encontrando pela primeira vez. Então, são muitas experiências, muitos conhecimentos, muitas áreas ali, onde cada um podia escolher, ou pode participar de várias também, né? Quando a gente tava pintando, iam alguns alunos indígenas lá e eu perguntava “ah... mas de que área você é?”. Alguns eram das artes, outros, da

<sup>9</sup> Sobre esse tema ver A. Capiberibe (2009, 202-12) e L. Green e D. Green (2010).

Geografia, da Filosofia, da Economia, então é isso, né? **Essa passagem da cobra, dessa serpente, por ali, pela Unicamp, acho que de certa maneira é uma tradução do mito original, de um lugar onde tem muito conhecimento, onde se passa por várias áreas e pode-se aprender muito, compartilhar, se conhecer também; a universidade é como essa canoa, né? Que cabe muita coisa.**

**Artionka:** Nossa! Que lindo!

Uma coisa... você falou terra do abiu? Aquela fruta<sup>10</sup>? Entendi direito?

**Denilson:** Isso. Ela passou pela terra dos buritis, da palmeira, terra do abiu, terra do mel, onde tem as abelhas gigantes, por essas experiências que diz que a gente vai passando durante a vida.

**Artionka:** Na nossa troca de mensagens antes desta conversa, tinha acabado de ocorrer o falecimento do senhor Feliciano<sup>11</sup>, né? E você falou assim para mim: “ele foi uma inspiração”, inclusive em relação ao desenho da cobra. Queria assim... porque ele é um precursor, um dos primeiros que sai e começa a fazer arte mesmo, arte indígena num outro patamar, não da arte como artesanato,

---

10 O abiu é uma fruta comestível da família Sapotaceae. Na Amazônia encontram-se os gêneros *Pouteria* sp. (abiu-amarelo) e *Chrysophyllum cainito* L. (abiu-roxo). A característica marcante dessa fruta é deixar a boca grudenta.

11 Feliciano Pimentel Lana, ou Seu Sibó, considerado um dos principais artistas plásticos indígenas do Brasil, faleceu no dia 12 de maio de 2020, aos 83 anos de idade, de complicações decorrentes da Covid-19 (cf. obituário aqui: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/rio-negro-perde-seu-feliz>>. Sua morte, assim como as centenas de mortes de indígenas causadas por essa doença, poderia ter sido evitada não fosse o descaso e a inúria do governo brasileiro com a saúde das populações indígenas.

mas uma coisa que ganha uma outra dimensão. O artesanato é uma coisa maravilhosa, mas arte e artesanato estão em dois planos diferentes, né?

**Denilson:** Nossa, foi um choque para mim a partida do Seu Feliciano, assim como foi a do tio dele, o Firmiano Arantes Lana. Eu até fiz um textinho em homenagem a ele<sup>12</sup>, falando disso, de como ele... a família Lana – Seu Luiz Lana, Firmiano e o Feliciano – foram as primeiras pessoas a darem essa imagem, a darem uma visualidade a essas histórias antigas, né? Então o que a gente conhece hoje – eu tô até com o livro aqui, estava lendo para fazer um projeto pra Pinacoteca, tem essa nova versão com umas correções, eles colocaram desenhos novos<sup>13</sup> – a imagem que a gente tem hoje da Cobra-Canoa, quem começou foram eles, nos anos 1970, eu acho. Antigamente, não tinha uma visualidade da Cobra-Canoa, cada um imaginava a cobra de um jeito, da sua própria

---

12 O texto foi feito para o projeto “Culturas de Antirracismo na América Latina”, baseado na Universidade de Manchester, seu título é “Uma maloca-museu para Feliciano Lana, o filho dos desenhos dos sonhos” e ele pode ser acessado aqui: <<https://sites.manchester.ac.uk/carla/2020/06/05/a-roundhouse-museum-for-feliciano-lana-the-son-of-dream-drawings/>>. Link para a versão em português: <<https://docs.google.com/document/d/1DhJ1NqHBaoqTdv9Srh5ew6QALU5ZupXKDC75ZfnLEs4/edit?usp=sharing>>.

13 O livro é o Antes o mundo não existia (Umusi Pārōkumu e Tōrāmū Kehiri 2019), uma das primeiras publicações sobre mitologia indígena de autoria indígena. O livro traz a mitologia Desana, a partir da versão do grupo de descendência Kêhiripōrā, que significa “filhos dos desenhos dos sonhos”, à qual pertencem seus autores, Umusi Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana) e Tōrāmū Kehiri (Luiz Gomes Lana). A primeira edição, voltada ao público não indígena, foi lançada em 1980, tendo sido datilografada, organizada e editada pela antropóloga Berta Ribeiro. Em 1995, com anuência da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), seus autores relançaram o livro, que estava esgotado, numa versão ampliada, que foi revisada pela antropóloga Dominique Buchillet e, desta vez, direcionada ao público indígena da região, sendo o ponto de partida da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, publicada pelo Instituto Socioambiental (Tōrāmū Kehiri, 1995). Em 2018, foi feita uma nova edição do livro, com algumas revisões terminológicas. É a essas duas últimas versões que se refere Denilson (Umusi Pārōkumu e Tōrāmū Kehiri, 2019; Tōrāmū Kehiri, 1995).

maneira, interpretava as histórias. Assim como nos Baniwa, também cada um tem sua própria imaginação a partir da história contada. E aí a família Lana, que é uma família bem importante dos Desana, também não é do nada que ele inventou esse desenho, né? Eles são pajés especialistas, e, nessas viagens que eles fizeram pelos mundos, esses mundos ensinaram para eles como é que seria a Cobra-Canoa<sup>14</sup>.

Enfim... foi um choque saber que ele tinha partido por conta da covid, e... é isso, né? Acho que a influência que ele tem no meu trabalho... eu não estaria fazendo o que eu faço hoje se não fosse pela família Lana, sabe? Se não fosse por ter conseguido ter acesso à família Lana e ter conversado com eles, com Seu Feliciano, com os Desana, ter visto os desenhos dele. Ele foi um dos primeiros a usar tinta, doada pelos padres inclusive, tinta guache, tinta aquarela, os papéis também, alguns padres católicos levaram e deram para ele, porque viram que ele tinha facilidade com a tinta e com a pintura. Eles criaram uma visualidade toda para as histórias antigas, né? Da Cobra-Canoa, do surgimento da Terra, de tudo... Então a importância dele pra gente, enquanto artista indígena, é incalculável, pro mundo também, né? Para conhecer sobre a cultura indígena, a gente não consegue medir... São mestres. Na universidade também, quando um mestre se vai o que se perde é incalculável, por mais que tenha

14 Nos estudos antropológicos de populações indígenas, o “pajé especialista” (ou xamã) aparece como sendo o único habilitado a transitar pelos diferentes planos do cosmos e voltar vivo para contar o que viu nas outras dimensões.

toda... todas as publicações, artigos escritos, acho que um mestre vivo, ele é uma continuidade de conhecimentos.

**Artionka:** É isso...

Falando em mestre... tava lendo um texto do Ailton Krenak, de 1992, que chama “Antes, o mundo não existia” (Krenak, 1992). Achei esse texto, procurando o livro do Seu Firmiano e Seu Luiz (Pārōkumu; Kehíri, 2019). No texto, uma hora o Ailton fala: “olha, vocês brancos, vocês não indígenas, vocês ficam guardando as histórias de vocês todas em museus, em universidades, em... e vocês vão lá estocando essas histórias”. E questionava: “pra que serve estocar isso tudo se vocês têm uma atitude com o mundo que é uma atitude que não valoriza o sonho?”. Ele diz assim: “pra que depositar as memórias nos museus? Como quem deposita em caixotes, né, se vocês não sonham?”. E aí ele fala que a gente não sonha porque a gente não dorme, porque a gente trabalha de dia e de noite.

**Denilson:** Nossa, que coincidência!

**Artionka:** Pois é, lendo isso eu pensei: “caramba! Esse homem é realmente um sábio, assim... porque, nesse momento da pandemia, que as pessoas estão obrigadas a ficar em casa e estão tendo que trabalhar de casa, mas em outro ritmo, eu escuto as pessoas falarem que elas estão sonhando muito, eu mesma tô sonhando muito, mas sonhando uns sonhos bem diferentes dos sonhos que eu tinha antes, uns sonhos muito mais normais, entre aspas, porque os meus sonhos são aqueles

sonhos malucos, uma hora eu tô num lugar, na outra eu tô em outro, e aparece gente, desaparece gente. Agora não, eu sonho coisas do tipo... tô encontrando uma amiga, que trabalha comigo, na Unicamp, no IFCH, são coisas assim... possíveis (risos). Então, quando ele fala isso... ele diz assim olha... “presta atenção no que tem valor, porque nós indígenas, a gente não escreve e guarda nossas histórias escritas, não guarda no museu, a gente conta nossas histórias, a gente narra as nossas histórias, então as nossas histórias estão guardadas na memória”. E aí ele vai dizer que é preciso valorizar a memória, e se a gente não valorizar a memória, não vai sobrar história para contar, para guardar nos caixotes, né? E aí ele vai dizer que entre a história e memória ele prefere a memória, **a memória é o sonho, a memória é a coisa viva.**

Nesse momento da pandemia, fico pensando muito no valor da memória, em como a pandemia e o momento político do país estão levando embora os guardiões da memória. Os “guardiões da Floresta” já estão sendo assassinados<sup>15</sup>. Então essa é uma situação muito difícil, eu queria entrar um pouco nesse momento do pós-projeto.

---

15 A referência aos Guardiões da Floresta está relacionada aos assassinatos, em 2019, de Paulino Lobo Guajajara, Firmino Guajajara e Raimundo Guajajara, que atuavam em ações autônomas de vigilância e proteção de suas terras, no Maranhão, em um grupo denominado de “guardiões da floresta”.

Qual é o legado da cobra agora? O que vem depois da cobra? O que vem depois da pandemia?

E... você tinha, quando eu falei da memória e do Ailton, você falou “ah eu tava pensando...”, então isso te remeteu a alguma coisa.

**Denilson:** Sim, ia falar, naquela hora, uma coisa bem interessante que ele, Seu Feliciano Lana, começou a pensar, nos anos 1980, sobre uma ideia de que a gente podia contar essas histórias indígenas numa tradução

pelo desenho, de que o desenho conseguiria alcançar a tradução que as palavras não conseguiriam pra quem não é daqui, né? Quem é lá de fora, acho que ele pensou isso quando eles foram para... não sei se pra Noruega, pra Suécia, algum lugar desses, que levaram eles, para mostrar os desenhos deles, que era

uma ideia de maloca-museu que ele falava, maloca da memória, pelos desenhos, achei isso bem bonito. Até posso depois lhe mandar o texto que escrevi sobre isso, dessa criação de uma maloca-museu, mas que seria um museu de memórias, de compartilhamento dessas artes novas<sup>16</sup>.

Quando você estava falando do Ailton Krenak, lembrei de uma coisa. O CCBB (Centro Cultural Banco do Brasil)

---

16 Denilson refere-se ao texto-homenagem a Seu Feliciano Lana, “Uma maloca-museu para Feliciano Lana, o filho dos desenhos dos sonhos”, ver referência na nota 12.

tem um projeto para as crianças, onde tem atividades diversas, e aí me chamaram pra contar uma história. As crianças estão em casa nesse período, não saem, não podem sair, as escolas estão funcionando dentro de casa, toda uma coisa de... uma adaptação nova, não tem uma interação com os amiguinhos, enfim, aí me pediram pra contar uma história pra essas crianças. Eu escolhi contar uma história baniwa que é de como foi conseguida a noite... e aí é muito doido... porque tem que escrever um roteirinho, porque eles pedem pra contar em no máximo oito minutos. É que eles sabem que, se não botar tempo, a gente vai falando.

Aí escolhi essa história que diz que o Nhapirikuli, que é um desses primeiros seres que vivem na Terra, de como ele foi buscar a noite com o dono da noite. Na hora que eu tava escrevendo o roteiro, foi isso que lembrei agora, quando você falou do texto do Ailton Krenak, que a história conta que antigamente, não existia a noite, só existia o sol e as pessoas trabalhavam, trabalhavam, trabalhavam e ficavam muito cansadas, porque não tinha uma noite pra descansar, não tinha um momento pra descansar, e que era sempre muito sol, não tinha uma hora de descanso, as pessoas fugiam para as cavernas, mas, quando saíam, a luz do sol tava ali e aí era sempre muito claro, né? Não tinha a noite pra deixar tudo escuro pra descansar. E aí eu fiquei pensando assim: **“ué, mas é exatamente isso que a gente vive hoje, né? A gente desaprendeu a noite, a gente trabalha,**

**trabalha, trabalha e tá sempre muito claro, porque a gente tem energia elétrica e tá tudo sempre ligado... tá sempre muito ativo, aí fiquei pensando que, de repente, a gente tem que, de novo, ter alguém pra procurar a noite pra gente descansar”** (risos). A gente voltou nesse tempo de que a gente perdeu a noite, né? A gente trabalha sem descansar, fica muito cansado fisicamente, mentalmente, a gente tem uma necessidade de sempre estar produzindo e isso deixa a gente bem ansioso. As cobranças são sempre de muito trabalho, de produzir muito, de não parar, de competição, enfim, aí estava pensando nisso, que a gente voltou nesse tempo antigo de que não existia noite.

**Artionka:** É verdade, é verdade... Lembrei de uma história contada por um amigo lá do Uaçá, lá da região do Oiapoque, Domingos (Santa Rosa), uma pessoa muito querida, faleceu recentemente. Um dia chego lá no Manga, a aldeia principal dos Karipuna, que fica perto da estrada e, por isso, ela foi toda conectada com a rede elétrica, botaram postes dentro da aldeia com luz vinte e quatro horas por dia, e aí o Domingos fala assim pra mim: “olha, esse negócio do poste com a luz tá fazendo um mal danado pras galinhas, elas tão malucas, elas passam o tempo todo comendo, porque elas não têm um momento pra dormir, não têm escuridão” (risos), e ele falou assim: “a gente precisa dar um jeito nisso”. E aí eu fiquei pensando que a gente é como essas galinhas, não para de trabalhar, porque não tem um momento pra

desligar e também... por essa coisa que você falou, porque a gente se cobra, e é cobrado, de ter que produzir. É triste, na verdade.

**Denilson:** É isso, né? E a gente também fica com a cabeça cheia de tanto trabalho, que a gente chega nesse ponto onde a gente para de sonhar, né? E os nossos sonhos se tornam... até nos sonhos o trabalho entra, a senhora lembrou que estava no sonho com sua amiga, no IFCH.

A última vez que eu fui pra Unicamp fomos pintar uma parede lá no *campus* de Limeira, e aí a professora que deu a carona pra gente tava falando sobre ansiedade, sobre como o mundo tá muito ansioso e que a gente meio que parou de sonhar, né? E os nossos sonhos são sempre relacionados a resolver os problemas do trabalho que a gente tem diariamente, então o sonho é uma extensão da nossa vida de trabalho, até nisso, complicado. Nem sonhar a gente pode mais.

**Artionka:** É verdade...

Eu queria voltar sobre o legado da cobra e o que vem depois, o que vem depois da pandemia... Porque tem gente que acha que o mundo vai mudar e tem gente que não é tão otimista assim. E você? O que você acha?

**Denilson:** Ah... eu não sei se o mundo vai mudar, né? Eu sei que muita gente vai mudar, eu sei que o mundo vai ficar, pelo menos por um certo período, muito diferente. Nessa conversa, nessa reunião que tive ontem com a Pinacoteca, foi falado “ah... tudo bem, a gente abre a exposição nesse mês ou no mês que vem”. Tá, mas quem

garante que as pessoas vão estar à vontade de sair pra alguma exposição, sabe? Será que os cinemas vão estar cheios? Será que os teatros vão estar cheios? Como é que vai ser essa volta? Acho que por um período a gente ainda vai estar um pouco assustado de estar em ambientes fechados e com muita gente. Eu sei que muita gente vai mudar, porque foi muito afetada, né? Eu mesmo... tem muita coisa que eu tenho repensado.

Teve uma entrevista que saiu na *Folha de S.Paulo*<sup>17</sup>, ligaram pra gente perguntando como vai ser o pós-pandemia para as artes indígenas. Eu falei para eles: “antes eu tinha muitos planos pra 2020 e o meu trabalho tava muito numa linha combativa de que temos que rever a história, temos que combater algumas coisas, temos que rever certos símbolos, enfim, e hoje eu tenho pensado muito em como trazer a voz dos mestres pra fora da aldeia”. Eu tinha um projeto de viajar pelo Rio Negro para fazer a rota que o Alexandre Rodrigues Ferreira e o Koch-Grünberg fizeram, revisitar alguns lugares e fazer essa passagem de tempo nos lugares que eles passaram, recontar essa história<sup>18</sup>. Mas

17 Entrevista disponível em: < [https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/06/coronavirus-atropela-ano-em-que-artistas-indigenas-tomariam-os-museus-de-sp.shtml?utm\\_source=whatsapp&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=compwa](https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/06/coronavirus-atropela-ano-em-que-artistas-indigenas-tomariam-os-museus-de-sp.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa), acesso em: 1 jul. 2020.

18 Alexandre Rodrigues Ferreira e Theodor Koch-Grünberg são ambos precursores das expedições científicas na Amazônia. Rodrigues Ferreira era naturalista, seus relatos de viagem constituem um importante registro sobre a história, a geografia, a economia e a configuração social de diversas regiões nos interiores do Brasil por onde andou. Seus escritos trazem ainda um testemunho pungente do extermínio de diferentes povos indígenas pela escravização, pelas expedições de aprisionamento portuguesas e pelas doenças, como sarampo e varíola, introduzidas pelos colonizadores (ver A. Rodrigues Ferreira, 1971, 1972a, 1972b, 1974). Theodor Koch-Grünberg era filólogo de formação, mas usou a linguística para desenvolver pesquisas antropológicas. Sua expedição ao rio Negro ocorreu entre os anos de 1903 e 1905, mais de um século depois da de Rodrigues Ferreira, mas, diferentemente desta, foi diretamente direcionada a documentar a vida dos

eu tenho pensado que ao invés de ficar fixo numa briga, uma briga por quem conta e quem não conta histórias, na verdade, agora o que eu tenho que fazer é brigar pra que a voz desses mestres que estão vivos ecoe mais longe pra que eu não precise de uma pandemia pra me lembrar de que essas pessoas são seres humanos e são mortais, que a gente não vai ter pra sempre essas pessoas, né? E é isso.

Acho que... uma das coisas que mais senti com o Seu Feliciano foi que eu tinha uma ideia de que “ah, ele tá ali, eu sempre posso conversar com ele, posso voltar e conversar com ele”, e aí sempre ir adiando um reencontro, “ah, não, mês que vem a gente conversa”. Não! O momento de conversar é o presente, é o atual, vamos aproveitar esse tempo para aprender as coisas ao invés de ficar brigando, ao invés de ficar discutindo umas coisas que não vão mudar nada (risos).

Eu tenho pensado muito isso assim... de tentar conectar mais as pessoas, ao invés de atritar as pessoas, sabe? Ao invés de tá, como eu tava, num atrito com a academia, por exemplo, de não ir para o lado do atrito, mas ir para o lado de juntar os conhecimentos, né? De tentar levar o conhecimento do Seu Feliciano ainda mais pra academia, de tentar me juntar com pessoas que são afins no pensamento, que estão aí na Unicamp, que sempre estiveram junto com a gente pra que a gente possa ampliar essas vozes, ao invés de ficar sempre brigando. Eu tenho esse pensamento agora pra mim, agora não sei se as outras

---

povos indígenas da região (2005).

pessoas também tiveram essa ideia.

**Artionka:** A gente é tão minoritário, se for pensar... os indígenas, a ciência... quando você olha como a ciência vem sendo atacada...

Denilson: Sim.

**Artionka:** Aí você vê que a gente precisa se unir pra chegar mais longe, né? E a arte, nessa história, acho que a arte tem uma força de transformação que ultrapassa barreiras, que é isso que o mestre Feliciano Lana falou. Então eu não sei me comunicar em norueguês, mas o meu desenho vai comunicar o meu conhecimento, o meu pensamento, do meu povo, e é isso, **a arte faz isso, ela tem um poder de ampliar as conexões, a interação entre diferentes pessoas, diferentes mundos, que o texto tem um limite, né? E aí eu acho que a arte, de maneira geral, e a arte indígena têm uma potência incrível de transformação.** A gente não pode desistir nunca de investir nisso, né? Quando você bota a cobra lá no mural, de frente para a principal avenida do Campus de Barão Geraldo da Unicamp, isso tem um significado que conecta com essa ideia que você genialmente sintetiza numa expressão, que está nos lambes que você colou no IFCH<sup>19</sup>: “Unicamp, terra indígena!”. Com isso você tá sinalizando, dizendo, “aqui também é nossa terra, aqui nós vamos deixar nossa pegada, e aí você pega e

---

19 Durante o período em que Denilson esteve trabalhando na pintura do mural, ele ministrou, durante dois dias, uma oficina de produção de lambe-lambe com a temática indígena, organizada pela Luiza Serber, aluna do doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH.





Figura 4 – A onça. Fotos: Artionka Capiberibe.

paf! Cola uma onça lá, como se já não bastasse a cobra! (risos). Bota a onça e a cobra, os dois animais mais potentes do mundo amazônico!

Você acha que a arte indígena pode ajudar a gente a voltar a sonhar depois da pandemia?

**Denilson:** Ah, acho que sim, a arte tem esse poder da sensibilidade, do sensível, ela atinge a gente nesse sensível onde pode, sim, fazer a gente pensar sobre muita coisa, sobre quem nós somos, nosso lugar neste mundo, inclusive influenciar nossos sonhos, nossas uniões também, né? Tava vendo, nesse dia aqui dos protestos<sup>20</sup>, aí alguém

<sup>20</sup> Denilson se refere a uma das manifestações realizadas pelas torcidas organizadas de futebol, no mês de maio de 2020, para protestar contra a política genocida de Bolsonaro em relação à pandemia da covid-19.

fez um cartaz que juntava a pantera negra com o tigre da Ásia e a onça, esses símbolos de força e resistência, acho que é isso. A gente pode usar a arte pra nos fortalecer, pra nos expressar e pra sentir também, né? Então uma pintura, uma música ou um filme podem nos tocar de uma maneira a nos fazer repensar sobre tudo. Às vezes uma música, uma pintura ou um filme faz a gente ficar num estado de alegria ou de surpresa por entender e procurar saber mais sobre o mundo... Querer entender mais sobre tudo.

**Artionka:** É, Denilson, que bom que a gente conseguiu fazer a conversa, eu tava... foi um momento bem difícil pra mim e eu consegui entender o teu momento também, né? Acho que com o falecimento do meu primo eu entendi melhor, se torna muito concreto. Quando você vê no jornal o anúncio da quantidade de mortes e você lembra das pessoas que você conhece, não é mais número, né?

**Denilson:** Sim. Inclusive, meus sentimentos pelo seu primo. Quando a gente é atingido por isso, dá um sentimento de impotência, de tantas memórias que a gente poderia ter vivido com essas pessoas que a gente de uma hora para outra perdeu, né? É bem triste. Confesso que, no início da pandemia, no início do isolamento, eu fiquei pensando, “ah... acho que esse vírus veio pra dar uma lição na gente”, agora tô vendo que tomei uma surra, porque foi bem tenso. Tirando Seu Feliciano, tem outras pessoas também, essa semana um grande professor que lutou pela educação indígena diferenciada,

o professor Fausto<sup>21</sup> lá de Roraima, Macuxi, uma pessoa que foi muito importante na minha vida, me ensinou muito... Lutou muito por uma educação diferenciada, educação é tudo, né? Educação é uma das principais coisas da nossa vida, e ele se foi agora, muito triste... Outros mestres também que me ensinaram muito, que estiveram comigo na minha formação, que estão internados, que estão sofrendo.

É um momento bem tenso pra todos nós... Professores de universidade, que eu sei que estão também passando por situações bem complicadas. É um momento que a gente precisa repensar mesmo sobre essa nossa passagem por esse mundo, né? E o que a gente quer deixar, o que a gente quer compartilhar com esse mundo enquanto a gente tá vivo, enquanto a gente tá com essas pessoas queridas perto da gente.

**Artionka:** É isso... Vai ser como um trauma que vai deixar uma marca bem profunda em todos que têm sensibilidade, porque a gente tá num momento horrível da política, né? Governado por gente que não tem a menor empatia com os Outros, com os outros povos, falar que odeia povos indígenas é um negócio assim...<sup>22</sup> Mas vamos atravessar, vamos ter muitas perdas, mas vamos atravessar.

---

21 Fausto da Silva Mandulão, do povo Macuxi, faleceu no dia 3 de junho de 2020 na cidade de Boa Vista, Roraima, aos 58 anos de idade.

22 Essa é uma referência a uma fala preconceituosa do ministro da educação do governo Jair Bolsonaro, Abraham Weintraub, emitida em uma reunião ministerial ocorrida em abril de 2020..



**Denilson:** Vamos sim. Eu tô vendo aqui, no vídeo, tem um cartazinho atrás da senhora, acho que é bem isso, tem que ter foco, força, fé e essa outra palavrinha aí (risos).



Figura 5 – inauguração do mural. Foto: Ronaldo de Almeida.

A inauguração do mural foi realizada no dia 14 de junho de 2019, com uma festa da região do Rio Negro chamada de dabucuri que significa uma confraternização cheia de alegria. Lilly Baniwa, João Baniwa e Micheli Paiva prepararam para o dabucuri uma quinhapira (peixe com caldo) acompanhada de mandioca frita, beiju e pimenta (afinal os baniwa são famosos por suas pimentas!). A inauguração foi marcada por discursos de esperança e de expectativa de um futuro acolhedor para as e os estudantes indígenas na Unicamp e para os povos indígenas no Brasil.

## REFERÊNCIAS

CAPIBERIBE, Artionka. 2009. **Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro – Luís da Câmara Cascudo.** 9. ed. rev. atual. e ilus. São Paulo: Global, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Org.). **Enciclopédia da Floresta.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá.** Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971, 2v.

\_\_\_\_\_. **Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias Zoologia e Botânica.** Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972a.

\_\_\_\_\_. **Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamíferos**

**observados nos territórios dos três rios, Amazonas, Negro e da Madeira. Memórias.** Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972b, p.67-204. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Viagem filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Vol. 2 Memórias (Antropologia).** Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1974.

GREEN, Lesley; GREEN, David. The Rain Stars, the World's River, the Horizon and the Sun's Pat: Astronomy along the Rio Urucauá, Amapá, Brazil. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 8, n. 2, artigo 3, 2010.

KEHÍRI, Tõrãmü. **Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã / Tõrãmã Kêhíri, Umusi Pãrõkumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana.** 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.1).

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. **Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905).** Manaus: EDUA/FSDB.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: ABENSOUR, Miguel et. al. **Tempo e História**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras, 1992.

PÃRÕKUMU, Umusi (Firmiano Arantes Lana); KEHÍRI, Tõrãmü (Luiz Gomes Lana). **Antes o mundo não existia: mitologia Desana-Kèhíripõrã**. Ilustrações Tõrãmü Kehíri. 3. ed. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2019.









# Epistemologías *não standard*

**Diálogos utópicos**

**Cláudia Wanderley**

PESQUISADORA DO CENTRO DE LÓGICA, EPISTEMOLOGIA E HISTÓRIA DA CIÊNCIA-CLE



**E**ste texto tem como finalidade disponibilizar para os leitores meu percurso utópico particular e um chão possível para fortalecimento e investigação conjunta desses saberes, que é o que tenho para oferecer no momento; e também o que me traz para a construção da Casa dos Saberes Ancestrais.

Há uma memória conjunta em que a Casa dos Saberes Ancestrais tem como primeira notícia um sonho da Verônica Fabrini, que nos articula em reuniões presenciais, debates animados e propostas que vão ganhando um desenho onírico coletivo e, conseqüentemente, se desenhando no âmbito institucional. Este tipo de trajetória, de um projeto partir literalmente de um sonho, ao menos em minha experiência acadêmica, é incomum. Também é incomum que conseguimos transitar com leveza entre a amizade, o afeto, a filosofia, as epistemologias, as culturas tradicionais, as articulações criativas e incessantes de cada um que deseja contribuir para que esta proposta se realize.

## AGRADECIMENTOS

Em meu entendimento, não há projeto sem pessoas que o queiram, não há o que fazer com um projeto bem escrito se não há o investimento efetivo dos delírios, dos desejos, das vontades de cada um. É com esses “cada um” que convivo nessa construção, e por esse motivo gostaria de começar com os agradecimentos. Não estamos muito habituados a agradecer e reconhecer os interlocutores, parceiros e pessoas sem as quais a realização de um simples texto seria possível.

Em alguns textos acadêmicos vemos um efeito como o do Barão de Münchhausen<sup>1</sup>, em que as pessoas se erguem de situações difíceis, resolvem questões complexas, criam coisas novas sem sinal de qualquer outro apoio a não ser sua própria sapiência individual. Isso não é real nem nas histórias do Barão de Münchhausen, que são chamadas de fantásticas por questões óbvias. Para alguém apontar caminhos, ou se sobrepor a uma

---

1 O Barão de Münchhausen, Hieronymus von Münchhausen (1720 – 1797), foi um militar e senhor rural alemão. É uma figura histórica, com narrativas que transitam entre a realidade e a fantasia, que foram compiladas no livro *As Aventuras do Barão de Münchhausen*, publicado pela primeira vez em Londres em 1785, cf. Wikipédia, disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Bar%C3%A3o\\_de\\_M%C3%BCnchhausen](https://pt.wikipedia.org/wiki/Bar%C3%A3o_de_M%C3%BCnchhausen)>. Acesso em 19 jul. 2020.

situação, para haver uma inovação efetiva, é preciso um trabalho contínuo conjunto e afinado nos bastidores da cena acadêmica. É muita gente envolvida, colaborando, dando ideias, se articulando favoravelmente, sempre.

Durante um período no Brasil, houve uma crença de que o certo em termos de sucesso intelectual seria que essas figuras, esses intelectuais surgissem no teatro acadêmico “de maneira fantástica” como o Sr. Münchhausen, também com uma apresentação solo, grandiosa, impactante. A gente de longe, no auditório, só ouve a voz deles, só vê a figura deles, não enxerga quem está em volta. Ou, dito de outra forma, o teatro acadêmico é feito muitas vezes de forma que nós não tenhamos acesso a perceber os preparativos, a construção do texto, a negociação sobre as ênfases que aparecerão no texto final e as possíveis questões que precisam ser decididas para chegarmos até a apresentação ao público. Trata-se, digamos junto com Michel Pêcheux ([1975] 1983), de uma fantasia metafísica.

Uma das consequências, acredito, da necessária obliteração dentro do sujeito como “causa de si mesmo” do fato de ele ser o resultado de um processo, é uma série do que se poderia chamar de *fantasias metafísicas*, todas elas tocando na questão de causalidade: por exemplo, a fantasia das *duas mãos, cada uma segurando um lápis e cada uma desenhando a outra na mesma folha de papel*, e também a de um salto perpétuo no qual *se salta novamente com um grande impulso antes de tocar o chão*; pode-se estender a lista em extensão. Vou deixar assim, com a proposta de chamar esse efeito de fantasia - pelo qual o indivíduo

é interpelado como sujeito - o “efeito Munchausen”, em memória do barão imortal que se *levantou no ar puxando os próprios cabelos*.<sup>2</sup>

Ou, como disponível no final do prefácio da primeira edição:

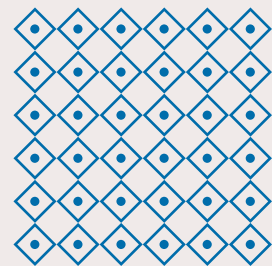
“Nós, os abaixo-assinados, como verdadeiros crentes no lucro, afirmamos de maneira mais solene que todas as aventuras de nosso amigo Barão Munchausen, em qualquer país em que se encontrem, são fatos positivos e simples. E, como acreditamos, cujas aventuras são dez vezes mais maravilhosas, esperamos que todos os verdadeiros crentes lhe dêem plena fé e credibilidade. GULLIVER. x SINBAD. x ALADDIN. Jurado na Mansão no dia 9 de novembro passado, na ausência do Senhor Prefeito. João (o Porteiro).”<sup>3</sup>

A Casa dos Saberes Ancestrais na Unicamp pode ser uma discussão coletiva, feita na diferença, sem que haja uma figura “escolhida” para dar a impressão de que há um “intelectual” que se ergue sobre os mares da colonização mental em uma proposta decolonial, ao puxar a

---

2 Cf.: “One of the consequences, I believe, of the necessary obliteration within the subject as ‘cause of himself’ of the fact that he is the result of a process, is a series of what one might call metaphysical phantasies, all of which touch on the question of causality: for example the phantasy of the two hands each holding a pencil and each drawing the other in the same sheet of paper, and also that of a perpetual leap in which one leaps up again with a great kick before having touched the ground; one could extend the list at length. I shall leave it at that, with the proposal to call this phantasy effect - by which the individual is interpellated as subject - the “Munchausen effect”, in memory of the immortal baron who lifted himself into the air by pulling on his own hair.” (PÊCHEUX, 1983, p. 108).

3 Cf.: “We, the undersigned, as true believers in the profit, do most solemnly affirm, that all the adventures of our friend Baron Munchausen, in whatever country they may lie, are positive and simple facts. And, as we have been believed, whose adventures are tenfold more wonderful, so do we hope all true believers will give him their full faith and credence. GULLIVER. x SINBAD. x ALADDIN. x Sworn at the Mansion House 9th Nov. last, in the absence of the Lord Mayor. JOHN (the Porter).” Wikipédia, disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Surprising\\_Adventures\\_of\\_Baron\\_Munchausen/Preface\\_to\\_the\\_first\\_edition](https://en.wikisource.org/wiki/The_Surprising_Adventures_of_Baron_Munchausen/Preface_to_the_first_edition)>. Acesso em: 19 jul. 2020.



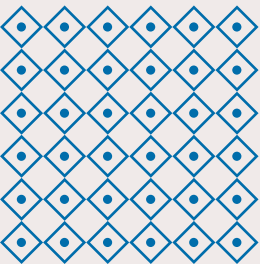
si mesmo pelos cabelos. Podemos produzir juntos sem ser necessário fazermos um acordo interno para criar a ilusão para o público de que alguém é capaz de se erguer pelo cadarço de suas botas. Não precisamos mais disto.

A lida intelectual é coletiva, e podemos nos articular no diálogo e na diferença, inclusive incluindo o que chamaríamos “público” – seguindo a analogia da imagem do teatro – nessa prática filosófica. Eugen Brecht (1898-1956), que é um diretor de teatro e escritor incrível, sugere que o público pode vir a participar da construção da obra teatral quando propõe a queda da quarta parede<sup>4</sup> no trabalho teatral. Ou seja, em uma analogia muito explorada entre a cena acadêmica e a cena teatral, feita por um autor de que gosto, Louis Althusser (1918-1990), é possível pensar, discutir filosofia, produzir ciência sem necessariamente conduzir a esses efeitos fantásticos autorreferentes, que talvez nesse projeto especificamente possam ser bastante danosos.

E é por isso que inicio com o agradecimento a todos que fazem parte desse sonho, que está na ordem do coletivo e agora produz também um primeiro livro. Agradeço

---

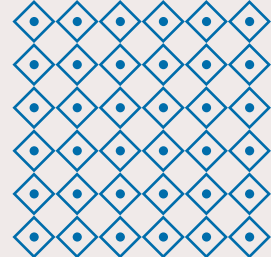
4 “O ato de derrubar a quarta parede é usado no cinema, no teatro, na televisão e na arte escrita, e tem origem na teoria do teatro épico de Bertolt Brecht, que ele desenvolveu a partir e, curiosamente, para contrastar com a teoria do drama de Constantin Stanislavski. Refere-se a uma personagem dirigindo a sua atenção para a plateia, ou tomando conhecimento de que as personagens e ações não são reais. O efeito causado é que a plateia se lembra de que está vendo ficção e isso pode eliminar a suspensão de descrença. Muitos artistas usaram esse efeito para incitar a plateia a ver a ficção sob outro ângulo e assisti-la de forma menos passiva. Brecht estava ciente de que derrubar a quarta parede iria encorajar a plateia a assistir a peça de forma mais crítica - o chamado Efeito de Alienação.” Wikipédia, disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Quarta\\_parede](https://pt.wikipedia.org/wiki/Quarta_parede)>. Acesso em 19 jul. 2020.



particularmente ao Alessandro Oliveira e à Malu Arruda, que em diferentes épocas fizeram pontes para eu poder fazer parte desses encontros; especialmente ao Wenceslao Oliveira e à Alik Wunder pelo convite e disposição para propiciar uma materialidade escrita e pública para esse processo. Agradeço também ao Cauã Borari, pela elaboração da questão aqui, e de tantas outras, e pela disposição para interlocução. E agradeço à Joelma Carvalho, à Simone Nogueira e ao Ewerton Machado pela leitura cuidadosa e sugestões para o texto.

## 1. O SONHO, AS LÍNGUAS E O DIÁLOGO HORIZONTAL

É um sonho de diálogos horizontais que é sonhado por uma mulher, urbana, que gosta de filosofias, linguagens, ioga e passa bom tempo de sua vida dentro do *campus* de uma universidade pública no interior de São Paulo, no Brasil. O sonho é que os conhecimentos, os modos de produção desses conhecimentos, as línguas nas quais esses conhecimentos se realizam e, especialmente, as pessoas que promovem e aprendem esses conhecimentos sejam fortalecidos, respeitados e admirados também no ambiente acadêmico. Respeitados no mesmo grau em que admiramos uma grande filósofa, uma grande cientista ou uma grande artista. Sabemos que essas pessoas são guardiãs/guardiões de conhecimentos milenares construídos coletivamente, com a força e o trabalho intelectual de gerações e gerações aqui nesta terra, e representam de certa forma



os povos originários imbuídos de toda a sua bagagem intelectual. Antes de tudo, a narrativa do sonho quer honrar e acolher a genialidade e o esforço dos seres humanos, essa genialidade de pensar seu mundo e as possibilidades de uma vida feliz aqui, com respeito a si e a todos.

Sonhar, pensar e escrever não são relações obrigatórias. As tradições de conhecimento dos povos originários de nossa região, como sabemos, não passam a princípio pela escrita. Isso, prescindir da escrita, é um acontecimento relativamente comum, já que praticamente um pouco menos de metade das línguas do mundo até hoje não têm uma escrita atribuída. Das 7.117<sup>5</sup> línguas faladas no mundo, 3.135 línguas hoje não têm registro escrito reconhecido. E em nenhum aspecto esse fato, de não ter uma escrita, diminui essas línguas em sua eficiência e em suas possibilidades dentro de sua comunidade. Inclusive entendo que nós – que somos dependentes das anotações e livros – podemos aprender muito sobre a capacidade cognitiva, memória, potências linguísticas de expressão e interlocução, entre outros, ao conviver com comunidades que produzem conhecimento, transmitem conhecimento e promovem inovações sem necessariamente fazer uso substancial da escrita.

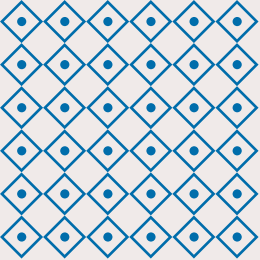
O fato é que todos chegamos até este tempo de agora, até 2020 em nosso calendário, chegamos no presente confiando cada um em seus sonhos, em sua criação,

em seu modo de investigar o mundo, em sua cultura, em sua educação, em sua espiritualidade, seja com escrita ou sem ela. Basicamente, o pano de fundo deste sonho que apresento consiste em: 1) *queremos conversar e queremos trocar ideias*; 2) *queremos trocar ideias tendo em vista a realização do bem comum*. E a atividade de pensar conjuntamente tem uma ética, ou melhor, 3) *o esforço de investigar algo de maneira articulada só tem sentido se estiver completamente atrelado ao princípio de favorecer a vida*. Ou seja, gostaria de propor que o exercício reflexivo conjunto (entre línguas, entre culturas, entre povos) só faz sentido neste chão da Casa dos Saberes Ancestrais no caso de fortalecer a vida de todos os seres, ou, dito de outra forma, só faz sentido propor essa interlocução quando todos os envolvidos estão buscando um entendimento que seja em benefício de todos. Quando acordamos sobre um bem comum, isso implica fortalecer a vida no planeta.

“Ora, ora”, como diria o esperto Xeroque Rolmes<sup>6</sup>, para trocarmos ideias precisamos ter como crença verdadeira a percepção de que as comunidades ancoradas em uma tradição ancestral dos povos originários – seja qual for a língua ou cultura – estão em condições de criar e transmitir ideias complexas e inovadoras. Porque, se não fosse

5 Ver o site Ethnologue, cf. <<https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>>, acesso em maio de 2020.

6 “Xeroque Rolmes” é uma expressão cômica usada quando alguém faz constatações óbvias sobre determinado assunto. É comumente utilizada para apontar pessoas que agem como “detetives”, fazendo conclusões claramente previsíveis ou óbvias. É uma deriva do nome Sherlock Holmes, personagem criado pelo escritor britânico Sir Arthur Conan Doyle, considerado o maior detetive de todos os tempos no mundo da ficção.



o caso de termos ideias, tanto sendo desenvolvidas no ambiente acadêmico como ideias sendo desenvolvidas entre os povos originários, não poderíamos nos dispor a trocar. Embora pareça óbvio, mesmo através de uma brincadeira, entendo que é preciso deixar isso claro. Esta afirmação é necessária por vários motivos, mas aqui gostaria de sublinhar que na tradição filosófica e científica há um termo chamado “solipsismo”, que é a gradação máxima de um tipo de autocentramento, ou autorreferência na elaboração do conhecimento. E percebo que esta gradação muitas vezes é uma das dificuldades de construção de diálogo horizontal entre saberes. Em algumas ocasiões na tradição de conhecimento greco-europeia, o que “eu” penso se sobrepõe até ao que chamamos de existência. Tal é a paixão pelo pensamento e suas dinâmicas na vida dos filósofos e cientistas, que muitas vezes na história do conhecimento um pensamento foi capaz de se sobrepor a algo concreto, empírico, digamos.

Lembrando que, muitas vezes, por exemplo, para fins da expansão europeia, da expansão territorial de um estado-nação, para fins da expansão religiosa ou mesmo expansão econômica de uma classe social, cientistas e filósofos infelizmente, sim, – em situações que podemos

7 “Solipsismo: substantivo masculino [Filosofia] Doutrina filosófica cujos preceitos se pautam numa única realidade representada somente pelo eu empírico.[Filosofia] Teoria filosófica segundo a qual nada existe fora do pensamento individual, sendo a percepção (das coisas e/ou das pessoas) uma impressão sem existência real.[Por Extensão] Modo de vida ou hábitos de quem vive na solidão.” Dicio. Dicionário online de português. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solipsismo/>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

mapear, se for o caso – defenderam relações desiguais entre povos originários e povos não indígenas (no caso, povos europeus ou elites de comunidades colonizadas pela cultura ocidental). Desigualdades em termos sociais, incluindo direitos e obrigações, incluindo desigualdades intelectuais. Infelizmente, filósofos e cientistas, por diferentes motivos em seus contextos de vida, validaram teorias e/ou experimentos que desrespeitaram a humanidade de diferentes povos, desrespeitaram a soberania de povos originários, desrespeitaram seu modo de investigar e compreender o mundo e inviabilizaram de início uma parceria intelectual mais verdadeira entre culturas. A produção de conhecimento do ocidente, a qual estamos filiados no Brasil, é herdeira desse jogo de superioridade/inferioridade, e há quem diga que não há filosofia possível sem essa interlocução desenhada no desequilíbrio de forças das posições de poder entre quem fala e quem ouve, ou sem a disputa por um paradigma dominante. Há também quem tenha posição distinta dessa e proponha diferentes modelos de interlocução.

Meu sonho, aqui apresentado, é que todos estejamos nos mesmos patamares e com a mesma atitude de respeito para dialogar livremente sobre seus sonhos, sobre suas compreensões de mundo e sobre os conhecimentos de suas comunidades, projetados e arraigados ao longo do tempo.

A Casa dos Saberes Ancestrais coloca este (des)centramento em pauta, porque inclui dentro das habilidades

de um filósofo, cientista ou artista a habilidade de escutar o outro e contemplar e acolher o diferente, em prol de um bem comum – que está acordado a cada diálogo. Nesse estágio de interlocução, essa dinâmica nos permite ampliar o escopo de diálogo com os estudantes de povos originários sobre temas transversais, que sejam de nosso interesse comum dentro do *campus*. Por exemplo, no caso de meu trabalho específico com outra cultura que não domino, parto do princípio de que o grupo com o qual estou conversando está em outra ordem de sonhos, em uma cosmologia própria com temporalidade específica, produz conhecimento de maneira dinâmica e tem regras de validação e desenvolvimento de seu conhecimento tradicional que não necessariamente são conhecidos ou reconhecidos pelos acadêmicos ou por mim. De maneira simplificada, estou disposta a ouvir.

Afirmar ou negar estes elementos e atributos da cultura do *outro*, que não tem a mesma formação que eu tenho, faz parte de uma longa discussão entre nossos pares da academia, e até certo ponto é parte da formação intelectual pela qual passamos, o que pode ser assunto de outro texto. Para resumir minha posição sobre o que inicialmente podemos realizar juntos na Casa dos Saberes Ancestrais, considero que – com relação a algum tema previamente acordado e de interesse mútuo – podemos perguntar como você sonha, como está pensando tal questão, como seus ancestrais abordaram situações análogas, como possivelmente resolveria caso fosse uma

situação em que o protagonismo da resolução estivesse sob a responsabilidade de uma mulher sábia, ou de um homem sábio, ou de um ser imbuído de sabedoria em seu povo. E, de nossa parte, necessariamente ouvir. E, com relação ao que ouvimos, entre outras possibilidades, podemos ir contando também – dentro do escopo dos interesses que surgem – as ferramentas que conhecemos, a partir de nossa formação acadêmica, para fazer análises de uma questão, para propor soluções, e também para encaminhar uma atividade que viabilize a concretização de algo quanto à questão trazida. Ou seja, para nos aproximarmos inicialmente sugiro construirmos uma conversa de elaboração conjunta de resolução de um problema, o que na universidade chamamos método de resolução de problema, através de uma reflexão produzida entre os sistemas de conhecimento reconhecidos nesta dinâmica e realizada em transparente coautoria ou parceria.

As aproximações entre culturas necessitam da validação consciente de todos os envolvidos no processo, e, enquanto não estamos todos satisfeitos com as respostas, enquanto não nos sentimos contemplados com os resultados... seguimos dialogando. Evidentemente, o grupo de pesquisa com o qual trabalho não está inventando a roda para fazer essa proposta de diálogo. Há uma literatura extensa<sup>8</sup> sobre trabalhos conjuntos com povos originários na Federação Russa, que são bem-sucedidos e que são nossas referências mais diretas para

8 Cf. publicações do Programa Informação Para Todos, Federação Russa – UNESCO.

adaptação de trabalho articulado entre saberes distintos aqui no Brasil.

O sonho é propor uma relação intelectual entre diferentes, ampliando o trabalho de reflexão entre pares para incluir os sábios de outras culturas e tradições, que tenham interesse em fazer esse diálogo de maneira respeitosa, sempre considerando as possibilidades de crescermos juntos em prol de uma vida mais harmoniosa para todos – sempre é bom lembrar, um diálogo é feito minimamente com a vontade de duas pessoas e com o interesse de dois lados sendo respeitado. É inviável forçar alguém a dialogar, ou romper com o respeito mútuo e querer seguir promovendo a conversa. Quem sonha e pensa diferente de mim, de nós, e está interessado em desenvolver conhecimento conjuntamente é bem-vindo, já que é nosso interesse no grupo de pesquisa expandir em várias áreas de conhecimento, construindo uma reflexão articulada com os povos originários de nossa região.

A proposta que apresento para a Casa de Saberes Ancestrais é investirmos de maneira consistente em um diálogo cardinal através de temas, sonhos e reflexões ligados à atual conjuntura brasileira, à nossa percepção de como está Abya Yala, voltados para uma percepção do bem comum de maneira incontornável. Esta atitude, este *ethos* filosófico e científico é inspirado no trabalho de livre-docência de Michel Debrun<sup>9</sup> (1921-1997), que adotamos

9 Apresentada aqui já ligada às questões de multilinguismo. DEBRUN, Michel Maurice. Filosofia política: Gramsci; filosofia, política e bom senso. 1982. 260f. Tese (livre docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas,

e adaptamos no grupo de pesquisa Multilinguismo e Interculturalidade no Mundo Digital, no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Universidade Estadual de Campinas, quando trabalhamos com comunidades tradicionais, com povos originários e também com culturas diferentes sobre as quais não temos uma tradição intelectual de acesso direto na academia brasileira hoje.

## 2. REFERÊNCIAS PARA PUXAR A CONVERSA

Gostaria de compartilhar alguns (u-)tópicos que considero relevantes para nos posicionarmos de maneira respeitosa frente a tantas diferenças, que muitas vezes não tivemos tempo de considerar no afã de nos aproximarmos imediatamente e aproveitar o máximo da presença de novos interlocutores no *campus*.

O primeiro ponto é lembrar onde estamos. Estamos no continente americano ou em Abya Yala<sup>10</sup>, ou Pindorama, ou Pachamama. Assim, o conhecimento produzido sobre o continente preferencialmente por quem vive aqui precisa ser levado em consideração.

Faço aqui um breve parêntese sobre a África: o continente africano conta com uma referência primorosa sobre

---

SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281338>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

10 Eu sugeriria buscar pelos que estão trabalhando dentro da compreensão do Abya Yala. "Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wadksee Müller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX por meio das elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus no bojo do processo de independência." PORTO-GONÇALVES, Walter. Abya Yala. Enciclopédia latino-americana. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

si mesmo que é a coleção História Geral da África<sup>11</sup>, um trabalho de pesquisa promovido pela UNESCO durante trinta (30) anos para que o continente africano tivesse uma narrativa conjunta mais uníssona feita por uma maioria de pesquisadores e professores do continente. Até a ocasião da iniciativa da UNESCO, a história do continente africano era constituída por narrativas fragmentadas, contadas pelos “conquistadores” e mais tarde contada pelos colonizadores europeus (Grã-Bretanha, França, Portugal, Holanda, Alemanha, Bélgica e Espanha). A África, sabemos, foi fatiada pela dominação linguística europeia, e sua narrativa passou a ser contada em línguas europeias em suas escolas com um discurso da “descoberta”, assim como é feito em nossa região. Foi acompanhando a chegada do História Geral da África para o português que me dei conta com espanto que não temos até hoje – se alguém conhecer, por favor entre em contato – um trabalho conjunto de realização de uma história geral do continente americano. Acho que uma iniciativa como essa seria importante para termos uma narrativa distinta da eurocêntrica, que fala do nosso descobrimento. Um trabalho de fôlego desta ordem seria algo a entrar na lista de tarefas da geração intelectual que está interessada em uma discussão decolonial para nossa região. Nós,

---

11 A História Geral da África é um trabalho de fôlego: “Foi produzida ao longo de 30 anos por mais de 350 especialistas das mais variadas áreas do conhecimento, sob a direção de um Comitê Científico Internacional formado por 39 intelectuais, dos quais dois terços eram africanos.” ver Coleção História Geral da África: edição em português, UNESCO Office in Brasília, Brazil. Ministry of Education, 2010, disponível em <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190257>>. Acesso em 19 jul. 2020.

até o momento, não temos uma História Geral de Abya Yala... isso diz algo sobre nossa memória. Fecho aqui o parêntese.

Sem dúvida, há muitos autores geniais no Brasil que tratam da natureza do continente americano relativo aos povos originários, e é importante olhar para o trabalho deles, porque eles nos falam de um ambiente, de nossa região, permitindo-nos chegar mais próximo do que seria a compreensão de um continente ocupado por outras línguas, outras culturas, outras compreensões de mundo. Refiro-me a povos com distintas dinâmicas sociais, animados por contatos entre culturas, que se dão em diferentes bases sociais e interculturais – diferentes da nossa narrativa escolarizada, urbana e eurocêntrica. No Brasil, podemos começar por Manoel Bomfim<sup>12</sup> (1868–1932) e Darcy Ribeiro<sup>13</sup> (1922–1997), cujas obras estão disponíveis no site da Fundação Darcy Ribeiro, localizada na Fundação Universidade de Brasília (UnB). A Biblioteca Básica Brasileira (BBB) está on-line e os livros, disponíveis para download e leitura gratuitas. A BBB é composta por “temas gerais definidos por Darcy Ribeiro: O Brasil e os brasileiros; Os cronistas da edificação; Cultura popular e cultura erudita; Estudos brasileiros e Criação literária”<sup>14</sup>,

---

12 BOMFIM, J. M. A América Latina: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. Disponível em: <<http://www.fundar.org.br/site/public/bbb/livros/10>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

13 A fundação Darcy Ribeiro, na Universidade de Brasília, tem materiais interessantes sobre nós mesmos, com sugestões de leituras muito boas. “América Latina, a pátria grande”, de Darcy Ribeiro, pode ser um bom começo. Cf. <<http://www.fundar.org.br/site/public/bbb>>.

14 Página da fundação Darcy Ribeiro. Cf. <<http://www.fundar.org.br/site/public/bbb>>. Acesso em: 19 jul. 2020.



textos que compõem um estudo necessário para nossa própria formação. É preciso ler o que está lá, nós não temos História Geral de Abya Yala, mas temos a BBB do Darcy Ribeiro.

Seria importante para todos nós, se não chegarmos a compreender quem éramos nós antes da chegada dos europeus, narrativa que desconheço que exista além da eurocentrada, ao menos compreender que nós aqui no continente somos algo pleno e autônomo por princípio.

As notícias da importância da bacia do Rio da Prata, os caminhos, trilhas indígenas como o Peabiru, que cortam nosso continente, a prática de “erguer o céu”, o papel das estrelas na nossa presença aqui fala de outro regime intelectual, social, de outras populações, ou outros povos – e seus interesses e realidades. Estou querendo chegar na afirmação de que não temos textualmente em livros – até onde sei – uma narrativa geral sobre o que havia aqui no continente americano; temos as escritas dos viajantes europeus, e mais tarde as elites de nossa região, que tinham acesso à educação letrada e descrevem nossa região e as crônicas da vida local de sua perspectiva.

Vamos assumir a princípio, é um exercício de se dispor a ouvir a diferença, que não conhecemos ou conhecemos muito pouco das narrativas advindas dos descendentes dos moradores originários da nossa região. O que conhecemos publicamente e nos é mais acessível é a narrativa de outra cultura, no caso a europeia, particularmente a narrativa lusófona e depois – por demanda dos

portugueses e brasileiros – majoritariamente a narrativa francófona e a narrativa anglófona em nossas humanidades. Essas narrativas estrategicamente criam um laço intelectual que organiza grande parte de nossa compreensão de mundo letrada em um primeiro momento. Evidente e felizmente há reviravoltas. Esta pretensa hegemonia tem vários furos, várias pontes, e tem gente muito interessante na vida intelectual brasileira, que convido vocês a procurar. A Lélia Gonzalez (1935-1994), por exemplo, que propõe a ideia de amefricanidade: valeria dar uma busca, lermos algumas coisas juntos, para pautar uma conversa com os estudantes afro-brasileiros.

Para pontuar uma abordagem da questão das epistemologias dos povos originários, digamos que me parece que a gente não sabe de primeira mão exatamente quem são esses povos originários de nosso continente, o que sonham, o que pensam, o que almejam, como compreendem o mundo e o ser humano. Se pudermos abrir mão durante a leitura deste texto de um possível pressuposto de superioridade em relação aos outros – quaisquer outros –, e se – ao suspender esse autoatributo de superioridade – pudermos refletir se gostaríamos de saber honestamente quem são essas pessoas e que lugar é este em que nos encontramos, há um caminho.

Há uma grande possibilidade de que a melhor opção para compreender quem é alguém é perguntar a interlocutores acessíveis desses povos originários o que sonham, como pensam nossa região, como veem nossa presença

no momento atual na terra de seus ancestrais. Os interlocutores não são fáceis de encontrar, é mais fácil ter acesso a alguns que estão na linha de frente do diálogo intercultural. Temos o prazer e a sorte de contarmos com pensadores contemporâneos como Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Gersen Baniwa, Davi Kopenawa, Almir Narayamoga Suruí, Rubens Naraike Suruí, entre outros.

O diálogo entre línguas, entre culturas, entre saberes, entre sonhos, colocado assim de forma horizontal, parece que está ainda para ocorrer de maneira regular e institucionalizada em nosso ambiente acadêmico aqui na Unicamp. Mas já encontramos sua realização no *campus* em pequenos nichos de interlocutores ainda um pouco tímidos dos dois lados. A Casa dos Saberes Ancestrais aponta para esta possibilidade, e sabemos que tecer um diálogo horizontal é tarefa a ser construída e aprendida de maneira diligente e contínua entre nós.

A vida acadêmica é uma casa de produção de conhecimento pública e aberta e, dentro de seu próprio sistema, um paradigma científico pode refutar e substituir o outro e – *grosso modo* – tirá-lo de circulação. Muitas vezes, em nosso ritmo de trabalho acelerado, não consideramos que o modo de construir e validar o conhecimento de povos – que eventualmente não estão na esteira do Iluminismo e da vida acadêmica – pode não corresponder, na verdade há grande chance de não corresponder, a nenhum dos parâmetros que consideramos em nossa história da ciência. Simplesmente porque estão vivendo em outra

temporalidade, viveram e aprenderam em outro espaço existencial, criaram critérios, parâmetros e valores para si e seu bem viver diferentes dos que conhecemos. Ou seja, estão em outro sistema de sonho, produção, validação e difusão de conhecimento. E curiosamente são nossos contemporâneos, seus conhecimentos e culturas os trouxeram ao século vinte e um, assim como também chegamos aqui através da cultura urbana e acadêmica em que aprendemos a viver, pensar e almejar uma certa qualidade de vida.

Dentro de uma perspectiva de construir o diálogo horizontal, não me parece que é o caso de disputar com uma outra fonte de conhecimento gerada em outro sistema radicalmente distinto do que conhecemos. Nem é o caso de esperar que ela possua os nossos parâmetros de validação usuais do conhecimento acadêmico. Como também não faria sentido que um sábio disputasse com um filósofo ou cientista qual a compreensão adequada do planeta Terra ou do Sol, já que nesse caso não é razoável definirmos qual é melhor visão, nem temos parâmetros objetivos neste momento para propor tal escolha. Também não faz sentido que em um encontro dessa natureza se possa propor hierarquizar, competir ou anular um ao outro.

Isso não se coloca aqui – claro que há os que pensam que o conhecimento científico ocidental vigente é o único possível, o que não é o nosso caso. Neste argumento estamos recorrendo à antiga ideia dos gregos de universidade que eles chamam panepistemio (muitas epistemes).

A única coisa que faz sentido em um diálogo, se vamos de fato nos organizar na Casa dos Saberes Ancestrais para propor diálogos de maneira formal e institucionalizada com gente que tem um conhecimento vivo distinto do nosso, que faz parte da vida dessas pessoas como herança milenar de seus ancestrais, é uma colaboração intelectual mútua, de forma que possamos nos instruir conjuntamente na direção de uma vida comum melhor articulada e mais harmoniosa. De fato, é – ou pode vir a ser – uma reconfiguração de nosso ambiente intelectual.

Isso implica considerar mais possibilidades plurais de compreensão em nossa esfera intelectual, ou seja, duas pessoas que vêm de diferentes tradições de conhecimento podem ter ideias distintas e ambas estarem certas porque estão se apoiando em diferentes sistemas de conhecimento, que são validados a partir de dinâmicas distintas em sistemas de conhecimento validados ao longo do tempo. Isso que estou propondo não é exatamente uma novidade entre nós. Quando consideramos a razão árabe<sup>15</sup>, a filosofia oriental, o conhecimento védico, precisamos nos deslocar intelectualmente para uma crença verdadeira e justificada em outra ordem, considerando a necessidade desse deslocamento na importância que damos à diferença para a vida acadêmica – porque, bem entendido, já descartamos anteriormente a estratégia de o diferente funcionar como ilustração ou enfeite. E, no

mínimo, buscar aprender o que essas outras referências nos permitem perceber de nós mesmos e do mundo assim como do nosso interlocutor.

### 3. PERGUNTA

O estudante indígena Cauã Borari, graduando em Artes Cênicas na Unicamp, enviou, a meu pedido, uma questão para este texto da Casa dos Saberes Ancestrais. Como estou propondo diálogos, entendo que faz sentido trazer uma questão de um estudante que trabalha comigo considerando epistemologias não *standard*. Esta é a questão do Cauã, enviada em abril de 2020:

Dentro da universidade existe “espaço intelectual” para sermos indígenas em nossas “formas de compreensão da verdade ou do que é verdade”? Existe lugar ou forma para eu continuar sendo Borari sem ter que deixar reservado o que me faz Borari nesse processo de construção de um intelectual acadêmico indígena? Existe espaço dentro da tradição do conhecimento acadêmico para se responder a problemas dados dentro das próprias ciências da Universidade a partir de formas como nós indígenas percebemos e interagimos com o mundo, com a verdade? Para alguns de nossos doutores conhecedores das nossas medicinas ancestrais, muitos remédios, que a ciência produz, por exemplo, não curam. Por mais que para muitas doenças, especialmente as trazidas pelos invasores, eles saibam que não encontraram ainda remédio em seu conhecimento ancestral, eles acreditam que parte desse conhecimento medicinal dos “brancos” falta no que se propõe. Já sobre as soluções que carregam por gerações e gerações, não se tem a dúvida. Mas ao chegarmos na academia, nosso conhecimento é posto em xeque, é deixado sob a sombra da dúvida, muitas vezes é mesmo ridicularizado, como se

---

15 Ver Mohammed Abed Al-Jabri em *Introdução à crítica da razão árabe*, Editora UNESP, 1999.

tudo que soubéssemos fosse fruto de credices, superstições... Parece-me então que dentro da universidade não tem espaço para eu ser indígena, não há espaço para eu ser Borari, ao menos não sem ter que abrir mão, por exemplo, de saberes como “as árvores escutam” ou “o igarapé fala”, “uma pedra tem memória”, “o silêncio ensina”. Os conhecimentos dos povos indígenas aqui parecem servir apenas para estar em um lugar como curiosidade quando muito, como um arco e flecha, um cocar, uma peneira ou um tipiti pendurado para enfeitar alguma parede, seu valor é decorativo, não importam os fins nem os meios pelos quais existem, e, se importam, não servem mais aos fins... me parece que sobre os conhecimentos indígenas dentro da universidade factualmente tenciona-se ser como um arco e flecha na parede.

Agradeço-lhe muito pela pergunta que você formulou, e não sei se ela tem resposta definitiva, espero que não. Aqui me dirijo a você, aos estudantes indígenas, aos sohnadores da Casa dos Saberes Ancestrais, aos novos interlocutores que se aproximam, ancorada na experiência e reflexão do grupo de pesquisa Multilinguismo e Interculturalidade no Mundo Digital<sup>16</sup>.

A minha resposta possível, neste momento, é que a sua sensibilidade nessa pergunta é acertada sobre muitos de nós que fazemos parte da universidade. Você faz parte do grupo de estudantes que entra no primeiro

vestibular indígena da UNICAMP, muita gente pode não ter se preparado para este diálogo inaugural no ambiente de trabalho intelectual. Talvez nossos pares não tenham parado para refletir sobre a presença dos estudantes indígenas no *campus* como resultado de uma política de cotas, e o que essa presença permite elaborar com relação à produção intelectual em nossa região.

Acredito que vocês, como todos nós, têm contato com compreensões pouco refletidas sobre os povos originários. Possivelmente, se vocês estiverem figurando na conversa de alguém na posição de ilustração, ou decoração, é uma solução para que sua presença seja sublinhada no diálogo. Ou seja, a sua presença é notada, mas está em uma posição subalterna. Como as ilustrações e enfeites não negociam as narrativas sobre eles próprios, entendo que esta situação que você traz seria uma versão de inclusão realizada por quem tem mais dificuldades de produzir o diálogo, ou mais dificuldade em escutar quem é diferente. Possivelmente quem está um pouco reticente em considerar as mudanças, e fazer um trabalho de reflexão efetivo junto com vocês, lança mão dessa “estratégia ilustrativa”, como você menciona.

---

sentido de se dar conta do estatuto das línguas, culturas e epistemes das comunidades locais no âmbito acadêmico de cada estado-nação. Resumidamente, em relação ao tema de educação superior e povos originários, em 2015 aceitamos o convite de refletir conjuntamente sobre investigação e educação superior celebrando uma cooperação [2016] com os Paiter Suruí através da Associação Metareilá (Gamebey). Em 2017 assinamos uma cooperação com a Universidade do Ártico, especialmente com o Centro de Estudos Sami, para pensarmos juntos as mesmas questões. Esse é o motivo de eu poder agenciar o trabalho de pesquisa que desenvolvemos como grupo para me posicionar em relação à Casa dos Saberes Ancestrais. Assim, quando digo nós no aspecto reflexivo, este nós diz respeito ao que podemos afirmar a partir das pesquisas e reflexões que desenvolvemos conjuntamente ao longo dos anos.

---

16 O grupo de pesquisa “Multilinguismo e Interculturalidade no Mundo Digital” se inicia em 2005 com uma parceria interinstitucional entre professores e pesquisadores de quatorze universidades de língua oficial portuguesa que têm interesse em pensar o fortalecimento de línguas locais e sua relação com a universidade. Essa rede é reconhecida em 2007-2009 como Cátedra UNESCO Multilinguismo no Mundo Digital, e em 2015-2020 como Laboratório Multilinguismo e Multiculturalismo no Mundo Digital da UNITWIN UNESCO Campus Digital de Sistema Complexos. A discussão de 2005 de fortalecer línguas em perigo de desaparecimento se desenvolve em grandes linhas, entre elas inclusive no

É uma estratégia possível. A questão, até onde entendo, é o que fazer com isso do ponto de vista da reflexão?

A presença de estudantes indígenas no *campus* da universidade é uma novidade para alunos, funcionários e docentes. Períodos de mudança nunca são fáceis em qualquer grupo humano, assim como para vocês que chegaram em um ambiente novo e inauguram novas relações, com a universidade e com a cidade de Campinas. Nos períodos de mudança, nós temos oportunidade de destruir e construir, rever e propor, é uma fase de reconfiguração. Todos nós, a rigor, não sabemos como se configurará intelectualmente sua presença no *campus*, em nossa convivência, na leitura e interpretação da produção filosófica, científica e artística que não foi construída pelo seu povo, ou pelos indígenas. Ressalto que grande parte do material de conhecimento com o qual vocês se deparam ao chegar na universidade não contava até aqui com alguém de seu povo na posição de autor. Ainda há poucos professores doutores indígenas, que no caso são, inclusive, nossos contemporâneos construindo junto conosco a história da ciência aqui no Brasil. É um imenso estranhamento mútuo.

Devido a sua presença no âmbito acadêmico ser recente, há muito a ser negociado no âmbito intelectual, com relação aos direitos autorais de conhecimentos coletivos e ancestrais, com relação ao entendimento do que são e de como se constituem formalmente as áreas de conhecimento com a chegada de vocês... por exemplo,

a possibilidade de desenvolvimento de pesquisa calcada no conhecimento de seu povo, em interlocução com o conhecimento desenvolvido até aqui na academia, teria que tipo de configuração? Como fazer isso formalmente, como promover uma parceria de desenvolvimento de conhecimento que atenda ambas as culturas com ética clara e conveniente aos grupos envolvidos? Alguém vai “descobrir” o uso medicinal de uma planta, com o auxílio de um estudante indígena que acessa um sábio de seu povo, e o que o povo leva? Alguém vai “coletar” um mito tradicional ao qual não teria acesso sem o domínio linguístico do estudante indígena e seu acesso aos sábios detentores de sua memória, e o que o povo leva? Alguém vai se comunicar com uma árvore, aprender com uma pedra, ouvir um igarapé graças às informações de uma comunidade, e descrever e publicar essas informações que seriam inacessíveis sem a mediação de um estudante indígena, e o que a comunidade leva? São conhecimentos tradicionais ancestrais de todo um povo, de vários povos, e essas comunidades precisam ter seu crédito e retorno positivo quando um dos seus compartilha com a academia e auxilia no desenvolvimento de ideias e projetos da universidade. No caso da vida acadêmica, em nome da integridade e horizontalidade dessa parceria intelectual que proponho, não devemos estimular o silêncio autoral. Sim, acredito precisamos pensar e aprender sobre isso juntos, elaborando protocolos claros de como dar crédito ao exercício intelectual e à herança de seus

ancestrais, de sua comunidade e dos estudantes que muitas vezes se posicionam como seus atuais herdeiros e representantes. A Casa dos Saberes Ancestrais pode ser este lugar de debate, de acordo, de demanda intelectual contínua.

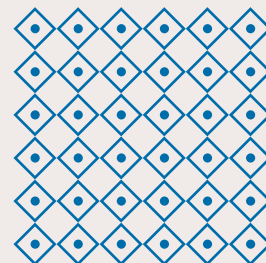
Há um belo e conflituoso caminho pela frente. O desenvolvimento filosófico e científico, inclusive, se nutre de conflitos e problemas a serem resolvidos. É uma oportunidade, se pudermos nos debruçar detalhadamente sobre esse diálogo entre povos no *campus*. Nós queremos promover essa reflexão.

Já por outro lado me parece que todos nós no *campus*, que temos a presença de vocês no horizonte de sonhos, que estamos buscando materializar a Casa de Saberes Ancestrais, apresentamos uma outra ordem de expectativa – e me refiro ao grupo de estudantes, funcionários e docentes que aguardavam sua chegada aqui animadamente.

Parece-me que esperamos que vocês tenham um grau de compreensão e uma certa alteridade consciente e crítica sobre nossa cultura acadêmica, que mesmo nós acadêmicos raramente conseguimos ter. Parece-me que esperamos que vocês sejam imediatamente o símbolo da inclusão de algo que está excluído desde o princípio em nossa história intelectual ou foracluído<sup>17</sup> de nosso espaço de interlocução e de trabalho acadêmico. Um desejo, ou um sonho, que a presença física e a reflexão de vocês no

*campus* deem conta de suturar uma ferida de séculos de falta de consideração respeitosa por seus povos e pelos seus conhecimentos ancestrais. Sabemos que, por séculos, por interesses coloniais, esta interlocução horizontal sobre como os povos originários percebem o mundo, este diálogo horizontal entre “quem são e quem somos” foi interdito. Isso tem consequências graves para nossa vida aqui na região, consequências profundas, e sabemos que há todo um conhecimento e um conjunto de pessoas extremamente capazes com as quais não trocávamos até aqui, pelo menos não academicamente, em função de alguns protocolos formais da estrutura acadêmica. Agora temos esta oportunidade, é um momento de mudanças.

Seria ótimo mesmo, no sentido de confortável, que vocês, estudantes indígenas recém-chegados no *campus*, já chegassem no primeiro dia dando conta de fazer uma leitura de nossa conjuntura e da conjuntura dos povos originários no Brasil e no mundo; e inclusive podendo propor grandes linhas intelectuais para caminharos daqui para frente juntos. Seria realmente mais tranquilo



---

que é uma índiana que inaugura a discussão da crítica pós-colonial, junto com Edward Said, Homi Bhabha e Frantz Fanon. Quando ela está discutindo posições subalternas, há algumas posições que estão fora do universo simbólico, foram foracluídas. O uso na crítica pós-colonial é emprestado da psicanálise, foraclusão: “segundo Jacques Lacan (1901-1981), mecanismo de defesa da psicose, consistindo em excluir do universo simbólico do indivíduo uma representação insuportável e o afeto a ela ligado”, *Dicionário Michaelis online*, disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=qQQp>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

17 A primeira vez que vi o verbo foracluir foi nos textos da Gayatri Chakravorty Spivak,

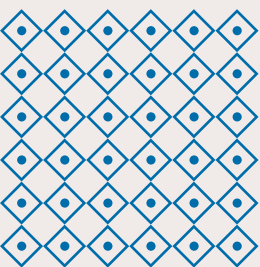
se não tivéssemos de nos deparar com os resultados de séculos de apagamento e exclusão ao nos encontrarmos com vocês em um lugar que tem a reflexão como prática principal e como força motriz, que é a universidade.

Há uma demanda implícita em alguns gestos (e isso também é uma percepção subjetiva de minha parte, sim, emendando em sua pergunta) que sugere que talvez pudéssemos – o que não podemos – pular essa etapa incômoda e conflituosa, de finalmente – ou inicialmente – pensarmos juntos e olharmos para as mazelas, as

misérias, as consequências do processo de colonização mental em nossa região – sejam quais forem, seja qual for a pauta que vocês tragam, precisamos compreender isso juntos de forma consciente e pública.

Colonização mental, por exemplo, é ignorar a oportunidade de fazer este

diálogo sobre o que é saúde e o que é cura para os Borari e para a medicina como ela é ensinada no Brasil. Fazer este diálogo entre o que é saúde e o que é cura para os Borari e o que é saúde e cura para a medicina chinesa. Fazer este diálogo entre o que é saúde e cura para os Borari e o que é saúde e cura para a medicina Ayurveda. São possibilidades de aprendizado mútuo que estamos descartando. São possibilidades de expansão de nossa compreensão sobre temas que interessam à nossa espécie e podem promover melhorias para todos.



Expandir e compreender qual nosso espectro de bem-estar e, mais do que isso, uma oportunidade de produção de conhecimento que colabora para o bem comum. É uma conversa difícil, já que para acontecer precisa mudar hábitos mentais, e muito necessária, uma vez que nos favorece a todos.

Precisamos aproveitar essa oportunidade da chegada de vocês para olhar para estas questões juntos. Porque isso nos permite repensar nossas práticas de produção de conhecimento, nos permite repensar o propósito social da produção de conhecimento; e nos permite inclusive pautar junto com vocês, ou dar condições para que vocês possam pautar, o papel da educação superior em relação aos povos originários aqui em nossa região e no Brasil.

Mas, para responder sua questão: sem dúvida, a universidade tem lugar para indígenas. A universidade tem lugar para Borari ser um Borari, e parece que você vai precisar decidir o que é isso. Porque é você o Borari que está na universidade. Decidir o que isto significa e como conduzir sua própria presença nesta autarquia pública é rigorosamente e exclusivamente de sua alçada. É uma invenção que lhe cabe, e você tem nosso apoio. Não apenas o meu apoio como pesquisadora, ou o apoio dos pesquisadores de nosso grupo de pesquisa do GLE, ou o apoio de todos os envolvidos na Casa dos Saberes Ancestrais. Existe na Unicamp a Diretoria Executiva de Direitos Humanos e dentro dela uma instância chamada Comissão Assessora de Diversidade Étnico-Racial.

Institucionalmente, você pode recorrer a esses profissionais e deve pautar junto com todos nós as questões que você considerar necessárias, quantas vezes for necessário, até termos avançado juntos. Escutar vocês, lidar de maneira transparente com a diferença de mentalidades, pode melhorar a qualidade de nossa vida intelectual e institucional.

Expandindo um pouco o raciocínio, se olharmos para a experiência do povo Maori, que construiu sua própria universidade na Nova Zelândia e tem seu próprio fundo de pesquisa – que financia o desenvolvimento do conhecimento Maori e sua interlocução com o conhecimento acadêmico não Maori – poderíamos inclusive dizer que é possível você criar uma universidade completamente Borari. E que, neste caso, também, sim, é possível ser Borari na universidade Borari. E também aí cabe fundamentalmente aos Borari sonhar, inventar e realizar o que isso pode vir a ser. E você novamente tem nosso apoio.

Digo isso porque, abraçando a oportunidade de ser utópica aqui, entendo que a utilização da mente para produzir filosofia, conhecimento ou arte deve ser favorável à vida e à diferença. O propósito da produção de conhecimento coletiva intergeracional e intercultural faz sentido apenas se promove a vida, é parceira da vida, constrói possibilidades de vidas melhores, mais felizes e mais integradas entre nós e com o planeta. Portanto, a aparição da Casa dos Saberes Ancestrais no *campus* pode ser uma referência para pautarmos essa discussão

entre epistemes juntos de maneira autêntica e respeitosa – que na universidade chamamos de “investigação inédita” – dentro do caso de esta proposta fazer algum sentido para você e para os estudantes que estão chegando no ambiente acadêmico da Unicamp.

Na próxima parte do texto trago a breve apresentação que fiz na inauguração do Ciclos de Conversa Casa dos Saberes Ancestrais, em 28 de agosto de 2019. É difícil expressar a felicidade que é ver este projeto se materializando, e só tenho a agradecer a todos por esta oportunidade.

#### **4 APRESENTAÇÃO DO CICLO DE CONVERSA CASA DOS SABERES ANCESTRAIS JUNTO COM AILTON KRENAK**

É uma grande alegria para mim fazer parte da abertura do ciclo de conversas da Casa dos Saberes Ancestrais aqui na Unicamp, e uma honra que isso possa se dar na companhia do querido professor Ailton Krenak. Grande responsabilidade também de dar as boas-vindas formais, junto com o Prof. Wenceslao Oliveira, para os saberes ancestrais em nosso *campus*, de modo que possamos dar um novo passo no trabalho de decolonização intelectual, assim como avançar nos processos de desobediência epistêmica nos quais muitos de nós estão investidos há tempos.

Eu sou linguista de formação, me doutorei em 2003 e desde 2005 penso, estudo e escrevo sobre formas de fortalecer as línguas chamadas locais, as chamadas línguas pequenas, ou as línguas de povos tradicionais. Há um



caminho de reflexão pessoal realizado que entende que as línguas tradicionais precisam da cultura tradicional, e a cultura precisa do conhecimento tradicional, e – por que não dizer? – o conhecimento precisa dos ancestrais e dos que ainda virão para se manter vivo. Encontrei em 2008 um grupo de pesquisadores que reflete sobre epistemologias, culturas e línguas e preciso agradecer publicamente por seguirmos trabalhando juntos e bem. Minha experiência de contato com saberes ancestrais se deu através de um projeto que desenvolvo junto com os Paiter Suruí, em Rondônia. Desde 2015 construo com eles a sistematização de sua educação superior, considerando preponderantemente sua língua, sua cultura e suas epistemes. Aos sábios Paiter, meus sinceros agradecimentos por nos ensinarem a trabalhar juntos na diferença e entre conhecimentos.

Professor Ailton, é uma honra estar neste momento com a oportunidade de ouvi-lo e podermos fazer uma interlocução sobre os conhecimentos na universidade e os conhecimentos e saberes da ancestralidade dos povos indígenas. E estarmos juntos para pensar o que nós queremos ou podemos realizar neste encontro.

Trago algumas informações e esperanças para começarmos a conversa.

No censo de 2010, o IBGE<sup>18</sup> nos conta que a população indígena é de 896,9 mil e que tem 305 etnias que falam 274 idiomas. A Comissão Permanente para os

Vestibulares da Unicamp (Comvest) aplicou em 2018 a prova do primeiro Vestibular Indígena da Unicamp em Campinas (SP), Dourados (MS), Manaus (AM), Recife (PE) e São Gabriel da Cachoeira (AM).

Como resultado deste primeiro vestibular indígena há 23 etnias diferentes hoje no *campus*. Com 610 inscritos no primeiro Vestibular Indígena da Unicamp, foram 68 alunos indígenas aprovados, e atualmente são 64 alunos matriculados. A maioria dos aprovados é do Amazonas, sendo 36 estudantes de São Gabriel da Cachoeira e 11 de Manaus. A distribuição étnica dos matriculados é a seguinte: 13 Baré, 9 Baniwa, 7 Tukano, 4 Guarani, 4 Terena, 4 Ticuna, 3 Pira Tapuya, 3 Tariana, 2 Desana, 2 Kubeo, 2 Kuikuro, 2 Pankara, 2 Wauja, 1 Borari, 1 Guajajara, 1 Kaingang, 1 Kokama, 1 Kotiria, 1 Krenak, 1 Pankararu, 1 Tuyuka, 1 Tupiniquim, 1 Xucuru. Como professores e pesquisadores, nossa responsabilidade com essas pessoas que fomos buscar tão longe é imensa.

Nós aqui na Unicamp somos aproximadamente 1.850 docentes, um pouco mais de 100 pesquisadores, em um total de cerca de 8 mil funcionários. A Unicamp conta com 34.652 alunos matriculados em 66 cursos de graduação e 153 programas de pós-graduação oferecidos nos *campi* de Campinas, Piracicaba e Limeira. O Brasil, pelo mesmo censo de 2010, contava com uma população de 189.931.228 não indígenas, e de 817.963 indígenas.

18 IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo**. Indígenas, 2010.

Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

Perceber esta diferença nos traz a responsabilidade de construir um laço significativo, de dialogar e aprender com quem é diferente, e de sermos íntegros em nossos gestos de aproximação.

A Casa de Saberes Ancestrais é uma necessidade clara para os estudantes indígenas que adentram a vida do *campus*. Esta é uma conversa que eles precisam fazer e amadurecer. Adianto que também para nós, que já estávamos aqui, essa Casa é necessária, para que possamos abrir o nosso cotidiano tão automatizado e nos permitir modos de nos relacionar que ainda não existem. Para nos decolonizarmos. Para enxergarmos um ponto espacial no *campus* que quer promover o diálogo horizontal, entre o que chamamos de sabedoria e conhecimento, entre epistemes dominantes e epistemes locais. A Casa dos Saberes Ancestrais pode ser uma referência para não mais reproduzirmos o epistemicídio aqui, agora, e fortalecermos a nossa possibilidade de convivência na diferença, estendendo as nossas percepções de mundo conjuntamente em prol de um bem comum.

Há várias questões que gostaria de trazer nesta roda de conversa: eu, como todos os meus colegas, sou formada para falar. Gostaria então de me expor e me dispor a outra prática. Ouvir e conversar buscando um entendimento comum e a fluência dos ciclos de conversa.

## REFERÊNCIAS

AL-JABRI, Mohammed Abed. **Introdução à crítica da razão árabe**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

BARÃO de Münchhausen. **Wikipédia**. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Bar%C3%A3o\\_de\\_M%C3%BCnchhausen](https://pt.wikipedia.org/wiki/Bar%C3%A3o_de_M%C3%BCnchhausen)>. Acesso em: 19 jul. 2020.

BOMFIM, J. M. **A América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005. Disponível em: <<http://www.fundar.org.br/site/public/bbb/livros/10>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

DEBRUN, Michel Maurice. **Filosofia política**: Gramsci; filosofia, política e bom senso. 1982. 260f. Tese (livre docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281338>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

FORCLUSÃO. **Dicionário Michaelis online**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=qQQp>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

HOW many languages are there in the world? **Ethnologue**. Disponível em: <<https://www.ethnologue.com/guides/how-many-languages>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: **Censo**. Indígenas, 2010. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 19 jul. 2020

QUARTA parede. **Wikipédia**. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Quarta\\_parede](https://pt.wikipedia.org/wiki/Quarta_parede)>. Acesso em: 19 jul. 2020.

PÊCHEUX, Michel. **Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious**. Translated by Harbans Nagpal, François Mapero 1975, Harban Nagpal 1982, Ed. Macmillan Press Ltda 1983, London. ISBN 978-1-349-06811-1

PORTO-GONÇALVES, Walter. Abya Yala. **Enciclopédia latino-americana**. Disponível em: <<http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SOLIPSISMO. **Dicio**. Dicionário online de português. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/solipsismo/>>. Acesso em: 19 jul. 2020.

THE Surprising Adventures of Baron Munchausen/Preface to the first edition. **Wikipédia**. Disponível em: <[https://en.wikisource.org/wiki/The\\_Surprising\\_Adventures\\_of\\_Baron\\_Munchausen/Preface\\_to\\_the\\_first\\_edition](https://en.wikisource.org/wiki/The_Surprising_Adventures_of_Baron_Munchausen/Preface_to_the_first_edition)>. Acesso em: 19 jul. 2020.

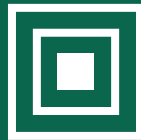


The background features several abstract geometric elements in a light teal color. In the top left, there is a small star-like shape formed by two intersecting lines and four dots. To its right, there are two concentric squares. In the bottom right, there is a diamond shape. A large, faint circular arc is visible on the left side of the page.

**Conversas para  
seguir sonhando**







# Casa como um corpo vivo

**Ailton Krenak**

PENSADOR E LÍDER INDÍGENA  
DOUTOR HONORIS CAUSA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA



**E**u quero saudar a todos os parentes que estão integrando esta experiência inaugurada com a Unicamp e dizer da minha satisfação e sentido de privilégio de estar aqui inaugurando estas conversas, neste ambiente que ainda está se constituindo: a Casa dos Saberes Ancestrais. Isso me honra muito, é uma reiterada alegria saber que estão aqui presentes povos de várias regiões do nosso país, com uma expressiva presença dos nossos parentes da Amazônia. Na pessoa da professora Cláudia, eu quero saudar a todos os professores desta universidade que se engajaram desde o começo no esforço de criar este momento de encontro. A evocação de um lugar constituído pelos nossos múltiplos desejos desse encontro é uma imagem muito boa e confortável para configurar esta casa, para desenhar as suas colunas e os seus contornos. Essa imagem me fez lembrar de uma experiência que eu vivi com os parentes *Tukano*, da Terra Indígena Balaio, na região do Alto Rio Negro, de onde vêm alguns dos parentes que estão nesta universidade. Na ocasião, fomos a uma cerimônia de inauguração de uma casa de cultura, quando

havia ainda uma política nacional de apoio aos Pontos de Cultura. Nós iniciamos, junto com a comunidade do Balaio, a organização do espaço desse Ponto de Cultura. A cerimônia foi muito sensível, com os mestres daquela comunidade recebendo o representante do Ministério da Cultura e alguns convidados — eu estava nessa caravana. Nós fomos recebidos pela manhã dentro de uma casa cerimonial construída a partir da arquitetura das casas cerimoniais que o Alto Rio Negro tem, e os parentes fizeram um ritual, o *Cariço*, tocaram flautas e fizeram cantos e, enquanto estava ainda na abertura daquela cerimônia, nossos parentes serviram uma bebida cerimonial que pode ser oferecida aos participantes. Assim que eu tomei uma pequena quantidade da bebida cerimonial, eu vi as colunas da casa acendendo luzes, o teto da casa se iluminando, os dançarinos e cantores se transfigurando e os espíritos tomando conta da casa. Eu estou lembrando para vocês desse encontro para ver se a gente consegue fazer uma experiência, agora mesmo, sem tomar o *Inajé*, de invocar os espíritos ancestrais para que eles acolham o nosso encontro e façam-no transcender da experiência

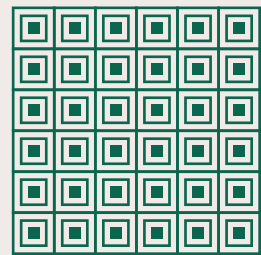
ordinária que costumam ser os nossos encontros inspirados na vontade política, no engajamento, no compromisso intelectual, na expectativa de avançar o conhecimento nos termos gregos. Nós vamos fazer uma experiência de sair do termo grego para uma licença poética que vamos chamar de “termos ameríndios”, mas lembrando que é uma generalização, que, mais para frente, nós vamos poder buscar discernimento sobre alguns termos que emprestamos de outras narrativas e epistemologias, constituindo uma ponte entre esse lugar onde ainda estamos e aquele lugar para onde queremos e pretendemos ir.

Esta ocasião que nos reúne aqui tem esse sentido cerimonial, se reveste dessa potência transcendente de nos afetar para além do termo por que somos sempre convocados a atuar, que é o intelecto, acionando o nosso repertório de vida, de convivência com diferentes culturas e constituindo uma visão de mundo: a interculturalidade, a experiência que atravessa o limite de cada uma das nossas culturas, que constituem as nossas visões de mundo, e, quando se refere a visões de mundo que são tão totalizantes, a gente podia chamar de cosmologias.

A Casa dos Saberes convoca essa vontade de estabelecer um tipo de contato entre visões de mundo que não seja excludente, que tenha a disposição de fazer o longe ser perto, de reconhecer o outro como uma necessidade inerente à nossa própria localização no mundo. Nós só nos localizamos no mundo porque tem o outro e, se o outro for tão remoto, tão distante, a possibilidade

de ficarmos girando em torno de nós mesmos e não afetarmos mais nada no mundo é muito grande. Há uma centralidade de pensamento que o Ocidente exige do sujeito, desafiando-o a sobreviver em um mundo hostil. Naquele pensamento ameríndio que nós estamos por licença poética considerando, que engloba a diversidade de povos que estão aqui reunidos – não só os povos indígenas, pois, se nós estamos chamando de ameríndio, é porque estamos abrindo uma possibilidade de todo mundo aqui poder se reconhecer nessa nova configuração de mundo, que não é mais só indígena, europeu, não indígena, afrodescendente ou oriental –, abre-se uma experiência de reconhecimento de diferenças fundamentais para nos constituirmos numa experiência corajosa de nova humanidade.

Em muitas das histórias dos nossos povos — aqueles que chegaram vivos ao século XX e XXI —, as narrativas sobre a comunhão de um lugar de existência com outras potências de vida para além de nós mesmos é uma constante. Se, nas nossas histórias, sempre coexistimos com tantos outros seres que não são exatamente uma cópia de nós, isso pode ser uma experiência a ser compartilhada e ampliada pelo seu efeito multiplicador das relações entre diferentes culturas e povos. Nem sempre povos e cultura são sinônimos, nós podemos ter o povo brasileiro como umaimensidão de culturas se chocando ou inteirando-se umas com as outras. Essa nossa possibilidade de

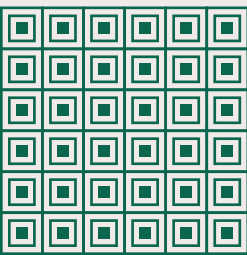


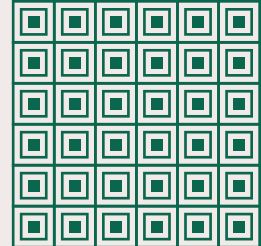
um encontro que anima a vontade de interação entre diferentes tradições e culturas é um desafio maravilhoso. Eu não conheço outras experiências com esse propósito, essa intenção e com a recepção desse objetivo, dessa proposta, em um ambiente institucional que pode dar continuidade aos encontros. Encontros com essa configuração acontecem às vezes em espaços que são muito criativos, mas que se constituem como eventos, como, por exemplo, os encontros que acontecem em Alto Paraíso na *Aldeia Multiétnica*, que podemos chamar também de encontro de saberes ou dos povos tradicionais do Cerrado, onde pessoas de vários povos e origens se reúnem para conviver durante um tempo. Terminado esse encontro, as pessoas que se conheceram e esboçaram algum projeto de colaboração, de trabalharem juntas, seguem os seus compromissos, as suas obrigações, voltam para a sua região de origem e não têm a possibilidade continuada, como nós estamos buscando criar aqui juntos, de que essas experiências possam ter desenvolvimento. Se, inicialmente, parece um laboratório, ela tem a pretensão de se espalhar como experiência além do lugar e do tempo em que está sendo propiciada. Então eu fico muito feliz de integrar junto com cada um de vocês essa desafiante experiência.

Considerando que os nossos parentes vieram de diferentes lugares, da sua família, do seu povo, do seu território, para estabelecer essa plataforma comum como um lugar

de predisposição para o encontro, sempre que estivermos predispostos a ouvir, vamos poder nos mover do lugar onde estamos para outro lugar. Os esteios da maloca, na maior parte do tempo, vão acender luzes e toda a formação da casa vai ser viva, vai falar. É muito animador quando nós podemos pensar o corpo da casa como um corpo vivo. Parece que sempre ocorre um estranhamento quando uma pessoa que viveu imerso na floresta, na paisagem de origem, se desloca para outro lugar, especialmente quando é uma cidade, um estranhamento com esse lugar que nós chamamos de casa. Há uma diferença muito grande quando uma pessoa que vive em coletivos, que se reconhece e se constitui como sujeito coletivo, experimenta compartilhar um espaço em uma casa pensada nos termos urbanos, porque, na maioria das vezes, ela não é convocada como uma entidade viva, mas como um abrigo.

Essa lembrança que me ocorre não foi nada planejada para este momento, é resultado do nosso encontro aqui. Eu tenho cada vez mais vivido uma experiência de me permitir ser atravessado pelas perspectivas daqueles com quem me encontro. Nós estamos juntos aqui, eu só estou devolvendo a vocês tudo que vocês estão mandando para mim. Estou devolvendo a cada um de vocês a expectativa, o desejo, as poéticas variadas que habitam o nosso ser, para a gente experimentar aquilo que os mestres do *Cariço* fizeram quando tocaram as flautas, dançaram e cantaram. Eles estavam afetando todo mundo que estava ali e também o ambiente,





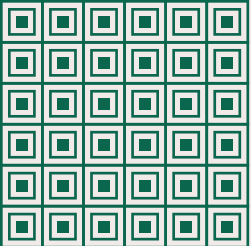
a casa toda, o território. É o que dá sentido para aquela legenda que a marcha das mulheres em Brasília escolheu afirmar: “Território, corpo e espírito”. Será que as pessoas entenderam isso? Não é só um enunciado, é uma declaração sobre um modo de estar no território, sobre um modo de habitar o território. Esse modo de habitar o território informa o corpo da casa, não tem divórcio entre o corpo da casa e o corpo da pessoa. Como diz o meu amigo Bené Fonteles, “Toda pessoa boa soa, toda pessoa boa soa bem”.

Eu tive essa circulação entre povos como um presente para a minha formação. Eu não saí um dia da minha aldeia para ir me informar na casa dos saberes ocidentais. Não foi uma escolha, foi uma circunstância. Em razão disso, quando eu já estava com cinquenta anos, quando alguém me perguntou em uma entrevista “Ah, mas você vive muito fora da sua aldeia, andando pelo mundo afora; você se sente ainda um Krenak?”, eu respondi “Eu sou eu e as minhas circunstâncias”, repetindo o que disse o Tatarana, no *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa. É isso, eu sou eu e as minhas circunstâncias e sou imensamente grato, porque elas me fizeram um sujeito coletivo e ter uma experiência singular, porque eu conheço pessoas de outras culturas que invadem o meu ser com as suas belas representações de mundo e me fazem acreditar que eu não preciso construir um muro para cercar a minha aldeia.

Isso me transformou em um derrubador de muros, de fronteiras. Botar em questão as fronteiras sempre foi uma

espécie de impulso natural em mim. Eu repudio qualquer fronteira, a começar por aquelas instituídas pela cultura, no sentido de homens atuando sobre a paisagem, a natureza, e criando marcas, criando fronteiras, porque é um artifício que só pode ser justificado pela longa tradição ocidental de propriedade. Como ela só existe em cima da propriedade, precisa demarcar o mundo, e depois de uma longa, longa, longa, longa jornada demarcando os mundos, o Ocidente vem demarcar o meu mundo, demarcar — como existe inclusive o termo — as terras indígenas. Essa dinâmica do Ocidente, que se constituiu como uma única maneira de governar o mundo, que é o capitalismo, já queimou toda a sua lenha, depois o carvão e agora está queimando a própria cinza dele mesmo, está comendo a terra.

O nosso parente, o pajé yanomami Davi Kopenawa, naquele maravilhoso livro *A queda do céu*, diz que os *napë*, os ocidentais, são como queixadas, eles enfiam o focinho na terra e reviram a floresta caçando ouro, riqueza, fuçando tudo. Pode parecer uma provocação e até uma ofensa para os brancos, mas os *napë* são mesmo essa gente que anda revirando o planeta como se estivesse caçando alguma coisa embaixo da terra. Não só em cima do solo onde está a floresta, mas também embaixo da floresta, naquele lugar onde o xamã yanomami diz que estão guardadas as potências que na criação do mundo foram escondidas porque, se ficarem expostas,



envenenam a humanidade, criando doença e guerra. O pajé yanomami nomeia esse tesouro como *xawara*, uma força obscura, a respeito da qual os humanos deveriam manter vigilância para que ficasse dentro da terra. Os nossos heróis fundadores aprisionaram essa *xawara* nas profundezas da terra, negociaram com ela que lá é o mundo dela, que ela podia ficar lá, mas se os humanos fuçarem a terra e soltarem a energia dela, aqui fora ela vira conflito, disputa, cizânia, guerra, desgraça, é um apocalipse. É por isso que a obra se chama *A queda do céu*, porque ela vai afetar a relação da terra com o céu. Quem diz isso são povos de tradições que cantam e dançam para suspender o céu, que conhecem práticas, rituais, procedimentos que fazem com que o céu se mantenha bem alto, afastado da terra, porque assim como aquela *xawara* pode sair de dentro da terra e causar doença para nós, os humanos, e para outros seres além de nós – que achamos que somos humanos... – eu acho que a maioria de vocês já ouviu alguma referência sobre o tal de perspectivismo ameríndio, que sugere que nós não somos os únicos sujeitos inteligentes que andam por aí observando o planeta, mas que estamos acompanhados de milhares de outras perspectivas que observam a nossa circulação por aqui e que, em alguns casos, quando nós pensamos que somos caçadores, nós somos caça. Esse é um dos exemplos do perspectivismo, aquele que Eduardo Viveiros de Castro gosta de difundir.

Eu acho que a maioria das pessoas não tem nenhuma simpatia por essa insistência em dividir o lugar no mundo com outras existências. Se nós já somos tão pouco tolerantes com o outro que parece humano, imagina que tolerância nós vamos ter com os não humanos? O nosso lema geral seria “Fora, não humano!”. Os não humanos são tão tolerantes, que estão nos deixando fazer essa bagunça toda no planeta e ainda não cuspiram a gente daqui. Mas eles têm muito mais potência do que podemos observar ou imaginar. Quando um tsunami varre um pedaço inteiro da Ásia, derruba e mata gente, acaba com as cidades, ou quando ocorre um terremoto, um maremoto, um desses eventos que acontecem com frequência na América Central e no sul dos Estados Unidos, as pessoas falam “bom, foi um acidente climático, foi um evento climático”. Para os nossos pajés que, em alguns casos, prenunciaram esses eventos cinquenta, cem ou dez anos antes, eles são o resultado da nossa falta de atenção com os outros seres que coabitam a terra com os humanos. Como os humanos estacionam em lugar errado, os não humanos dão uma multa para os humanos, que pode ser a mortandade, uma catástrofe, a Cidade do México afundando ou algumas beiradas dos nossos oceanos invadindo a terra. Para o pensamento lógico do Ocidente, a engenharia, a engenharia ambiental, a arquitetura, a implantação de cidades, a infraestrutura das cidades projetadas pelos engenheiros resolve isso. É como se a gente estivesse sempre fugindo de

confrontar uma hipótese vasta de que acontecem coisas que não são previstas e que não estão no campo das nossas soluções.

O Ocidente acredita muito na sua ciência, acredita tanto que, depois de devorar um planeta inteiro, é capaz de fazer projetos para começar a mandar naves para o espaço, construir estação em Marte e colonizá-lo. O capitalismo não se cansa. Ele treinou invadindo mundos, saindo de lá da Europa e fazendo aquele ciclo de navegações que deu na chegada dos europeus aqui nas Américas, na Ásia, em vários continentes. Quando a gente é surpreendido com a notícia de que foi descoberto um povo indígena na floresta, na fronteira com a Venezuela, que nunca tinha sido contatado, é a contínua colonização do planeta. Não foi um evento que aconteceu em 1500 e que olhamos em perspectiva como uma coisa fundadora da nossa narrativa sobre o Brasil ou a América, é um evento que se repete a toda hora. Agora, enquanto estamos nos encontrando aqui, o vírus do colonialismo está flutuando sobre as nossas cabeças como uma Chicungunha. É uma mentalidade que escapou do lugar onde estava retida para se espalhar pelo planeta. Quando eu disse que essas buscas, essas migrações, deram no grande ciclo onde o principal corpo que promove a travessia são os corpos de humanos que nós conhecemos, as culturas, as pessoas, nós somos só um veículo desse negócio. Isso, de certa maneira, deixa a nossa conversa mais à vontade para ninguém ficar se sentindo o colonizador. Na

verdade, nenhum de nós é o colonizador, nós só somos corpos veiculando colonialidade. Assim como você passa uma gripe, catapora ou varicela, você passa também a mentalidade colonial para o outro, você afeta o outro com um comportamento, um julgamento, uma atitude, uma escolha, que é determinada por esse lugar de colonialidade que potencializa, amplia e reproduz essas práticas a ponto de elas ocuparem o mundo inteiro. Não é mais uma questão regional, a questão do colonialismo afeta também os outros continentes.

Até outro dia eu não tinha feito nenhuma viagem para a Europa, porque eu tinha trabalho para fazer por aqui e não tinha tempo para ir à Europa. Na década de 1990, eu fui convidado para ir àquela celebração dos quinhentos anos do descobrimento em Lisboa e Coimbra e não fui. Mais recentemente, eu fui, aceitei o convite em 2017 para ir a Portugal. Ir a qualquer lugar da Europa é diferente de ir a Portugal para mim, porque é como ir bater à porta do invasor, não tem outra conotação para mim, não vou despistar. Eu falei: “Deixa eu bater no portão do inimigo e ver o que ele está fazendo lá dentro”. Eu me surpreendi ao encontrar os portugueses e os seus vizinhos com um incômodo terrível, se debatendo com um tal de “colonialismo”. Daí eu falei: “Ahhh... então quer dizer que essa pimenta arde também para você, no seu olho?”. Meus amigos europeus — portugueses, espanhóis, holandeses, italianos — que participaram desse ciclo de debates em Portugal, todos, assim como nós aqui, tinham um

incômodo enorme com essa praga do colonialismo. Eles me diziam: “A gente precisa combater isso, não é bom para nós, os brancos, e não é bom para os países que invadimos e colonizamos. A gente fica se sentindo devedor dessa relação desigual que estabelecemos com os outros povos e agora eles estão batendo aqui na nossa porta como refugiados. Krenak, você podia nos ajudar em um encontro com os refugiados aqui na Europa?”. Eu disse para eles: “Mas eu estou muito ocupado com os refugiados lá de casa, acho que vocês vão ter que se virar com os seus próprios refugiados porque eu vou ter que cuidar dos nossos. Eu mesmo sou um refugiado na margem de um rio que foi invadido pela lama. Se eu sair de lá para vir socorrer os seus refugiados, o que vai acontecer na minha aldeia? Eu preciso estar lá para a gente conter aquela lama toda que vocês mandaram”.

O colonialismo não é uma ideia, uma palavra; é um evento, um fato, real, concreto, objetivo. Quando o fogo queima a floresta, a lama invade os rios, o mercúrio envenena as águas e mata os peixes, é colonialismo. Ele não é um tema exclusivo de debates, digamos, ideológicos, políticos, não é um assunto que interessa só aos historiadores e filósofos, é um assunto assim como a catapora, o sarampo, a varicela, que deveria interessar a todos nós. Digamos que ele é do interesse da saúde coletiva, ela tem a ver com isso. Parece que, com a dinâmica do capitalismo que assola o planeta, a maioria das pessoas adultas no mundo está incomodada com o

que vai acontecer com a próxima geração, com os seus filhos. Isso fica bem claro nas falas públicas, quando um ou outro representante desse mundo civilizado diz: “A nossa esperança é a educação. Nós precisamos educar o mundo. As crianças e os jovens são a nossa salvação”. Alguns, cheios de boas intenções, emitem essa mensagem, mas, como eles são sujeitos — no sentido radical da palavra são egoístas —, esse discurso é mentiroso, porque ele está acabando com o mundo onde o neto dele vai ter que se virar para viver em um mundo pior. Mesmo quando eles fazem um discurso construtivo dizendo que estão colaborando para que o mundo seja melhor, a sua prática cotidiana é de corromper o mundo, porque eles não sabem fazer outra coisa e, é claro, que os seus filhos e os seus netos só vão poder herdar um mundo pior. Nessa ampla perspectiva do Ocidente, essa terra que nós compartilhamos é só uma plataforma extrativista, é um lugar de onde você tira petróleo, água, todo o tipo de minério, e usa essa camada superficial do planeta que dá o nome para ele de terra e na verdade poderia ter o nome, por exemplo, de água — todos nós sabemos que o que menos há aqui nesse planeta é terra, existem muito mais outras composições —, mas aqui é o planeta Terra, uma plataforma extrativista daquela mentalidade que veio para colonizar o planeta, não a América, tem uma mentalidade estruturada para colonizar o planeta. É com essa mentalidade que nós temos de estabelecer um diálogo, um debate, e perguntar sempre se é verdade

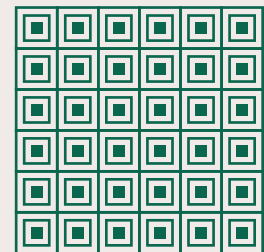
que queremos deixar um mundo melhor para os nossos filhos e netos e o que achamos possível fazer para ter um mundo melhor do que esse para os nossos filhos e netos.

A cada geração — entendendo uma geração como todas as pessoas que têm a minha faixa de idade, por exemplo, dez anos para mais ou para menos, e depois a dos meus filhos, a dos meus netos, se a gente pensar nesses termos já cobrimos um período de pessoas que vai de 100 a 150 anos —, a cada 100 ou 150 anos, nós recebemos um pacote com um laço, de presente, onde está escrito assim: “o mundo que você encomendou”. Aí você abre o pacote e às vezes é um susto, às vezes é uma euforia. Esses mundos, essa imagem de mundo empacotado que nós recebemos é uma imagem que me ocorre para entender o que uma geração faz para deixar à outra. Quando um sujeito diz que está trabalhando agora para deixar um mundo melhor para o seu filho e o seu neto, ele precisava ter uma perspectiva coletiva, precisava pensar não no neto particular dele, mas em todas as pessoas da geração do neto dele que vão precisar ter um lugar para se realizar, para viver aqui na Terra.

O Ocidente fez uma radical escolha de elogio do indivíduo. Quer ver? Vamos fazer uma experiência: quem é o melhor jogador de futebol do mundo? Tem alguém que podia se arriscar aí? Quem é o melhor esportista campeão de alguma coisa? O objetivo dessa pergunta é lembrar que nós vivemos numa civilização — não vou usar mais o termo sociedade porque estou pensando

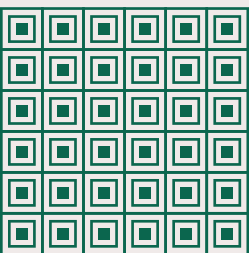
nesse complexo de gente do mundo todo —, que faz o elogio do indivíduo, não importa se é a Marta ou o Pelé, mas é um, não somos todos nós. A perspectiva não é a de todos nós, é a do um, então você tem *um* campeão. Nós formamos essas mentalidades; as nossas escolas, no ensino fundamental, ensinam os meninos e as meninas a serem o primeiro da classe. As nossas universidades publicam o ranking dos caras que entraram em primeiro, segundo, terceiro lugar. Todas as instituições têm o placar do primeiro. Os executivos se debatem para serem os primeiros executivos de qualquer coisa no mundo e existe uma pequena lista também dos maiores bilionários do planeta. É a marca registrada daquela longa tradição do sujeito vencedor. Para existir um sujeito vencedor, existem milhões de sujeitos perdedores.

Nós temos um paradigma bruto pela frente, ele é mais consistente do que a Muralha da China, mais estúpido do que o muro do Trump, mais perigoso do que o muro da ignorância que estão erguendo aqui no meio da gente com essa história de que uma floresta queimada é melhor do que uma floresta viva. Esses muros, essas muralhas, estão estruturadas, e, se nós estamos experimentando um novo saber, nós poderíamos considerar que o lugar desse novo saber é desafiar esses paradigmas. Nós deveríamos considerar que a gente não espera que nenhum dos nossos jovens, que vieram viver





essa experiência, saia com um troféu de campeão. Mas que eles possam ampliar a sua perspectiva de pessoas coletivas, reforçar os vínculos com o seu povo, com as suas famílias, com o seu território, ampliar a conexão com o seu território, com esses corpos e com o espírito desses territórios, fazendo com que essa dança de corpos, território e espírito possa ser acompanhada pela dança do *Cariço*, pelas flautas, pelos rituais, que fazem o céu ficar um pouco mais acima desse lugar que faz a gente ter febre, confusão e guerra, que é o mesmo efeito que a



*xawara* causa para esse mundo habitado pelos humanos, que, às vezes, nos induz a uma ideia de que nós somos os únicos habitantes válidos da terra, que os outros não humanos, montanhas, rios, florestas, todos os outros seres, estão aí disponíveis, são matéria extrativista para a gente transformar.

A ideia que foi instrumentalizada para hostilizar o pensamento indígena nesse continente é de que os índios não transformam, de que os índios vivem na floresta e não fazem nada, não trabalham. “Veja, há 50 anos eles estão naquela floresta e a cada primavera ela se enche de flores, os rios ficam cheios de peixe, os animais estão ali naquela floresta e os índios estão lá à toa. Se, pelo menos, estivessem exterminando aqueles bichos, aniquilando aquela floresta e transformando aquela coisa, a gente podia dar um patrocínio para eles e estariam

civilizados! Mas, como eles insistem em ficar com essas suas celebrações, cantando e dançando e fazendo suspender o céu, e às vezes chover também, ora isso é uma perda de tempo”.

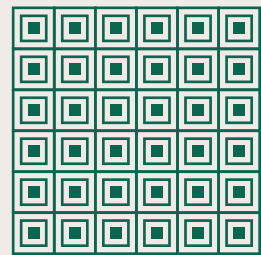
Será que nós conseguimos observar esses contrapontos da narrativa como uma linha que demarca o pensamento lógico, racional, objetivo, do Ocidente e aquele saber que nós estamos convocando nesse encontro, que tem uma clara demarcação do campo da subjetividade onde essas ideias podem se expandir? Se nós pudermos ter essa linha, como diz o Boaventura de Sousa Santos com aquela história da tal da linha abissal, eu acho interessante a ideia de uma linha imaginária que torna intransponível o lugar do saber e o lugar desse pensamento científico, desse pensamento do norte que subordina o mundo, como se fossem coisas excludentes, sem trânsito, que um não se comunica com o outro.

Se o professor Boaventura — que se dedica há tanto tempo a fazer essa investigação sobre os modos de ser, de criar, de produzir e de imprimir ideias no mundo — constatou que o norte tem um pensamento abissal que se constitui numa máquina poderosa de dominação e que o sul, em termos gerais, está condenado a ficar do lado de lá dessa linha abissal, eu, que não sei ficar quieto, me pergunto: será que o fato de o professor Boaventura ser um ocidental não tenha o induzido a uma certa afirmação que parece mais uma afirmação da fé da ideia teológica, da teologia ou da cosmogonia ocidental? Porque, como

diz o Kopenawa Yanomami, o pensamento do homem branco é cheio de esquecimento. Vocês já ouviram essa afirmação? Ela está em outro contexto, de explicar por que os brancos escrevem, criam museus, bibliotecas e arquivos. O Kopenawa diz que os brancos escrevem muitos livros porque o seu pensamento é cheio de esquecimento. Parece um paradoxo, mas é uma revelação apavorante porque sugere que, em algum termo, a filosofia, a ciência, o pensamento ocidental está girando em falso, por isso é cheio de esquecimento, se esquece do que fez ontem e faz de novo, de novo, de novo... e nós estamos drenando o planeta, os oceanos, as florestas, as montanhas e os rios. Não tenho nenhuma satisfação em constatar esse grave prejuízo, porque ele afeta a todos, mesmo um povo que está vivendo em uma região, digamos assim, mais protegida desse contato ácido, dentro de algum lugar, de alguma paisagem imaginária que pode ser a Mata Atlântica, o Pantanal, a Floresta Amazônica — que está em voga agora — ou qualquer outro “paraíso terreno”, estão afetados da mesma maneira que qualquer um de nós por essa corrosão do mundo que compartilhamos, desse planeta que vivemos que é a Terra.

Eu aprendi, com algumas pessoas que nem estão vivas mais, nas diferentes histórias dos nossos mestres de diferentes povos aqui neste continente, que nós somos filhos da terra. Parece que os brancos têm um problema ontológico com isso, porque pensam que são filhos de Deus e, como Deus anda depredando o Cosmos, os filhos

dele assumiram a empreitada de depredar a Terra. Então a gente precisa botar em questão também alguns fundamentos que alguns de nós herdaram há muito, muito, muito tempo... e que ensinaram de onde a gente veio. Muitas das histórias das nossas famílias nas aldeias começam dizendo de onde nos originamos, de onde a gente veio, e mesmo aquelas histórias que dizem que viemos do céu nunca afirmam que tivemos origem lá. Uma vez eu encontrei um ancião que tinha 105 ou 106 anos de idade, em uma ilha no norte do Japão chamada Hokaido. Era inverno, a neve e o gelo estavam cobrindo todas as paisagens e a família desse ancião guardava-o em um ambiente bem quentinho e só o tirava algumas vezes por ano quando tinha sol — porque lá não tem sol o ano todo, mas só por um breve período porque é no norte do Japão, perto da Rússia, lá em cima nos arquipélagos deles. Uma hora deem uma olhada no mapa que vocês vão ver que é um lugar incrível e ficarão pensando “Além dos ursos, como pessoas vivem lá?”. Então, eles vivem entre os ursos, e eu fui visitar esses parentes e tive o presente de um dia de sol em que eles tiraram esse ancião para eu vê-lo no sol. Ele já quase não falava. Ele é do povo Ainu, que não é japonês, mas vivia naquelas ilhas que vieram a se constituir como Japão. Os Ainu são um povo que a gente poderia chamar de “originário”. Os japoneses os empurraram para aquele gelo e eles ficaram lá, desenvolvendo a capacidade de caçar, pescar, aproveitar aqueles



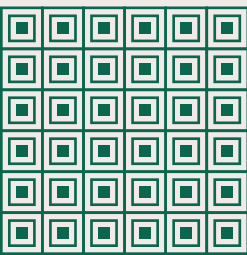
poucos dias de sol e viver lá. Quando esse senhor pôde me ver, nós ficamos um pouquinho no sol e ele chamou a nora dele e fez uma pergunta para ela, que passou a pergunta para o marido dela, que me perguntou: “Ele quer saber de você, se você veio do céu ou da terra? Ele faz essa pergunta para todos os indígenas que vêm aqui visitá-lo nos últimos trinta anos; não são muitos, mas, a todos que vêm aqui, ele pergunta “Vocês tiveram origem no céu ou na terra?”. Eu considero que essa foi uma das perguntas mais fantásticas que alguém podia fazer um para o outro. Você encontrar alguém que está lá há cem anos, olha para você, no breve sol de um ano gelado, e pergunta: “Vocês vieram do céu ou da terra?”. A gente não teve tempo de bater um papo, de estender a conversa, já foi um privilégio enorme ele ter me visto e dirigido a mim uma pergunta — que eu obviamente disse, para ele, “da terra” —, mas perguntei depois para o filho dele: “Alguns dos parentes que vieram aqui nesses últimos trinta anos vieram de outros lugares?”. Aí ele disse: “Sim, já teve alguns que vieram do céu”. Eu falei: “Vieram do céu?”, e ele respondeu: “É, vieram do céu”.

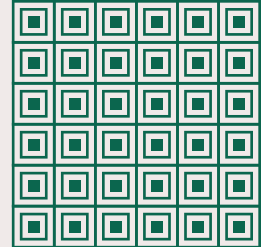
Então há humanos que tiveram origem na terra e humanos que vieram do céu... a gente precisa juntá-los aqui na terra. Esse é o convite que eu faço a vocês para conseguirmos atravessar essa linha abissal do Boaventura. De repente a gente pula por cima ou passa por baixo dela, mas subverte essa linha abissal e cria um lugar de

encontro entre os que desceram do céu e os que tiveram origem na terra.

É muito melhor buscarmos essa via do que aceitarmos que existe uma cisão e uma linha tão determinada e tão decisória de que nós vamos seguir os nossos destinos cada um para o sul ou para o norte. Eu acho que é uma perspectiva muito limitada... nós podemos nos dirigir a todas as direções. Muitos ritos sagrados dos povos daqui dessa “Ameríndia” são consagrados às quatro direções. Há uma tradição que, quando se acende o fogo, se dirige às quatro direções. Só apenas esse enunciado já bane a linha abissal, porque ela só tem duas direções e existe um pensamento que supõe muitas direções, a começar por reverenciar as quatro direções quando se faz a casa. O portal da casa é por onde nasce o sol. Em algumas dessas tradições, quando o lugar de cerimônia é em ambiente fechado, como entre os Guaranis, por exemplo, tem o Ambá-Arandú, ele fica onde o sol se põe, e a entrada da casa, onde o sol nasce.

As cerimônias são orientadoras da perspectiva de mundo que nós temos no nosso jeito de pensar o mundo. Se pensamos o mundo plural, podemos produzir visões plurais de mundo e as nossas culturas podem admitir a existência do outro como uma ótima relação de entidades que são portadoras de identidade, mas não negam a identidade do outro. Talvez uma das experiências mais intensas com a qual os jovens dos diferentes povos, das diferentes etnias, vão se confrontar, nesse espaço da *Casa dos Saberes*, é com a





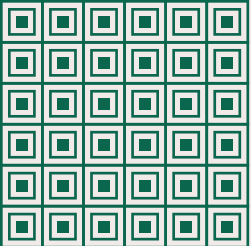
fricção identitária, porque, desde sempre, a identidade de gênero, do étnico, de todos os termos, se constitui sempre como um lugar de conflito, de negociação constante.

Aquelas pessoas que tiveram uma formação que ampliou o seu horizonte coletivo vão sentir muita falta da fluência dessa experiência do coletivo, para além dessa experiência da identidade que às vezes tensiona muito a nossa relação com o mundo. Ontem à noite nós tivemos um encontro ótimo, alguns de vocês que estão aqui tiveram a oportunidade de estar naquele encontro, que foi uma oportunidade de pensarmos na arte como um recurso poderoso para atravessar essas fronteiras que estou mencionando aqui. Na maioria das tradições indígenas não existe uma separação entre a experiência ampla da vida e a ideia da arte, mas, no Ocidente, a arte é separada do cotidiano, da experiência da rotina, ela é de alguma maneira a atribuição de uma certa especialidade; tem os artistas, o campo da arte, que tem uma relação direta com a ideia também de mercado e todas as outras consequências disso, a individualização também. É por isso que os artistas ocidentais assinam as suas obras, o autor de uma obra é um sujeito. Eu já tinha falado daquele sujeito, do elogio desse ego gigante que é o sujeito que tem de ser campeão de alguma coisa, autor de alguma coisa, que impede a formação de um sujeito coletivo. Ele, no mínimo, inibe, com a experiência individual, que esse sujeito coletivo possa ter voz.

Como nós estamos buscando ampliar vozes, vamos dar ouvido a essa potência de sujeitos coletivos e

considerar que isso pode ser um bom projeto — para usar um termo adequado — para a *Casa dos Saberes*, experimentar por um tempo um projeto de ampliação do sentido de sujeito coletivo, pensando na relação dele com uma narrativa que elege o indivíduo como um campeão, um vencedor. Enquanto a gente fizer o culto ao indivíduo campeão, vamos apagar as vozes do sujeito coletivo, vamos inibir, dissimular, vamos até estimular a formação de coletivos que vão se constituir em guetos onde *ali* você pode ser coletivo, *ali* você pode ter uma expressão coletiva, *ali* os sujeitos podem ser afetados de uma maneira horizontal, mas saindo dali você volta a ser enquadrado na lógica da responsabilidade individual, do sucesso individual.

Era esse enunciado que eu queria compartilhar com vocês nesse encontro agora à tarde. Às vezes, quando eu começo a convocar essas visões e compartilhar com uma audiência tão querida, especial e atenciosa como vocês, eu posso falar por horas sem prestar atenção que já passou do limite. Como ninguém levantou nenhum sinalzinho — tipo cinco minutos, um minuto — estou me sentindo à vontade como se estivéssemos sentados no terreiro da aldeia ou dentro de uma maloca confortável, com forro de chão, com as crianças correndo, com as araras passando em cima chamando, e a gente conversando nessa orquestra que é a vida na terra, como uma dádiva, como um presente que, a cada dia, celebramos.



Como tem um corredor entre nós de vez em quando eu viro para cá... eu acho que é a tal da linha abissal.

A arquitetura dos espaços... quando nós começamos o nosso encontro eu mencionei aquela maloca, aquela casa cerimonial que tem uma disposição em que os esteios se acendem e tudo expressa os sentidos, eu sempre observei — e nem sempre comento para não criar constrangimento — que essa configuração de encontros nossos com um palanque, uma trincheira separando a gente e um sujeito armado de autoridade aqui em cima falando com as pessoas ao seu redor — nem tão ao redor assim porque não estão do lado, estão na minha frente —, essa configuração de escola, quartel ou tribunal, vocês já pensaram nisso? É a configuração que tem um juiz com um martelo, um pregador, um mestre, um professor falando com as crianças, tem uma disposição da mobília, do espaço todo, que é autoritária. O princípio da organização do espaço já é um enunciado autoritário, por mais que a pessoa que está nessa situação de autoridade falante, pregante, judicante, por mais que ela se esvazie do sentido hierárquico, os corpos que estão dispostos ali sempre vão botar a mão na cabeça porque o cara pode jogar um copo, um pote, uma panela, pode cair um raio na cabeça daquela humanidade subalterna que fica no convés do navio escutando a pregação. Como o campo, principalmente, das artes convoca o tempo inteiro o corpo a falar, para além da boca, como é que um corpo vai

falar se é convocado, desde sempre, a assumir um lugar subalterno e não pode ter interação com os outros corpos que estão próximos dele porque tem uma disciplina em que cada corpo deve ocupar um certo espaço? E quando a mobília determina mais ainda isso dividindo as baias, tudo direitinho? Depois a gente reclama quando é ofendido por uma ditadura, mas nós aceitamos a gramática deles no nosso cotidiano, organizando os nossos espaços e definindo a nossa sala de aula, o nosso laboratório, o consultório, o purgatório. Então tem um repertório — para não fugir da rima — que é todo autoritário. Se eu chegasse em cada um dos espaços onde sou colocado nesse altar e falasse “Eu não quero falar ali, eu vou falar lá embaixo”, os meus anfitriões se sentiriam incomodados e fariam “Que sujeito chato, não vamos chamar mais ele. Ele e o Bené Fonteles ficam com essa mania de querer que você arranque as cadeiras do chão, faça círculo, roda de conversa... daqui a pouco ele vai querer botar a gente para dançar aqui dentro. É um escândalo, aqui não pode dançar! Não está vendo que as cadeiras são fixas? Olha a linha abissal!”. Então é a afetação dos corpos, nos corpos. Quando a gente fizer uma abstração total e não for mais corpo, nós vamos ter radicalizado mesmo no sentido de divórcio da nossa cabeça com a terra, nem o nosso corpo terá mais mandato para afetar os nossos pensamentos, a gente estará isolado da terra. Bem-vindas aquelas memórias e os sujeitos coletivos que veiculam um afeto com o território a ponto de se confundir com ele, de não saber

existir se não for imerso na terra, comendo terra — no sentido de se afetar com a vida na Terra —, que mesmo se oferecessem uma imensa plataforma na Lua ou em Marte, você diria “Não, muito obrigado, eu só sei viver aqui na Terra”. Esse “só sei viver aqui na Terra” é uma declaração de afeto com esse lugar que nós compartilhamos que é a vida dos seres humanos, que deveria ser uma experiência transcendente, não poderia ser só uma corrida do ouro, aquela que vocês podem ver no filme do Carlitos, do Chaplin. Aquela corrida do ouro nunca acaba, quando não estamos procurando literalmente a pepita de ouro, estamos procurando os outros vizinhos do ouro, que são usados cada vez mais na indústria, nas mercadorias — que estão cada vez mais sofisticadas e usam outros minérios. O ouro, de certa maneira, é o mais visível deles, o que significa também que ele é o mais procurado.

Então a Terra alimenta os nossos sonhos, dá sonho, nos ensina a caminhar aqui de maneira mais afetada, digamos assim, pela potência desse planeta que habitamos, que é maravilhoso. Parece que foi preciso um astronauta tirar uma foto do espaço e dizer que a Terra era bonita e que a visão dela era inimaginável, quando o astronauta russo falou: “A Terra é azul”. Será que esse evento revela para nós que existe um tipo de humanidade que, enquanto não sair da atmosfera da Terra para o espaço, não consegue ver a Terra?

Nós abrimos este nosso encontro com a revelação sobre os rios voadores, sobre a água que vinha da

floresta para chover em cima do Sudeste, que foi subitamente substituída pela fumaça da queima das florestas, como se fosse uma revelação de que existe um lugar no nosso continente que se chama Amazônia. A Amazônia invadiu o imaginário amplo das pessoas no mundo inteiro porque pegou fogo e a Terra foi revelada para nós porque um astronauta foi para o espaço. Nós estamos parecendo uma humanidade com aquele trauma, aquela síndrome de só lembrar das coisas quando acontece um acidente. Eu não me lembro como identificam essa síndrome, mas tem uma síndrome em que as pessoas funcionam no tranco, deve ser a “síndrome do tranco”. Vai todo mundo fingindo que não está vendo até que acontece um tsunami, uma desgraça, uma catástrofe, aí todo mundo diz “olha, jogaram lixo no oceano”, “botaram fogo na floresta”, “destruíram a África, mataram todo mundo”, “destruíram o Leste Europeu”.

Nós estamos nos constituindo como uma humanidade que funciona aos trancos e podemos viver uma experiência menos acidentada se prestarmos atenção em quem está bem ao nosso lado que é essa abstração chamada de “o outro”. “O outro” não é um fantasma, é um corpo bem ao seu lado, apesar da separação. Nós podemos nos aventurar a fazer uma experiência de atravessar as fronteiras identitárias, culturais, aqui entre nós. Já que foi instalada a experiência da *Casa dos Saberes*, que não seja um equívoco nosso imaginar que existe uma exclusividade de saberes de que só os povos originários são

portadores. Os saberes nos atravessam em qualquer latitude, todas as culturas, todos os povos, todos os corpos são veículos, são potências de afetação no campo das ideias, da criação e, no meu entendimento, é isso que constitui “saberes”. Parece que essa compreensão está de acordo com a convivência de muitos povos indígenas que compartilham essa, digamos, identificação ampla de “povos indígenas”. Nós podíamos tornar essa legenda muito mais aberta e pensar que são “povos”, inclusive porque índios ou indígenas... eu já tive a oportunidade de fazer um comentário engraçado sobre esse equívoco lembrando o poema do Oswald de Andrade que dizia: “O português chegou na nossa praia, estava uma baita chuva e ele vestiu o índio, mas, se tivesse chegado em um dia do sol, os índios teriam despido o português”. O modernismo queria virar o Brasil de cabeça para baixo na Semana de 22, e tentou, mas acho que o máximo que fez foi provocar uma pequena parada para reflexão e, imediatamente depois, foi devorado pela capacidade de transformação que o consumo de subjetividade, que já era instalado e continua cada vez mais voraz, é capaz; consumir em alguns minutos a proposta, o desafio mais interessante que alguém foi capaz de fazer nos dias de hoje. Em algumas horas essa subjetividade, esse campo de expansão da subjetividade, é capturado, transformado em alguma coisa, pode virar até um aplicativo e acabou, vira mercadoria.

Todos nós vimos a dura crítica à civilização da mercadoria que *A queda do céu* dirige para essa mentalidade

onde tudo é mercadoria — que inclui também a subjetividade, as ideias, as percepções, que buscamos compartilhar. Elas podem ser apropriadas também — não no sentido de propriedade intelectual porque eu acho que, na verdade, essa é uma outra conversa que talvez um dia a gente tenha, porque pode informar o debate com o outro lado da linha abissal mas que, para nós mesmos, é uma conversa que nasceu, evoluiu e aterrissou como um voo daqueles patos selvagens, como um marreco, que não voou longe, voou perto e baixo. A ideia sobre propriedade intelectual tem a ver com a outra ideia, prima dela, que é o patrimônio cultural.

Então há uma lista de temas para a qual nós poderemos convidar parentes, amigos, gentes de diferentes lugares de cultura, para conversar. Um deles é essa possibilidade de intensa troca entre culturas, além do poeminha do Oswald sobre os portugueses chegarem na praia, que ele chamou de erro de português. O Oswald cometeu esse versinho dos portugueses na praia, e, muito tempo depois, um sujeito coletivo, vendo o poema do Oswald, pensou em um outro cujo título não é *Erro de português*, é *Equívoco de português* — eu não sei se isso é uma implicância com os portugueses ou se é só uma exploração do campo da criação poética. O *Equívoco de português* diz assim: os portugueses saíram pelos oceanos com destino à Índia, erraram e desceram em uma praia, assim que avistaram as primeiras pessoas, eles disseram “são índios”. Então a gente tem um *Erro de português* e

um *Equívoco de português* que podem ser pedras de toque para refletirmos sobre de onde estamos pensando o mundo. Porque, se os portugueses pensaram que chegaram nas Índias e nós, povos originários, viramos índios, os portugueses podiam ter descido em qualquer outro lugar e nomeado aquela gente de lá de “os índios” e não teríamos nada a ver com isso e continuaríamos sendo Kaeté, Krenak, Nhandeva, Mbya, Baré, Tikuna, Tukano. Existem outros nomes além desses declarados, e, se eu não falar todos, os estudantes que vieram de vários lugares aqui podem fazer assim, cada um fala para mim quem é que está presente aqui, que fica mais bonito ainda.

Esse nosso breve encontro tem um tempo em que se pode ocupar este espaço, mas manifesto gratidão pela oportunidade do encontro, pela acolhida de todos, pelos trabalhadores que ficaram ligando e desligando aparelhos enquanto utilizamos este auditório. Nós vamos precisar encerrar a atividade porque estava previsto até dezessete horas, mas temos três questões que são muito importantes: a primeira delas é o sujeito coletivo, um pedido de que a gente estendesse alguma compreensão sobre isso; a temática do bem-estar social no debate da Constituinte em 88; e a questão que o Naldo expôs e que resultou também no pedido de que a gente ampliasse esse entendimento do sujeito, nessa sociedade complexa que a gente vive, sem se render a esse lugar de idolatria, do ídolo, do campeão, essa coisa. Eu acredito que essas três questões estão todas relacionadas e vão dar uma oportunidade

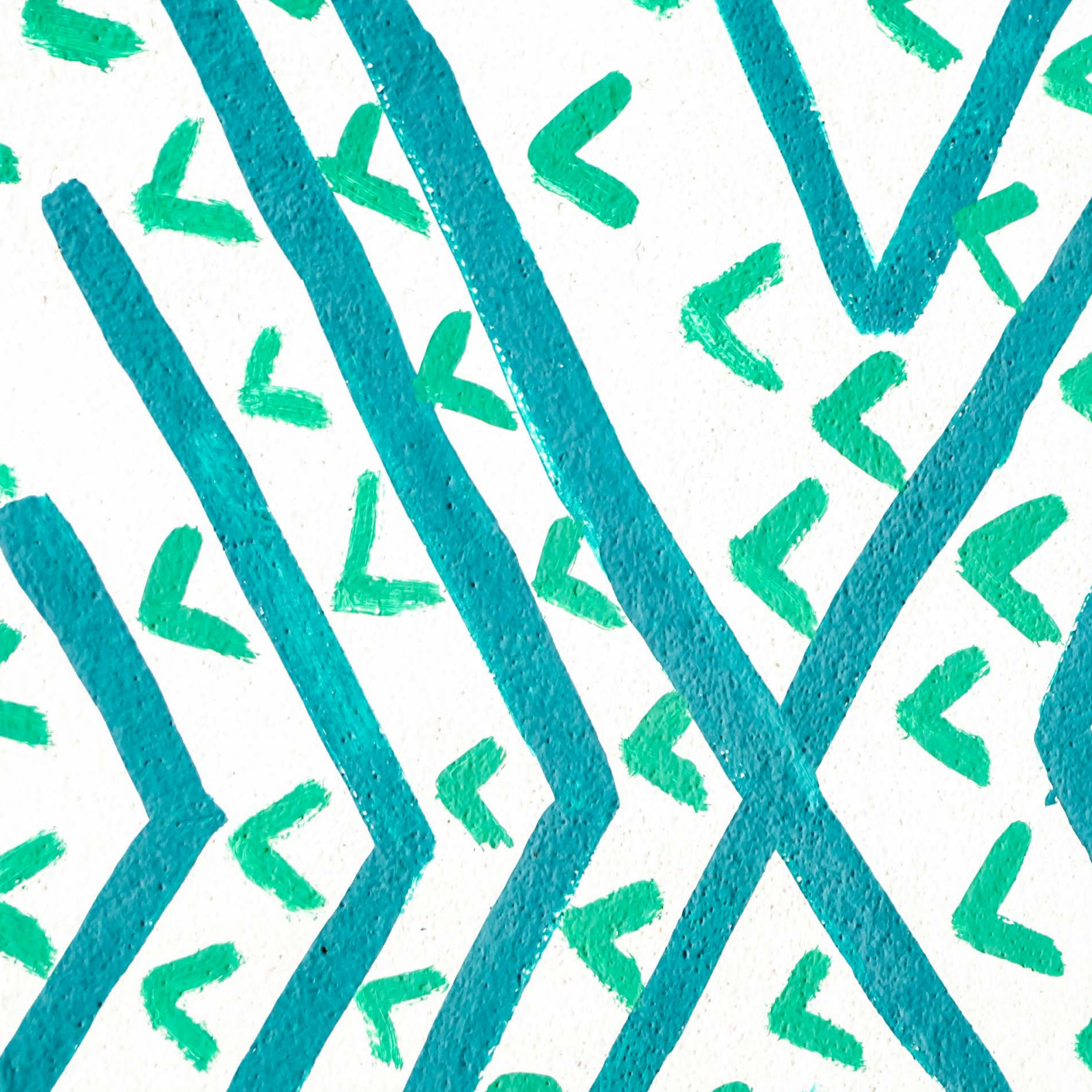
excelente para os encontros que vamos seguir fazendo, estendendo esse debate e convidando inclusive outras pessoas que podem nos ajudar a ampliar esse horizonte.

Eu queria também deixar um convite a todo mundo que ainda permaneceu no auditório: que considerassem a possibilidade de buscar outras referências, não obrigatoriamente bibliográficas, mas de pensadores que cogitaram a existência de sujeitos coletivos, para vermos que isso não é uma rebeldia selvagem, que é uma aspiração humana, até que um dia a gente consiga fazer desaparecer de fato aquele lugar que causa sofrimento no Naldo que é a insistente condenação desse lugar de indígena que foi atribuído aos nossos povos na chegada dos primeiros colonizadores aqui e que perdura até hoje como uma marca que causa dor.

Então, que bom que nos encontramos e, como a nave já pousou na terra, vamos nos sentir animados a continuar celebrando, chamar aqueles parentes que estão aqui com mais de dois ou três da sua própria etnia, chamar o pessoal para fazer uns cantos e danças por aí também, vamos celebrar, vamos expandir o campo da cultura, porque isso é subjetividade. Ampliar os campos da nossa subjetividade significa invadir o mundo com criação, com invenção, não se render ao momento e acreditar na nossa possibilidade de estar sempre recriando mundos, não precisa ser só uma repetição de mundos, pode ser uma recriação. Agradeço a vocês, queridos. Muito obrigado pela atenção até agora.











# Arte para suspender o céu

**Ailton Krenak**

PENSADOR E LÍDER INDÍGENA  
DOUTOR HONORIS CAUSA PELA UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

[Silêncio]

**B**oa noite. Que aldeia bonita! Eu agradeço essa acolhida tão amorosa aqui no meio de vocês. Ainda sentimos a vibração dos aplausos que celebraram essa colaboração entre tantas pessoas para criar uma oportunidade de encontro tão maravilhosa, tão especial... comprovando que esse é um dos melhores recursos que nós temos, em qualquer tempo, para fazer uma casa, uma comida ou uma festa. Essa cooperação, esse mutirão, que mobiliza a gente para fazer as coisas juntos, é uma das inspirações para a minha existência, para a minha circulação no mundo. Acredito que a gente precisa afetar uns aos outros com a visão de mundo que podemos propor e provocar esse ânimo de compartilhar territórios, mundos, mesmo que eles sejam tão plurais, tão diversos quanto as cores do arco-íris.

Eu queria saudar todos vocês que me trouxeram para cá e agradecer o privilégio e a honra de abrir, com esta fala, os encontros que vão se estender pelos próximos dias, com certeza fortalecendo cada vez mais a

perspectiva de um mundo que a gente pode compartilhar. Então é assim que eu me movo entre vocês para falar deste tempo que estamos vivendo e celebrar a arte como a maior das armas que os humanos, em qualquer tempo e em qualquer cultura, são capazes de mover para suspender o céu.

Durante quase uma década, eu estive dedicado a convidar as aldeias indígenas da região próxima à aldeia *Krenak* para fazermos um festival de dança, que se chamava Festival de Dança e Cultura Indígena porque a gente tinha de traduzir aquele encontro nos termos de um evento que pudesse receber público, onde, no entanto, aconteciam os rituais dos *Krenak*, do rio Doce, que eram os anfitriões do terreiro, dos *Maxacali*, que são nossos vizinhos do Vale do Mucuri, dos *Xakriabá* do Norte de Minas e dos nossos parentes *Pataxó*, que têm a aldeia na mesma constelação que os *Maxacali* e os *Krenak*. Esse encontro para nós é o *Taruandé* — *Taru* é o céu, *Taruandé* é o movimento que o céu faz de ficar se aproximando da

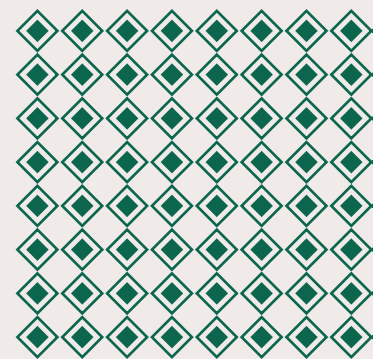
terra. Eu aprendi que quando o céu fica muito em cima da terra, pressionando-a, a gente precisa fazer esses cantos e danças, esse ritual; nós cantamos e dançamos para suspender o céu. É um exercício, cantar e dançar nesses rituais para suspender o céu, porque nós aprendemos, é muito antigo na nossa memória, que os humanos não suportam essa proximidade exagerada com o céu. Ele cria uma tensão tão grande sobre essa humanidade, que nós identificamos que a gente precisa convocar a Terra, junto com os seus filhos, para suspender o céu.

Então, de alguma maneira, esse nosso encontro que celebra a arte é meu conhecido em algum termo, não porque eu integre qualquer coletivo como os que vocês integram, trabalhando a dança como uma linguagem, como um discurso que pode ser dirigido em diferentes termos, mas como um ritual, em que os nossos espíritos são chamados para dançar junto com a gente. Os povos que vieram da África para cá também costumam fazer isso nos seus terreiros. Diferentes tradições fazem isso nos seus terreiros, que é quando os humanos chamam os espíritos para dançar, invocam os seus ancestrais para fazer uma celebração aqui nessa terra onde pisamos, mesmo depois deles já terem atravessado desse lugar para aqueles lugares que a cosmovisão de cada tradição, de cada povo, possibilita, como recriação de outros mundos. Lembrando aqui sempre da possibilidade de uma imensidão de mundos, não um, mas muitos mundos, a começar pelos habitados pelos nossos ancestrais que não

são mais este aqui em que estamos andando e de que estamos cuidando — ou, pelo menos, deveríamos, porque ele foi deixado aqui pelos nossos antepassados, pelos nossos ancestrais com as marcas deles, que permitem sermos um contínuo de alguma maneira das pegadas que eles deixaram. Pensar em dança e nos rastros dos nossos ancestrais em cada cultura, em cada tradição, pode ser uma boa pista para a gente se mover aqui no mundo, afetando uns aos outros, com o melhor que podemos trazer.

Eu tenho tido o privilégio, como este que se realiza no nosso encontro, de comunicar, de falar com pessoas de diferentes culturas sobre um lugar onde a memória dos nossos ancestrais afeta de maneira direta a nossa experiência aqui e agora — aonde nós vamos, o que fazemos, quais instituições inventamos e quais alimentamos para continuarem existindo. Algumas instituições nós não criamos, mas naturalizamos e continuamos levando. Assim como foi anunciado aqui que nós celebramos Sofia, vamos carregando esse andar sem prestar atenção na outra face oculta que está integrada nessa mesma projeção ou nesse mesmo mito.

Acho uma oportunidade maravilhosa pôr em questão os mitos contemporâneos, assim como repensar toda a perspectiva mítica que nós herdamos, seja dos brancos europeus, dos negros africanos, dos povos da Ásia ou de qualquer lugar do mundo,



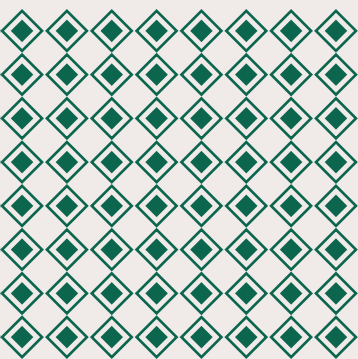
porque a Terra está reclamando uma nova perspectiva sobre essa imensa tribo que constituímos e chegou à casa de bilhões de pessoas se movendo e criando o mais recente evento dessa nossa imensa população planetária, que é o fenômeno de uma multidão de refugiados atravessando fronteiras entre lugares do mundo, onde os corpos não têm mais alento, onde não é mais possível dançar nem suspender o céu porque há uma ordem estabelecida, apoiada em muitas instituições e, inclusive, justificada por muitos mitos contemporâneos, que não permite que as pessoas atravessem esses muros e se abracem, criando uma humanidade em que uma parte de nós está de um lado do muro, desconfiada do que a outra está fazendo do lado de lá, erguendo muros.

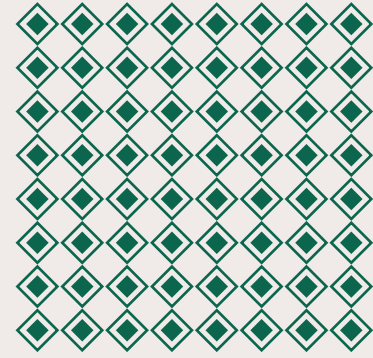
Essas instituições, os mitos contemporâneos, sustentam essa nossa quase concordância de que somos uma mesma humanidade, que a gente compartilha tudo, assim como o ar que respiramos. É uma mentira e isso produz miséria e refugiados atravessando o mundo, da Venezuela, do Haiti, de outros países vizinhos, para o Brasil, e até de lugares muito distantes que já fazem a rota por aqui como fazem pela Europa. Nós não estamos cabendo dentro de casa e estamos diante de um desafio, em que

a arte precisa assumir a sua tarefa de derrubar os muros, de não colaborar com a construção de fronteiras, de não dar nenhuma pedrinha para

erguê-los. Esse é o desafio para a arte: sair, inclusive, de um lugar, como diz a nossa amiga Suely Rolnik, de cafetinagem do capitalismo, escapar disso e botar em questão os mitos que dizem que ela é aquilo que uma sociedade faz quando não precisa de mais nada.

Eu acredito que vocês já leram ou ouviram alguém falando isso, que a arte é o que sobra, é o excesso, é produzida por uma sociedade que já resolveu os seus problemas básicos, já tem comida, abrigo, o necessário para viver. Essa mentalidade é a linha que separa os ritos do terreiro e o palco, que possibilita imaginar que tem um lugar para dançar e outro lugar para você ficar prestando continência. Imagine se os milhares de pessoas que se encaixam dentro de um metrô, trem ou ônibus inventassem de dançar lá dentro, de todas as maneiras, de cabeça para baixo, atravessando, se pendurando naqueles apoios para nos segurarmos? O que aconteceria se isso fosse experimentado? Ou mesmo no lugar de trabalho, onde os corpos são todos disciplinados para servir, para uma domesticação. Então a gente não deve nem contribuir para construir muros e fronteiras nem para alimentar a domesticação dos corpos e da vida porque ela é a monocultura e “*o agro é pop*”. Muita gente confunde cultura com agricultura e acha que se um país exportar bilhões de toneladas de soja, ele é um país desenvolvido — mesmo que ninguém coma soja —, que, se acabar com as suas montanhas e despachar minério para os portos do mundo inteiro, ele também é um país muito bacana. São mitos, narrativas, que se sucedem.





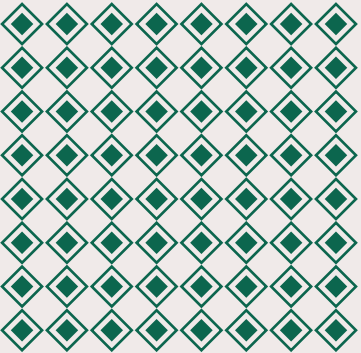
Eu ouvi, há uns três anos, uma afirmação que me animou e integrei no meu repertório, de que nós vivemos em um tempo onde as guerras são de narrativas. Quem conseguir bombardear o mundo com uma narrativa ganha, não importa se for uma mentira. Nós estamos vivendo uma prova de que esse negócio é verdade: uma narrativa bem configurada e sustentada por todos os meios, de que as tecnologias — que todos nós ajudamos a construir — se apropriam e bombardeiam. Então é muito oportuno que, em tempo de guerras de narrativas, a gente possa se reunir no terreiro e botar em questão os mitos contemporâneos, sendo que um deles — e que eu provoço vocês a pôr em questão — é o lugar da arte na cultura do Ocidente e a ideia de que nós somos uma humanidade em que todo mundo tem cartão de entrada e saída. Porque essa é a narrativa que nós herdamos do século XX e que estamos recepcionando no século XXI com certo desânimo e desconfiança, mas ainda não tivemos tempo de botar em questão e decidir se queremos continuar alimentando essa narrativa excludente que pode declarar que há uma parte de nós que não é tão humana assim, que tem uma humanidade e uma parte que não é muito humana, que é meio humana e pode habitar presídios, fronteiras, as bordas do mundo. É para isso que o mundo tem borda. Mesmo que vocês pensem que o mundo não tem borda por aquela configuração que veem do planeta, tem gente que estica o mundo e coloca bordas, como uma mesa em que você vai andando e, como é uma

espécie de sub-humanidade, você cai e despenca pelas beiradas do mundo.

É essa narrativa de humanidade que praticou um dos genocídios mais ocultados da nossa história, que foi o quase extermínio dos povos que viviam aqui nas Américas. A maioria desse continente declarou, no século XX, que os seus “índios” tinham acabado. Como se você chegasse na padaria de manhã cedo e perguntasse “Tem broa de fubá aí?” e o cara da padaria falasse “Sinto muito, acabou”. Vocês já escutaram uma história sobre quando Lévi-Strauss pensou em vir ao Brasil e se encontrou com um embaixador brasileiro em Paris? Essa história o Eduardo Viveiros de Castro já espalhou por aí, acho que todo mundo já escutou, então eu vou contar só para vocês que não escutaram. O embaixador brasileiro, um senhor muito ilustre, muito bacana, da Academia Brasileira de Tiro, perguntou para o Lévi-Strauss: “O que o senhor vai fazer no Brasil?”, e ele respondeu: “Eu vou conhecer os índios”, então o embaixador disse: “Lamento muito, eles acabaram há muito tempo”. O Lévi-Strauss, que é um teimoso, ficou pensando: “Todos? Não sobrou nem uma meia dúzia de *Nambiquara*? Aqueles meus amigos brasileiros que ficam falando que ainda tem uns dois ou três será que são todos mentirosos?”.

O século XX quase despachou todo mundo que tinha essa “sobrevivência temporária” num país onde os seus





povos originários tinham que ser desaparecidos. Na segunda metade do século XX, teve uma revisão do programa: “Já que eles não desapareceram, que tal integrá-los? Eles deixam de ser índios e viram brasileiros, que é uma coisa legal. Pronto, eles são todos brasileiros!”, e tivemos uma campanha incrível que era a da emancipação. Eu achava genial aquilo, porque eu pensava, por exemplo, que seria legal emancipar as mulheres, porque na época que queriam emancipar os índios, eles as tratavam como se fosse assim: o cara tinha uma fazenda, uma mulher e muitos cavalos. A grande maioria era isso, é só vocês lerem um pouquinho da literatura da década de 1930 ou 40, do Guimarães Rosa ou do Graciliano Ramos, eles vão mostrar o lugar que a mulher teve no imaginário dos brasileiros. Os mesmos brasileiros que tentaram desaparecer com os índios mantinham nas suas famílias as mulheres numa sub-humanidade — de que muito recentemente saíram, derrubando porteiros e as muralhas para dizer que não são uma parte do patrimônio patriarcal brasileiro.

Assim como temos o patrimônio arquitetônico, o patrimônio cultural brasileiro, também temos o patrimônio patriarcal brasileiro, e acho que ninguém se interessou ainda por estudar, mas existe, mata crianças, índios, mulheres e órfãos descuidados. O povo indígena, para escapar de tanta criatividade, tem que inventar todo tipo

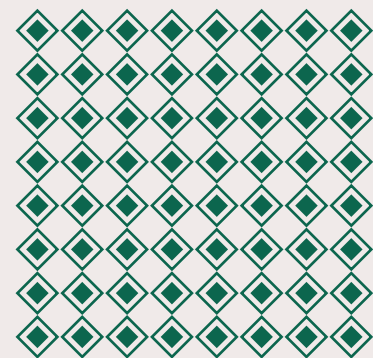
de fuga, de migração, tanto que vocês encontram aqui pertinho o povo indígena *Xukuru-Kariri*, que veio de lá do Sertão, fugindo para cá, e também os *Kiriri* e os *Pataxó*. Os *Guarani*, para não ficar reféns dessa armadilha, praticam o *Nhandereko*, a sua cosmogonia que define que existe uma parábola aqui nesse lugar, nesse continente, onde eles estão sempre andando, se movendo, atravessando essas fronteiras inventadas do Brasil com a Argentina, com o Paraguai, do Mato Grosso, São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Maranhão. Os *Guarani* andam por esses territórios todos e nunca ficaram reféns dessa história de que os índios têm um lugar para ficar e o restante todo deste país é propriedade privada. O mais escandaloso foi eu escutar esta semana que a demarcação dos territórios indígenas quer inviabilizar o Brasil. Eu achei genial isso, como é que esse mínimo contingente de povos que conseguiu sobreviver ao genocídio pode ameaçar alguma coisa?

A arte foi a nave que carregou esses povos até aqui no nosso encontro, aquela arte que está engendrada nos mitos, nas narrativas, que é um programa de vida para todas as nossas famílias. Não tem nenhum povo indígena que abandonou pelo caminho essa poderosa arma de expandir a subjetividade que é dançar nos terreiros com os nossos ancestrais e empurrar o céu para cima. Eu pensava nessa imagem dos nossos antepassados nos ensinando a suspender o céu para ficarmos com saúde, para a primavera encher os campos de flores;

eu achava muito bonita essa visão. Um ritual que pode fazer suspender o céu, a primavera brotar na terra e os humanos se sentirem com saúde. Um ritual de cura da terra suspendendo o céu. Eu venho pensando nisso e, como faço um exercício de livre pensador, observei que nos textos antigos, no seu conjunto de ensinamentos, o mestre Confúcio — eu ia chamá-lo de *Chuang-Tzu*, mas ele é mais conhecido como Confúcio — abria dizendo que havia um decreto do céu, que a ordem política que vigorava no mundo era um decreto do céu. Achei interessante e contrapus essa ordem do céu que cria um ordenamento político aqui na terra a essa ideia dos nossos ancestrais de que você pode suspender o céu. Eu acho que o desafio que a arte tem de enfrentar hoje é de suspender a ordem do céu. Não tem um mandato do céu que organiza a vida aqui na terra? Então o desafio da arte é suspender o mandato do céu e convocar os humanos a assumirem a sua inteira responsabilidade sobre a nossa felicidade aqui na terra. Não atribuir isso a nenhum ser além dos nossos ancestrais, porque isso seria a maneira mais corajosa de reconstituirmos uma humanidade que não exclui. A humanidade que exclui é aquela que vive sob o mandato do céu.

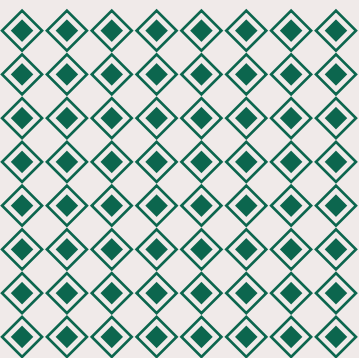
Não achem que eu estou provocando uma crise com a bancada evangélica, longe de mim... um povo tão esclarecido, com pessoas que exercitam o amor fraterno, a compaixão. Eu nunca ia botar em questão a “presença construtiva” dessa turma que bota fogo em terreiro, que

diz que os cultos de matriz africana são coisas do capeta. Os terreiros dos índios, então... não sei como a inquisição não sumiu com isso. Uma colega da Universidade de São João Del Rei estudou a história colonial do período em que a inquisição caçava todos os pajés, mulheres e curandeiros das tribos, seja eles *Tupinambá*, *Guarani* ou os *Botocudos* da floresta do Rio Doce, que são os nossos ancestrais. Todos os povos que eles encontravam pela frente que eram capazes de atinar em ser e imaginar mundos eram considerados feiticeiros, e o Santo Ofício, qualquer bispo daqui dessas prelaças, podia intimar uma índia ou um índio para depor como suspeito por filiação com o diabo: “Mas como filiação com o diabo?”, “Não, você andou conversando com ele, dançou com ele, a gente até viu e tal”, e dali a pouco o cara estava amarrado numa corrente, era jogado num navio, levado para Lisboa ou Madri e era uma humilhação, uma tremenda de uma degradação que terminava com ele sendo queimado numa fogueira pública com o rei, a rainha, o príncipe, toda a corte sentada em uns bancões, com os seus afiliados ali e um bispo mandando botar na fogueira. Gente, foi um dos ofícios mais produtivos que a Espanha, Portugal, a Europa tiveram durante o auge do período colonial



aqui: pegar suspeitos e levar para queimar nas praças deles. E nós podemos continuar dizendo que nós somos uma humanidade? Humanidade... que tal se fosse uma “homanidade”?

Nós precisamos botar em questão aquele paradigma de que existe um lugar no planeta onde uma parte dessa humanidade esclarecida faz o esforço de levar a luz ao resto entrevado do planeta, onde as pessoas não são capazes de viver sozinhas e precisam de, no mínimo, um



padre, um pastor, um bispo, uma coisa dessas e eventualmente também de um policial para nos organizar. Então nós precisamos botar em questão a própria ideia de que somos a tal da civilização. Se você levantar de manhã acreditando que é um civilizado, olhe duas vezes no espelho, se não tiver

espelho vá no lago, olhe bem a água para ver se é você mesmo, porque nós estamos colaborando o tempo todo com a manutenção de uma imensa rede de injustiça e segregação no mundo inteiro, porque fomos capturados pela ideia de que tudo é mercadoria, inclusive a pessoa que pode estar aqui bem ao meu lado.

Que esses dias de fricção possam fazer vocês pensarem um pouco nessas aparentes inconveniências que estou incluindo na minha comunicação. Eu vejo que tem

poucas pessoas da minha idade aqui, a maioria é jovem e isso aumenta muito a minha expectativa de que vocês possam desbaratar os mitos contemporâneos que fazem nos confundirmos uns aos outros e perpetuarmos um padrão de segregação e discriminação que nos obriga a criar comunidades.

Se a ideia de comunidade é um alento, ela também revela uma outra face da dona Sofia: comunidade é gueto. Na África do Sul ninguém queria viver em comunidade porque lá era o Bantustão; se você saísse andando de noite, depois que os brancos já tinham tocado a sirene, e fosse pego, você levava porrada, era preso e eventualmente era morto. Foi por isso que Nelson Mandela passou mais da metade da vida dele na cadeia, porque não aceitava a segregação, o *apartheid*, que constituía comunidades na África do Sul. Aqui no Brasil nós somos um povo fundado numa perspectiva tão vasta de culturas do mundo inteiro, que deveríamos nos perguntar se já não criamos guetos e comunidades demais e se elas trazem em si a força e a potência de constituir uma nova humanidade ou se só traduzem a nossa incapacidade de colaborar, de afetar uns aos outros, de conviver uns com os outros sem marca, sem a gente ter que ficar marcando um ao outro. Eu estou com sessenta e cinco anos e repudio as marcas: quando eu tive a oportunidade de fazer uma intervenção no Congresso Constituinte, vesti um paletó, uma gravata e uma calça quase branca para que não fosse estigmatizado como “o índio” que foi falar

na casa dos brancos, que é o Congresso. O Parlamento, o nosso Congresso, é a casa dos brancos, vocês não tenham dúvida. Se um índio for falar lá, ele só vai poder falar com o estigma de índio. Os outros não, os quase brancos falam à vontade, xingam uns aos outros, esculhambam geral, não se preocupam com o vocabulário, eventualmente vão armados lá dentro, e, se for preciso, dão um tiro na cara um do outro.

Então nós temos instituições que preservamos e até ensinamos os nossos filhos a reverenciar. Vamos despertar a crítica doméstica, fazer um exercício de dança e de crítica toda manhã, para ver se a gente consegue chacoalhar essa imensa caraca cultural que nos envolveu a ponto de, até outro dia, os *campi* das nossas universidades serem também condomínios dos brancos. Foi outro dia que as universidades se deram conta de que elas tinham de abrir os portões para as pessoas que não tiveram pai procurador, doutor, promotor. Eu ouvi um debate ontem em que um sujeito que era um dos procuradores da Operação Lava Jato desafiou dois debatedores, enfiou o dedo na face do jornalista e disse: “Eu sou de uma família de procuradores”. Eu nem sabia que tinha uma genealogia dessa aqui no Brasil, eu sabia que tinha família de italianos, de portugueses, até de japoneses, mas não de procuradores, mas há uma raça de procuradores, desembargadores, promotores, atiradores, franco-atiradores, é uma coisa genealógica. Eu, que sempre andei desarmado, sempre me senti totalmente vulnerável num

mundo onde o patriarcado impera, onde o racismo se disfarça sob diferentes peles e a sua perpetuação se dá através das nossas instituições: igreja e escola. As nossas universidades têm a responsabilidade – até mesmo para poder carregar o nome de “universidade” – de pôr em questão essa antiga tradição discricionária de que a universidade também tem genealogia: “O meu avô foi reitor”, “O meu *sei lá o que* foi chefe de departamento de alguma coisa”, “ele tem uma bibliografia *não sei o quê*”, e as próprias bibliografias.

Me rebelando de certa maneira contra isso, inventei de ser um autor que nunca escreveu nada, mas que está na lista de vendedores de livro entre o cara que escreveu *Sapiens* e o outro que escreveu qualquer uma dessas guerras de mundo. Um livrinho atrevido de oralidade de um sujeito que não escreve. Um jornalista me perguntou: “Quando foi que você escreveu esse livro?”, eu falei: “Nunca”. Eu juro que nunca escrevi esse livro, são três conferências feitas como este nosso encontro. Uma editora achou que tinha sentido reunir as três conferências e publicar um livro. Estou surpreso com a performance do livrinho — para não sair do debate das artes —, ela está muito curiosa, tenho de me cuidar para não virar um escritor.

Vocês já ouviram essa expressão “falando feito pobre na chuva”? É uma expressão tipicamente mineira. Quando alguém tem uma capacidade de ficar contando muitas histórias, os conhecidos da pessoa dizem “Ah, ele falava feito pobre na chuva”. Eu acho maravilhoso isso porque não

tem melhor coisa do que dançar na chuva. Alguém já ouviu falar alguma coisa sobre dançar na chuva? Alguém aqui já dançou na chuva? É? Dançou na chuva quando a chuva vem? Quem sabe seja por isso que os pobres exercitam a liberdade de dançar na chuva. Os pobres são cheios de invenção. Quando eles não podem fazer mais nada, dançam na chuva. Os índios dançam no terreiro, os negros dançam no terreiro e os pobres dançam na chuva. A gente podia compartilhar entre nós quais as outras expressões a que já fomos apresentados e falam sobre dança e sobre o lugar onde as nossas diferentes culturas elegem a dança como uma salvação, uma cura e uma potência capaz de suspender o declarado mandato do céu.

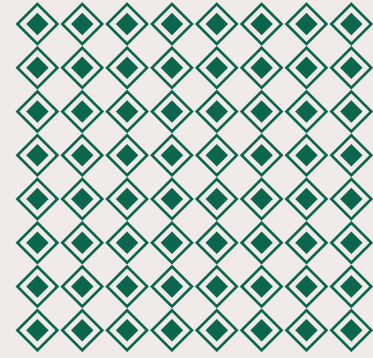
Um mito contemporâneo que quase paralisa o pensamento e a ação de muitas pessoas é essa suspeita de que a Terra não tem toda a dádiva que nós costumamos receber dela e que isso é uma ameaça de alguma maneira de fim de mundo. Foi por isso, percebendo essa desconfiança quase unânime de que nós estamos entrando pelo cano, que eu resolvi abrir um saco de histórias que começa com uma que é para adiar o fim do mundo. Eu pensei: se está todo mundo grilado com o fim do mundo, vamos contar histórias, porque enquanto a gente estiver contando histórias, o fim do mundo espera, atrasa, fica para depois. Eu vejo a arte como esse repertório de dança, de narrativas. Alguém pode se levantar e dizer: “Sim, Krenak, a dança é uma narrativa, a narrativa é uma dança, é tudo a mesma coisa”. E tudo isso só pode existir

se a gente for capaz de expandir as nossas perspectivas de mundo. Se fomos convencidos, em algum tempo, de que o céu pode botar limite em alguma das nossas perspectivas, aquela que diz que só o céu é o limite, deveríamos suspender o céu e dizer que não tem nenhum limite para a arte nem para a subjetivação; que nós podemos, a partir desta perspectiva, criar quantos mundos nós precisarmos. Eu sei que falar isso para um ocidental que foi educado pela inquisição pode ofender um pouco as convicções das pessoas, mas como os meus parentes foram queimados na fogueira, eu cresci sem medo.

Muito obrigado.

## NOTAS (RESPOSTAS ÀS PERGUNTAS DO PÚBLICO):

*Sobre a expressão “quase brancos”*: além de eu ter citado uma canção chamada “Haiti”, em que o Caetano e o Gil falam que os pretos e os “quase pretos” levam soco na nuca quando estão reunidos ou atrapalhando a reunião no átrio da fundação, eu parafraseei esses queridos poetas e denunciei que as pessoas que têm a oportunidade de se aproximar e partilhar do poder no Brasil se esquecem rapidamente das suas origens e viram todos, nesse sentido, quase brancos. Se você olhar as aparições públicas do atual presidente, vai ver que, de vez em quando, ele providencia que, pelo menos, uns dois negros bem destacados estejam sempre junto com ele. Você não sabe se eles estão ali obrigados ou de livre e espontânea vontade.

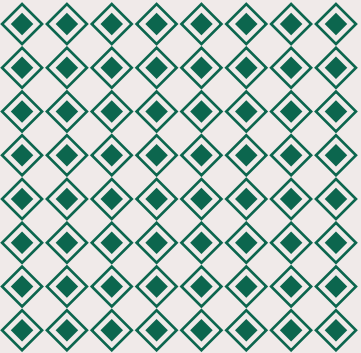


Assim como, na canção, o Gil lembra a dissimulação a que nós, os brasileiros, somos, o tempo inteiro, ensinados, estimulados e premiados a fazer, eles levantam um dos mitos contemporâneos que a gente precisava também rever. Assim como nós temos essa dissimulação das origens, temos também o sujeito que põe o dedo no seu rosto e diz: “Eu sou de uma família de procuradores”. Então, nós temos uma clara distinção de quem tem grana e poder no Brasil e ela é mais determinante do que qualquer outra coisa. É terrível, mas é isso.

*Sobre o Rio Watu:* algumas pessoas viveram sempre nas suas bordas, comendo peixe, pescando, caçando, bebendo água, curando-se naquelas águas a ponto de, quando as crianças nascem e assim que termina o período do resguardo das mães, alguém da família pegar o neném, levá-lo até o *Watu* — esse rio que é chamado de Rio Doce, os *Krenak* chamam de *Watu*, e ele é nosso avô — e mergulhar a criança dentro do rio. Se você perguntar para os mais velhos o que eles estão fazendo, eles falam: “Nós estamos vacinando ele”, eles estão dando uma vacina para que aquela criança cresça forte, saudável e não fique com nenhuma dificuldade para crescer. O *Watu* é nosso avô, ele foi posto em coma por um crime absurdo que todo mundo de alguma maneira soube o que aconteceu, a atividade econômica que segurava toda a economia daquele Estado derramou em cima da bacia do rio 600 km de lama e todo mundo, 1 milhão e 600 mil pessoas na bacia daquele rio, teve as suas vidas de alguma maneira

afetadas. Para uma parte das pessoas, o rio morreu e eles foram até embora de lá, foram morar e sobreviver em outro lugar. Mas, para algumas famílias, algumas comunidades que sempre viveram agarradas naquele rio, ele está em coma e nós estamos velando o corpo do rio. Eu me juntei com o poeta André Valias e com o artista gráfico Denilson Baniwa, do Rio Negro, e nós fizemos uma instalação que se chamava “Tessitura” e convocava três rios, o Negro, o Tietê e o *Watu* — o rio Doce —, essas entidades, a se manifestarem no espaço onde eram celebrados com grafismos, textos, poemas, narrativas, diferentes intervenções invocando essas entidades dos rios. Eu já observei que aqui no Brasil, quando a gente fala que um rio tem essa potência de criar, curar, sarar, as pessoas acham estranho porque acham que isso deveria acontecer só lá na Índia, com o Ganges. Tem gente que sai aqui do Brasil, paga uma passagem cara e vai para Nova Deli ou Bombaim e depois dá um jeito de enfiar pelo menos a pontinha do pé no Ganges. Eu não vi ninguém indo enfiar pelo menos o dedinho no *Watu*, porque ele está sujo e está morto.

Quando começou essa história de a mineração dizer “Ih, o rio está morto”, eu entendi a mensagem, agora eles tinham criado um outro negócio, que era ganhar dinheiro com a economia do desastre. Se você mata uma floresta ou um rio, você explora aquele lugar dos mitos que a gente



tem na cabeça de que “Morreu, acabou, né, gente?! Sinto muito”. Será que teria melhor solução para uma corporação que depreda um pedaço do planeta constatar que “Morreu, desculpa!” — ou “Perdão!”? Esse tipo de narrativa,

essa malandragem de uma corporação 24 horas depois de ter derramado veneno numa região do mundo dizer “Ih, morreu, sinto muito!” é uma declaração escandalosa de como é possível você descartar a responsabilidade das grandes corporações e dos governos sobre as enormes cagadas que eles fazem quando declaram “Morreu, vamos seguir em frente”.

Quando tentaram declarar que o povo indígena no nosso continente tinha acabado, era uma declaração dessa: “Morreu, acabou, sinto muito”, mas a gente não aceita essa narrativa, nós vamos abrir essas perspectivas e rever o que ainda tem por aí. Nós cantamos para o rio. Quando nós cantamos para o *Watu*, a gente sabe que ele ouve a gente cantar e responde isso invadindo os nossos sonhos. Uma amiga do campo da arte e que vive no Rio de Janeiro estava no Ceará para fazer uma atividade e me mandou uma mensagem dizendo: “Ailton, você acredita que essa noite eu sonhei e o *Watu* entrou no meu sonho?”. Eu fiquei muito feliz com essa notícia e perguntei para a Ana: “Ana, mas como assim?”, ela falou: “O rio entrou no meu sonho e veio falar comigo”; e eu falei:

“Que coisa maravilhosa, o que o *Watu* foi falar com você?”. Ela respondeu: “Ah, o *Watu* foi me dizer que vocês estão muito bem”. É essa a transcendência do rio... entrar no sonho das pessoas que têm empatia com ele, adotá-las, entrar na vida delas, inspirá-las a fazer poesia, música... tem uma quantidade enorme de poemas e de músicas feitas nos últimos três anos para o *Watu*.









# **Nunca vai ser só uma edificação!**

**Colaboração e hibridação intercultural em projetos  
arquitetônicos para povos indígenas**

**Viviane Santi Martins (Vika Martins)**

ARQUITETA E URBANISTA, COM EXPERIÊNCIA EM  
PROJETOS COLABORATIVOS COM INDÍGENAS

**M**uito obrigada pelo convite e pela presença de todos aqui. Eu gosto sempre de começar dizendo qual é o meu lugar de fala. Eu sou arquiteta e vou falar desse lugar, de uma arquiteta que vai contar para vocês a sua experiência e as suas percepções a respeito do trabalho que tem com processos participativos. Participei de alguns projetos com etnias indígenas, mas vou falar de um em especial, que me impactou bastante.

Eu vou ficar de pé, ok?

Acho que eu prefiro olhar vocês.

Então, a proposta deste evento era ser como uma conversa. Quando eu fui convidada por vocês, havia uma pergunta nesse convite: como é essa experiência de fazer projeto com comunidades indígenas? Mas essa pergunta é maior do que isso, porque na verdade o que precisamos refletir é “como fazer projeto para um outro que é diferente de mim”? Porque estamos falando de uma relação que é intercultural, que em geral não é horizontal, predominando o entendimento do técnico sobre o entendimento da comunidade em questão.

No exercício da arquitetura, toda vez que projetamos para alguém, especialmente para coletivos, recaímos nessa pergunta: como fazer arquitetura para o outro? Eu começo falando sobre uma crença que tenho, que vem de uma busca interna de muito tempo, sobre o que é a arquitetura. Na minha percepção, ao longo dos anos de estudante e de profissional, eu entendi que a arquitetura necessariamente precisava ser o palco da vida e que a vida é mais importante do que arquitetura.

Dessa percepção parte o meu entendimento de como deveríamos projetar para o outro e uma das respostas que encontrei na minha experiência é que não deveríamos projetar *para* o outro, mas sim projetar *com* o outro. Do contrário, a arquitetura nunca será *para* o outro. E acredito que é isso que chamamos de processo participativo, de projeto colaborativo, que na verdade abrange uma complexidade de relações que estabelecemos dentro do exercício da arquitetura quando trabalhamos com processos interculturais.

O projeto que escolhi para mostrar para vocês começou em 2016, foi contratado em 2017, implementado pela

Associação Floresta Protegida (AFP)<sup>1</sup>. O processo todo teve um ano e meio de vida, foi objeto de um contrato junto ao Estúdio Guanabara, cujo corpo técnico integrei, mas depois disso ele continua, reverbera na comunidade, mesmo que não tenhamos mais uma aproximação. Deixamos uma marca que pode fazer parte de um processo de hibridação da cultura demandado pelo próprio grupo social. É um projeto realizado junto aos índios Mebengokré<sup>2</sup>, não sei se tem alguém aqui que é Mebengokré. Eles são conhecidos no Brasil como o povo Kayapó. Vivem no Xingu, desde o Mato Grosso do Sul até a Amazônia. O grupo indígena, com o qual trabalhei, vive às margens de alguns afluentes do Xingu<sup>3</sup>.

O projeto<sup>4</sup> recebeu o nome de Kikré<sup>5</sup>, que é a palavra

1 A Associação Floresta Protegida (AFP) é uma organização indígena sem fins lucrativos que representa atualmente 17 comunidades (cerca de três mil indígenas) do Povo Mebengokré/ Kayapó.

2 Mais conhecidos por Kayapó, denominação que lhes foi atribuída, esses indígenas se autodenominam Mebengokré. Neste texto darei preferência a sua autodenominação. Suas aldeias estão espalhadas pelo Pará e Mato Grosso.

3 Por motivos de privacidade e proteção das comunidades, não são identificados aqui nome, localização ou TI das comunidades, assim como maiores detalhes do projeto, segundo orientações dos gestores e contratantes.

4 O projeto Kikré é uma iniciativa com gestão geral e coordenação local da Associação Floresta Protegida (AFP) – organização indígena sem fins lucrativos que representa atualmente 17 comunidades do Povo Mbêngôkre-Kayapó, localizadas no sul do estado do Pará. Realizado entre 2015 e 2019, contou com a coordenação do Estúdio Guanabara e a OIKOS Ecologia do Habitat. E como equipe técnica: Arq. Andréa Correa, Arq. Vika Martins da Ohasis Arquitetura, Ulisses Oliveira, Júlia Sá Earp, Arq. Iazana Guizzo da Terceira Margem, Arq. Valentina D'Ávila, Eng. Rodrigo Alfonso, Matéria Brasil e Matéria Base.

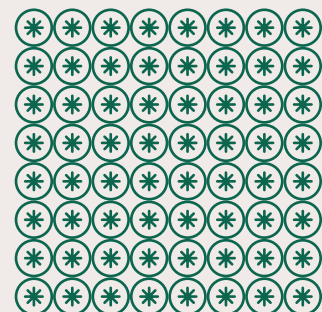
5 Neste caso, Kikré pode ser traduzido como casa Kayapó, na língua Mebengokré, embora o significado seja mais amplo, como já explicado no texto. Aqui irei adotar o termo casa tradicional para identificar Kikré, embora esse seja um tema que exige maior aprofundamento, do ponto de vista da hibridação cultural, tendo em vista que a tipologia adotada pelos indígenas foi incorporada ao longo do tempo em decorrência do contato com ribeirinhos e outras comunidades tradicionais, sendo reconhecida por eles como seu “modelo de Kikré”, como explanarei neste texto a partir do relato dos indígenas, sem as devidas análises teóricas.

utilizada para se referir à casa, cujo significado é “buraco do fogo”, o lugar onde os indivíduos Mebengokré vão construir os seres belos que eles são, que estão destinados a ser. Então é muito mais que um abrigo, ou moradia. Como morar é muito mais do que se abrigar.

O projeto consiste na pesquisa, planejamento participativo e construção de habitações em diferentes aldeias na TI Kayapó

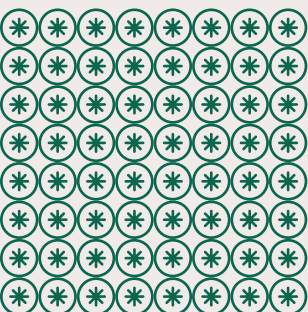
Dessa forma, quando vamos pensar os lugares e espaços de uma comunidade, a primeira coisa que precisamos compreender é como essas pessoas percebem esses lugares. O que é o morar para eles? Como é o habitar essa paisagem, esse lugar onde eu durmo, onde eu trabalho, onde eu me relaciono com os outros seres? Que não necessariamente são seres humanos, podem ser animais, árvores ou entidades sobrenaturais.

E por que nós arquitetos fomos parar lá nessas comunidades, em um projeto desses, já que as comunidades indígenas, especialmente as aldeadas, têm uma autonomia sobre a construção de suas edificações? Ocorre que esses projetos, em geral, são fruto de uma compensação ambiental, como da instalação da Hidrelétrica de Belo Monte. Eu arriscaria dizer que todos, mas não posso afirmar. Mas, acredito, a maioria dos recursos que chegam para as comunidades indígenas no Brasil vem através da



remediação de algo muito ruim que a nossa cultura fez em relação a esses povos. Intervenções que impactaram no seu território, no seu estilo de vida, na sua cosmologia e, inclusive, em sua sobrevivência.

Neste caso em específico, o recurso foi destinado a essas comunidades e eles podiam escolher o que fazer com esse dinheiro. A maioria optou por construir moradias. Os órgãos envolvidos, como a FUNAI, exigem arquitetos para elaborar os projetos e gerir as obras das edificações, conforme as exigências legais. Ou seja, a presença do



profissional arquiteto nas aldeias tende a ser cada vez maior em projetos que são viabilizados com recursos dessa natureza. Exatamente por esse motivo precisamos refletir sobre essa interação. E foi assim, também, que nós chegamos lá.

No contexto que estou apresentando, tratava-se de casas dentro de aldeias de uma etnia específica, mas podemos exercitar como vocês vão olhar para o projeto de vocês, que se trata de uma *Casa dos Saberes Ancestrais*, que estará em um território institucional, dentro da Unicamp, que reúne várias etnias e apresenta uma complexidade diferente de uma aldeia, como a que mencionei.

Então, fui chamada para esse projeto por ser uma arquiteta com várias experiências de processo participativo com outras comunidades e com outros grupos sociais,

como pescadores, agricultores e comunidades isoladas de ilhas oceânicas. Essa bagagem que me exigia questionar como fazer esse diálogo intercultural. Da mesma forma que os demais integrantes da equipe também traziam as suas ideias e experiências. Enquanto equipe, propomos estar abertos e construir esse projeto com eles em vez de ter um projeto pronto.

Organizamos uma coletânea de técnicas e sistemas construtivos, como se fosse um *cardápio* de soluções. Por exemplo, “para paredes temos esses tipos de materiais e técnicas”. Neste aspecto mais objetivo das técnicas construtivas, a ideia era levar essas possibilidades para poder pensar e construir algo junto com essas comunidades. Para isso criamos uma série de ferramentas, como jogos e cartas com ícones e imagens representativas com a intenção de superar as abstrações técnicas da linguagem arquitetônica, o que entendíamos ser bons instrumentos metodológicos. Porém, quando nos reunimos a primeira vez com as lideranças indígenas, percebemos logo um sentimento de decepção com tudo aquilo que mostramos. Eles nos perguntavam: onde está o modelo? Foi então que entendemos que eles estavam esperando um modelo de casa e, para nós, isso momentaneamente foi um choque, porque a nossa ideia romântica era fazer uma construção coletiva de projeto. Não imaginamos que haveria uma demanda por um modelo de casa já definido.

Nesse momento começou o primeiro aprendizado. Quando estamos dispostos a fazer um projeto *com* o

outro – neste caso um projeto colaborativo intercultural – e esse grupo expressa um desejo diferente daquilo que nós esperamos, é preciso parar e refletir. Tentar entender o que significa aquela solicitação.

Entendemos que entre os Mebengokré o modelo é muito importante, por exemplo, as mulheres usam o mesmo modelo de vestido, porque isso traz uma identidade e os coloca em um lugar onde todos são iguais, onde todos têm uma relação horizontal; essa percepção é de extrema relevância. Ou seja, é diferente pensar arquitetura para uma comunidade assim.

Nas aldeias, conhecemos os tipos de casa existentes, desde o Kikré até as casas Kuben<sup>6</sup>, entre elas existe uma gama de variações de tipologias, mas usamos essa dualidade entre casa Kuben e Kikré para poder oferecer uma ideia de como foi o processo.

Nos primeiros contatos, a solicitação por um modelo de casa Kuben foi muito intensa, ao mesmo tempo em que afirmavam que não queriam mais a casa tradicional, que preferiam a casa Kuben. Nosso imaginário romantizado esperava uma demanda pela casa Mebengokré. Mais uma vez buscamos entender o significado dessa fala.

Os Mebengokré, assim como muitas etnias no Brasil, são nômades, porém com o passar dos anos e com a redução dos territórios, os movimentos de nomadismo ficaram

limitados, de forma que continuam circulando no território, mas permanecem por períodos mais longos. Em um primeiro momento associamos a demanda por casas Kuben, mais perenes, ao maior tempo de fixação das aldeias.

No entanto percebemos, por trás da resistência à casa tradicional, uma série de questões mais complexas ligadas à necessidade de sua constante manutenção, que é muito penosa para as famílias da aldeia. A palha da cobertura dura em média três anos e são necessários vários ramos para cobrir uma casa, os quais são muito pesados, pois devem chegar ainda verdes no local da construção. Os feixes de galhos são carregados nas costas dos indígenas, sem nenhum tipo de equipamento ou ferramenta, o que exige um grande esforço corporal. Entendemos que o real motivo da escolha pela casa Kuben era a ideia de que ela não precisa de manutenção, devido à resistência atribuída aos materiais, já que a casa tradicional representa trabalho e esforço físico recorrentes.

O uso do tempo é outra questão importante neste caso, pois os indígenas consideram um desperdício o tempo dispensado na construção e reconstrução (manutenção) das casas, pois existem tarefas mais importantes a serem desempenhadas pelos membros da família, como buscar alimentos – caça e pesca – e dar atenção às demais necessidades dos membros. A lógica de ocupação nômade do território permanece na percepção dos aldeados: ainda hoje utilizam os tradicionais abrigos provisórios nos acampamentos para coleta da castanha, caçadas e

---

6 A palavra Kuben é usada para designar um não indígena. No caso, as casas Kuben se referem a modelos de casa com paredes de tábuas e mata-junta, cobertas com telhas de zinco. Padrão utilizado em programas de governo anteriores e, mesmo, na periferia das cidades próximas.

outros movimentos territoriais. Feitos com cipós, troncos e folhas, esses abrigos são abandonados na floresta e, por serem totalmente orgânicos, se decompõem com o tempo, sem necessidade de demolição.

Além disso, a palha utilizada na manutenção dos telhados, por exemplo, é retirada da palmeira inajá, que chega a vinte metros de altura. Por esse motivo, a árvore precisa ser derrubada para a extração das folhas, mas seu crescimento é lento, ou seja, à medida que as aldeias permanecem mais tempo no território, as palmeiras ficam cada vez mais longe e é preciso caminhar e carregar esse peso por um deslocamento maior a cada dois ou três anos. Essa realidade também gera outro problema relatado pelos indígenas, o inajá é importante pois seus frutos alimentam os animais que também são fonte de alimento; com o seu distanciamento, também a caça fica mais longe.

De modo geral, as questões que pesavam pela escolha da casa Kuben estavam relacionadas a otimizar o tempo e o esforço físico dos Mebengokré para atividades que lhes são mais importantes, além do entendimento de preservar as palmeiras, que, entre outros benefícios, mantinham as fontes de caça mais acessíveis. Ao contrário da preocupação por uma durabilidade que atendesse ao maior tempo de permanência no território, como tínhamos suposto, claramente os Mebengokré continuam em movimento no território, embora em ritmos diferentes com relação aos do passado.

Há, por exemplo, casos de abandono da aldeia existente para montar uma nova aldeia em um território bem

próximo. As casas ficam abandonadas, da mesma forma que os abrigos provisórios. Existem casos de edificações em alvenaria, fruto de programas governamentais ou de mitigação, abandonadas na floresta.

No imaginário dessas comunidades, a casa é um bem biodegradável, pois geralmente era feita de madeira e palha, logo, vai cair e, pouco a pouco, vai virar floresta de novo. Porém, com a casa “de material” não acontece isso, e, quando começamos a fazer esse diálogo com eles e comparamos com a casa tradicional, o que vimos foi um brilho nos olhos. Percebemos que essa forma de fazer a casa tradicional também é desejada, tanto quanto as qualidades de resistência e durabilidade. E a questão que se coloca é: como ligamos esses dois desejos?

Ainda sobre a questão do tradicional, o nosso olhar também foi de entender o que significa esse tradicional, porque na verdade as casas indígenas originais dos Mebengokré eram feitas pelas mulheres como abrigos provisórios, parecidos com aqueles que fazem hoje para os acampamentos. Eram feitos com um arco de cipó e palha, o que não tem nada a ver com essa casa tradicional na qual vivem hoje, que na verdade foi incorporada pela cultura, através de um processo de hibridação fruto do contato com ribeirinhos, caboclos e outras comunidades tradicionais, que por sua vez também tiveram processos de hibridação com descendentes de escravos africanos. O aprendizado, seleção de técnicas e organização de espaços incorporados à cosmologia da aldeia e do universo Mebengokré transformam

essa edificação em uma casa tradicional, pois ela é ressignificada e faz parte da própria construção da cultura.

Passado esse primeiro momento de diálogos e percepções, entendemos a necessidade de uma outra forma de diálogo para poder pensar o que temos em comum e o que se pode fazer a partir dessa problematização. Propomos algumas atividades de sensibilização, e gostaria de destacar a oficina coordenada pela arquiteta Iazana Guizzo<sup>7</sup>, parte da equipe, que desenvolveu uma metodologia de projeto que mobiliza outros sentidos, atividades que não são do universo da fala, mas sim do corpo, nas quais vão aflorar sensações, sentimentos e ideias sobre o espaço, a partir do desejo e não do intelecto.

A partir da condição alcançada nesse exercício, que permite acessar informações internas, passamos ao momento de pensar juntos como seria essa casa que precisava atender a toda essa complexidade. Nesse processo precisamos nos reinventar, criar e adaptar novas ações, momentos interativos, como quando peguei umas pedrinhas, folhas de árvores e tampas de garrafa para improvisar maquetes que pudessem demonstrar possibilidades de unir ou não materiais naturais com materiais industrializados, ao mesmo tempo que respondessem às necessidades reais deles. Na busca de entender, nessa troca de ideias,

---

7 Iazana Guizzo é arquiteta e urbanista. Doutora em Urbanismo pelo PROURB-UFRJ, com doutorado-sanduíche pelo IUP (Institut d'Urbanisme de Paris). Mestre em Psicologia pela UFF. Formada pela UniRitter-RS. É sócia-fundadora da Terceira Margem, arquitetura e singularidades e criadora de uma metodologia projetual definida por ela como participativa e feminista. Essa metodologia é apresentada no livro de sua autoria *Reativar Territórios: o corpo e o afeto na questão do projeto participativo*.



**Figura 1** – Imagem 3D da casa inserida sobre foto de uma aldeia. Fonte: Acervo do projeto Kikré.



**Figura 2** – Casa construída. Fonte: Acervo do projeto Kikré.

o que cada um tinha no seu coração, no seu sonho e no seu desejo.

Desse processo intenso de desconstrução das formas de comunicação, atingimos um nível mais aprofundado de diálogo que resultou no que chamamos de casa de Kubengokré, que surgiu da junção das palavras Kuben e Mebengokré, uma nova palavra inexistente na língua deles, criada pela nossa equipe para expressar a hibridação desses desejos e dessas culturas nesse novo “modelo de casa”.

Nas fotos da imagem digital em 3D inserida na paisagem (Figura 1) e da casa construída (Figura 2), podemos ver que várias questões importantes foram incorporadas nesse desenho, por exemplo, a ventilação na parte

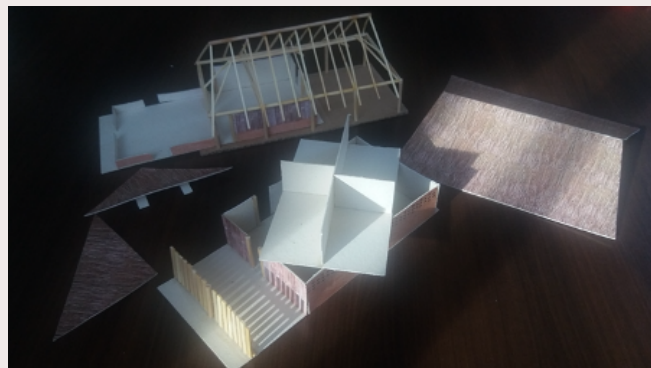


superior para poder continuar fazendo fogo dentro de casa, a inclinação dos telhados, que está relacionada à volumetria e à presença dessas edificações na paisagem da aldeia, de forma a compor em harmonia com as casas tradicionais. Alguns elementos vazados para entrar uma luz mais difusa, o lugar do fogo e outros detalhes que chegamos à conclusão de que seriam interessantes.

Construímos uma maquete interativa (Figura 3) com as possibilidades de variações, assim como o “modelo da casa tradicional” também se desdobrava em variações. A maquete permitia a troca dos ambientes internos, assim como a variação de composição de materiais, com uma espécie de refis. Por exemplo, havia a possibilidade de paredes de tijolo com tábuas, ou apenas tábuas, ou apenas tijolos, assim como era possível mudar os materiais para a cobertura. Também era possível simular a divisão interna dos espaços e o tamanho das casas.

Eram 22 aldeias atendidas por esse projeto, das quais 17 tinham demandado construções que em sua maioria eram casas, mas algumas aldeias tinham necessidade de Casa do Guerreiro, Casa de Costura e de Artesanato. Organizamos nossa expedição em três rotas, obedecendo às rotas tradicionais pelo Rio Xingu e por terra. Eu trabalhei em uma rota em um dos afluentes do Xingu, na qual atendemos oito aldeias.

A essa etapa chamamos de Rota de Validação e a proposta era apresentar para todos os indivíduos em todas as aldeias, uma a uma, porque todo esse processo



**Figura 3** – Maquete interativa Fonte: Acervo do projeto Kikré.

anterior foi feito com lideranças, em uma cidade de base, próxima às aldeias da Terra Indígena (TI). Nas rotas apresentamos o projeto com detalhes. Eles têm uma iniciativa de formação de Cineastas Indígenas e produziram um vídeo específico sobre o Kikré, especialmente para apresentar nas aldeias nas rotas. Esse vídeo gravado nas aldeias, dirigido, editado e narrado pelo cineasta Bepunu, traz uma reflexão sobre o que eles haviam conversado sobre as casas. Na programação tínhamos a hora do cinema, quando era exposto esse filme, uma experiência muito legal, um momento de reconhecimento muito forte e de muita interação.

Depois fazíamos uma apresentação que era um momento de fala, com a história desse processo e os desdobramentos até o projeto das casas. Usamos projeções de imagens, circulação de cartazes com impressões coloridas dos projetos e a manipulação das maquetes, o que permitia experimentar suas variações. O objetivo era ter

um projeto validado pela comunidade. A experiência mais encantadora que eu já vi foi ter 100% de audiência, toda a aldeia presente: homens, mulheres, crianças, bebês e idosos. Toda a aldeia participava dos momentos de conversa, de decisão.

E essas imagens e maquetes (Figuras 4 e 5) circulavam de mão em mão, de modo que eles tinham um tempo para conversar entre eles e para absorver, digerir e analisar tudo. Nós também levamos um conjunto de amostras com as opções de materiais que haviam sido selecionados previamente com as lideranças, como telhados possíveis para que pudessem ter a experiência sensorial de ver, tocar e, muitas vezes, até pisar e pular em cima para se certificarem se havia resistência e durabilidade.

Eu tinha um intérprete, que também é uma liderança indígena, que fazia a tradução tanto para mim como para a comunidade, embora exista um movimento muito bonito deles: a todo tempo um indígena disposto a nos ensinar sua língua e nos integrar a sua cultura, de forma que pudessemos interagir de uma forma mais horizontal. Na minha opinião é um belo exemplo de acolhimento e integração que nós, Kuben, precisamos aprender.

Retomando, com essas atividades e ferramentas, a partir de um modelo, eles pensavam as possibilidades de variações. Por exemplo, na Figura 6 o projeto aparece no meio com fotos de possíveis sistemas construtivos ao seu redor. Cada uma delas mostra as opções predefinidas pelas lideranças, por exemplo, a fundação, que poderia ser



**Figura 4** – Circulação de imagens 3D. Fonte: Acervo do projeto Kikré.



**Figura 5**

Manipulação da maquete.

Fonte: Acervo do projeto Kikré.

com a madeira carbonizada, ou sapata corrida, ou alvenaria, dependendo de cada realidade. O telhado poderia ser de palha ou zinco, que foi uma solicitação deles, ou uma telha reciclada. As paredes tinham a possibilidade de ser madeira, pau a pique – que é uma técnica que foi incorporada dos caboclos – ou, ainda, de tijolo de solo-cimento<sup>8</sup>, composto em sua maior parte da terra local acrescido, em média, de 10% de cimento; esses tijolos seriam feitos.

A partir dessas possibilidades do modelo, cada comunidade decidia como seriam suas casas e definia um modelo que era aplicado a toda a aldeia. Tivemos um caso em que uma família quis fazer a casa diferente das outras famílias, mas a decisão durou apenas uma noite. No dia seguinte, bem cedo, fomos informados de que haviam repensado e a melhor decisão era o modelo escolhido por todos, ou seja, houve uma opção pela sua cultura, no que diz respeito à forma de tomar uma decisão. Essa experiência nos fez entender que, mesmo com materiais que não são tradicionais, esse processo das escolhas que definem as variações do modelo da casa se deu de uma forma tradicional, o que mostra essa força da cultura, que também está presente nas hibridações.

Nós também fazíamos simulações de custos comparados aos recursos disponíveis por aldeia. Algumas aldeias tinham um recurso muito pequeno; imaginem que

8 O tijolo de solo-cimento também é denominado como Bloco de Terra Comprimida, ou BTC, termo preferido para publicações no âmbito da Rede Ibero-americana de Arquitetura e Construção com Terra e da Rede Terra Brasil, entidades que reúnem pesquisadores e profissionais da área. Neste texto usarei o termo tijolo de solo-cimento, usado na Norma Técnica correspondente, por ser mais amplamente conhecido.



Figura 6

Ilustração das possibilidades construtivas

Fonte: Guia para uma moradia Kayapó.

tínhamos, em média, R\$ 18.500 para fazer uma casa. Mesmo que vocês não sejam arquitetos, imagino que saibam que é um valor muito pequeno, era uma grande limitação para as escolhas. Por esse motivo, fazíamos o cálculo com eles e havia muita conversa sobre o orçamento

Para esse exercício usamos um *flipchart* com um desenho simplificado da planilha, onde na primeira linha estava o valor em dinheiro disponível. Nas linhas seguintes desenhamos ícones: um barco para representar o custo do transporte fluvial, um caminhão para o transporte terrestre, uma vez que o transporte impactava muito o custo

final, pois para algumas aldeias eram necessários dois dias de deslocamento pelo rio com uma voadeira que comportava em torno de mil tijolos. Era preciso calcular o custo total para pensarmos juntos, arquitetos e os Mebengokré, sobre as possibilidades de materiais locais, o que havia disponível na natureza do entorno que poderia se transformar em casa e que não fosse preciso carregar “no lombo”.

Ainda no cartaz da planilha há o desenho de casinhas em vermelho e amarelo, e esses ícones foram usados para identificar qual era o número de casas desejadas e quantas eram possíveis construir com os recursos disponíveis. Por exemplo, a comunidade tinha a demanda de seis casas, mas com aquele dinheiro só era possível fazer quatro, que eram as amarelas. Dependendo do tipo de material que a comunidade escolhia, esse número poderia aumentar ou diminuir, geralmente em uma ou duas unidades, mas em muitos casos era preciso decidir quem ficaria de fora do benefício. Essa conversa e a forma de decisão da comunidade também foi um processo muito interessante, pois havia um consenso sobre aqueles que tinham maiores necessidades e, portanto, seriam priorizados.

Agora vamos falar um pouco sobre materiais, em especial do tijolo de solo-cimento. Quando iniciamos no projeto, em geral, as comunidades queriam os tijolos queimados de seis furos, comprados das lojas de material de construção local. Era o material que eles conheciam, mas

também era muito caro levar esse tijolo para as aldeias, pois tinha uma logística complexa. Apresentamos a possibilidade de fazer uma fábrica de tijolos na aldeia, com a possibilidade de usar a terra local, além da oportunidade de comprar para um grupo de aldeias uma prensa hidráulica, que é o equipamento usado para fazer esses tijolos. Esse equipamento é de fácil manuseio e exige trabalho humano, o que também poderia ser convertido em recurso financeiro para os moradores da aldeia, ao serem remunerados para produzir o material das próprias casas. Criamos essa pequena “fábrica”, compramos três prensas, uma para cada rota. Cada uma delas ficava em um lugar estratégico de forma a reduzir os custos, tempo e esforços com o transporte.

Os técnicos da nossa equipe ensinaram os Mebengokré a fazer o tijolo (Figura 7); foram feitos testes *in loco* para chegar em uma composição adequada de solo para o tijolo ficar resistente. O solo de lá é belíssimo, bem clarinho e se chama tabatinga; é um material de excelente qualidade e esses tijolos foram produzidos para as aldeias que escolheram fazer as suas paredes com alvenaria (Figura 8).

No entanto, nem todas as aldeias optaram por esse tijolo, algumas preferiam a madeira e outras, o pau a pique. Algumas aldeias queriam fazer as paredes até a altura da janela com tijolos e dali para cima com tábuas. A madeira é muito importante para eles, e foi extraída do próprio território das aldeias. Foi necessário obter a



**Figura 7** – Aprendendo a usar a prensa de tijolos de solo-cimento.  
Fonte: Acervo do projeto Kikré.



**Figura 8** – Tijolos de solo-cimento produzidos em uma das aldeias.  
Fonte: Acervo do projeto Kikré.

autorização do governo para isso, pois a floresta é protegida e essa extração é permitida exclusivamente para que os indígenas possam fazer suas moradias e seu manejo deve seguir as orientações legais. Os Mebengokré têm uma relação muito forte com a madeira, pois ela vem de uma árvore que também é um parente, ou seja, há uma relação quase espiritual com esses entes. A presença da madeira é muito valorizada, dessa forma mesmo aqueles que tinham o desejo de usar o tijolo também queriam a presença da madeira nessas paredes à meia altura.

Por fim, eu trago dessa experiência algumas reflexões que tentei mostrar para ajudar vocês a pensar esse desafio que é a construção desse projeto da *Casa dos Saberes Ancestrais*.

Usei esta foto de mulher indígena fazendo uma pulseira de miçanga (Figura 9) para ilustrar minha tentativa de fazer uma costura entre o que vivi nesse projeto com o trabalho que vocês querem fazer, pois existem peculiaridades e complexidades diferentes.

Primeiro, a questão de que essa Casa dos Saberes Ancestrais não é uma moradia; eu trabalhei principalmente com moradia, que é um ambiente familiar, privado, doméstico e vocês vão trabalhar com uma casa que não só é para uso coletivo, mas, no meu entender, possivelmente terá uma multiplicidade de usos. São duas casas, mas elas têm naturezas diferentes.

A outra diferença é que nós trabalhamos com uma única etnia, com bagagem cultural comum, que tem um



**Figura 9** – Confeção de artesanato indígena com miçangas. Fonte: Tucum Brasil.

consenso sobre as suas ideias e decisões e sobre sua própria cultura. Ao passo que vocês estão trabalhando com uma diversidade de etnias que, embora tenham muitas coisas comuns, também têm aspectos bastante diferenciados.

Por fim, ainda que não se esgotem aqui as complexidades, nós estávamos no território dos Mebengokré, no chão deles. Obviamente pensar dentro do meu chão oferece uma condição diferente do que pensar algo no território de outro. A Casa dos Saberes Ancestrais estará no território da Unicamp. Por exemplo, se aquela Casa de Costura está dentro da minha aldeia, da minha TI, então ela é minha casa também, ela é percebida como

extensão da minha casa. Mas aqui essa Casa estará dentro de um território que não é meu, então é de outra complexidade, embora eu entenda que, ao constituí-la a partir dessa coletividade de representações indígenas, ela pode se tornar uma extensão desse território das etnias. Assim eu espero.

Precisamos olhar para essas questões porque, como eu falei antes, existe uma tendência de cada vez aumentar mais a presença de arquitetos em projetos que são para etnias e comunidades indígenas.

Eu acho que é fundamental vocês terem essa experiência que está reunindo várias etnias, porque isso pode servir como um referencial para outros projetos. Quando

nós trabalhamos com os Mebengokré, não encontramos muitas pessoas com experiências similares para trocar ideias e orientações. É importante que os profissionais que vão ter esse tipo de interação estejam preparados, porque isso vai acontecer cada vez mais.

Então eu vou dar alguns “conselhos” aqui. O primeiro é: aprendermos a controlar, gerenciar as nossas expectativas e, também, nossos preconceitos. Nem sempre preconceito é uma ideia ruim, pode se referir àquelas ideias preestabelecidas, cristalizadas. No contato com outros grupos sociais, com frequência, nos deparamos com uma realidade diferente do que imaginamos. Eu considero bem grave continuar “batendo o pé” e esperar que a realidade do outro se adapte às nossas crenças e expectativas. Gerenciar e alinhar nossas ansiedades em relação a isso é fundamental para que se possa estabelecer um diálogo intercultural.

A primeira coisa a fazer é ouvir, com uma escuta qualificada e cuidadosa. Precisamos entender que já faz séculos que esses povos estão nos ouvindo, nos entendendo, e nós também precisamos aprender a ouvir e entender. E para isso precisamos de resiliência, da habilidade de lidar com a frustração daquilo que gostaríamos que fosse. E saber comemorar os novos aprendizados que teremos nesse processo, para que possa ser de verdade uma hibridação de cultura, um momento de encontro das culturas.

Para que possamos, de fato, fazer projetos *com* o outro, porque eu acredito que não existe outra forma de

fazer projeto para alguém se você não fizer *com* aquela pessoa. Não existe ninguém que saiba mais sobre seus sonhos, seus desejos, do que o próprio beneficiário.

É com esse olhar que eu penso a questão da hibridação cultural: eu acho que a nossa cultura, o nosso mundo ainda tem uma ideia, que eu considero bastante preconceituosa, de ter um desejo que o indígena seja de tal formato, que pense, coma, viva de tal jeito, como se ele não pudesse mudar. Para mim, essa é uma ideia absurda, porque nós mudamos, eu sou descendente de italianos e não como pizza todo dia, não me visto como se vestiam os imigrantes italianos; também sou gaúcha, amo acarajé e não saio vestida de prenda<sup>9</sup>, nem por isso deixo de ser gaúcha. É natural, faz parte da construção da cultura desejar elementos que não são culturalmente nossos e vai haver momentos em que vamos incorporar e ressignificar e aquilo vai se tornar nosso também.

Para ilustrar quero falar do cocar de canudos (Figura 10). O *canudinho* é um objeto de plástico desenvolvido por nós, mas é usado de uma forma completamente diferente pelos indígenas: para fazer o cocar que usam em seus rituais. Eles deixaram de ser Mebengokré porque usam um cocar de canudos? Não! Eles continuam sendo, eles reinventaram, inovaram! Isso é hibridação cultural, isso é transformação da cultura. E esse movimento é absolutamente importante e louvável. Precisamos admirar

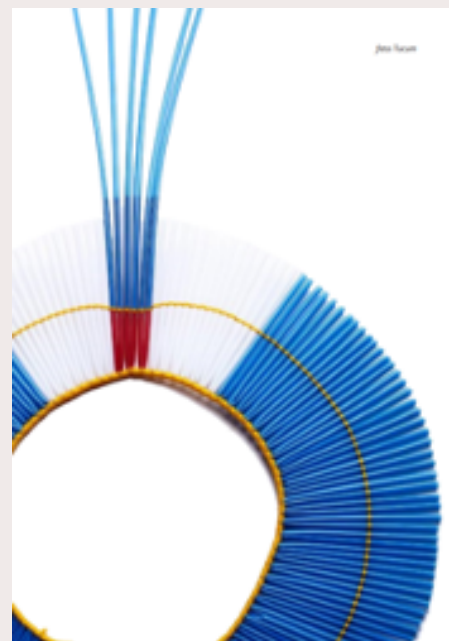
---

9 Prenda é um termo tradicional para designar a mulher gaúcha. Possui indumentária típica que geralmente consiste em um vestido rodado cuja barra alcança o peito do pé.

o que eles fazem. Vou continuar usando o Mebengokré como exemplo: em algum momento ele pode querer um celular, esse telefone vai ser tradicional Mebengokré? Não vai! Mas ele vai deixar de ser indígena? Não vai! De novo, eu sou gaúcha e uso celular e não deixo de ser gaúcha porque esse dispositivo não foi inventado pelos gaúchos.

Eu acredito que precisamos simplificar as coisas, entender que isso faz parte da vida. Outro exemplo: estou usando brincos Mebengokré, eles são feitos com miçangas de vidro que vêm da Tchecoslováquia. Alguém tem dúvida de que é um brinco Mebengokré? Não! Esse grafismo, essa forma de fazer é deles! Não é incrível poder fazer uma composição de cores? Antes havia uma gama de cores das sementes, cores naturais, que é lindo também. Mas esses aqui também são lindos e isso faz parte da hibridação cultural.

E esse fenômeno também acontece com a arquitetura e vai acontecer com todas as interfaces da vida. Com isso, não estou dizendo para nós, enquanto arquitetos e profissionais, termos uma atitude passiva quando a comunidade nos diz, por exemplo, que prefere telha de zinco na minha casa porque isso é cultural. Como eu disse antes, vamos pensar sobre isso juntos. Por que você quer a telha de zinco? O que significa? Preste atenção se, ao falar do telhado de palha, os olhos brilham! Tem uma coisa aí que não está batendo. Precisamos, sim, problematizar o desejo, com respeito e escuta qualificada.



**Figura 10**

Cocar de Canudos.  
Fonte: Tucum  
Brasil.

O que está por trás dessas afirmações? No projeto que apresentei foi usada uma telha de zinco pintada de branco nas duas faces por causa do impacto na paisagem (Figura 11), foi uma decisão conjunta. Nós, técnicos, pensamos que o zinco é um material que aumenta o calor dentro da casa, e no Pará faz muito calor. Em uma reunião, os Mebengokré explicaram que sabiam do efeito de calor, mas que preferiam uma casa com durabilidade para reduzir a manutenção e o esforço de carregar palha o resto da vida. Então passamos a pensar como fazer para esse zinco não ficar tão quente. Subimos o ponto do telhado; os telhados das casas tradicionais são altos para





**Figura 11** – Imagem 3D da casa inserida sobre foto de uma aldeia. Fonte: Acervo do projeto Kikré.

possibilitar a saída da fumaça, o que também permite ao ar quente subir e sair. Além disso, usar cores claras para diminuir o aquecimento das telhas, já que o recurso não nos permitia escolhas mais adequadas.

Dessa forma, problematiza-se o desejo para entender o que ele significa. Porque isso tudo vai ser ressignificado e pode se tornar tradicional, como essa casa, que hoje está em vias de se tornar tradicional, sendo que já fomos embora de lá e eles continuam reproduzindo a mesma casa com essa variação de possibilidades. Quer dizer, a própria variação de possibilidades se torna uma coisa incorporada à cultura, mesmo porque foi inspirada nas práticas construtivas que vimos nas aldeias.

Outro tema importante é permitir que as pessoas ocupem o seu lugar, porque o protagonista desse projeto não

sou eu, arquiteta, é a comunidade que está demandando. Eu contei que fazíamos apresentações, mas se chegou a um determinado momento em que nós não apresentávamos mais porque o intérprete e o cineasta indígena que me acompanhavam ficaram tão encantados pelo projeto, que se apropriaram dele e a partir dali eram eles os protagonistas. Às vezes era preciso lembrá-los de traduzir para nós, porque o diálogo saiu desse mundo do técnico e eles ocuparam o lugar de protagonismo.

Agora sobre a tomada de decisões. Eu não posso falar de todas as etnias indígenas, mas, quanto àquelas com que eu tive contato, as decisões são tomadas por consenso. E eu aprendi com eles que consenso é diferente do “desejo da maioria”, eles não fazem votações para decidir a melhor escolha. Mesmo que alguém tenha

uma ideia diferente no momento de discussão, quando a comunidade toda toma a decisão, essa passa a ser a melhor escolha.

Agora, especialmente para arquitetos, devemos pensar que todos os projetos a serem feitos com comunidades, no caso estamos falando para indígenas, mas serve para todas as minorias, estimulem a discussão da possibilidade da autonomia. E para isso precisamos que as soluções permitam duplicação, que sejam replicáveis nas suas comunidades para serem, de fato, apropriados, se assim elas quiserem. Dessa forma podemos fazer parte do processo de hibridação cultural.

Por fim, é preciso ter uma atenção profunda à dimensão simbólica, porque nenhum lugar ou espaço dentro da cosmologia indígena é apenas um objeto material. Não está ali só para atender necessidades materiais, como para cobrir da chuva ou proteger do frio, ou só para dormir. Existe toda uma relação simbólica com esse espaço que está relacionada com uma cosmologia, com a forma de se relacionar dentro da aldeia, com a forma de as pessoas se relacionarem entre seus familiares e com a natureza, com a sua contraparte na natureza. E a dimensão simbólica é a mais importante de ser atendida.

E a questão da conexão, que eu acho que é um desafio grande que vocês têm. Como vocês vão buscar nessa diversidade de etnias a conexão? O que é comum? Porque há várias coisas diferentes, mas também há muitas que são comuns. A conexão está na dimensão simbólica, está

em uma linguagem que não é a do material. Não se trata de perguntar se preferem tijolos, palha ou terra. Também não significa pesquisar se preferem três quartos, sala audiovisual. Será preciso entender como se dá o encontro consigo mesmo e entre as etnias, como se dá o encontro com a natureza. Qual é a relação que vocês precisam ter com esse ambiente de entorno que chamamos paisagem. Não adianta fazer uma oca maravilhosa com uma arquitetura incrível se houver um muro a dois metros da edificação sem relação com a paisagem: isso irá matar o projeto. Porque não existe comunidade indígena que não se relacione com o seu entorno, com a sua paisagem, é preciso ter natureza na volta. Nunca vai ser só edificação!

Por fim, grata!

Eu aprendi a fazer corações com essas meninas!



**Figura 12** – Fazendo corações com as Meprire Mebengokré.  
Fonte: Acervo pessoal de Vika.

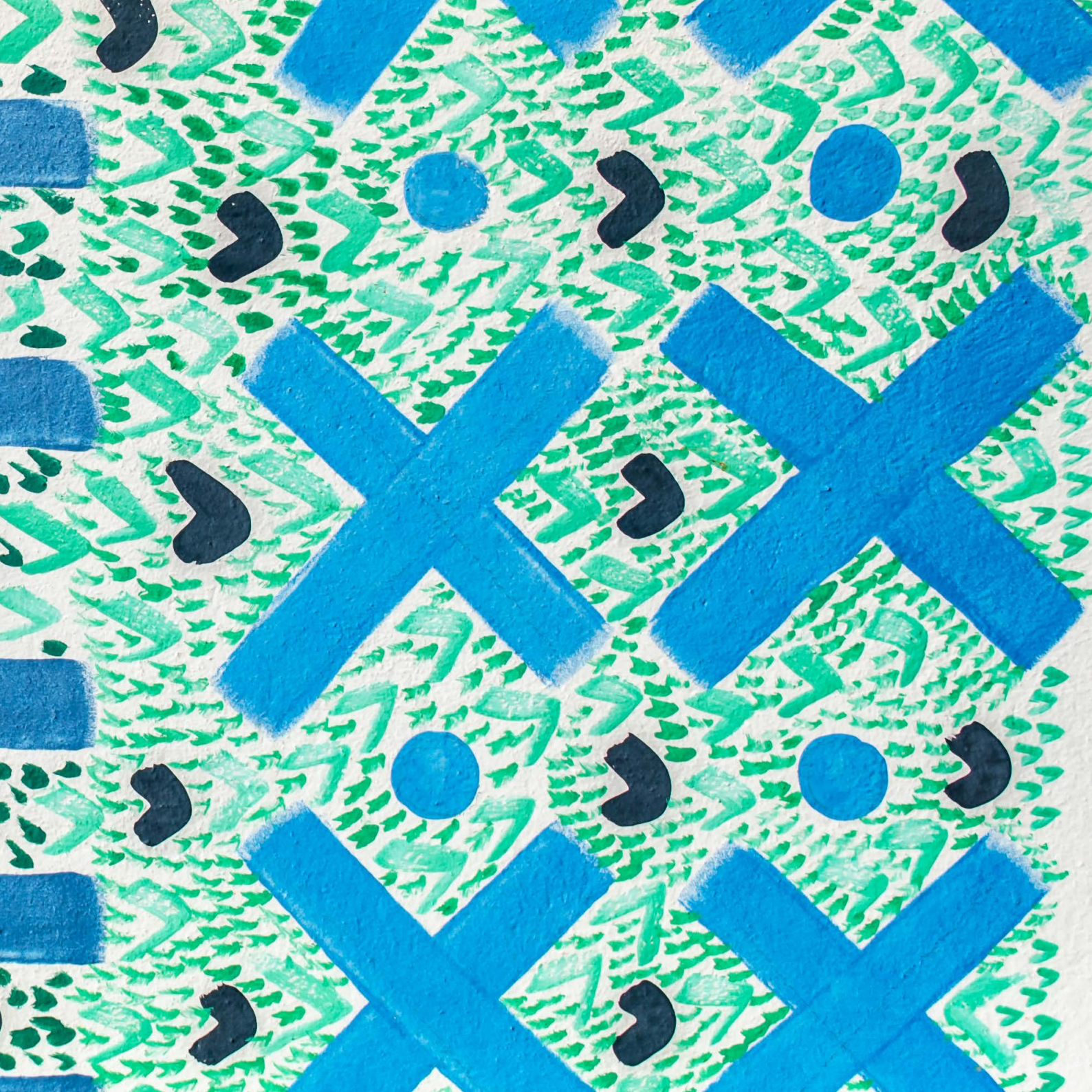
## REFERÊNCIAS

DÁVILA, Valentina; EARP, Júlia; MARTINS, Viviane. Hibridación em la arquitectura indígena Mebêngôkre/Kayapó. In: SEMINARIO IBEROAMERICANO DE ARQUITECTURA Y CONSTRUCCIÓN CON TIERRA (SIACOT). 17., 2017, La Paz, Bolívia. **Anais...** La Paz: ProTerra, 2017, p. 636-649.

GUANABARA, Estúdio; OIKOS, Arquitetura; EARP, Júlia; GUIZZO, Iazana; MARTINS, Viviane, DÁVILA, Valentina; CORREA, Andréa. **Guia para uma moradia Kayapó**. 2018. Não Publicado.

Fotografias: Acervo da equipe técnica do Projeto Kikré: Estúdio Guanabara, Raymundo Rodrigues, Júlia Sá, Andrea Correra, Ulisses Oliveira, Viviane Martins, Tucum Brasil e Associação Floresta Protegida.







# **A casa na ponta da língua:**

**Pensando na expressão linguística  
do espaço de viver**

**Wilmar R. D'Angelis**

PROFESSOR DO INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM-IEL

**B**oa tarde a todos e a todas. Não sei se eu vou cumprir exatamente o que pensamos em fazer, ou o que conversamos. Acho que acabei indo para um outro caminho e vou dizer o porquê. Em vários momentos vocês vão ouvir ecos do que falou aqui a Vika Martins, pois os temas são relacionados. Só que meu tema é linguagem. Posso falar de linguagem, que é uma das poucas coisas que aprendi na vida.

O que me ocorreu como importante, quando eu comecei a pensar sobre essa fala, foi que há um processo de conversa, que já começou, mas que vai se intensificar exatamente nesse curso de extensão Casa dos Saberes Ancestrais; e um processo de conversa se faz obviamente com uma língua. A gente vai fazer isso conversando, vocês vão ter pessoas dialogando, e essa língua é a língua portuguesa ainda por cima, o que não é nenhum demérito: é a língua oficial do país e desta instituição, porque esta instituição não é uma universidade indígena, é uma universidade pública brasileira.

As línguas indígenas estão aqui, mas a língua oficial é a língua portuguesa. Não só a língua oficial, mas

também a língua franca. É a língua em que todos podem falar porque todos compreendem. Alguns compreendem mais de uma, e alguns só compreendem essa; mas, ainda no caso daqueles que compreendem mais línguas, uma delas é o português. Então vai ser uma conversa em português, ao longo deste semestre pelo menos. E aí existem algumas coisas de linguagem que poderiam, me parece, gerar algum estranhamento. Eu já percebi isso em alguns momentos, ou seja, se as palavras que nós usamos estão significando as mesmas coisas para todos. Então, vou falar de um aspecto específico de linguagem – vou tentar ser rápido para não cansar vocês e para deixar também que as pessoas discutam; e há muita coisa sobre o que talvez queiram conversar, especialmente com a Vika – e vou depois falar um pouquinho sobre linguagem e casa/construção, um pouco e muito rapidamente, mas praticamente repetindo alguma coisa do que a Vika disse aqui, porém com um pouco mais de detalhamento.

Bom, eu dei esse nome porque achei bonito: *A casa na ponta da língua: pensando na expressão linguística do*

*espaço de viver*. E aí, para chegar nisso, primeiro falemos um pouco sobre língua e linguagem.

A língua nos constituiu e nos constitui como pessoas e como sociedades distintas. Sem a língua não temos memória. Se vocês ouvirem relatos de pessoas surdas, por exemplo, que só entraram na linguagem muito tardiamente – porque as famílias não queriam usar a Língua de Sinais – essas pessoas, em geral, relatam que não têm praticamente memória do seu período pré-linguagem, ou do período em que a linguagem era aquela familiar (sempre há uma linguagem familiar que se constrói, mas muito restrita).

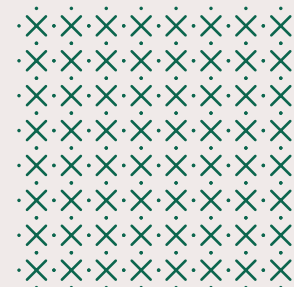
Uma língua não é uma coleção de etiquetas para coisas que preexistem no mundo. A língua organiza o mundo para quem entra nela. Na verdade, é a língua quem diz o que existe e o que não pode existir no mundo. A ideia, no senso comum, é de que as coisas estão aí, e cada povo dá nome para as coisas e pronto; resolveu! Seriam apenas “etiquetas” diferentes. Na verdade, os povos, as línguas e as culturas constroem um mundo, e são mundos não necessariamente iguais. Para nós brasileiros, falantes de português, existe uma coisa que se chama *azul* e existe uma coisa que se chama *verde*. Para um japonês isso não existe, para um kaingang isso não existe, para um guarani isso não existe. Existe uma coisa, que nós, aqui, identificamos como azul ou verde, mas que para kaingangues<sup>1</sup> isso é uma coisa só, para os japoneses é

uma coisa só, para guaranis isso é uma coisa só. Essa é uma maneira de recortar o mundo. Eu dei esse exemplo das cores porque é o mais fácil de dar para se entender isso: as línguas recortam o mundo de maneira diferente. Não são simplesmente etiquetas que se dão as coisas que já estão no mundo.

O mundo organizado na língua é o mundo organizado pela cultura. Por isso a língua tem uma dimensão histórica que não pode ser desconsiderada, porque ela nasceu e se constitui, *pari passu* – quer dizer, ao mesmo tempo e junto – com uma cultura.

Não é anterior; não é posterior. A história da língua, porém, não é só passado, a história da língua é também presente e futuro. Alguém pode pensar: a língua tem história? É claro, tem mil anos, dois mil anos! Mas não é só isso: ela tem história porque continua sendo feita por

seres humanos, sociedades humanas – com necessidades, com interesses e tudo o mais – nos dias de hoje, e será no dia de amanhã. É justamente o fato de ser histórica, isto é, resultado de interações humanas em uma sociedade ao longo do tempo, que dá às línguas uma de suas características marcantes, que a gente chama de “indeterminação da linguagem”. Indeterminação da



1 Os antropólogos e linguistas, no Brasil, seguem uma convenção (de 1953) pela qual

os nomes de povos indígenas não são flexionados em número ou gênero (se escreve, por exemplo: os kaingang). Não se tratando, aqui, de um *paper* linguístico no sentido estrito, essa convenção não foi usada.



linguagem significa que a gente pode dizer coisas diferentes usando exatamente as mesmas palavras, e também significa que a gente pode dizer a mesma coisa de cem, duzentas maneiras diferentes.

A língua não é um código rígido, não é como um Código Morse. O Código Morse você tem de saber digitar: tá-tá-tá, táá-táá-táá, tá-tá-tá, e não tem outra interpretação possível para três breves, três longas e três breves: S-O-S. Se você errou é porque você não sabe o código. Com línguas naturais não. Com elas você tem um proces-

so de uso em contexto, você tem um processo que envolve a história da língua – quer dizer, a carga que ela já vem trazendo da sua história – e você tem o processo que é o momento da interação e os interesses envolvidos naquele momento. O sentido das palavras é fruto de uma história passada, é claro,

mas ao mesmo tempo das condições e circunstâncias do seu uso presente. E o uso das palavras no presente as coloca em contextos de negociação de sentidos. A todo momento atribuímos sentidos às palavras que nós usamos, e também àquelas que ouvimos os outros usarem, e disputamos abertamente esses sentidos quando achamos necessário.

Eu me lembro muito bem, porque eu sou de um povo mais antigo, no tempo da ditadura, que os militares diziam

assim: “O Brasil é um país em desenvolvimento”. Aí o pessoal da oposição dizia: “Não, isso não é desenvolvimento, isso é desenvolvimentismo”. O desenvolvimento para os militares era fazer hidrelétrica, fazer a Transamazônica, e as pessoas da oposição diziam assim: “O povo está na miséria, então isso não é desenvolvimento”. Então você está disputando o sentido das palavras, quando você faz esse tipo de conversa.

A respeito disso eu quero tomar um momento para falar de uma tentativa de negociação de sentido que eu tenho presenciado, mas que, em parte, me parece gerada por algum equívoco. O movimento indígena hoje – e é disso que eu ia falar, da gente aproximar a linguagem que nós estamos usando – o movimento indígena hoje, dando continuidade a uma perspectiva, a uma postura que foi firmada pelo indigenismo há quarenta anos ou mais, insiste na recusa da palavra *índio*. É uma palavra que surgiu em um contexto que todos conhecemos, o contexto colonial e colonialista, desconsiderando diferenças entre culturas e sociedades porque, de fato, desconsiderou as populações nativas da América como sociedades. Em geral, usar o termo *índio* significava desconsiderar essas diferenças. Mas, mesmo quando se reconhecia a existência delas como etnias e povos diferentes, usar a palavra *índio* significava não considerar que houvesse entre elas alguma distinção relevante, porque aquele reconhecimento não alterava o papel que o projeto colonial dava a elas. Você podia ser um inca ou você podia ser um guarani, o seu

papel era ser mão de obra escrava na *mita*, em uma mina, na *encomienda*, enfim.<sup>2</sup> Então, para isso a palavra *índio* provocava esse apagamento de diferenças.

*Índio* é, pois, uma categoria colonial e como tal é recusada pelo movimento indígena. De acordo! No entanto, eu tenho ouvido – e ainda recentemente – a recusa e uma espécie de denúncia de impropriedade da palavra *indígena*. Eu avalio que essa recusa é um equívoco de avaliação linguística. Seja na história das origens do termo, seja na sua aplicação linguística corrente no português.

Começo pela origem da palavra, ou seja, pelo peso histórico da sua origem. Eu usei aqui o *Dicionário Houaiss* da língua portuguesa.

Índigena, adjetivo, singular, relativo a/ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador. Relativo a/ou indivíduo que habitava as Américas em período anterior à colonização por europeus. Que ou o que é originário do país, região ou localidade em que se encontra. Nativo.

E aí vem a etimologia, ou seja, a origem primeira da palavra, que é do latim: “Índigēna, ae: natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria”. Ou seja, a primeira coisa a destacar é que a palavra *indígena* não tem nenhuma relação de origem ou de parentesco com a palavra *índio*. Embora se pareçam: *índio*, *indígena*, são duas palavras que não têm parentesco linguístico nenhum.

---

<sup>2</sup> *Mita* e *encomienda* foram nomes usados para designar o trabalho escravo ou obrigatório de indígenas para os europeus, nas colônias espanholas da América.

Em segundo lugar, o que essa palavra coloca em foco ou evidência, ou seja, a característica que ela nomeia, é a do pertencimento ao lugar. O da origem no lugar, em outras palavras, autoctonia. Quem é indígena é o próprio do lugar. É a gente originária da região, país ou continente de que se fala. Quando dissemos antes que a língua expressa um mundo organizado pela cultura, estávamos falando de uma atividade própria da linguagem que é a categorização.

Eu vou voltar a falar de indígena a partir desse conceito de categorização. A categorização diz respeito ao sistema conceptual e este é moldado pela cultura. Todos os nomes e verbos que nós usamos na língua envolvem uma categorização a partir de elementos prototípicos. *Casa*: o que é uma casa? Tem que ter três andares? Tem que ter dois? Pode ter um só? Tem que ter telhado de telha? Tem que ter telhado? *Casa* é um conceito; existe uma visão prototípica e um conjunto de coisas que cabem aí, mas é uma categorização: tem de ter determinada função tudo o que a gente chama de casa. O mesmo se pode dizer de qualquer outro nome: *porta*, *banco*, *planta*... Um exemplo: o pessoal urbano vai às vezes na zona rural e fala assim: “Ah, bacana, essas plantas aqui”, aí o sujeito que mora lá, agricultor, diz assim: “Isso não é planta, não. Isso é capim, isso é mato, nasceu por conta”. Para o sujeito da roça, *planta* é o que você planta, não é qualquer vegetal. Isso é uma categorização diferente, de uma outra cultura, a cultura do homem agricultor. Também o que é mato; ou

verde e azul, como eu acabei de dizer, são categorizações que as línguas estabelecem. Também verbos. O que é *cortar*? A língua kaingang – eu estava falando esses dias com um professor indígena do Sul, nós estávamos conversando sobre isso –, a língua kaingang tem, no mínimo, dez verbos diferentes para dizer *cortar*, dependendo do que você está cortando, ou de que forma você quer o corte. Acho que dá mais de doze, pelo menos. *Limpar*, o que é limpar? O que é *nascer*? Há poucos dias, em um congresso, numa mesa sobre tradução, uma pessoa falava sobre a expressão “nascer o sol”... – não lembro bem qual era a ponderação – e eu disse para ela: “*Nascer o sol*, em kaingang não dá certo. Porque *nascer*, em kaingang, é *cair*, e o sol, quando nasce, do nosso ponto de vista, não cai, ele sobe”. Então, obviamente que são expressões metafóricas ou, na verdade, a ampliação de sentidos que as línguas fazem, mas depende exatamente de qual é a categorização disso naquela língua; de cada verbo, enfim, do que ele representa em cada língua. *Olhar* e *enxergar* são coisas necessariamente diferentes? Em algumas línguas sim, em algumas línguas não. *Olhar* e *ver* são coisas diferentes? Em algumas línguas sim, em algumas línguas não. Então são recortes diferentes. Além do fato de que todo nome e verbo em si representa uma categorização, toda língua emprega um recurso de supercategorização que os linguistas chamam hiperonímia. *Hiper* de *grande*; então um supernome. Palavras como *peixe*, *animal*, *inseto* são hiperônimos. Então, a gente, quando está lá na

escola, e a professora diz assim “Não repete a mesma palavra na redação”, então você está escrevendo sobre tubarão e coloca “porque aquele peixe...”, ou seja, você usa o hiperônimo para trocar o nome de vez em quando, para não ficar repetindo. Você estava falando sobre o mosquito da dengue, e de repente você fala: “o inseto”. Na televisão os repórteres também têm de fazer isso.

Pois bem: palavras como *indígena*, *européu* e *asiático* funcionam como hiperônimos também. Elas cumprem essa função. Vou dar um exemplo. Todos sabem que um sujeito ignorante, ocupante de um alto cargo no Brasil, recusou a ajuda de países como Alemanha e Noruega para proteção da Floresta Amazônica. Qualquer jornal do Brasil poderia ter dado uma manchete “Governo dispensa ajuda europeia”. Nenhum falante nativo do português pensaria que essa manchete representa desrespeito ou ofensa à Alemanha ou à Noruega. Ou seja, adjetivar a tal ajuda de *européia*, referi-los genericamente como *européus*. O que a manchete faz é colocar em evidência algo que os dois países têm em comum, o pertencimento à Europa. O que para nós também significa uma coisa a mais: a Europa que tem dinheiro etc.

Erros se cometem com essa palavra, ou com outras palavras quaisquer, mas não é a culpa das palavras. Se alguém diz “Europeu não entende os nossos costumes”, aí sim está fazendo uma generalização tão equivocada quanto quem diz “Os indígenas acreditam em tal coisa. Os indígenas pensam de tal maneira”.

Aliás, indígenas que recusam a palavra *indígena* algumas vezes fazem afirmações generalizantes desse tipo: “Os brancos são assim..., os brancos pensam” e tal. Então, do ponto de vista dos falantes nativos da língua, os falantes de português, não há nada errado com a palavra *indígena*. Não é uma palavra criada numa perspectiva colonialista porque, ao contrário, ela reconhece a precedência das populações nativas nas terras brasileiras e americanas. Em termos estritamente linguísticos, *indígena*, *autóctone*, *aborígene*, *originário* são todos termos equivalentes. Diferente do que já falamos, *índio* era outra coisa, tem outra origem, tem outra história e outra experiência.

Vou falar agora um pouquinho sobre casas. Olha aí, estou usando uma categorização: *casas*, porque vocês veem que as imagens projetadas na tela são de coisas muito diferentes, externamente muito diferentes.

Figura 1 – Casas



Fonte: montagem de imagens diversas colhidas na web.

Bom, não sou arquiteto, então eu vou falar de um ponto de vista funcional: casa seria um espaço coberto de se conviver, onde se tem o fogo. Parece-me que são os elementos comuns. Até não sei se casa não foi uma coisa inventada para se proteger o fogo, mas, enfim, é esse lugar aí. Mas eu estou falando do ponto de vista

funcional. Até fui buscar no guarani, que é uma das línguas que eu conheço um pouco; em guarani, *Oy* deu nisso que a gente vê escrito: *óga* (e em Tupi, *óka*)... A palavra guarani com que se diz *casa* originalmente significa *tampar*, *cobrir*. E, em guarani, *tataypy*, que é o lugar do fogo (*tatá* é fogo, todo mundo sabe), *ypy* é, ao mesmo tempo, *cercania*, *proximidade*, mas também *princípio* e *origem*. Eu só quis pegar esses dois elementos, já que estava falando de uma perspectiva funcional, quer dizer, o que que compõe uma casa: tem que ter cobertura, aparentemente, e tem que ter fogo lá dentro.

Bom, Vika já falou aqui: há *casas* e *casas*. Há casas que são de morar e casas que não são para isso. Ou casas que, além de ser para morar, têm muitas outras funções. Para isso, eu vou justamente pegar uma frase da antropóloga Lux Vidal, caracterizando isso. Então falemos um pouco sobre casas indígenas, ou seja, casas de populações autóctones do Brasil.

As grandes casas dos Tukanos, do Alto Uaupés, abrigam uma comunidade inteira e lá dentro se desenvolvem tanto as atividades cotidianas, como os grandes rituais. Neste caso, a importância atribuída à casa manifesta-se no requinte arquitetônico e decorativo, e no grande número de símbolos atribuídos à casa, até nos mínimos detalhes. Para outros povos, porém, a casa pode ser vista simplesmente como uma unidade, com funções específicas, dentro de um contexto espacial habitado mais amplo, como a

aldeia, ou mesmo o território, quando se trata de grupos seminômades.<sup>3</sup>

Há uma imagem, aí, em que se vê uma casa xavante, que são do tipo de casas pequenas – se a gente compara com as casas dos tukanos ou com casas xinguanas –, para duas ou três famílias, e uma aldeia xavante onde elas são parte de um contexto social importante.

**Figura 2** – Casa e aldeia Xavante

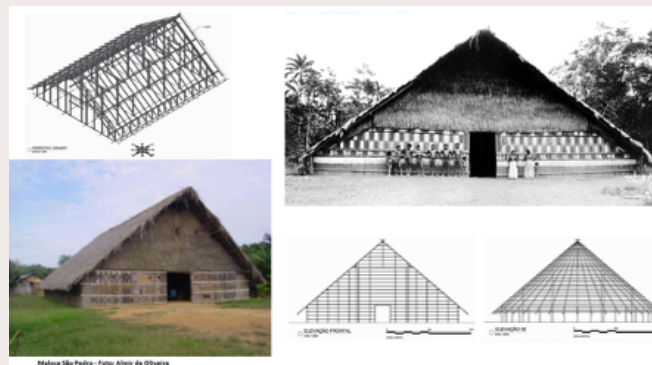


Fonte: desenhos de Maria Carolina Young Rodrigues. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel; Ed. da Universidade de São Paulo, 1983.

Em algumas das outras imagens, vocês veem casas grandes, tukano e tuiuka, e, na sequência, as famosas casas yanomamis, vistas de cima; também as famosas casas xinguanas, que podem ser yawalapitis, kamayurás, enfim, várias outras etnias fazem casas assim; não são exatamente iguais, mas têm um projeto geral muito próximo, muito parecido.

<sup>3</sup> Ligeiramente adaptado de Lux Vidal (1983, p. 79).

**Figura 3** – Casas tukano e tuiuka



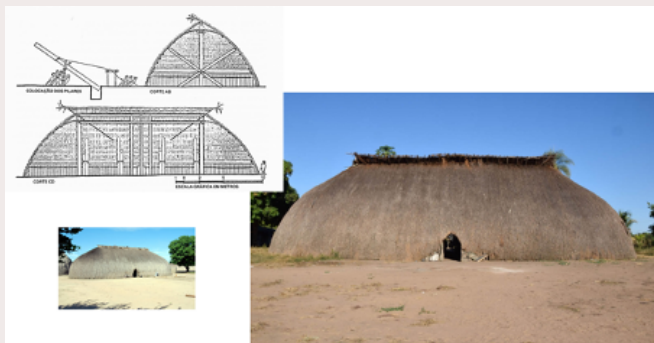
Fontes: Foto superior direita: Koch-Grünberg (1903-1905). Extraída de: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Tukano\\_maloca.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Tukano_maloca.jpg)>. Demais fotos acima: OLIVEIRA, Almir. Casas **sagradas Aruak & Tukano**: arquitetura clássica do noroeste amazônico. Dissertação de Mestrado. Manaus: ICHL-UFAM, 2007, p. 33-34, 100, 118.

**Figura 4** – Casas yanomami



Fontes: foto maior: Dennison Berwick (Survival International), publicado em: <<https://www.survivalbrasil.org/povos/yanomami>>. Foto direita superior: <<http://nossaenhoradaluz.blogspot.com/2011/02/sobre-yanomami.html>>, foto direita inferior: Carlo Zacchini, 1994, publicada em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>>.

**Figura 5 – Casas xinguanas**



Fontes: esquerda: Sylvia Caiuby Novaes (Org.). **Habitções Indígenas**. São Paulo: Nobel; Ed. da USP, 1983. Direita: Escola da Cidade e Povo Kamaiurá. Manual de Arquitetura Kamaiurá 01, p. 16-17, disponível em: <[https://issuu.com/annajubs/docs/190812\\_casakamayurasingles](https://issuu.com/annajubs/docs/190812_casakamayurasingles)>.

**Figura 6 – Casas subterrâneas (Jê meridionais)**

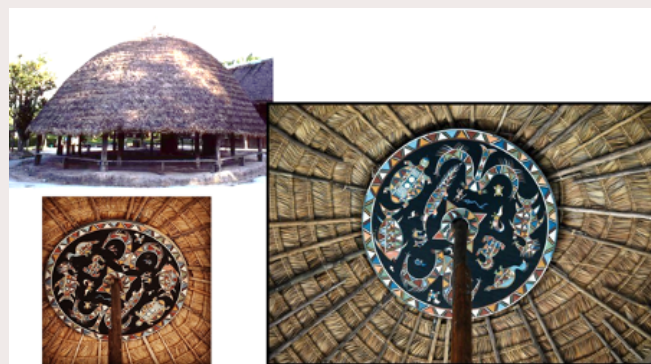


Fontes: esquerda: <<https://www.xapuri.info/arqueologia/casas-subterraneas-dos-kaingang-povos-da-tradicao-taquara/>>. Direita: Luciano Veronezi. Fonte: arte.folha.uol.com.br. **Folha de S.Paulo**, 20.03.2006, p. B9.

Seguem-se imagens das casas subterrâneas que os kainganges, ou os proto-kainganges (os Proto-Jê do Sul) já tiveram, e foram importantes no Brasil Meridional, uma região fria demais. Então, eles cavavam essas casas e cobriam, que era uma maneira de fugir, de escapar, ou melhor, de se protegerem do vento extremamente frio que fazia no inverno.

E ainda, casas como as dos wayanas, tiriós e outros povos, que possuem essas edificações que não são casas de morar, mas casas de abrigar visitantes, casas de rituais, casas que, todas elas, têm essas maruanas, que são essas rodas de teto ricamente ilustradas com elementos simbólicos da cultura.

**Figura 7 – Casas wayana**



Fontes: esquerda superior: foto Paula Morgado, 2001. Publicada em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Wayana>>. Esquerda inferior: Fonte: nature.rights (French Guiana), <[https://www.instagram.com/p/Bt59NdOnA0X/?utm\\_source=ig\\_share\\_sheet&igshid=5xcsh6ezq46c](https://www.instagram.com/p/Bt59NdOnA0X/?utm_source=ig_share_sheet&igshid=5xcsh6ezq46c)>. Direita: nature.rights (French Guiana), <<https://www.pinterest.ca/pin/637611259713957131/>>.

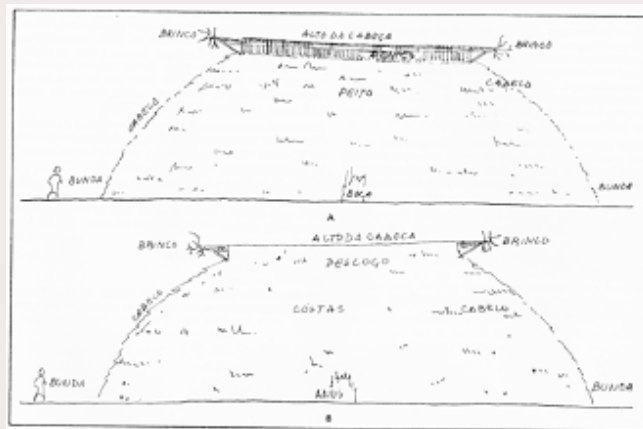
Então, agora, finalmente eu vou dizer alguma coisa do que eu pensava começar por dizer, mas muito brevemente, que é: vocês não estão pensando em construir uma casa para morarem aqui; eu estou falando de “casa”, estamos usando essa palavra para conduzir a conversa, mas a discussão é sobre um “espaço” que vocês estão pensando para vocês e estão dialogando sobre ele. O que eu tinha sugerido, numa troca de ideias com o professor Wenceslao, era que seria interessante uma conversa entre os indígenas – que são de várias etnias, várias culturas, várias perspectivas –, uma conversa e uma construção de um diálogo sobre as perspectivas próprias de suas culturas a respeito do que representa a casa, e de que linguagem usam para falar da casa.

Nessa imagem (fig. 8), por exemplo, numa casa xingwana você tem nomes que se usam para a casa como *alto da cabeça, peito, costas, pescoço, brinco, cabelo, bunda, boca, ânus*. O cabelo são as palhas, por exemplo.

Ou, na outra imagem (fig.9), uma casa “jura”, dos wayampis.

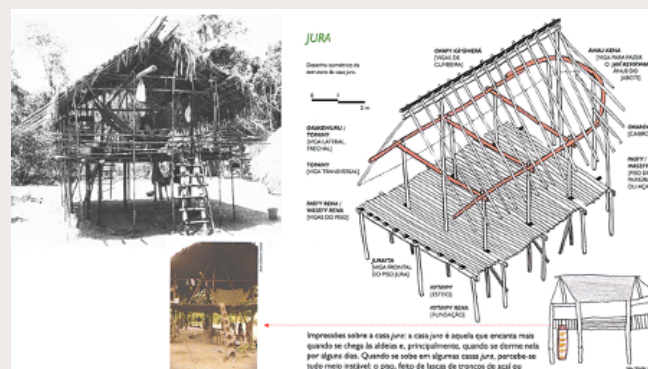
E aí nós vemos nomes para cada parte da casa, mas que não são, de novo, só etiquetas (como se fosse uma constatação do tipo: “Ah, então vocês chamam caibro de *ocacanguera*, e nós chamamos caibro de não sei o quê, um outro nome qualquer.”). Não é nesse sentido, não é no sentido de fazer um vocabulário de tradução, de palavra, mas em um sentido mais amplo: do que significa isso para vocês. Por que essas coisas têm esses nomes, ou por

Figura 8 – Antropomorfismo – casa xingwana



Fonte: Suma Etnológica Brasileira. Vol. II – Tecnologia Indígena. Coord.: Berta Ribeiro. Petrópolis: Vozes; FINEP, 1987, p. 57.

Figura 9 – Casa wayampi



Fonte: Catherine Gallois. Wajãpi rena: roças, pátios e casas. Ilustrações: “Índios Wajãpi e Catherine Gallois”. Rio de Janeiro: Museu do Índio; Conselho das Aldeias Wajãpi; Ilepê, 2009, p. 36, 50, 56.

que elas são construídas dessa maneira? E depois, eu ia dizer também: elas são construídas em que posição? Porque a posição da casa é crucial. Então, por exemplo, aqui, sem falar wayampi, mas com um pouco de guarani que eu conheço, se reconhece obviamente a palavra *oka*, que é uma palavra tupi (todo mundo conhece, todo mundo aprendeu na escola brasileira que *oca* é casa). Bom, em wayampi é exatamente essa palavra; mas aí ocorrem outras palavras que é possível reconhecer, como *kã'gwera*, que é osso. Eu a reconheço, mas outras eu não faço nem ideia, mas a gente as vê se repetirem aí e vê que elas são construídas a partir disso. Tem ali, por exemplo, o ânus do jabuti; na verdade o que está ali significa “o buraco da bunda do jabuti”, ou “o buraco do traseiro do jabuti”. Literalmente seria: *revikwará*.

Enfim, é sobre os nomes que nós damos a essas partes; os nomes que nós damos à construção e como nós concebemos a nossa casa: o que ela significa em termos de sociabilidade, em termos de simbolismo. Então, por exemplo, poderíamos ter – por um lado – um vocabulário multilíngue para falar dos elementos da casa, mas não como um grupo de etiquetas, de novo, não como um conjunto de etiquetas, mas como uma reflexão ou uma troca sobre o que significam. Inclusive o que o nome de um objeto ou parte da casa significa; às vezes tem a ver até com o material que você busca. Por exemplo, a madeira que você precisa para fazer o esteio de determinada casa. Você pode dizer assim, “ah, porque a madeira é

dura” ou algo parecido. Sim, provavelmente terá de ser uma madeira boa, mas frequentemente a ela também está associado um elemento cultural: que madeira é essa? Quem nos deu essa madeira? Quem plantou? Onde ela está? Enfim, há algumas relações de valor simbólico nisso, que são cruciais também. E, por outro lado, já que não se trata só de uma casa, seja um vocabulário sobre os espaços sociais. Comento isso usando uma imagem de uma aldeia yawalapiti.

Figura 10 – Vocabulário multilíngue



Fonte: Cristina Sá. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). **Habitções Indígenas**. São Paulo: Nobel; Ed. da USP, 1983.

Do ponto de vista de agentes públicos e de uma parte do indigenismo, fala-se sempre em aldeia georreferenciada,



ou terra indígena georreferenciada. Esse é o grande marco, porque você bota num mapa e alguém vai lá e acha onde você está. Agora, do ponto de vista da comunidade indígena, a aldeia é cosmológica e socialmente referenciada. É essa reflexão que nos interessa. Então: para que lado você vira a casa, para que lado você vira aldeia. Onde e para que lado tem de ficar o pátio. Para que lado ficam os mortos. Enfim, de que lado vem a chuva e etc.

Então, desculpem se não fui bem ao ponto que vocês esperavam, mas achei importante falar de língua, que é onde está a mais profunda expressão da cultura de cada povo.

## REFERÊNCIAS

AYVUTEERYRU. **Dicionário Ava Guarani**. Asunción: Pastoral Indígena del Espíritu Santo, 2010.

COSTA, Maria H. Fénelon; MALHANO, Hamilton B. Habitação indígena brasileira. In: RIBEIRO, Berta (Coord.), **Tecnologia Indígena**. (Suma Etnológica Brasileira, v. 2). Petrópolis: Vozes, 1986, p. 27-94.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

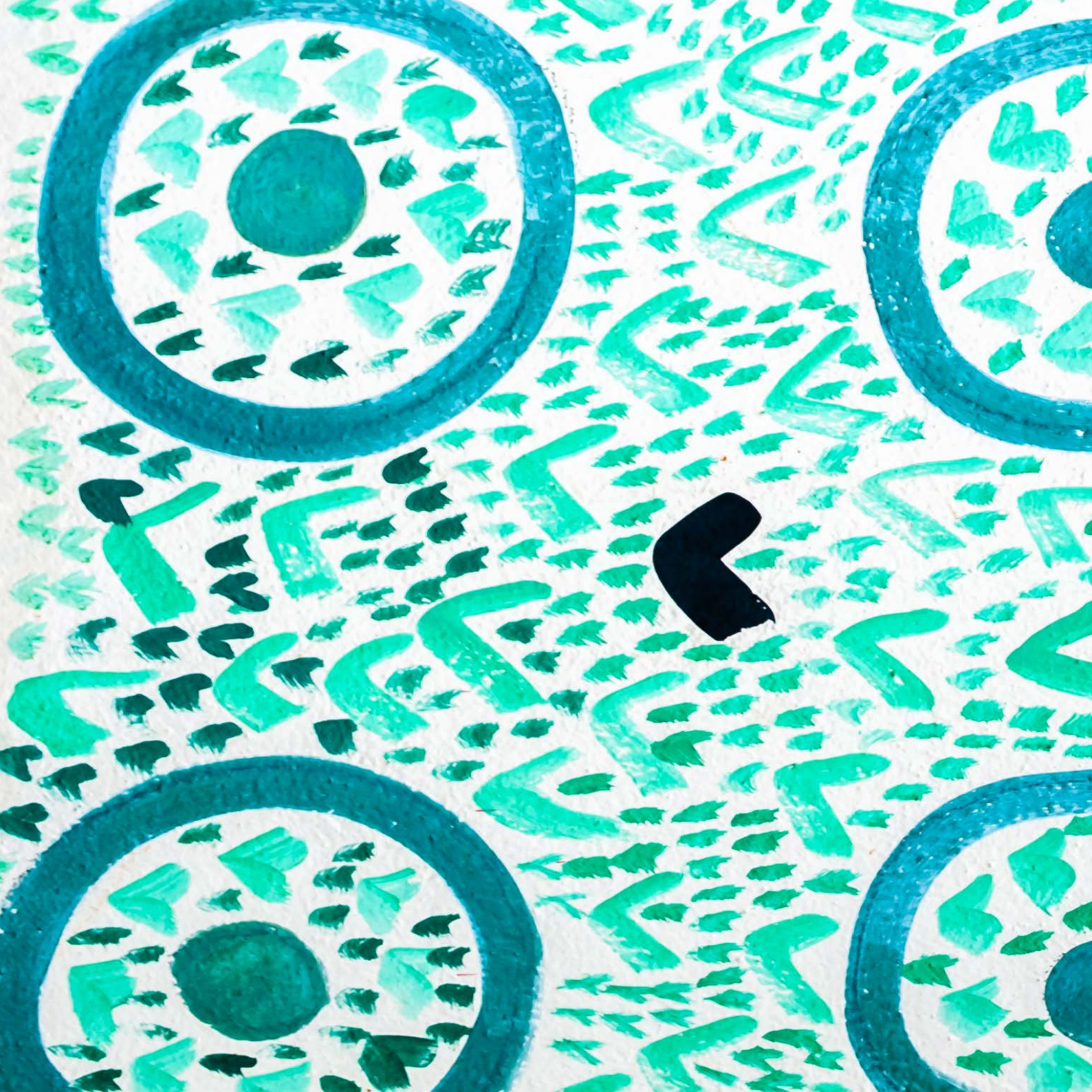
NOVAES, Sylvia Cayubi (Org.). **Habitações indígenas**. São Paulo: Ed. Nobel / EDUSP, 1983.

VIDAL, Lux B. O espaço habitado entre os Kayapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), no Médio Tocantins, Pará. In NOVAES, Sylvia C. (Org.). **Habitações indígenas**. São Paulo: Ed. Nobel / EDUSP, 1983, p. 77-102.



The background features several overlapping circles and dots in a vibrant yellow color against a light gray background. The circles vary in size and some have a smaller dot in their center. The overall composition is minimalist and modern.

**Posfácio**







# O que vem a ser uma Casa dos Saberes Ancestrais?

**Daniel Munduruku**

ESCRITOR E DOUTOR EM EDUCAÇÃO

**A** pergunta acima me faz pensar numa antiga frase que já faz parte de nossos ditos populares: sonho que se sonha só é só um sonho que se sonha só. Sonho que sonhamos juntos é já realidade.

As coisas nascem antes dentro da gente. É como os fios de uma teia que nascem antes dentro da aranha. A necessidade de saciar a fome e alimentar seu corpo faz com que ela lance para fora seu principal instrumento que saciará o vazio que sente. A aranha faz por puro instinto, é claro. A beleza da teia depende dos olhares externos que, encantados pelo emaranhado de fios, se deixam seduzir e se arriscam na tentativa de contemplá-la.

Uso essa imagem para lembrar que estamos construindo uma realidade antes nascida dentro de um coletivo que acredita no invisível ou na utopia. Tanto faz. Há mistérios incompreensíveis nos sonhos de quem sonha. Há, no entanto, revelações quando o sonho é coletivo.

Construir uma casa que traz consigo os sonhos de muitos é, sem dúvida, trazer à realidade a certeza de que os saberes ancestrais são mais atuais e necessários que

nunca. Uma casa não é um prédio, mas um santuário. Saberes não são apenas conhecimentos, mas experiências vividas. Ancestralidade não é só passado, mas memória. A junção disso tudo pode ser resumida em uma palavra: pertencimento. Pertencimento é uma atitude, mudança paradigmática, circularidade. Pertencer é gerar sementes. É ser mente. A casa dos saberes ancestrais é, portanto, a semente que gera pertencimento e que há de gerar mentalidades, senti-mentalidades.

## **A GENTE SOMOS**

Gente verdadeira é como meu povo – e muitos outros – se define. Fique claro que não se trata de um conceito para pessoas, mas para um coletivo, um povo. Não existe uma gente verdadeira, sim um povo. O indivíduo é formado com elementos de sua cultura e na medida em que passa por rituais é que vai ganhando sua “alma”, condição de se chamar Gente Verdadeira. É quando o indivíduo se percebe parte e estabelece um pertencimento a um grupo que tem uma visão de mundo peculiar. Esta visão o coloca no coração de seu povo.

A expressão “a gente somos” tem um sentido bem profundo. Poderia ser confundida com uma cacofonia gramatical, mas aqui não se trata disso. Trata-se de uma compreensão cósmica ainda que não seja comum nossa gente ancestral definir dessa maneira. O fato é que, consciente ou não, as Gentes indígenas sabem que fazem parte de um universo que os torna irmãos de todos os viventes. Essa compreensão é a mola mestra que compõe a filosofia e a cosmovisão indígenas. É ela que questiona o mundo materialista ocidental que confunde ser e ter; possuir e pertencer; cuidar e detonar... Enquanto as pessoas continuarem pensando como indivíduos, o mundo estará em perigo, pois pensar dessa maneira é considerar-se superior a todas as coisas e procurar controlar, dominar, comprar, consumir e destruir. Quando é que tu poderás também dizer: a Gente Somos?

## UM FURO NO FUTURO

O hoje é apenas um furo no futuro por onde o passado começa a jorrar.

Raul Seixas

Sendo oriundo de um povo originário, aprendi desde cedo que é preciso valorizar o passado como um mestre que pode nos ensinar a viver bem o agora, o presente. Os velhos contam a importância de nos colocarmos como aprendentes, aprendizes, apreendedores.

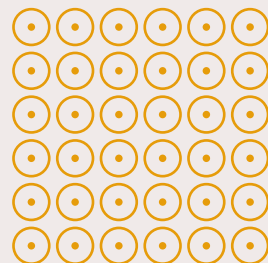
Nem sempre entendi direito o que queriam ensinar porque há coisas das quais só quando ouvimos muitas vezes chegamos às raízes. As palavras têm raízes especialmente quando conseguimos deixar que elas adentrem em nosso corpo e nele façam um caminho. São como um rio que corre demarcando o território da memória ancestral.

O fato é que as palavras vão ganhando corpo até conseguirem fazer morada e fortalecer sentidos. Nesse momento passam a habitar o corpo, a mente e o espírito. Aí elas dão forma e, finalmente, passam a fazer sentido.

Como se pode perceber, isso exige tempo, observação, paciência. Exige coragem, destreza e tranquilidade. Exige pertencimento, compromisso, atuação. Exige que sejamos seres do presente, do hoje, do agora, do contemporâneo.

Alguém pode querer entender essas afirmações imaginando que é impossível vivermos apenas do presente sem planejar o que há de vir pela frente. Há quem vá considerar essas afirmações como uma prisão a que estamos submetidos e querer justificar que devemos olhar para frente como a única possibilidade de existirmos.

Talvez seja aí que more a grande “sacada” dos povos originários: o passado não é prisão. Ao contrário, é liberdade. O futuro sim é uma prisão, pois ele nos condena a viver sem sentido. Apenas o presente nos compromete





com uma existência fértil e criativa porque nos obriga a estarmos atentos ao cotidiano e a buscarmos respostas aos dramas do existir.

Nas sociedades indígenas isso se apresenta pelo cuidado aos mais velhos – memórias do passado – e com as crianças – possibilidades da continuidade dessa memória. Dessa forma, a vida vai sendo vivida de maneira integral sem precisar abrir mão do que se é. Viver o presente é usufruir os benefícios que a vida oferece no momento atual, no agora. É viver o presente como um

Presente que se ganha, que se usufrui e que nos faz felizes.

Se imaginarmos que é possível construir uma sociedade com esses princípios de convivência, respeito, harmonia, comprometimento e pertencimento, estaremos acreditando na maior das utopias humanas. Se também

acreditarmos que as sociedades originárias do Brasil já a vivem e a querem manter, podemos supor que há outras maneiras de compreender a vida para além do que o sistema econômico nos obriga a acreditar nos dias atuais.

Particularmente acho ser possível sonhar com uma sociedade capaz de viver feliz sabendo presentificar sua experiência. Creio ser possível valorizar o presente na medida em que damos o papel ímpar ao passado que nos forjou. Para isso é preciso contar essa história vivida pelos diferentes ângulos.

Fazer o resgate da memória ancestral e valorizar cada uma das vozes que a compõem seria o primeiro passo para avançarmos em direção ao que virá. É importante não esquecer que o que nos lança para frente é o passado. O futuro é apenas a especulação que nos arranca do agora e faz-nos pensar que o que é bom ainda está por vir. Isso é a ilusão que é gerada pelo sistema que nos estimula a consumir para enriquecer apenas a parcela privilegiada da população, aquela que detém a riqueza e pode pagar pela força de trabalho dos mais fracos e humildes.

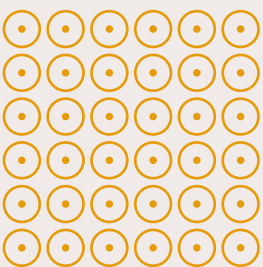
Tenho a convicção de que o que nos torna felizes enquanto humanos é o hoje porque é o único momento que de fato temos para sorrir, abraçar, cantar, dançar, amar, viver. É o tempo que temos para lembrar nossos ancestrais, festejar os ciclos da natureza, agradecer a vida dos filhos, netos, amigos, companheiros. O futuro à morte nos leva. O presente nos dá a alegria.

É disso que é feita nossa existência. Tão-somente disso. Ou tão **semente** disso. De resto, fica a palavra de nosso eterno “maluco beleza”: *“o hoje é apenas um furo no futuro por onde o passado começa a jorrar”*.

Quem puder entender, entenda.

## UMA CASA PARA TODOS

Fiz estas reflexões para expressar uma certeza: o caminho não nasce pronto. Antes de ser um lugar seguro, o caminho é apenas uma trilha. O caminho vai sendo criado na medida em que muita gente passa sobre ele.



No começo, ele apenas é um desejo, um vazio, uma intenção, uma semente, uma necessidade, um vir-a-ser. Depois de concretizado, o caminho pode ser trafegado com segurança por todos os transeuntes que talvez nunca lembrem dos pioneiros, dos que o sonharam. Não importa. Importa a alegria de ver a trilha tornar-se um caminho seguro. Importa saber que uma vez realizado, o caminho há de acolher. Nossa casa está se erguendo. Mora em nós como os fios na aranha. Nós a estamos gestando como um ser no ventre que ganha corpo e se prepara para vir à luz. Será uma casa para todos porque pensada por muitos engenheiros, muitos arquitetos, muitos sonhadores. Os saberes logo terão um lar fixo.





# Sobre os autores

## **AILTON KRENAK**

Ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas, foi organizador da Aliança dos Povos da Floresta, a qual compreende um conjunto de comunidades ribeirinhas e indígenas da Amazônia. Doutor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República.

## **ALIK WUNDER**

Formada em biologia pela Universidade Estadual de Campinas com mestrado e doutorado em Educação pela mesma universidade. É docente e pesquisadora da Faculdade de Educação da Unicamp na linha de pesquisa Arte e Linguagem em Educação e pertence ao grupo de pesquisas Laboratório de Estudos Audiovisuais – OLHO. Realiza pesquisas sobre imagem, em especial fotografia e cinema, educação e filosofia contemporânea. Tem dialogado com pensadores(as) e produções audiovisuais e literárias indígenas. Realiza projetos de pesquisa e extensão com o povo Kariri-Xocó (AL) e Kiriri do Acre (MG).

Participou do GT de Inclusão Indígena e da Comissão Assessora da Diversidade Étnico-Racial (CADER) e preside a Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI, comissões ligadas à Diretoria Executiva de Direitos Humanos da Unicamp. E-mail: awunder@unicamp.br.

## **ARTIONKA MANUELA GÓES CAPIBERIBE**

Formada em Ciências Sociais pela Unicamp, com mestrado em Antropologia Social pela mesma instituição e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. É professora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-IFCH e membro do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena – CPEI. Desenvolve trabalhos sobre: cosmopolíticas indígenas, relações entre as populações indígenas e o Estado brasileiro, fronteiras, migrações, patrimônio cultural intangível e cristianismo entre populações indígenas. Membro titular da Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI. E-mail: artionka@unicamp.br.

**CARMEN LÚCIA RODRIGUES ARRUDA**  
**(MALU ARRUDA)**

Doutora em Ciências Sociais (Unicamp, 2012). Pesquisadora de Políticas Culturais, Cultura e Diversidade e Trabalho Artístico no Grupo de Estudos e Pesquisas em Diferenciação Sociocultural (Gepedisc) da Faculdade de Educação, Unicamp. Atuou na Diretoria de Cultura da Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da Unicamp (2013 a 2018). Membro do GT de Inclusão Indígena na Universidade (2018). Membro da Subcomissão Indígena da Comissão Assessora de Diversidade Étnico-Racial da Diretoria Executiva de Direitos Humanos (DeDH) da Unicamp (primeiro semestre de 2020), quando participou da organização da Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas (Caiapi) da DeDH.

E-mail: malu@unicamp.br

**CLÁUDIA MARINHO WANDERLEY**

Doutora em Linguística (Unicamp, 2004), pesquisadora permanente e líder do grupo de pesquisa Multilinguismo e Interculturalidade no Mundo Digital situado no Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) na Unicamp. Criou e coordenou a primeira Cátedra Unesco Multilinguismo e Produção de Conteúdo em Língua Local no Mundo Digital (2007-2009) na Unicamp. Criou e coordenou o Laboratório de Multiculturalismo no Mundo Digital na Unitwin Unesco Campus Digital de Sistemas

Complexos (2015-2020). Membro da Subcomissão Indígena da Comissão Assessora de Diversidade Étnico-Racial da Diretoria Executiva de Direitos Humanos da Unicamp. Membro suplente da Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI. E-mail: claudiawanderley@multilinguismo.net

**DANIEL MUNDURUKU**

Escritor indígena, graduado em Filosofia, tem licenciatura em História e Psicologia. Doutor em Educação pela USP. É pós-doutor em Literatura pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar. Diretor presidente do Instituto UKA - Casa dos Saberes Ancestrais.

Autor de 50 livros para crianças, jovens e educadores, é Comendador da Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República desde 2008. Em 2013 recebeu a mesma honraria na categoria da Grã-Cruz, a mais importante honraria oficial a um cidadão brasileiro na área da cultura. Membro-Fundador da Academia de Letras de Lorena. Recebeu diversos prêmios no Brasil e Exterior, entre eles o Prêmio Jabuti, Prêmio da Academia Brasileira de Letras, o Prêmio Érico Vannucci Mendes (outorgado pelo CNPq) e Prêmio Tolerância (outorgado pela Unesco). Muitos de seus livros receberam o selo Altamente Recomendável outorgado pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ). Reside em Lorena, interior de SP. E-mail: dmunduruku@gmail.com

### **DENILSON BANIWA**

Artista-jaguar do povo indígena Baniwa e natural do Rio Negro, interior do Amazonas. Responsável pela concepção e realização do mural no Prédio dos Centros e Núcleos de Pesquisa do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH).

E-mail: denilsonbaniwa@gmail.com

### **RENATA FRANÇA MARANGONI**

Arquiteta, mestra em Engenharia Civil, com ênfase em arquitetura e urbanismo pela Faculdade de Engenharia Civil, Arquitetura e Urbanismo da Unicamp (2010). Presta serviço em autarquia na Unicamp desde 2003. Hoje atua na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura/ Unicamp (2015 a 2020), em projetos de edifícios, desenho urbano, projeto luminotécnico, cromático e de comunicação visual, além de projetos de interiores. Foi também colaboradora nas aulas do curso de Arquitetura e Urbanismo da Unicamp (2004 a 2007). Ministrou aulas na disciplina de projeto e arquitetura sustentável na Universidade Paulista, Unip Campinas (2008 a 2011). Ministra aula no Curso de Especialização em Design Gráfico /Unicamp (2018 a 2020). E-mail: renatafr@unicamp.br

### **VERÔNICA FABRINI MACHADO DE ALMEIDA**

Atriz e encenadora, bacharel em Artes Cênicas pela UNICAMP (1990), mestra em Artes pela Unicamp (Encenação, 1996), doutora em Artes Cênicas pela USP (Dramaturgia e Encenação, 2000), com pós-doutorado em Filosofia (Teatro

e Filosofia, 2005/2006) na Universidade de Lisboa, junto ao Centro de Filosofia da Ciência. Membro titular da Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI. E-mail: vefabrini@gmail.com

### **VIVIANE SANTI MARTINS (VIKA MARTINS)**

Proprietária da Ohásis Arquitetura Sustentável. Mestre em Desenvolvimento Rural (2009), arquiteta e urbanista (2001); Prêmio Nacional Arquiteta e Urbanista do Ano/ FNA – Setor Privado, Federação Nacional de Arquitetos e Urbanistas (FNA – 2015); Menção Honrosa prêmio SOBER (2009). Membro da Rede Terra Brasil.

E-mail: viviane.santi.martins@gmail.com

### **WENCESLAO MACHADO DE OLIVEIRA JÚNIOR**

Possui graduação em Geografia e Doutorado em Educação. É professor (Livre-Docente) no Departamento de Educação, Conhecimento, Linguagem e Arte e pesquisador do Laboratório de Estudos Audiovisuais OLHO, ambos da Faculdade de Educação/Unicamp. Realizou Pós-doutorado no Departamento de Geografia da Universidade do Minho/Portugal. Pesquisa na interface entre imagens, geografias e educação. Membro suplente da Comissão Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos Povos Indígenas - CAIAPI. E-mail: wences@unicamp.br

**WILMAR DA ROCHA D'ANGELIS**

Indigenista e Doutor em Linguística (Unicamp, 1998).

Professor no Departamento de Linguística do IEL-

Unicamp. Líder do Grupo de Pesquisa INDIOMAS.

Trabalha sobretudo com projetos de revitalização de

línguas indígenas. Membro suplente da Comissão

Assessora para a Inclusão Acadêmica e Participação dos

Povos Indígenas - CAIAPI.

E-mail: [wilmar.unicamp@gmail.com](mailto:wilmar.unicamp@gmail.com)





