



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA-UNIR
NÚCLEO DE CIÊNCIAS EXATAS DA TERRA-NCET
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA-DGEO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA-PPGG

FREDSON ANTÔNIO SOUZA DA SILVA

ARTE, LITERATURA E LUGAR SOB A PERSPECTIVA INDÍGENA

PORTO VELHO-RO

2022

FREDSON ANTÔNIO SOUZA DA SILVA

ARTE, LITERATURA E LUGAR SOB A PERSPECTIVA INDÍGENA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia, como requisito necessário à obtenção de título de Mestre em Geografia.

Área de Concentração: Ambiente e Território na Pan-Amazônia.

Linha de Pesquisa: Território e Sociedade na Pan-Amazônia.

Orientador: Prof. Dr. Josué da Costa Silva

PORTO VELHO-RO

2022

Catálogo da Publicação na Fonte
Fundação Universidade Federal de Rondônia - UNIR

- S586a Silva, Fredson Antônio Souza da.
Arte, literatura e lugar sob a perspectiva indígena / Fredson Antônio Souza da Silva. -
Porto Velho, 2022.
- 138 f.: il.
- Orientador: Prof. Dr. Josué da Costa Silva.
- Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-Graduação em Geografia, Núcleo de Ciências
Exatas da Terra, Fundação Universidade Federal de Rondônia.
1. Geografia humanista. 2. Arte e literatura indígena. 3. Davi Kopenawa Yanomami. 4.
Espaço e lugar. I. Silva, Josué da Costa. II. Título.
- Biblioteca Central CDU 911.3(043)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ATA DE DISSERTAÇÃO

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

FREDSON ANTÔNIO SOUZA DA SILVA

A Banca de Defesa de Dissertação de Mestrado presidida pela Orientador e Presidente **Prof. Dr. Josué da Costa Silva** e constituída pelos examinadores Professores Doutores **Prof. Dr. Gustavo Henrique Abreu Silva** - Examinador Interno/PPGG/UNIR, **Prof. Dr. Julien Marius Reis Thevenin** - Examinador Interno/PPGG/UNIR; **Profa. Dra. Amelia Regina Batista Nogueira** - Examinadora Externa/Universidade Federal do Amazonas (UFAM); e **Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva** - Suplente/PPGG/UNIR, reuniram-se em **12 de agosto de 2022**, às **9h00**, através de **Videoconferência - Google Hangouts Meet** – Link: meet.google.com/css-ynwy-rao para avaliar a dissertação de mestrado intitulada: "**ARTE, LITERATURA E LUGAR SOB A PERSPECTIVA INDÍGENA**" do mestrando **FREDSON ANTONIO SOUZA DA SILVA** - Matrícula: **20201000325**. Após a explanação do pós-graduando e arguição pela Banca Examinadora, a referida **DISSERTAÇÃO** foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação em Geografia foi considerada **APROVADA**. Candidato terá o prazo de até 90 dias para fazer as correções sugeridas pela banca e entregar as cópias definitivas de sua dissertação, sob pena de invalidação, pelo Colegiado, do processo de Defesa, conforme preceitua o § 3º do artigo 83 do Regimento Interno do PPGG, uma vez que o curso só finaliza com a entrega da Dissertação revisada e a comprovação do cumprimento dos demais créditos, conforme Regimento Interno.

Porto Velho-RO, 12 de agosto de 2022.

Prof. Dr. Josué da Costa Silva
Presidente/Orientador - PPGG/UNIR

Prof. Dr. Gustavo Henrique Abreu Silva
Examinador Interno
Programa de Pós-Graduação em Geografia/PPGG/UNIR

Prof. Dr. Julien Marius Reis Thevenin
Examinador Interno
Programa de Pós-Graduação em Geografia/PPGG/UNIR

Profa. Dra. Amelia Regina Batista Nogueira
Examinadora Externa
UFAM/Universidade Federal do Amazonas

Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva
Suplente
Programa de Pós-Graduação em Geografia/PPGG/UNIR



Documento assinado eletronicamente por **JOSUE DA COSTA SILVA, Docente**, em 16/08/2022, às 19:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Julien Marius Reis Thevenin, Usuário Externo**, em 22/08/2022, às 10:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gustavo Henrique de Abreu Silva, Usuário Externo**, em 22/09/2022, às 09:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Amélia Regina Batista Nogueira, Usuário Externo**, em 25/01/2023, às 22:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.unir.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1060370 e o código CRC 796B1871.

DEDICATÓRIA

Aos meus filhos Aquiles e Íris. Aos povos Macuxi e Yanomami.

Agradecimentos

Começo agradecendo ao ser divino que me proporcionou a saúde e a vida para que esta pesquisa se realizasse em plena pandemia mundial causado pela COVID-19 (Corona Vírus).

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa concedida para o melhor desenvolvimento desta pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG pela oportunidade proporcionada e acolhida que deu ao presente trabalho e à Universidade Federal de Rondônia que são as minhas bases de formação neste processo para ser Mestre.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Modo de Vidas e Culturas Amazônicas (GEP Cultura) pelos estudos, pelos colegas que o grupo me apresentou. À turma de mestrado e doutorado do ano de 2020. Com esses colegas de turma foi possível debater sobre a ciência e o papel da Geografia na sociedade.

À Júlia Géssica Pimentel pelos debates sobre Fenomenologia, pelas conversas informais e companheirismo nas escritas de artigos e apresentação de trabalho. Ao Wesley Henrique pelas conversas de companheirismo e ajudas durante a pesquisa.

Ao Nailson Silva e sua companheira Fabrícia Barroso, pela acolhida, pela amizade e ajuda sempre que passei por Manaus-AM em direção à Roraima. Ao Rafael Sena e sua companheira Kerolen Roberta Alencar pela amizade e conversas descontraídas.

Ao Aleandro Leite, ao Jackson e sua companheira, a Flor, pela acolhida, pela casa e pelos momentos de cerveja gelada em Porto Velho. A ajuda de vocês foi fundamental para iniciar o mestrado em 2020.

Ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia, em especial à Dra. Maria das Graças Nascimento Silva, Dr. Adnilson de Almeida Silva com quem pude ter aulas diretamente.

A secretaria do programa na pessoa da Patrícia Cardoso que pontualmente sempre atende às demandas dos estudantes.

Ao Dr. Josué da Costa Silva, primeiramente por me aceitar como seu orientando e depois pelas palavras técnicas, e acima de tudo, pelas suas palavras de teor humanístico que proporcionaram à minha formação pessoal e intelectual mais apego às causas para um bem viver possível.

À minha família que mora em Roraima e que sempre estão de braços abertos para receber as pessoas. À minha mãe Jandila que me ligava quase todos os dias para perguntar como estava e sempre preocupada porque estou distante de casa. Ao meu pai pelas vezes que conversávamos sobre a vida, sobre seus conselhos quanto aos estudos. Aos meus irmãos Sérgio e Joel por cuidarem dos nossos pais sempre que puderam, por sempre me apoiarem nos meus estudos. Às minhas irmãs, Deucicleide, Joelma, Jucicleide e Joênia pelas palavras de incentivo e principalmente de afeto. Gratidão!

Por fim, mas não menos importante: agradecimento mais que especial Zuila Lima da Silva, pelo companheirismo na vida, pelas séries que vimos durante esta pesquisa que muitas vezes me ajudou em situações de cansaço. Gratidão pelas palavras de incentivo e principalmente pelos auxílios nos estudos.

Àqueles que indiretamente me auxiliaram para que esta pesquisa fosse possível.

Gratidão!

RESUMO

A dissertação apresenta os estudos da Arte, da Literatura e Geografia Humanista como forma de proporcionar novas interpretações sobre o lugar no contexto dos povos macuxi e yanomami. O contexto que vivem atualmente o povo macuxi e o yanomami – disputas territoriais, invasões garimpeiras, assassinatos – requer uma abordagem incisiva sobre esta realidade. A parte da Arte (Arte Visual) consideramos interpretar e discutir sob o viés da geografia humanista pinturas de artistas macuxi a fim de demonstrar como essas obras refletem o cotidiano, o modo de vida deste povo. Na parte literária, analisamos o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. A Geografia e a Literatura apresentam relações históricas que se popularizam desde meados dos anos 1970, desta maneira temos como teóricos Marandola Jr (2010), Yi-Fu Tuan (1980, 2013, 2005), Júlio Suzuki (2017), Ottati; Venerotti (2016), Marinho (2016). Para a literatura indígena, temos Dorrico (2018, 2020), Munduruku (2018, 2020), Esbell (2020), Terena (2020), Kambeba (2020) discutindo quanto a evolução, trajetória e objetivo das obras de autoria indígenas. Para análises das pinturas utilizamos principalmente Esbell (2018) e Yi-Fu Tuan (2013). Na questão de método, colocamos à disposição a fenomenologia de Tuan (1980) onde vai discorrendo sobre a ligação do homem com meio físico, com o espaço. Na metodologia, apresentamos a pesquisa bibliográfica. A dissertação tem como resultado a “descoberta” de sentimentos, de memórias, de histórias, de medos de um povo: o indígena, mais especificamente os povos macuxi e yanomami. No livro de Davi Kopenawa temos a identificação e discussão de lugar, o subjetivismo do narrador que relata a história de seu povo enquanto cresce cada vez mais o contato com não indígenas. Além disso, podemos observar as mudanças ao longo do tempo e do espaço que tanto Davi quanto a sua comunidade passara. Ressaltamos que o livro narra histórias reais e que as interpretações são baseadas puramente no livro. Nas considerações temos a apresentação de nossa visão sobre o trabalho e sugestões de uso desta dissertação.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia Humanista. Arte e Literatura indígena. Davi Kopenawa Yanomami. Espaço e Lugar.

RESUMEN

La tesis presenta los estudios de Arte, Literatura y Geografía Humanista como una forma de proporcionar nuevas interpretaciones sobre el lugar en el contexto de los pueblos Macuxi y Yanomami. El contexto que vive actualmente el pueblo Macuxi y los yanomami – disputas territoriales, invasiones de prospección, asesinatos – requiere un acercamiento incisivo a esta realidad. La parte de Arte (Artes Visuales) que consideramos interpretar y discutir bajo el sesgo de las pinturas de geografía humanista de artistas de macuxi con el fin de demostrar cómo estas obras reflejan la vida cotidiana, la forma de vida de este pueblo. En la parte literaria, analizamos el libro *La caída del cielo: palabras de un chamán yanomami*. Geografía y Literatura presentan relaciones históricas que se han popularizado desde mediados de la década de 1970, de esta manera tenemos como teóricos a Marandola Jr. (2010), Yi-Fu Tuan (1980, 2013, 2005), Júlio Suzuki (2017), Ottati; Venerotti (2016), Marina (2016). Para la literatura indígena, tenemos a Dorrico (2018, 2020), Munduruku (2018, 2020), Esbell (2020), Terena (2020), Kambeba (2020) discutiendo la evolución, trayectoria y objetivo de las obras de autoría indígena. Para el análisis de las pinturas utilizamos principalmente Esbell (2018) y Yi-Fu Tuan (2013). En la cuestión del método, ponemos a disposición la fenomenología de Tuan (1980) donde discute la conexión del hombre con el entorno físico, con el espacio. En la metodología, presentamos la investigación bibliográfica. La disertación resulta en el "descubrimiento" de sentimientos, recuerdos, historias, miedos de un pueblo: los indígenas, más específicamente los pueblos Macuxi y Yanomami. En el libro de David Kopenawa tenemos la identificación y discusión del lugar, el subjetivismo del narrador que cuenta la historia de su pueblo a medida que crecen los contactos con los no indios. Además, podemos observar los cambios en el tiempo y el espacio que tanto David como su comunidad habían pasado. Enfatizamos que el libro cuenta historias reales y que las interpretaciones se basan puramente en el libro. En las consideraciones tenemos la presentación de nuestra opinión sobre el trabajo y sugerencias para el uso de esta disertación.

PALABRAS CLAVE: Humanista Geográfico. Arte y Literatura Indígena. Davi Kopenawa Yanomami. Espacio y Lugar.

LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS, SÍMBOLOS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

CCPY – Comissão Pró-Yanomami

ELETROBRAS – Centrais Elétricas Brasileira Sociedade Anônima.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

IBGE- RR – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Roraima.

ISA – Instituto Socioambiental.

MIRA – Exposição Coletiva e Latino ameríndia.

NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura.

ONG – Organização Não Governamental.

SciELO – Scientific Electronic Library Online.

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

UFAM – Universidade Federal de Rondônia

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais.

UFRR – Universidade Federal de Roraima.

UNIR – Fundação Universidade Federal de Rondônia.

LISTA DE FIGURAS

Imagem 1: Livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Fonte: O autor.

Imagem 2 – TransMakunaima – O Buraco é mais embaixo. Fonte: Acervo pessoal de Jaider Esbell no Facebook. Disponível em: < <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1673302102783360&type=3> >, Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Imagem 3 – It as Amazon 12. Fonte: Site oficial de Jaider Esbell. Disponível em: < <http://www.jaideresbell.com.br/site/2016/07/01/it-was-amazon/> > , Acesso em 23 de janeiro de 2022.

Imagem 4 – TransMakunaima – O Buraco é mais embaixo. Fonte: Acervo Pessoal de Jaider Esbell no Facebook.

Imagem 5: “Conhecimento e dignidade”, 2012, acrílica sobre tela, 120 x 230 cm. Fonte: < <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> >, Acesso em 02 de maio de 2022.

Imagem 6: “Maldita e desejada”, 2013, acrílica sobre a tela, 400 x 400 cm. Fonte: Fonte: < <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> >, Acesso em 03 de maio de 2022.

Imagem 7 – Trabalho de Bartô Macuxi. Fonte: Acervo pessoal de Bartô Macuxi. Disponível em: < https://www.instagram.com/barto_macuxi/ >, Acesso em: 22 de janeiro de 2022.

Imagem 8 – Trabalho de Isaias Miliano. Fonte: Acervo pessoal de Isaias Miliano. Disponível em: < <https://www.instagram.com/isaias.miliano.5/> >, Acesso em: 18 de janeiro de 2022.

Imagem 9: “De onde surgem os sonhos”, 2021, acrílica e posca sobre a tela, 112 x 232 cm. Fonte: < <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> >, Acesso em 03 de maio de 2022.

Imagem 10 – Arte de Yacuna Tuxá. Fonte: Acervo pessoal de Yacuna Tuxá. Disponível em: < <https://www.instagram.com/yacunatuxa/> >, Acesso em: 22 de dezembro de 2021.

Imagem 11 – Arte de Daiara Tukano. Fonte: Acervo de Daiara Tukano. Disponível em: < <https://www.instagram.com/daiaratukano/> >, Acesso em: 22 de janeiro de 2022.

Imagem 12 – Reportagem sobre ameaças que Davi Kopenawa sofre. Fonte: Revista Xapuri. Disponível em: < <https://www.xapuri.info/amazonia-agenda/davi-kopenawa-yanomami-em-denuncia-urgente-e-critica-estou-sendo-ameacado-de-morte/> >, Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

Lista de Quadro

Quadro 1: Atividades desenvolvidas no mestrado.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| APRESENTAÇÃO | 15 |
| INTRODUÇÃO | 23 |
| CAPÍTULO I - O POVO INDÍGENA DE RORAIMA: breve apresentação dos povos Macuxi e Yanomami | 27 |
| 1.1 Considerações gerais sobre a luta indígena | 29 |
| 1.2 Breves considerações sobre o povo Macuxi..... | 32 |
| 1.3 Breves considerações sobre o povo Yanomami..... | 36 |
| CAPÍTULO II – OS GEÓGRAFOS E A LITERATURA INDÍGENA | 39 |
| 2.1 A Geografia Humanista e o Lugar | 40 |
| 2.2 A literatura indígena brasileira..... | 46 |
| 2.3 Considerações sobre a literatura indígena e a geografia..... | 57 |
| 2.4 Apontamentos geoliterários não indígenas | 59 |
| 2.5 Para interpretar as pinturas e o livro de Davi Kopenawa | 64 |
| CAPÍTULO III – GEOGRAFIA ATRAVÉS DA ARTE | 68 |
| 3.1 Arte indígena roraimense e a Geografia | 69 |
| 3.2 Breves considerações sobre Jaider Esbell | 83 |
| 3.3 O sonho e o lugar..... | 86 |
| 3.4 Possíveis meios para compreender as diversas identidades indígenas | 89 |
| CAPÍTULO IV – A GEOGRAFIA HUMANISTA EM DAVI KOPENAWA | 96 |
| 4.1 As memórias de um povo por Davi Kopenawa | 97 |
| 4.2 Das narrativas de Davi nasce o Lugar | 108 |
| 4.3 O outro lugar para Davi Kopenawa | 115 |
| 4.4 As transformações dos espaços do Povo Yanomami..... | 121 |
| 4.5 A outra dimensão: Xamanismo..... | 124 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 128 |
| REFERÊNCIAS | 132 |

APRESENTAÇÃO

Começo esta sessão falando sobre a infância, depois indo para o tempo adulto, onde se encontra esta dissertação. É importante falar sobre a fase inicial da vida, uma vez que este é uma apresentação de quem eu sou, até para adquirirmos a noção do contexto que me leva a escrever este trabalho.

Eu nasci num lugar muito aconchegante e bonito, rodeado de serras e igarapés caudalosos e perenes. Este lugar se chama Retiro. Este lugar era onde meus pais criavam seus animais, era onde viviam em 1995. Nasci no outono, 12 horas do dia 13 de dezembro de 1995, sob um forte sol, em casa. Após isso, uns 4 anos depois, mudei-me para o Bosque, onde nasceu meu irmão, o Joel. Lembro-me de quando morava neste lugar a vida era muito calma, exceto pelos porcos, que eram enormes e faziam uma grande bagunça. Meus pais sempre estavam no trabalho, lembro de ser um momento calmo da minha vida, exceto, mas desta vez pelos piuns, muriçocas, chamem como quiserem esses mosquitos. Era muito complicado, às vezes tínhamos que ascender fogos para espantar esses mosquitos de tão intensos que eram.

Do Bosque, caminhávamos para a comunidade Santa Maria, no país Guiana Inglesa. Lembro-me de falar um pouco de inglês neste período. Com 6 anos, meus pais mudam-se para a vila Mutum, no município de Uiramutã, Roraima. Uma vila que estava próspera por ocasião do garimpo. Lembro que eu via todo aquele processo de máquinas sugando a terra do leito do rio como algo natural, afinal, era dali que meu pai, o João, tirava o nosso sustento. Foi neste lugar que iniciei meus estudos acadêmicos. Com 7 anos entrei para o mundo da escola. A Escola Estadual Tiradentes foi meu primeiro contato com o mundo letrado. Já na 5ª série, eu já apresentava muito gosto pela Ciência, eu gostava das imagens ilustrativas dos rios, das chuvas. Lembro que num capítulo de um livro de ciências havia um ninho com filhotes de passarinhos com a boca aberta pedindo comida. Esta imagem nunca me sai da mente, não sei dizer o motivo. O que posso afirmar é que toda vez que penso em estudos, essa imagem é o que me vem à cabeça.

Pulando a 6ª série (não lembro de nada importante nesta série) para a 7ª série, ocorre algo marcante na minha vida, é a transformação, a mudança da vila para comunidade indígena. É o período que a Terra Indígena Raposa Serra do Sol é finalmente homologada. Lembro que fiquei muito triste por meus amigos de escola irem embora, pois eles não eram indígenas. Meus pais permaneceram na comunidade, a situação financeira ficou cada vez mais difícil, conseguir dinheiro para compra de vestimentas e calçados ficou difícil. No entanto, meu pai sempre foi astuto e decidiu por conta própria ir ao garimpo, manualmente retirou a terra para lavar e ver se conseguia um ouro ou diamante. Lembro de ter ido algumas vezes com ele. Eu e meus irmãos. Eu me divertia bastante (porque para criança tudo se torna diversão), apesar do trabalho ser bem pesado, foi nesse período que comecei a gostar mais de sair de casa para o mundo. Era por volta de 2008. Eu gostava tanto do espaço quanto dos espaços dos livros. Passei a me interessar bastante por Geografia e História, além de literatura brasileira. Lia bastante os livros didáticos e nunca fui privado de estudar, meus pais sempre incentivaram.

Meu pai se chama João e minha mãe se chama Jandila. Tenho 6 irmãos. 2 homens e 4 mulheres. Os meninos se chamam Sérgio e Joel, eu sou o do meio. Minhas irmãs se chamam Deucicleide, Jucicleide, Joelma e Joênia. Em 2011 deixei eles para morar em Manaus. Em Manaus estudei o 2º e o 3º ano do ensino médio. Estudei bastante a literatura brasileira para o vestibular, além de geografia e história. Eu queria ser economista, mas vi que tinha cálculo e por isso não fiz. Quando cursando Geografia, tinha cálculo, não teve jeito, me peguei nas matemáticas. Em 2013, começo a jornada no mundo da universidade. Comecei a estudar Geografia. Tive a chance de cursar Odontologia e Zootecnia. Mas decidi ficar em Geografia. Tudo isso na saudosa Universidade Federal do Amazonas. Foram 4 anos de estudos. Em 2016, meses antes de concluir a graduação, fiz a prova da Secretaria de Educação do Estado de Rondônia para professor e escolhi Machadinho do Oeste como cidade de lotação. Em fevereiro de 2017 finalizo a graduação e assumo uma cadeira em Roraima como professor temporário da rede pública, em julho de 2017 assumo a cadeira efetiva em Rondônia.

Pode parecer repetitivo, mas quero detalhar só mais um pouco. Meus pais sempre incentivaram a nossa trilha para o meio acadêmico, apesar de não serem instruídos, eles sabem da importância dos estudos para vivermos em sociedade. Nesse sentido, tive que migrar para Manaus – AM onde o objetivo maior era chegar a uma faculdade e confesso que meu primeiro pensamento de curso era economia e odontologia, sendo que este último tive a oportunidade de cursar, no entanto, já estava cursando geografia. A geografia me aparece como uma surpresa, porque afinal, apesar da inexperiência de estudar geografia, ela se mostrou realmente surpreendente no sentido que ele (curso) demonstrou tudo aquilo que eu não imaginava dele: aulas teóricas associadas com as aulas práticas, por exemplo.

Ingressei no curso de geografia da UFAM no ano de 2013, ainda muito jovem, com 17 anos. Acredito que o fato de eu gostar muito de viajar (ao menos viajava do Amazonas para Roraima 1 vez ao ano), conhecer novos lugares me fez cursar essa ciência, até então, minha ideia era de que a geografia era apenas descrições das paisagens da Terra (fruto dos métodos tradicionais de ensino no fundamental e Ensino Médio) e que queria conhecer *in loco* os lugares possíveis.

Durante a graduação na UFAM participei do PET (Programa de Educação Tutorial). Neste programa fui bolsista e por ele acessei o PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) como voluntário. Com a orientação da professora Amélia Regina, trabalhamos o tema da geografia e literatura. Ali estava plantada a semente da atual dissertação. Acredito que foi naquele ano de 2016-2017 que o tema da geografia e literatura se fizeram cada vez mais presente nos meus pensamentos. Destaco aqui o privilégio de estar junto a uma grande incentivadora que foi a Dra. Amélia.

Ainda na UFAM, deparei-me com uma geografia muito complexa, onde a matemática, estatística, a geologia, a história, a filosofia, entre outras áreas se encontram para contribuir para o pensamento geográfico. Foi um choque enorme de pensamento quanto à Ciência Geográfica em si. Dentre várias vertentes que a Geografia apresenta, identifiquei-me com a área da Geografia Humanista, como ocorre com muitos estudantes, influenciado por professores. Neste caso

especial, posso citar (mais uma vez) a professora Dra. Amélia Regina Batista Nogueira, onde ela apresenta estudos sob o viés humanista, sempre convivendo com as pessoas e trocando experiências que corroboram com os ideais humanista. Apeguei-me a esta área.

Em janeiro/fevereiro de 2017 finalizo a graduação. Em março começo a docência pela Secretaria de Educação do Estado de Roraima. Finalizo este serviço em junho, quando mudo para Rondônia, onde em julho começo o trabalho na Secretaria de Educação do Estado de Rondônia, onde atualmente exerço a profissão de professor da rede básica. Em 2019 sou aprovado no processo seletivo do Programa de Mestrado e Doutorado da Universidade Federal de Rondônia para o curso de mestrado. Mesmo antes de começar oficialmente os trabalhos no mestrado, sou convidado pelo meu orientador para participar do *Nada mais espiritual do que a matéria*, encontro nada formal (e esse é o objetivo, de fazer um encontro descontraído e regado a comida) onde fazemos as apresentações pessoais, profissionais e principalmente sobre a pesquisa. Em dezembro, época de confraternizações “no clima de natal” que começo o engajamento no curso de mestrado da UNIR. Até este episódio, não conhecia absolutamente ninguém do curso ou mesmo da UNIR.

Em 2020, ao voltar de férias de Roraima, começo as aulas presenciais em Porto Velho-RO. Em março, iniciamos com a disciplina de Epistemologia da Geografia. Para deixar registrado, tivemos apenas duas semanas de aula presencial. Este início de ciclo foi interrompido por conta da Pandemia Mundial do Corona vírus (COVID-19). Tivemos um intervalo de meses “parado”. Neste intervalo de tempo, as pesquisas continuaram e as investigações rumavam cada vez mais para o viés da relação entre Geografia e Literatura, tema da presente pesquisa. Agora de modo remoto, virtual, voltamos para as atividades. Na disciplina Epistemologia, buscamos compreender o “funcionamento”, as filosofias que levaram ao desenvolvimento da Ciência, mais especificamente no campo geográfico. Com as orientações gerais do professor Josué da Costa Silva podemos ter a base para os pensamentos e trajetórias da geografia enquanto ciência. É um caminho denso e cheios de “links” para você seguir.

Dentre as leituras obrigatórias, peguei-me debruçado principalmente nas leituras de Patrick Charaudeau com seu texto *Por uma interdisciplinaridade focalizadas nas ciências sociais e humanas* onde ele nos faz refletir que a ciência é feita de construtos, dependente uma das outras, que a relação científica deve ser mútua. Cito também o saudoso Milton Santos, com o livro *A natureza do espaço* e *Por uma Geografia Nova*. Ambos os livros de importância para as compreensões do que nos fazem humanos. Em outras palavras, a disciplina de Epistemologia da Geografia nos direciona para uma reflexão onde há questionamentos sobre o que fazemos enquanto pesquisadores, isto é, o que fazemos tem sentido? Que objetivo é esse? Para o que e para quem estamos pesquisando? São essas algumas questões que me foi criada durante a disciplina e por toda a pesquisa da dissertação.

Após Epistemologia, ingressei na disciplina de Geografia e Gênero. Nesta disciplina, que foi ministrada pela professora Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva foi carregada de discussões acaloradas sobre o processo de desconstrução social. Tal desconstrução se torna importante, uma vez que o debate sobre gênero e sexualidade ainda é visto como “impróprio, improdutivo” ou mesmo sem importância. Mas o que vi na disciplina tem muita problematização para debatermos, afinal, o Brasil é quem mais tem taxas de feminicídio e homicídio na comunidade LGBTQIA+. Por qual razão a Geografia ignoraria estes dados? Joseli Maria, Maria das Graças, Djanila Ribeiro foram algumas autoras que nos revelam a importância destes debates em seus trabalhos.

Com o professor Dr. Daniel Belik e o professor Dr. Adnilson de Almeida Silva tive a disciplina Populações Amazônicas e Sustentabilidade. De suma importância para a presente pesquisa, pois evidencia, aponta caminhos que abreviou o percurso teórico desta dissertação. Foi apresentado a questão social, econômica e cultural da Amazônia. Não só brasileira, mas também a Amazônia Internacional. Se estamos na Amazônia, óbvio que temos que compreender o nosso espaço, lugar, para assim termos domínio sobre o que defender e a forma como isso ocorre.

De volta com o professor Dr. Josué da Costa Silva, cursei Geografia Cultural Espaço e Representações. Foram aulas intensas, com debates intensos. De muito proveito para esta pesquisa também, porque envolve questões como o lugar vivido. Esta disciplina, foi de suma importância para mim e para a pesquisa porque apresentou com mais profundidade autores como Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Denilson Baniwa, entre outros autores indígenas. Cito também Aníbal Quijano, Boaventura de Souza e o próprio Josué da Costa. Apresentam a intensidade da vida do ponto de vista científico.

Todas as disciplinas tiveram suas particularidades e em comum tivemos emoção, intensidade, ansiedade e com certeza muitas lições de vida. Fico com o lado pessoal que são as amizades criadas, com as discussões entre os colegas seja na aula ou fora dela. Com o aprendizado que certamente abriram e continuarão abrindo horizontes para um mundo melhor. Sem as orientações dos professores, certamente o caminho seria mais árduo. Assimilo toda essa experiência. Abaixo selecionei atividades para apresentar nesta seção.

Quadro 1: Atividades desenvolvidas no mestrado

| Ano | Disciplinas cursadas | Eventos | Outros |
|------------|--|--|--|
| 2020-2021 | Epistemologia da Geografia | I Congresso Latino-americano de Ensino de Geografia | Grandes projetos, mineração e a agenda neoliberal para os territórios dos povos amazônicos |
| 2021 | Geografia e Gênero | I Encontro Luso-Brasileiro de Geografia Emocionais | Defesa Pública de Dissertação de Doutorado |
| 2021 | Populações Amazônicas e sustentabilidade | XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia | Defesa Pública de Dissertação de Mestrado |

| | | | |
|------|--|---|----------------------------------|
| 2021 | Geografia Cultural Espaço e Representações | Palestrante na mesa do VI CEPIAL: Contribuições e Concepções do Bem- viver dos Povos Indígenas para uma Educação Intercultural na Pan-Amazônia | Diálogos em tempo de COVID-19 |
|------|--|---|----------------------------------|

Fonte: Silva, F.A.S. (2022)

Um ponto que destaco também é a minha participação no Grupo de Estudos e Pesquisas Modo de Vida e Culturas Amazônica. Dentre várias *Lives* pelo *YouTube* que participei enquanto espectador pude assimilar com mais fervor os ideais de pesquisa do grupo da qual participo. Além deste grupo, outra ação importante nesta jornada foi o Clube de Leitura sobre o Yi-Fu Tuan. Desvendamos aos poucos (continuamos desvendando) as ideias de Tuan através do livro *The Good Life*, onde fazíamos as leituras e as interpretações, ao mesmo tempo que traduzíamos esta obra que ainda não tem publicação em português (até a presente publicação desta pesquisa). O Clube de Leitura de Tuan é importante, pois destaca-se o viés humanista, tema desta pesquisa. Por fim, destaco a participação como membro do corpo editorial da Revista *Presença Geográfica*, onde pude experienciar o modo de trabalhar numa revista acadêmica. Muito trabalho de edição!

Já perto do fim da apresentação, tive a oportunidade de fazer o estágio supervisionado com o professor Josué da Costa. Foram poucas participações na disciplina de Evolução do pensamento geográfico na graduação (equivalente a Epistemologia da pós-graduação). Apesar das poucas aulas, tive o prazer de estar “presente” neste evento. Apesar de já lecionar, senti um certo nervosismo. Foi muito proveitoso o estilo que o professor Josué conduz a disciplina, creio que eu devo ter assimilado um pouco deste tipo condução de aula, fazendo conexões com diversos contextos para explicar um determinado assunto.

Para finalizar, relato a pesquisa num tempo conturbado pela pandemia do Coronavírus e aprofundado em muitas dimensões: social, político, econômico e

ambiental. A pesquisa se torna mais inviável, principalmente para quem precisa fazer pesquisa de campo que não foi o meu caso, mas ainda assim, apresentei enorme dificuldade para retomar a pesquisa, uma vez que não podia sair de casa. O medo de se infectar, o medo pela família e senti o peso da solidão porque residio fora e distante dos meus familiares. Isso tudo influenciou nesta pesquisa. Apesar disso, consegui retomar os trabalhos ainda em abril de 2020, mas meus pensamentos estavam conturbados. Gastei muito dinheiro em livros eletrônicos, passei madrugadas acordado porque tinha insônia e principalmente a carga de trabalho mais que dobrou. Os estudos continuaram no ritmo do esperado (intenso), planejei fazer pesquisa de campo, mas a pandemia não permitiu. E é por esse motivo que este trabalho é bibliográfico, que de modo algum tira a importância do mesmo. Toda a experiência de pesquisa foi virtual, sinceramente não foi o ideal, pois, queria experienciar todo o processo do mestrado na biblioteca da universidade, na sala de aula, nos diálogos “frente a frente” com os colegas e professores. De qualquer forma, agradeço pela forma como ocorreu, tenho motivo para agradecer, pois sinto que estou contribuindo para o desenvolvimento social da educação.

INTRODUÇÃO

Análises geográficas da categoria Lugar e Espaço através da Literatura e da Arte – neste trabalho, a Arte Visual – são formas que os geógrafos dispõem para explorar as dinâmicas humanas. Trazemos nesta pesquisa o tema da arte e literatura dos povos macuxi e yanomami. As manifestações artísticas macuxi e a literatura yanomami. Esta abordagem é uma maneira de demonstrar as múltiplas faces da história, do pensamento e das perspectivas de cada povo. Salientamos que falta um estudo maior sobre estes povos dentro da abordagem da arte e literatura sob a ótica da geografia, este trabalho é apenas um dentre vários que vão se construindo para discussões, desta forma, uma contribuição.

Com este pressuposto inicial apresentamos a problemática que inspira este trabalho. Como a abordagem geográfico humanista contribui para a percepção dos problemas que afligem os povos macuxi e yanomami. Em outras palavras, colocamos a partir do ponto de vista da geografia humanista a visão destes dois povos sobre o espaço, o lugar onde vivem, as suas percepções e sentimentos para assim criarmos um diálogo. Antes de mais nada devemos aprender a ouvir. Afinal, são eles os agentes que criam esta pesquisa. Diante de um contexto dinâmico e bastante perverso socialmente, os povos indígenas têm sobrevivido a ataques, lutado conflitos sangrentos em busca de proteção e (re)afirmação em suas próprias terras.

Com a problemática apresentada, podemos falar dos objetivos. O objetivo geral da pesquisa é interpretar o lugar sob a perspectiva do macuxi e do yanomami através da arte e da literatura, respectivamente, com bases da geografia humanista. Quanto aos objetivos específicos: I. Identificar as características dos povos macuxi e yanomami e relacionar suas trajetórias com a literatura indígena e as artes; II. Relacionar o estudo da Geografia e Literatura com o lugar; III. Identificar e analisar a pintura (arte) de artistas roraimenses; IV. Interpretar o livro *A queda do céu* sob a perspectiva da geografia humanista.

Assentado em pressuposto teórico de cunho humanista, apresentamos autores como Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, Eric Dardel, etc., onde tiveram contribuições relevantes para esta pesquisa, as teorias como Topofilia,

Geograficidade e Lugares dinâmicos são espinhas dorsais para o desenvolvimento desta dissertação. Dessa maneira, afirmamos que esta pesquisa é essencialmente bibliográfica, onde todas as discussões foram baseadas em estudos de teses, dissertações, artigos, revistas e entrevistas. Trazemos nesta pesquisa um agregado de discussão, avanço de limites nos diálogos teóricos (leia-se geografia, arte e literatura) onde cada área busca se complementar, sem a ambição de deixar tudo respondido, pois isso o tema aqui proposto ainda tem muito a oferecer, dessa forma, esta pesquisa (mais uma vez) é apenas um “tijolinho” no grande arcabouço científico geográfico.

Desta maneira, a estrutura está assim distribuída:

- Capítulo I: O povo indígena de Roraima: breve apresentação do povo macuxi e yanomami. Esse capítulo faz uma breve trajetória dos povos em questão onde podemos deixar esclarecidas as histórias e como se deu o desenvolvimento da relação destes povos com a sociedade nacional. Não é uma narrativa nos moldes da historiografia. Outra característica desse capítulo é apresentar as lutas que esses povos travam para poder relacionar eles com os capítulos III e IV onde há o diálogo com a Arte e com a Literatura.

Este capítulo apresenta 3 subitens: o subitem 1.1 apresenta a luta do povo indígena diante da sociedade nacional. Buscando relações de subserviência desde a chegada dos portugueses até os dias atuais. Sabemos que é um período de tempo enorme para ser analisado, mas adiantamos que pegamos uma conjuntura de formação de uma ideia sobre o povo indígena e usamos como o pensamento a ser combatido e que é o tema de luta dos povos indígenas hoje, porque notamos que a visão preconceituosa sobre o povo indígena é que originam (em grande parte) a luta destes povos atualmente. Já no subitem 1.2 e 1.3 temos a caracterização particular do povo macuxi e yanomami, respectivamente. Origem, trajetória e lutas fazem parte destas caracterizações. Temos autores principais nestes capítulos: Paulo Santilli, Nádia Farage, IBGE, Julie Dorrigo, Daniel Munduruku.

- Capítulo II: Os geógrafos e a literatura indígena. Neste capítulo apresentamos o aporte teórico que sustentam a pesquisa. Relacionamos a geografia humanista com a literatura, com a literatura indígena. Notamos que os conceitos de lugar, espaço subjetivo são adequados para desenvolvermos as discussões entre a literatura e a ciência geográfica. A trajetória e os variados conceitos de lugar foram abordados. Este capítulo apresenta 4 subitens. O subitem 2.1 apresenta a relação teórica da geografia humanista com o lugar, os teóricos que procuram responder a questões sobre o lugar constroem um arcabouço onde podemos assentar nossas bases, o pilar desta dissertação. A busca pela compreensão sobre o lugar é o foco deste subitem. No subitem 2.2 tratamos da literatura indígena no Brasil, como surgiu, quais os seus ideais e suas discussões. No subitem 2.3 temos as discussões teóricas sobre a geografia e literatura indígena, como estes dois campos se relacionam e se complementam. No subitem 2.4 apresentamos as discussões teóricas sobre a literatura não indígena e a geografia, onde podemos notabilizar uma gama de trabalhos em andamento e já publicados. Por fim, no subitem 2.5 apresentamos breve arcabouço teórico sobre a aproximação entre a Arte e a Literatura, além do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* onde podemos fazer a caracterização geral do livro e o motivo da sua escolha como obra principal desta dissertação. Os autores principais neste capítulo são Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Eric Dardel.
- Capítulo III: A geografia através da Arte. Neste capítulo, também com 4 subitens, apresentamos discussões sobre o lugar através da Arte. Neste caso, ressaltamos que a Arte aqui é a pintura. De imediato trazemos uma breve discussão sobre a relação entre arte e geografia no subitem 3.1. Já no subitem 3.2. Apresentamos artistas indígenas macuxi trabalhando a pintura como forma de manifestação social, denúncia, e claro, artística. No subitem 3.3 falamos sobre o sonho. Que relação o sonho tem com o conceito de lugar? Tudo sob o ponto de vista indígena. Por fim, no 3.4 abordamos a questão da identidade, indígena. Como abordar, como

definir ou tentar fazer uma definição, de que forma o povo indígena entende a sua identidade. Os principais autores neste capítulo são Jaider Esbell, Ailton Krenak e Davi Kopenawa.

- Capítulo IV: A geografia humanista em Davi Kopenawa. Este capítulo apresenta 5 subitens. Neste capítulo está a análise do livro *A queda do céu*. no subitem 4.1 temos a memória como elemento norteador para a construção do diálogo entre os conceitos humanistas e a literatura indígena. Em seguida, no 4.2, apresentamos a narrativa de Davi Kopenawa como elemento construtor do lugar. No subitem 4.3 discutimos a noção de outro lugar em Davi, em suma, podemos dizer que o outro lugar seria uma espécie de comparação entre o que foi e o que é na história de Kopenawa. No 4.4 temos as transformações dos espaços onde Davi convive, causando mudanças de comportamento em sua vida, sua comunidade, seu cotidiano. Por fim no subitem 4.5 apresentamos o xamanismo como forma de se assentar, permanecer no território. O principal autor trabalhado obviamente é Davi Kopenawa Yanomami, junto dele temos principalmente Yi-Fu Tuan.

Após todas as interpretações possíveis, podemos afirmar que a literatura e a arte podem ser elementares na compreensão do espaço. Elementar por que (aparentemente) a narrativa nestas(s) obra(s) são completas. Isto é, a composição de uma obra nessas duas áreas requer do autor uma vivência pessoal e domínio de grandes conhecimentos e saber bastante refinado (não é o caso do autor desta dissertação), caso não haja, há o perigo de se cair no “achismo”. Descobre-se com os estudos da literatura e da arte aspectos íntimos de um espaço, de um povo. Coloca-se este como um dos pontos fortes de se estudar estes campos sob o viés humanista.

CAPÍTULO I - O POVO INDÍGENA DE RORAIMA: breve apresentação dos povos Macuxi e Yanomami



Dorrigo *et al.*, 2019

“Não há nenhuma diferença entre a importância, o valor, o significado da ciência dos brancos e das ciências indígenas.”

(Gersom Baniwa)

O primeiro capítulo é sempre uma apreensão para o autor, afinal é onde começam os detalhamentos das discussões da dissertação. E para começar apresentamos um panorama geral sobre a luta do povo indígena, sobre o povo Macuxi, o Yanomâmi e sobre a literatura produzida por eles nestes últimos anos, contendo suas histórias, suas narrativas culturais e políticas. Esperamos que este primeiro capítulo abra as discussões sobre o “produzir as geografias literárias indígenas”. Seguimos.

Abordamos as questões indígenas, como: trajetórias, população, localização, primeiros contatos com a “sociedade civilizada”, algumas observações que consideramos pontuais. Inicialmente, propomos uma abordagem geral da sociedade indígena, posteriormente, focamos nos povos indígenas Macuxi e Yanomami, exatamente nesta ordem.

Das discussões gerais acerca do povo indígena brasileiro fazemos apontamentos desde 1500, quando ocorreram os primeiros contatos até o momento contemporâneo, as influências que cada povo – europeia e a indígena – exerceu uma sobre a outra. Há historiadores, dados do IBGE, antropólogos para esta primeira discussão que se nota no decorrer deste capítulo.

Quanto ao povo Macuxi, busca-se breves relatos de suas origens, suas lutas políticas, estes são os destaques. Quanto ao povo Yanomami, salientamos de antemão que há vagas informações sobre suas origens, o que podemos afirmar é que há teorias sobre de onde vieram, no entanto, já há informações mais precisas sobre seus primeiros contatos com a sociedade não indígena.

No último momento deste capítulo, apresentamos discussões sobre literatura indígena. Neste caso, não distinguimos trabalhos de povos específicos. Fizemos um apanhado geral do que é produzido, como é produzido, como é difundido, trajetórias literárias indígenas, autores, escritores indígenas, o impacto cultural e político que estes trabalhos trazem.

Principais destaques deste capítulo: Marcos Terena, Paulo Santilli, Nádia Farage, Julie Dorrico, Daniel Munduruku e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

1.1 Considerações gerais sobre a luta indígena

Para Iglésias (1992), padronizou-se denominar de “índios” as pessoas que habitavam a América antes, durante e depois da chegada dos colonizadores a estas terras no fim do século XV e início do século XVI. No decorrer deste tempo passado aos dias contemporâneos o povo originário foi resiliente, mais que isso, foi resistente para não sucumbir ao extermínio provocado pelas expansões colonialistas e capitalistas. Atualmente, o termo “índio” tem sentido pejorativo porque carrega consigo uma condição dos povos indígenas brasileiros em que foram e são histórico e socialmente desprezada ou tratada com muito preconceito e violência, por isso, não é um termo adequado ao uso (SILVA, 2018, p. 482). Esta mudança de nomenclatura acompanha a emancipação dos, agora, povos originários diante de um novo contexto social e cultural.

Segundo dados da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), quando da chegada dos colonizadores portugueses no atual Brasil, em 1500, havia cerca de 3 milhões de indígenas divididos em cerca de 1 mil povos, sendo a maioria morando no litoral do país. Atualmente são pouco mais de 300 mil indígenas no Brasil (IBGE, 2000). Iglésias (1992) destaca que este “despovoamento” é resultado de inúmeros eventos que vão desde ações por parte dos colonizadores como a formação, expansão de território através das guerras contra os indígenas, bem como através de doenças.

Percebe-se que estas transformações no tempo e no espaço atingem o povo originário sempre de forma negativa no sentido de preservação de suas vidas, identidades, culturas, modo de viver. Portanto, é importante enfatizar que a trajetória dos indígenas desde o momento da chegada dos portugueses à sociedade contemporânea tem sido de lutas e resistências (TERENA, 2021). Os agentes de opressão mudam seus modos de dominação e permanecem com a mesma intensidade, as ferramentas são mais perigosas que antes, pois, havia o extermínio físico dos indígenas em sua grande maioria e atualmente as tecnologias de informação descaracterizam a identidade indígena com mais intensidade através da perda em grande velocidade das línguas maternas dos povos quando estes têm contato com a sociedade não indígena.

Ainda nas análises de Iglesias (1992) destaca-se a adversidade cultural entre duas grandes culturas: a europeia e a indígena. Obviamente é uma análise geral, mas que proporciona questionamentos como “É possível que essas duas culturas só vivam em guerras?” Ou mesmo “Esse conflito um dia terá fim?”. São questionamentos que só o tempo pode responder, mas por conta de que o povo colonizador apenas tinha a intenção de enriquecer e o povo indígena de sobreviver, haverá esses conflitos. Nos dias atuais, não há negação em relação a alguns “benefícios” que o povo indígena, já bastante reduzidos, obtiveram como: direitos à terra e a manter sua identidade, direito a educação, direito a vida.

Essas “pequenas” vitórias, no entanto importantes, veem acompanhadas de mais lutas. Lutas caracterizada pelas manifestações reivindicando seus direitos junto ao governo, mortes de líderes indígenas e invasões cada vez mais constante de suas terras (TERENA, 2021). Os tempos atuais são desafiadores ao povo indígena que tem de se prevenir, defender-se em muitas frentes. Esses desafios estão em manter suas tradições, sua língua. As tecnologias da informação trazem muitos benefícios para o povo como conectividade em tempo real, uso da internet para ajudar nas suas lutas a favor de suas terras, divulgação de suas culturas como modo de preservação da mesma. No entanto, esta mesma ferramenta apresenta riscos como por exemplo: a influência enorme que a *Internet* representa aos costumes de crianças e jovens que acabam sucumbindo à perda de suas raízes, principalmente o idioma (TERENA, 2021).

Ainda segundo Terena (2021), a *Internet* é um contraponto ao estereótipo de que os indígenas devem permanecer isolados do mundo. Ora, se a expansão do capital avança sobre suas terras, como aponta estudos da Comissão Pastoral da Terra e do Conselho Indigenista Missionário em 2020, os povos indígenas devem e tem todo o direito de usar esta ferramenta de luta importante, pois, se trata de comunicação de massa que atinge milhões de pessoas através de diversas rede sociais que cabe aqui citar: *Youtube, Facebook, Instagram, Twitter*. Diante dessas colocações as ideias de choques culturais introduzidas por Iglésias (1992) são processadas de acordo com a variações dos contextos históricos. Se no passado colonial tradicional havia fortemente o colonizador com

sua cultura se impondo, nestes tempos atuais, temos uma cultura de herança colonial ainda se impondo, no entanto, com resistências mais sólidas do povo originário, mais articulado. Tais resistências se devem, em certo nível, ao novo formato de se comunicar, por meios de celulares, computadores, *internet*, etc.

As resistências são feitas e construídas pelos poucos povos indígenas que ainda existem. Ao longo de mais de 520 anos, o povo originário vem sendo exterminado, que segundo o IBGE sua população em 2010 era de 896 mil pessoas, ou seja, uma diminuição expressiva se comparada com a quantidade que havia quando da chegada dos colonizadores, que era de 3.000.000. Como dito anteriormente, nos anos 1990 a população indígena era de cerca de 300 mil e no Censo Demográfico de 2010 foi detectado um aumento de quase 2 vezes mais a quantidade, saltando para mais de 896 mil indivíduos. O IBGE (2012) relata que este salto se deve ao contingente que se reconheceram como indígena e não à taxa de natalidade em si.

Segundo o IBGE (2012), esse contingente indígena está dividido em 305 povos diferentes com cerca de 274 línguas entre eles. Para Terena (2021), estes números são reflexos do extermínio sistemático do povo indígena em todo país. Por outro lado, estes números crescentes são expectativas para um (re) começo onde os direitos deste povo às suas terras sejam respeitados e principalmente seus modos de vida. Há políticas públicas como o setor educacional que geralmente ignoram a realidade de cada população indígena e não é somente no sentido cultural. Na questão espacial por exemplo, características físicas dos lugares (relevo, hidrografia, estradas, etc.) não são levadas em consideração – parece até ação intencional – nos planejamentos curriculares, no calendário escolar. Nestes casos, há problemas devido à perda de aulas nos períodos de chuva, os currículos não atendem a realidade do estudante que muitas vezes sofre com a falta de transportes para ir à escola, entre outras dificuldades (BETHONICO; MACHADO, 2011).

Bethonico; Machado (2011) ressaltam que o desordenamento territorial indígena no Brasil é um dos grandes responsáveis pela falta de atendimento às comunidades. Este desordenamento territorial indígena acentua eventos como

invasões de terra por fazendeiros, posseiros, grileiros, garimpeiros, por exemplo. Uma ação que o governo deveria fazer com muito rigor, mas deixa passar, colocando a vida de populações indígenas inteiras em perigo. Vendo isso, o povo indígena tem se mobilizado para fazer as demarcações e fazer uma espécie de autoproteção às suas terras. Isso ocorre em todo Brasil, uma resistência que vem desde o século XVI até os dias contemporâneos (BETHONICO; MACHADO, 2011; TERENA, 2021).

Iglésias (1992); Terena (2021) apontam para uma possível retomada cultural e populacional indígena no cenário brasileiro, ressaltando que esta retomada se dará de forma violenta, pois, o expansionismo capitalista perpassa as emoções humanas causando mortes não só de líderes indígenas, bem como de líderes ativistas ambientais, o que é um desafio a mais para o poder público e para as populações ribeirinhas e indígenas.

1.2 Breves considerações sobre o povo Macuxi

Atualmente o povo Macuxi ocupa o Brasil, Venezuela e Guiana Inglesa e pelo menos nos últimos 40 anos vem protagonizando uma série de lutas que teve como o principal evento a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, onde também vivem outros povos como os Taurepang, Ingaricó. Vamos nos ater aqui a relatos históricos, não necessariamente a eventos em linha temporal, e sim uma caracterização geral deste povo.

Santilli (1989, p. 1) assim apresenta a origem do povo Macuxi:

Os Macuxi são um povo de filiação linguística Carib, que habita a região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre Brasil e Guiana. A designação Macuxi, contrasta com as designações referentes aos povos vizinhos – os Taurepang, os Arecuna e os Kamarakoto -, também falantes de línguas pertencentes à família Carib, e muito próximos, social e culturalmente, dos Macuxi; porém, considerados conjuntamente, formam uma unidade étnica mais abrangente, os Pemon, termo que, por sua vez, se contrapõe a Kapon, designação que engloba os Akawaio, conhecidos em área brasileira pela designação de Ingarikó, e os Patamona, seus vizinhos a norte e a nordeste.

Sobre a vizinhança e o seu território de ocupação Santilli (1989, p. 2) diz:

Na porção nordeste de Roraima, os Macuxi tem por vizinhos os Ingarikó e Taurepang, povos de língua Carib, e os Wapixana, de filiação linguística Arawak. Estes povos representam os remanescentes de uma diversidade étnica muito mais ampla registrada no início da ocupação colonial desta área, no século XVIII.

O território Macuxi se estende por duas áreas ecologicamente distintas: os campos, ao sul, e ao norte, uma área onde predominam as serras, geralmente recobertas por florestas, que se presta a uma exploração ligeiramente diferenciada daquela feita pelos índios da planície. A dimensão deste território pode ser estimada em torno de 3.000.000 a 4.000.000 ha., abrangendo de 3° a 4° N. Lat. a 58° a 81° O. Long.

Os estudos apresentados por Paulo Santilli referentes a origens e localização de territórios são pioneiros em questão de abordagem mais incisiva sobre o povo Macuxi que procura não fazer um estudo indigenista, mas verificar como os Macuxi reagiram aos primeiros contatos com os não indígenas.

Em relação à dados populacionais a descrição demográfica do censo do IBGE-RR (2010) dá conta de que o Estado brasileiro com o maior número de etnias ou povos indígenas é o Amazonas, com uma população de 168 mil, mas em termos percentuais o Estado com a maior população indígena é Roraima. De acordo com o censo do IBGE-RR (2010) a população indígena de Roraima que habita as terras indígenas se aproxima de 40 mil, representando 12% da população de todo o Estado de Roraima. O território indígena ocupa 46% das terras do Estado, a maior população indígena no Estado de Roraima é a Macuxi (IBGE, 2010; PERES, 2013, p. 17).

Retornando a abordagem de Santilli (1989), vemos que o povo Macuxi entra em contato com os não indígenas ainda no século XVIII ao entrarem em conflito com espanhóis, ainda na América Central. Como houve uma migração da América Central para o norte da América do Sul, os Macuxi se viram em contato com outros povos originários e novamente se encontraram em guerras, desta vez por autoafirmação em novas terras que pertenciam à grupos como os Arecuna, Wapichana, entre outros. Estes conflitos deram rótulos ao povo macuxi de “hostis”. Para guerrearem com outros povos, os macuxi se aliaram aos Taurepang para solidificar suas conquistas, mas esta aliança foi breve, pois, cada povo rapidamente firmou seu domínio nas áreas pretendidas (MANDULÃO; MANDULÃO; HOEFEL; MERCHÁN-HAMANN; SEVERO; SANTOS, 2012, p. 66).

Após se estabelecerem pelo atual Brasil e Guiana Inglesa, ainda no século XVIII, os macuxi começaram a ter fortes contatos com colonizadores, espanhóis, holandeses e portugueses. Tais contatos geralmente foram feitos através de aldeamentos. Neste contexto de conflitos entre espanhóis, portugueses e holandeses, isso sem citar participações breves de franceses, o povo indígena de Roraima – incluído o macuxi – teve que lidar com caçadores, mortes e comercialização dos seus, ou seja, a escravidão indígena havia chegado às suas realidades (FARAGE, 1986). Santilli (1989) e Farage (1986) demonstram que o agora império brasileiro foi responsável por capturas e escravidão de indígenas nesta região nos fins de 1700 e início de 1800. Neste contexto é importante ressaltar que os indígenas ainda tinham seus conflitos, suas guerras, mas eram mais vítimas do colonizador que de si próprios.

Os estudos levantados por Farage (1986) apontam que a ocupação de Roraima, especificamente na região do rio Branco se deu principalmente por portugueses. Estes representantes dos colonizadores são peças fundamentais para a presença do Brasil nessas áreas a partir de aldeamentos e de missões feitos pelos padres. Esse processo de ocupação fora fomentado pelo governo central brasileiro na época, no fim dos anos 1800 e início dos anos 1900. Este foi o período considerado de maior intensidade ocupacional da região, de colonos vindo de Belém-PA, do Nordeste.

Ainda neste contexto de colonização e afirmação da presença portuguesa, depois brasileira, sem esquecer dos espanhóis, ingleses e holandeses que buscaram controlar estas terras onde atualmente é o Estado de Roraima se nota que o povo indígena como os Wapichana, Macuxi, Taurepang e em alguns casos os Patamona, entraram em estado de pacificidade, isto é, os colonizadores induziram os indígenas a lutarem ao seu lado. Houve acordos entre povos e os colonizadores que revelam disposições dos colonos em trocar “presentes” pela força dos indígenas para lutar que era contra outros povos, inclui-se os já citados povos europeus que lutavam entre si e cada nação procurava maneiras de vencer determinados conflitos (FARAGE, 1986, p. 348).

É neste contexto de migrações, lutas contra os colonos e contra outros povos indígenas que o Macuxi se estabeleceu no Brasil, Venezuela e na Guiana Inglesa. A partir da década de 1970 em diante, o povo Macuxi vem se estruturando politicamente e vem enfrentando intensas lutas para proteger as suas terras. Peres (2013) realiza um notório estudo sobre a comunidade Boca da Mata, no município de Pacaraima, no Estado de Roraima onde se destacam as culturas do povo Macuxi, no entanto, para esta abordagem introdutória, coloca-se em questão a política. Os estudos de Linda Peres em sua dissertação dão conta de que as práticas colonialistas ainda são mantidas nos tempos atuais, porém, com outras ferramentas e linguagens.

Peres (2013) nota que o povo Macuxi vem sofrendo com as constantes “invasões” culturais em suas comunidades. Esses choques culturais começam no cotidiano da comunidade, que são nos diálogos na língua portuguesa. Segundo ela, as pessoas mais idosas sentem mudanças no comportamento dos jovens que passam a ignorar os costumes, a língua, a cultura de seu próprio povo. Uma das possíveis causas seria o contato intenso com a *Internet* e com a localização com centros urbanos onde o fluxo de pessoas não indígenas são enormes. Por outro lado, estas tecnologias proporcionam aos professores e aos alunos melhores condições de difundir suas culturas e expandir horizontes na educação.

Esse processo dinâmico que envolve muitos agentes simultaneamente vem ocorrendo desde os primórdios da humanidade através de guerras, invasões de territórios, etc. Aqui (Amazônia brasileira), nos tempos atuais, não seria diferente. O processo de integração global através dos meios de comunicação, dos produtos, etc. são elementos que (reforçando) descaracterizam um povo à medida que os contatos se tornam frequente.

Esse fenômeno pode ser chamado de acultramento, termo que em sentido geral define a influência que uma cultura tem sobre a outra, segundo discussões reunidas por Thevenin; Thevenin; Irigaray (2021). A partir de discussões feitas por estes autores sobre este tema, verifica-se que

(...) a aculturação sofrida pelos povos e comunidades tradicionais não é unilateral, pois mesmo sendo 'esmagada' pela cultura global hegemônica, modificada ou transformada, parte de seus elementos originais resistem. Essas resistências mantiveram suas existências em hibridismos culturais locais ou se ampliam para instâncias maiores, na medida em que a sociedade global incorpora, por exemplo, saberes ambientais desses povos, os quais aparecem frequentemente como alternativas aos problemas e contradições produzidos pelo sistema hegemônico. (THEVENIN; THEVENIN; IRIGARAY, 2021, p. 9)

Portanto, afirma-se que a resiliência dos povos indígenas, combinada com a resistência diante de novas formas de dominação (opressão) resultam em novas experiências que dão continuidade ao sentido de existência dos povos indígenas, quer seja o povo macuxi, yanomami ou ainda outros que estão iniciando os primeiros contatos com a sociedade nacional (os "isolados").

O tema (aculturação) requer uma abordagem específica, onde há possibilidades de encontrarmos outras formas de compreender as transformações na sociedade indígena roraimense, e estas questões de mudanças culturais dos Macuxi é pano de fundo e uma das demonstrações de que este povo ainda continua a receber influências fortes que afetam sua identidade originária frente ao avanço da sociedade industrial capitalista (PERES, 2013; TERENA, 2021), portanto, ainda vítima da expansão colonialista (IGLÉSIAS, 1992).

1.3 Breves considerações sobre o povo Yanomami

Os estudos mais recentes sobre o povo yanomami envolvem dissertações e teses em diversas áreas da ciência, desde Antropologia à Ciências Naturais. E, neste item nos limitaremos a abordar questões de origem e alguns aspectos de relações entre os yanomami e a sociedade nacional, como os primeiros contatos e as suas consequências.

Estudos advindo de Albert Bruce, Davi Kopenawa e indo mais ao passado, de Theodor Koch-Grünberg indicam que o povo yanomami estão tanto no território brasileiro quanto no território venezuelano. No Brasil, encontram-se tanto no Estado de Roraima bem como no Estado do Amazonas. O tempo que eles se encontram nestes territórios ainda é incerto, no entanto, acredita-se que eles são remanescentes de uma antiga grande leva migratória que se afastaram

de seus grupos (não especificado), indo para o interior das florestas atuais e se isolando. Outra teoria, é a de que os yanomami foram expulsos das terras mais baixas da Amazônia, onde havia terras férteis e foram impedidas de voltarem para tais terras por povos mais fortes, ocasionando a fixação deste nas atuais terras. Todas essas teorias incluem milhares de anos, onde estão os períodos de adaptação, desmembramentos de subgrupos yanomami, diversificação e aumento de dialetos e de comunidades.

No parágrafo anterior se fala da origem que é desconhecida e vindo para os tempos e localizações recentes, tem-se a informação de que o povo yanomami é formado por uma sociedade de caçadores-agricultores. Seu território cobre, aproximadamente, 192.000 km², situados em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela na região do interflúvio Orinoco - Amazonas (afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro). Constituem um conjunto cultural e linguístico composto de, pelo menos, quatro subgrupos adjacentes que falam línguas da mesma família (*Yanomae*, *Yanōmami*, *Sanima* e *Ninam*). A população total dos yanomami, no Brasil e na Venezuela, era estimada em cerca de 38.000 pessoas no ano de 2011 (ISA, 2019).

Quanto aos primeiros contatos com a sociedade nacional, sabemos que os primeiros contatos aconteceram a partir de 1940, é o período onde as missões religiosas e os primeiros garimpeiros adentraram com intensidade no território yanomami. Esses contatos garantiram muitas mortes aos indígenas, pois, trazia consigo doenças como a gripe que até então o povo yanomami desconhecia. A sociedade deste povo não havia desenvolvido tecnologias muito sofisticadas para a sua sobrevivência, tanto que não são bons navegadores, por exemplo. Menezes (2010) apresenta através de suas pesquisas elementos – ausência de roçado, ausência de canoas, arco e flecha simples – que comprovam que o povo yanomami, em comparação com outros povos originários, ainda era muito rudimentar quanto ao seu modo de viver, trabalhar.

Este povo ainda é considerado relativamente isolado, pois, ainda vivem longe de centros urbanos e o acesso às suas cerca de 300 comunidades é restrita. Esta característica criou o estigma de que os yanomami são bravos,

valentes e não são amigáveis. Souza (2019) trabalha em sua dissertação este pensamento considerado pejorativo, pois, entende-se que essa aversão com os primeiros não indígenas foi bastante forçada, como ressalta Davi Kopenawa em seu livro *A queda do céu: palavras de um xamã*. Souza (2019) e Kopenawa (2015) relatam que a construção da Perimetral Norte foi um ponto chave para o surgimento de uma relação mais profunda com a sociedade não indígena.

Além da construção da Perimetral Norte, que é uma rodovia que passa pelo território yanomami, há a CCPY (Comissão Pró-Yanomami) que é uma organização que tem como um dos objetivos principais proteger e garantir os direitos dos indígenas yanomami foi também fundamental para essa conexão da sociedade não indígena com este povo, ambas ainda surgiram na década de 1970. A construção da Estrada Perimetral Norte e a CCPY são protagonistas sociais e políticos que tiveram como consequências para o povo yanomami a inserção de suas terras no cenário nacional e internacional. Para Souza (2019), estes acontecimentos abrem caminhos para além de “contatos”. Para ela, as políticas de exploração de madeiras, de minérios e de terras causado por invasores com o consentimento do Estado provocam danos maiores a esta sociedade. Em outras palavras, o contato com a sociedade não indígena traz mais catástrofe ao povo indígena e em especial ao povo yanomami que detém uma das maiores reservas indígenas em área de floresta do planeta.

CAPÍTULO II – OS GEÓGRAFOS E A LITERATURA INDÍGENA



Yepaburo – Daiara Tukano, 2020.

“A poesia e a filosofia, acopladas à geografia antiga. Nos tempos de Heródoto, os viajantes faziam geografia sem o intuito de fazê-la. A meu ver, o maior erro que a geografia cometeu foi o de querer ser ciência, em vez de ciência e arte. Ela abandonou a literatura, mudou sua forma de escrever e sucumbiu ao método científico.”

(Milton Santos, 1994, p. 07)

Este capítulo aborda a questão teórica e metodológica. Com o intuito de esclarecer a linha de pensamento geográfico que este trabalho segue, apresentamos inicialmente a abordagem da Geografia Humanista, como foi se desenvolvendo e como foi difundido aqui no Brasil.

Em seguida, apresentamos em paralelo aos desdobramentos da questão humanista o método fenomenológico, o que rege esta pesquisa. Suas influências nos estudos geográficos. Podemos afirmar que o método fenomenológico surpreende no sentido de levar a vários questionamentos, principalmente no que tange ao seu papel no mundo através de suas memórias, suas relações com o espaço ao seu redor.

Posteriormente, abordamos a aproximação da Geografia com a Literatura. Fazemos uma pequena ressalva, destacamos breve resultado de pesquisa bem específica: a literatura indígena e a geografia. Após isso apresentamos teóricos e trabalhos sobre os dois campos de conhecimento, que tem aproximações reais, que proporcionam a compreensão do espaço, da paisagem, do lugar, entre outros conceitos geográficos. Além disso, há a aproximação entre a Geografia e a Arte Visual (pinturas).

Por fim, justificamos a escolha do livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* como peça fundamental desta pesquisa e como trabalhamos o mesmo. Desta forma, apresentamos o método e a metodologia.

2.1 A Geografia Humanista e o Lugar

O que é a Geografia Humanista, afinal? O que exatamente analisa, investiga? Começamos colocando que a Geografia Humanista é um campo autônomo que

(..) procura um entendimento do mundo humano através do estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar. (TUAN, 1982, p. 143)

Esta declaração do célebre geógrafo Yi-Fu Tuan aponta a natureza e o objetivo da Geografia Humanista. Trazemos Tuan no sentido de esclarecer que esta pesquisa é baseada nos aportes teóricos da Geografia Humanista.

A primeira discussão sobre esta área da geografia deu-se fora do Brasil com Yi-Fu Tuan, Eric Dardel, John K. Wright, David Lowenthal, Anne Buttimer. Estes teóricos buscavam agregar os sentidos, o cotidiano, o modo de vida, ideias, religiões como forma de compreensão dos conceitos geográficos. Em breves análises podemos afirmar que foi Yi-Fu Tuan, no ano de 1976, ao publicar um trabalho pequeno (*Geografia Humanística*), mas denso, que iniciou de forma sistemática a questão do protagonismo do sujeito nas pesquisas de cunho humanista. Ele observa que a perspectiva da geografia humanística requer domínio em “conhecimento geográfico, território e lugar, aglomeração humana e privacidade, modo de vida e economia, e religião.” (TUAN, 1982, p. 146).

Ainda com Tuan, podemos ver mais adiante neste mesmo trabalho que asseguradas as condições e os domínios de “interesse geral para os geógrafos” (Tuan, 1982, p. 146), o geógrafo sugere que há de sermos cauteloso ao procurar e

ver propósitos e deliberação onde nada existe, presumindo concordância entre o intelecto e o comportamento, emprestando atenção excessiva aos inícios quando objetivos conscienciosamente mantidos guiam a ação. (TUAN, 1982, p.157)

Esse cuidado deve-se porque um geógrafo trata diretamente com o saber e a consciência. Portanto, nessa primeira parte, os discursos de Tuan são de apresentações, onde mais tarde seria considerado o marco da geografia humanista. Este estudioso introduz análises no consciente, no emocional, na afetividade do ser humano como parte do espaço, do lugar, da geografia. Para Holzer (2016) outra grande contribuição para os estudos na linha de Tuan é Anne Buttimer que trabalha com a geografia do cotidiano. Esta autora indica que os detalhes do dia a dia, os olhares e as ideias comumente ignoradas pelo objetivismo científico agora vai cedendo/complementando-se com o subjetivo (MELLO, 2005).

O professor João Baptista Ferreira de Mello traça a trajetória de Buttimer ao analisar seus trabalhos e assim faz o seu resumo num artigo de 2005:

Anne Buttimer, um dos expoentes da geografia humanística, busca desvelar os valores e o entendimento de geografia íntimas e coletivas no mundo cotidiano a partir das experiências vividas e com base nas filosofias do significado como a fenomenologia e a hermenêutica. Neste contexto, o lugar surge como conceito-chave na perspectiva humanística advindo da noção fenomenológica do mundo vivido emocionalmente modelado, introjetado e revestido de evento, pessoas, itinerários, lutas, ambiguidade, envolvimento, sonhos, desatinos, “canções que minha mãe me ensinou”, base territorial e toda sorte de elementos que permite à pessoa se sentir em casa ou, por outro lado, distanciada em meio a um estranhamento topofóbico. (MELLO, 2005, p. 33)

Notamos através do trabalho do professor Mello que Buttimer vai de encontro com as ideias introduzidas por Tuan, a geografia subjetiva, a complementação da ciência geográfica, uma abertura nas discussões para uma nova geografia, a geografia humanista. Segundo Holzer (2016); Marandola Jr. (2013), esta seria o que denominaríamos depois de Geografia Cultural Renovada, uma contraproposta ao positivismo clássico da Geografia.

Ainda segundo as análises de Holzer (2016), Eric Dardel com a teoria da *Geograficidade*, John K. Wright com *Terrae Incognitae* e David Lowenthal buscando uma nova epistemologia geográfica, com atenção especial para a formação da geografia humanista. Esses autores e os já citados, Buttimer e Tuan, segundo Holzer (2016) formam as bases para as discussões da geografia humanista no Brasil.

Já no Brasil, a geografia humanista manifestou-se a partir da década de 1970, inicialmente em Rio Claro com Livia de Oliveira quando recebe o livro de Yi-Fu Tuan (MARANDOLA JR.; GRATÃO, 2003). Além dela, outro geógrafo de Rio Claro também contribuiu para a difusão deste campo no Brasil, o Antônio Christofolletti, reunindo na célebre coletânea *Perspectivas da Geografia* (1982) trabalhos de teóricos como Tuan, Anne Buttimer, Edward Relph, David Lowenthal, entre outros.

Além destes, podemos indicar aqui também Oswaldo Bueno de Amorin Filho (1999) que faz uma análise pertinente sobre as influências estrangeiras no desenvolvimento da geografia humanista no país, especialmente na relação fenomenológica com a pesquisa geográfica. Consolidando os estudos

humanistas, a década de 1990 teve mais atenção dos geógrafos brasileiros que buscaram sob o viés da geografia cultural tradicional buscar os diálogos com os ideais humanistas (MARANDOLA JR.; GRATÃO, 2003).

Diante desse exposto, podemos dizer que a geografia humanista vem explorando rigorosamente a subjetividade na geografia. Para efeito de aperfeiçoamento científico, rigor, as abordagens fenomenológicas são frequentemente utilizadas pelos pesquisadores desta área. E a fenomenologia não é simples de conceituar, no entanto, apresentamos aqui algumas interpretações que estudiosos voltados para o tema da fenomenologia na geografia fazem. Não aprofundamos este tema do ponto de vista filosófico, pois isso já é bastante difundido em Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Sartre, Hartman, Ricœur, entre outros. Para fins de introdução a Fenomenologia é o estudo da experiência humana e dos modos como as coisas se apresentam elas mesmas para nós em e por meio dessa experiência (SOKOLOWSKI, 2004, p. 10).

Edward Relph no seu artigo *As bases fenomenológicas da Geografia* faz análises da relação entre Geografia e o método fenomenológico onde o mesmo ressalta o trabalho de Eric Dardel, a obra *O Homem e a Terra*. Paralelo às análises sobre Dardel ele vai expondo as interpretações geográficas sobre as fenomenologias de Bachelard, Heidegger, Husserl, Sartre (Relph, 1979). Neste trabalho ele esclarece as principais bases experimental de lugares, espaços e paisagens, tanto as agradáveis como desagradáveis que todos têm, embora não conheçam nada de *Geografia* como ciência formal (RELPH, 1979, p. 1-2).

Foi Eric Dardel, em 1952, que avança com a geografia fenomenológica que impacta os trabalhos até os dias atuais ao trabalhar o conceito de *geograficidade*. Para ele, a Geograficidade seria o que “necessariamente temos com o mundo através dos espaços, paisagens e lugares que encontramos nas nossas vidas diárias” (RELPH, 1979, p. 22) ou com as palavras do próprio Eric Dardel (2011, p. 1-2): “Amor ao solo natal ou a busca por novos ambientes, uma relação concreta liga o homem à Terra, uma *Geograficidade* (*Géographicité*) do homem como modo de sua existência e de seu destino.”

Edward expõe limites e meios de estudos com e para a Geografia:

Geograficidade compreende nossas atitudes ambientais e respostas imediatas no ambiente, e facilmente tomada por certa. Justamente como William James observou, ela não é um assunto técnico por ser conhecida através da experiência, não da definição, e nenhuma racionalidade científica fará justiça à variedade, significância e particularidade que são a essência da geograficidade. Em seu lugar, torna-se necessário o método fenomenológico, ou similar, que respeita a riqueza e a complexidade do mundo-vivido e, desse modo, um método usado com sensibilidade revelaria uma enorme riqueza de experiências ambientais pré-conscientes. (RELPH, 1979, p. 22)

Em outras palavras, a fenomenologia deve ser utilizada e é um assunto de pura interpretação como finaliza Edward Relph.

Além de Relph, que lançou as bases fenomenológicas, destacamos o professor Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho que publicou em 1999 um artigo onde também faz uma análise da fenomenologia na geografia, de forma geral, e neste trabalho ele faz importantes exposições sobre a forma que este método é tratado, sobre os temas. E aqui apresentamos os estudos no grande tema *Percepção Ambiental e Interpretação da Realidade* onde dentre vários subtemas, temos a inserção da literatura como ponto a ser explorado, isso ainda na década de 1990, apesar desse tema já configurar há muito tempo antes do avanço da Geografia Humanista no Brasil. Neste caso, os estudos entre geografia e literatura seguem muitas vezes as bases da fenomenologia. Importante ressaltar que a fenomenologia é muitas vezes o método adotado pela geografia humanista, mas não é exclusividade (AMORIN FILHO, 1999). Por conta da característica humanista, os estudos entre geografia e literatura exploram os sentimentos, os medos, as alegrias, os pensamentos, a geograficidade, o mundo vivido em suas pesquisas.

Após as breves considerações sobre a natureza da geografia humanista, podemos discutir o conceito de lugar sob o viés humanista. Trazemos o geógrafo Yi-Fu Tuan conceituando Lugar na sua obra *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. Nesta obra Tuan (2013) diz que os geógrafos estudam os lugares. Segundo ele, “O lugar é a segurança (...)” (TUAN, 2013, p. 11). Logo em seguida ele nos evoca o lar. O lar é “a velha casa, o velho bairro, a velha cidade ou a pátria” (TUAN, 2013, p. 11).

Estas afirmações iniciais nos apresentam o lugar como sendo “centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação.” (TUAN, 2013, p. 12). Neste ponto,

podemos apresentar o espaço. Para Yi-Fu Tuan, o lugar e o espaço são indissociáveis, isto significa dizer que quando falamos de um, acionamos o outro. Não podemos nesta pesquisa falar de lugar, sem colocar o espaço em questão. Para Tuan “O lugar é a segurança e o espaço é a liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro.” (TUAN, 2013, p. 11).

O geógrafo sino-americano caracteriza o espaço como sendo abstrato, é onde acontece o movimento, as ações. A cada pausa no movimento, nasce um lugar. Desta maneira podemos inferir (confirmar) que essa indissociabilidade é uma constante nas análises sobre Lugar.

O geógrafo francês Armand Frémont (1976, p. 121) diz que “os lugares formam a trama elementar do espaço.” Nesta afirmação, observa-se mais uma vez a associação do lugar com o espaço. Em seguida o geógrafo apresenta a discussão sobre o lugar:

Constituem numa superfície reduzida e em redor de um pequeno número de pessoas as combinações mais simples, as mais banais, mas talvez também as mais fundamentais das estruturas do espaço: o campo, o caminho, a rua, a oficina, a casa, a praça, a encruzilhada... Como bem diz a palavra, através dos lugares, *localizam-se* os homens e as coisas. (FRÉMONT, 1976, p. 121-122)

Já o geógrafo Werther Holzer (1997, p. 79) analisa o lugar como “o movimento em que o corpo, como elemento móvel, coloca-se em contato com o exterior e localiza o outro, comunicando-se com outros homens e conhecendo outras situações”. Neste caso, o lugar é percebido numa dinâmica onde as relações dos sujeitos se inter cruzam formando as experiências.

O professor João Baptista Ferreira de Mello nos apresenta o lugar como um lar no qual a pessoa cria, projeta, vive, ama e atua (MELLO, 2011, p. 7). Neste mesmo sentido, o geógrafo Nicholas Entrikin (1980, p. 16) nos diz que “Existir é ter um lar.” Desta maneira, finalizamos este subitem, onde apresentamos a breve trajetória da Geografia Humanista e as conceituações/discussões sobre o que seria o lugar. Reforçamos que as discussões sobre o conceito de lugar requerem um aprofundamento e as discussões estão “longe” de acabar.

2.2 A literatura indígena brasileira

A breve caracterização geral dos povos macuxi e yanomami pode ser considerada um prelúdio para os temas que as literaturas produzidas por indígenas apresentam. O contexto em que vivem os povos indígenas atualmente abre caminhos para inspirações literárias, quando analisadas, ainda que de forma superficial, apresentam muitos elementos do cotidiano e de muita luta relatada em suas linhas. Uma verdadeira “guerra” (resistência) através das palavras.

Quando se fala em literatura normalmente o assunto é remetido aos textos de aventuras, romances, contos, crônicas, poemas. Esta “primeira reação” ao termo Literatura está mais que adequada, no entanto, a literatura não é somente escritos de livros. E quando falamos de literatura indígena, estamos além dos caracteres e anotações em livros. Antes de abordar com mais “intensidade” as “outras literaturas”, deve-se primeiramente saber e entender o que seria a Literatura.

Para abordar um tema dessa magnitude, deve-se deixar de lado as fronteiras de uma área específica, no caso aqui a Geografia, e adentrar num campo onde existem possibilidades para múltiplas interpretações e discussões, abrindo caminhos assim para a interdisciplinaridade. A Geografia e Literatura é a relação estudada por este trabalho, desta maneira, pode-se dizer que a interdisciplinaridade está demarcada nestas duas grandes áreas.

E o que seria a Literatura, afinal? Não é simples definir o que seria a literatura, desta forma, ela ainda não tem um estudo exato de seu conceito, portanto, há várias interpretações e estudos e há entre os estudiosos de que a literatura é o campo descritivo de ficção e realidades. Busca-se na Teoria da Literatura explicações plausíveis para deixar-nos mais otimista quanto ao conceito. Apesar de procurarmos resposta satisfatórias na área de Letras, não aprofundaremos os estudos literários, uma vez que esses estudos já se encontram bastante difundidos por Alfredo Bosi (2015), Roberto Acízelo de Souza (2004), Erich Aurbach (2012) e indo mais além, em estudiosos ainda mais consagrados como Jean Paul Sartre e Albert Camus.

Sendo assim, a delimitação fica na trajetória da literatura e é na Teoria Literária que buscamos essas respostas. Etimologicamente, o termo deriva do latim *litteratura*, a partir de *littera*, letra. Aparentemente, portanto, o conceito de literatura parece estar implicitamente ligado à palavra escrita ou impressa, à arte de escrever, à erudição (LOPEZ, 2010). Seguindo com Paula Cristina Lopez, a literatura em linguagem europeia, “a palavra “literatura” designou em regra, até ao século XVIII, o saber, o conhecimento, as artes e as ciências em geral” (LOPEZ, 2010, p. 1).

Percebamos que a literatura era nada mais que “descrições” de diversas áreas que pudessem registrar em escrita, documentos. Ainda neste período, há reflexões de importantes filósofos sobre o que seria a literatura, para além de registros escritos.

É na segunda metade do século XVIII que Voltaire caracteriza a literatura como forma particular de conhecimento que implica valores estéticos e uma particular relação com as letras. Na mesma linha de análise, não esqueçamos Diderot e a sua definição de literatura como arte e como o conjunto das manifestações dessa arte, os textos impregnados de valores estéticos. Diderot documenta “dois novos e importantes significados com que o lexema “literatura” será crescentemente utilizado a partir da segunda metade do século XVIII: específico fenómeno estético, específica forma de produção, de expressão e de comunicação artísticas (...) e corpus de objectos – os textos literários – resultante daquela particular actividade de criação estética” (SILVA, 2007: 6). Digamos então, à partida, que o fenómeno literário se traduz em duas dimensões: por um lado, a actividade de criação ou produção literária; por outro, o texto, o corpus textual de determinada colectividade, de determinado grupo, de determinada época. (LOPEZ, 2010, p. 2)

Percebe-se que importantes filósofos consideram estabelecer reflexões sobre a literatura e seu papel. Além disso, Paula Lopez nos apresenta um outro elemento que a literatura apresenta: produto de um espaço, de um grupo, de um determinado período de tempo. Neste sentido de ser um produto, destaca-se que ao longo do tempo, a literatura serviu para diversos propósitos, independentemente de ser no campo da ficção ou de fatos verídicos, no caso, as literaturas científicas. Terry Eagleton (2006) após fazer breves discussões e apontamentos para procurar entender a literatura, ele diz que:

(...) o que descobrimos até agora não é apenas que a literatura não existe da mesma maneira que os insetos, e que os juízos de valor que a constituem são historicamente variáveis, mas que esses juízos têm,

eles próprios, uma estreita relação com as ideologias sociais. Eles se referem, em última análise, não apenas ao gosto particular, mas aos pressupostos pelos quais certos grupos sociais exercem e mantêm o poder sobre os outros. Se tal afirmação parece exagerada, ou fruto de um preconceito pessoal, podemos testá-la através de uma exposição sobre ascensão da “literatura” na Inglaterra. (EAGLETON, 2006, p. 24)

Vejamos que a literatura é uma ferramenta que é usada e manipulada pelo poder vigente. Isso significa dizer que o sentido próprio da literatura perpassa a simples função descritiva de um momento do/no espaço. O crítico literário faz menção ao país Inglaterra como forma de introduzir os seus estudos literários baseados no que acontecia naquele país, um período de ascensão industrial, formação de novas classes sociais, mudanças no campo e na cidade. Enfim, uma mudança social.

Portanto, neste primeiro momento, onde busca-se as origens da literatura nota-se que o mesmo tem seus primeiros registros no século XVII e voltando mais ao passado, a literatura já é trabalhada desde Aristóteles, quando este em sua obra *Poética* inclui a literatura no campo da Arte. Percebamos que o abstrato, a imaginação, o telúrico, mais tarde o campo científico usa o termo literatura para expressar seus trabalhos.

“Pulando” muitos séculos de estudos, aos tempos atuais e passados recentes, identificamos que a Literatura Indígena faz parte dessa grande área (Literatura), no entanto, com suas particularidades. Salientamos que este campo de estudo se intensificou ou podemos afirmar que ele surgiu ainda nos anos 1980, quando o governo brasileiro promulgou a Constituição de 1989. Nota-se neste período uma grande efervescência das histórias e contos de origem indígena. Como dito, a particularidade da literatura indígena se deve ao fato da maioria dos estudiosos e autores indígenas considerarem que a oralidade é a sua literatura. Além da própria escrita, há uma forte valorização oral que os permite manter a tradição da “boca a boca”, de “avô para netos”, etc. Em resumo, podemos dizer que a literatura indígena a partir dos anos 1980 tem se intensificado e demonstrado para a sociedade o seu valor, o seu valor cultural, acadêmico e principalmente como forma de resistência diante do avanço da cultura de massa globalizada.

O direito à educação formal (estabelecido pela Constituição Federal de 1989) assegurou diversos povos indígenas a contarem suas histórias agora através da escrita, incentivado em grande parte pela escola, pela formação de professores indígenas e de centros universitários. Vale aqui ressaltar que literatura escrita não anula a história oral, pelo contrário, elas se complementam, é uma simbiose, como destaca Daniel Munduruku (2018). Neste sentido de apresentar “uma simbiose”, devemos destacar o que vem “antes” da escrita, a memória.

Daniel Munduruku faz reflexões sobre a memória indígena, em anexo com a memória vem a tradição. Dessa maneira (MUNDURUKU, 2018, p. 181-182) diz que:

A Memória é um vínculo com o passado sem abrir mão do que se vive no presente. É ela quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam Tradição. Fique claro, no entanto, que Tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de obrigar-nos a ser criativos e a oferecermos respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir caso contrário não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, ao Um criador. É ela que nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a Teia desmorona. Lembrar isso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembra que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos cerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo ocidente.

Quando Daniel apresenta este pensamento, ele está ressaltando a importância da oralidade dentro do contexto da produção literária. Como visto, a tradição acompanha a memória e ele mesmo explica que a tradição é a palavra, é somente pela palavra que a tradição é passada através do espaço e do tempo e quem detém esta responsabilidade é o ancião, o velho, o sábio (MUNDURUKU, 2018, p. 183). E como os anciões fazem esta transmissão? A resposta adequada para isso está na particularidade de cada povo, com seus respectivos costumes, no entanto, há um padrão. Vejamos nas palavras de Daniel:

Os velhos farão isso através das histórias que contarão protegidos pelo véu da noite. Seu público será a comunidade toda que, independentemente da idade, ouvirá com atenção a atualização de

uma narrativa contada de geração a geração até aquele momento. Todo esse aprendizado de respeito à natureza vai ser absorvido pelo inconsciente das crianças que aprenderão, desde a mais tenra idade, a pertencer a um universo que está para além de sua compreensão. Irá ouvir que em tempos imemoriais, eram os animais, as plantas, os peixes, as árvores, as aves que mandavam no mundo e até mesmo no homem. Através destes momentos ricos de significado, o pequeno e a pequena, o jovem rapaz ou a menina-moça vão aprendendo a viver socialmente com o meio que o cerca. Vão aprendendo que não se deve mandar na natureza, mas conviver com ela, pedindo-lhe que ensine toda sua sabedoria e ele possa ser alimentado material e espiritualmente pela Grande-Mãe. (MUNDURUKU, 2018, p. 183)

O exemplo citado por Daniel reflete em sua maioria a questão da transmissão de conhecimentos ao longo das gerações. Com o avanço tecnocientífico sobre as terras indígenas e com muitos indígenas vivendo em contextos urbanos, os indígenas tiveram “a oportunidade” para poder expressar suas tradições através da Literatura, do Cinema e da Educação. Ressaltamos desafios enormes para o povo indígena ter acesso aos equipamentos e as formações para manusear esses meios para compartilhar suas diversidades com o mundo. Desafios esses que tem o preconceito como o principal entrave.

O preconceito aqui tratado se trata da ignorância ou da insensatez de pejorativamente lembrar a pessoa indígena como atrasada, preguiçosa, como feroz, não sociável, selvagem. Esta é uma ideia formada no período colonial que perdura nos dias atuais. Em algum momento, apareceu no jornal de grande circulação, num programa local ou numa simples “piada” de programa de televisão a visão estereotipada do indígena de tanga, na floresta, com um arco e uma flecha, sem acesso a tecnologias mais sofisticadas. Indo mais além e mais próximo da realidade de muitos estudantes de ensino fundamental I e II, a representação do indígena sempre pescando usando o arco e flecha como armas ou simplesmente deitado e rindo na sua aldeia/comunidade. Nunca retratado como é realmente, como um povo que dentro de suas possibilidades vive uma realidade nova, com acesso as tecnologias, com acesso à educação formal, como uma sociedade que agrega valores a si próprio e ao povo brasileiro, agregando valor histórico-cultural ao país, criando mais diversidade. As tecnologias de informação se tornaram uma importante aliada na luta para a afirmação de suas identidades, valores, culturas, entre outros (MESQUITA; PESCE; HESSEL, 2019).

Dessa maneira, vemos que a introdução de ferramentas não indígenas não é considerada problema para os indígenas. Afinal, estas proporcionam que eles deem continuidade a sua história e aos seus costumes.

(...) o uso das linguagens hipermidiáticas do ciberespaço, pelos indígenas, vem contribuindo para: a reafirmação do “eu identitário”, o reconhecimento “da identidade étnica”; a troca de conhecimento entre culturas, indígena ou não, nacional ou internacional, além de contribuir para a criação de uma rede de comunicação multiétnica. Há um movimento de resgate, manutenção e preservação cultural, no qual os indígenas que tiveram que negar suas raízes e perderam muito dos seus costumes ancestrais, vêm buscando, com auxílio das tecnologias digitais da informação e comunicação, os símbolos e significados que restaram para entrar em contato com o seu eu autóctone e manter vivos aspectos de sua identidade cultural. (MESQUITA; PESCE; HESSEL, 2019, p. 19-20)

Superando continuamente esta visão retrógrada, a tradição oral passa a ser registrado em câmeras, em livros. Assim, projeta-se a Literatura Indígena na contemporaneidade, acompanhando as tecnologias e as discussões da sociedade brasileira. Daniel Mundukuru, assim como pronunciado por Terry Eagleton (2006) no início desta discussão do que seria a Literatura, faz-nos uma indicação do poder do desenvolvimento literário indígena:

Assim sendo, a literatura – escrita, falada, dançada, cantada, digitalizada – passa a ser um referencial para a Memória que pretende informar a sociedade brasileira sobre a diversidade cultural e linguística. E ela tem sido utilizada de forma bem consistente para cumprir essa missão imposta pela Memória. E aqui vale lembrar que a literatura indígena – em virtude da modalidade explicitada anteriormente – nasceu juntamente com o primeiro sopro vital e criador. Foi crescendo Palavra e se transformando em escrita mais recentemente. Talvez possamos pensá-la num movimento de transição em que oralidade e literatura criaram uma simbiose tamanha incapaz de haver separação ou anulação de uma pela outra. Quero dizer com isso que a literatura – entendida em sua ampla ressonância – não apaga a oralidade ou vice-versa. As duas se completam, se fundem no mesmo movimento do espiral que junta passado e presente como um método pedagógico que se atualiza constantemente. (MUNDURUKU, 2018, p. 186)

A passagem acima indica que a literatura indígena passa por um processo que se caracteriza por proporcionar a representatividade ao povo indígena no Brasil. Agora, é importante ressaltar que esta produção literária não tem impactos diretos na sociedade se não houver proteções autorais, indo mais além, de proteção aos povos indígenas como um todo, uma proteção legal (que já existe), mas não é respeitada. Estas proteções são importantes, pois

determinam a continuação das tradições, da memória e conseqüentemente da literatura indígena. É de suma importância que tanto a literatura quanto a população indígena permaneçam “vivos” para que os trabalhos literários sejam feitos pelos próprios indígenas.

Esta análise trabalhada pelo escritor e professor Daniel Munduruku sobre a literatura reflete o modo de se fazer a literatura nos contextos atuais, onde as tecnologias, principalmente a *Internet*, tomam conta das produções que dão muitas visibilidades. Neste sentido de produção, devemos destacar a questão das publicações. Do que adianta produzir e não ter público para ler as obras de autorias indígenas? Daniel reflete no seu texto *As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória* sobre o uso da *Internet* como um meio para divulgação e alcance de público. Neste texto, como visto em algumas passagens citadas anteriormente, a *Internet* é uma forte ferramenta de publicações autorais indígenas, mas, e onde não há internet? Como fazer? O que resta são as publicações impressas que encontram muitas dificuldades quanto a editoras aceitarem financiar, comprar e vender literaturas indígenas.

Ainda nas reflexões de Daniel Munduruku, podemos dizer que a questão do alcance de público depende da superação quanto ao preconceito que o povo indígena sofre. Ou seja, quando editoras passam a publicar trabalhos indígenas, de autores indígenas? Como dito no início deste item, os anos 1990 foi o “início” dos trabalhos escritos por indígenas. Neste período temos a ascensão de importantes personagens indígenas, dentre os quais se destacam Ailton Krenak, o próprio Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, entre outros.

Graça Graúna em 2012 na Academia Brasileira de Letras, no “Seminário Brasil, brasis” profere palavras que dizem respeito às publicações indígenas pelas editoras. Ela questiona o motivo delas não proliferarem o conhecimento dos povos originários, seria por medo ou ainda seria por que a própria sociedade brasileira ignora sua história? Voltando no tempo, em 2001, em sua tese, Graúna apresenta a ideia de que a formação colonialista da sociedade brasileira veja com olhar de inferioridade, portanto, excludente qualquer produção ou trabalho vindo de indígenas.

Deixando um pouco de lado a questão autoral, voltemos a atenção para alguns importantes escritores indígenas. Além do renomado Daniel Munduruku, temos Julie Dorrico, Márcia Kambeba, Olívio Jekupé, Ailton Krenak, Graça Graúna, Carlos Tiago Hakiy, Eliane Potiguar, Ely Macuxi, Cristino Wapichana, Rony Wasiry Guará, Elias Yaguakãk, Lia Minopoty, Yaguarê Yamã. Somente para citar alguns autores renomados da atualidade. Destaco Davi Kopenawa, separadamente, o personagem neste trabalho. Davi é considerado o veterano desses escritores e assim como Ailton Krenak vem contribuindo com seus pensamentos para uma reestruturação, uma mudança sobre a visão de mundo. Essa visão de mundo é tanto do lado indígena quanto do lado não indígena. Como tal visão funciona? Acreditamos que para buscar uma compreensão plausível, devemos antes deixar esclarecido que falaremos de uma visão que abrange todo o povo brasileiro, independentemente de sua posição social, cor e ideologias.

Dialogar desta maneira, aberta a discussões, com ideias diversificadas, abre caminho para encontrar resoluções para problemas urgentes que definham a sociedade atual. E de que visão estamos falando? As visões de mundo original advindo do povo indígena que abrangem o modo de vida particular do povo indígena: convivência harmônica com o meio, resiliência aos desafios políticos e meios para preservar os seus modos de vida.

São essas características que inspiram a literatura produzidas por estes escritores citados até aqui. A questão das obras produzidas e com dificuldades de distribuição que citamos reflete a ineficiência do diálogo aberto e democrático que se espera. Tal fato tem efeito negativo para todos. De um lado, o povo indígena que é ignorado, sem poder disseminar seus conhecimentos, saberes, histórias e do outro lado, uma sociedade que continua o processo de marginalização da sociedade indígena. Quando houver um avanço sólido sobre a aproximação desses dois mundos, teremos um avanço para o extermínio da ignorância.

Julie Dorrico, teórica literária que recentemente vem desenvolvendo ações que visam valorizar, resgatar e conscientizar a respeito das histórias

indígenas no Brasil. Em um dos seus trabalhos, reúne pensadores que abordam contemporaneamente a ancestralidade, as crenças, as histórias, a oralidade e o futuro da nação indígena através da literatura. Em dois trabalhos, Julie Dorrico com a colaboração de outros escritores discutem um panorama, expõe dificuldades e apontam caminhos que são alternativas aos problemas como a questão da divulgação da literatura indígena, a questão da publicação por editoras e a questão política.

Esta última questão é fundamental para o processo de escrita nas literaturas indígenas. Escrever é um ato político. Em *Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*, Dorrico, Danner e Correia (2018) apresentam um “compêndio” de uma literatura voltada para os povos originários. Já em *Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, Autonomia, Ativismo* Dorrico e Danner (2020) apresentam uma discussão mais específica, àquela voltada para o “como criar” e “como saber que foi criado”. Em outras palavras, temos avanços nas discussões literárias voltadas ao ativismo indígena. O processo de escrita para o povo originário é uma “voz” que ecoa cada vez mais forte dentro das políticas públicas no Brasil. Jaider Esbell (2020) vai dizer que somente escrever sobre a cultura indígena não é o bastante. Demonstrou questionamento de como escrever sobre o tema da escrita indígena ao fazer parte do trabalho organizado por Dorrico:

Devíamos estar felizes, mas o sofrimento alheio não devia nos permitir. Se somos autores, somos coautores desse tempo insuportável e, ativos, submetamo-nos a ativistas ao senso de que nada fazemos a mais do que nossa obrigação em alertar agindo. Indígenas- filhos das plantas – pais da autonomia – deidades com pés na terra sem tempo, pois somos uni, bi, diversos.

Ao aceitar o convite para compor o pensamento fluido, com ares críticos dessa obra, não o pude fazer diferente, senão buscar analisar com bastante cautela, o título, visto que não terei acesso aos textos dos meus colegas autores e nem é bem esta a agência.

Então, a minha presença aqui seria meramente uma tentativa de leitura de realidade/mundo, e como posso ir além, se leio e vivo somente a minha ideia de? Então escrevo para convidá-los a des-evoluir, a desnacionalizar-se especialmente da ideia de Brasil-Colônia também. (ESBELL, 2020, p. 20)

Esse tipo de questionamento é justificável, pois, além da questão autoral, tem a questão da legitimação do discurso. Ou seja, a sociedade pode questionar:

“O que os povos originários estão fazendo não é inventado? Podemos acreditar na visão de mundo dos indígenas?” São questionamentos que em primeiro momento não tem coerência alguma, porém, ao analisarmos o histórico de diálogos da sociedade civil e política brasileira, nota-se que a exclusão é um fator marcante. Para eles, o povo indígena não existe (ESBELL, 2020). Citamos aqui o Ailton Krenak com uma de suas inúmeras falas ao falar que um dia andando pelas ruas de Belo Horizonte, deparou-se com uma pessoa que lhe pergunta se o mesmo era estrangeiro. Neste momento, Ailton percebe que os indígenas não existem, só existem em livros retratados ainda como que da chegada dos europeus a estas terras – lar do povo originário – em 1500. O apagamento histórico aliado a falta de oportunidades de fala pelo povo originário no cenário atual corrobora para o abismo entre ter a história escrita e a leitura, o contato, o diálogo com o restante da sociedade (DORRICO; DANNER; DANNER, 2020).

Nesse contexto de muitos desafios, em muitas frentes, depara-se com a questão de resistir e como resistir. Para o povo indígena, o processo da escrita perpassa o ato de narrar as histórias de um povo, é um ato de resistência. Assim como o artista plástico Jaider Esbell, Márcia Kambeba escreve com a finalidade de resistir ao processo de apagamento das vidas indígenas nas esferas sociais, culturais e políticas. Sempre com seu trabalho autoral, percorre o Brasil e a América do Sul divulgando as produções, as histórias dos povos indígenas do Brasil. É um ato de resistência. Como visto neste poema autoral de Kambeba (2020, p. 89):

O olhar da palavra

Palavra é memória,
Senhora da história,
Desenha sentimentos,
Resistência, luta, vitória.

Palavra que dança no tempo,
Vagalume que ilumina o amor,
Palavra que marca um passado,
Escreve o presente,
Do povo o clamor.

Palavra é o lugar,
Do ver, do ser, identidade.
Escrita que nasce do olhar

É a palavra vestida de liberdade.

Libere a palavra,
Reescreve o final,
Palavra é farpa
Poesia marginal.

Neste poema fica explícito os objetivos, as finalidades de escrever. Desde teóricos literários clássicos como Sartre, o próprio Eagleton, o Alfredo Bosi, até aos mais recentes como Décio Pignatari à Julie Dorrico já se reconhecia o papel das obras literárias frente a um contexto social. Portanto, a escrita é um ato, uma ação política. Márcia Kambeba reforça este trabalho (re) afirmando que

A literatura sempre foi escrita com tintas de resistência, sendo que nossa primeira forma de registro da palavra era a memorização do assunto ou conto. Repetidas vezes uma história era contada e recontada para que fosse assimilada e jamais esquecida. Estrategicamente nossos mais velhos sabiam que precisavam deixar seus saberes presentes nos descendentes. Muita coisa se cristalizou no tempo, perdemos muito com o contato, o silenciamento foi difícil para continuidade de nossa história. Forçados a silenciar, nossos antepassados ensinavam na calada da noite, quando os “colonizadores” dormiam. Baixinho e sussurrando em seus ouvidos, os saberes eram passados aos filhos e netos, mantendo viva a língua materna e os saberes necessários à continuidade da cultura dos povos originários. (KAMBEBA, 2020, p. 90)

Percebe-se que a fala de Márcia Kambeba se parece com a de Daniel Munduruku, no entanto, devemos sempre estar atento ao fato de cada autor estar relatando sua realidade a partir de seus convívios, de seu povo. É comum haver descuido e criando-se generalizações nas falas, as motivações do povo indígena. Devemos ter cuidado ao falarmos sobre este tema, estamos aqui propondo um contexto, não definindo, estamos para discussões, para o diálogo. Por isso, apesar das literaturas serem iguais, elas não são padronizadas, elas não definem o povo indígena.

Ainda trilhando sobre a discussão política representativa, Marcos Terena abre discussões sobre a importância de atentarmos para o fato de escrever como forma de resistir ao intenso processo de globalização. Ele alerta para o fato de estar surgindo muitos escritores indígenas que atendem mais ao mercado que aos próprios interesses da Comunidade. A literatura deve servir à Comunidade (TERENA, 2020). Assim como Márcia Kambeba, Daniel Munduruku, Graça Graúna entre outros, Marcos Terena chama a atenção para a ancestralidade,

sempre buscar decodificar as falas, valorizar a história por trás de uma fala. Escrever para a vida.

Como eu vejo a literatura indígena atualmente. A literatura indígena se tornou hoje uma ferramenta que atende mais às produtoras e suas demandas do que propriamente ao interesse das comunidades indígenas. Isso é compreensível e não pode ser desprezado. Temos que considerar que toda a cultura, a tradição e a forma de comunicação indígena é basicamente oral, ou seja, se existe alguma forma de escrita indígena, ela não é esse ocidental de verbos e hiatos. O grande desafio do Escritor Indígena é saber decodificar as mensagens dos anciãos de nossos povos e torná-las úteis na vida prática do jovem indígena que quer ser “doutor”, para que ele não se perca num mundo cheio de seduções; e, ao mesmo tempo, colocar as visões, os sonhos e as lendas indígenas como práticas de saberes milenares, e não uma percepção momentânea como, aliás, se pode observar em muitos produtos escritos por especialistas em Índios, sem qualquer compromisso com a verdade indígena e suas realidades. (TERENA, 2020, p. 101)

Com essas palavras de observações e críticas quanto ao processo da escrita por indígenas que começamos a findar as discussões de caráter político e literário. Ainda com Marcos Terena, ressaltamos a importância da escrita – mais uma vez – para os povos indígenas na contemporaneidade, frente à globalização, ao sistema político-econômico vigente, pela valorização e consciência do que se faz com a literatura e consciência de um novo tempo, muito dinâmico, vejamos:

O novo Milênio que estamos a viver requer do Índio brasileiro compromissos com seus povos e suas comunidades. Não podemos menosprezar a força da linguagem, escrita e literatura de um mundo acostumado a nos ver não como Cidadãos da Selva, mas como seres sem almas, sem sonhos e sem famílias soberanas, e sem direito à vida. Por outro lado, eu pessoalmente percebo uma sociedade moderna e tecnologicamente avançada, sem qualquer espírito de relação saudável consigo mesma e com os diferentes, sejam brancos, negros e índios, formando uma sociedade do futuro sem equilíbrio social e ambiental e, com isso, sem compromisso com as mulheres, os jovens ou idosos.

O Escritor Indígena deve ser um protagonista capaz de responder aos novos desafios da modernidade. Falar e ser ouvido, como num outro texto: “se queremos um mundo, temos que ser parte desse processo”. (TERENA, 2020, p. 102)

2.3 Considerações sobre a literatura indígena e a geografia

Começamos este tópico apresentando alguns trabalhos envolvendo geografia, literatura e literatura indígena. Curiosamente, especificamente sobre

o tema *Geografia e literatura indígena* não há teses, no entanto, encontramos uma dissertação. O trabalho de Damiana Pereira de Souza, dissertação publicada em 2019 *A Flecha e a caneta: a representação de natureza em Daniel Mundukuru na obra “Sabedoria das Águas” – a Literatura Indígena em questão*¹. Além disso, há o artigo da mesma autora denominado *A literatura indígena por Eliana Potiguara* do ano de 2021 publicado nos anais do XIV Encontro Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia realizado de forma remota/virtual entre os dias 10 e 15 de outubro de 2021.

Além disso, neste mesmo evento encontra-se outro artigo publicado denominado *A concepção de lugar para o macuxi sob a perspectiva da obra A Queda do Céu*. Por fim, temos “*VOZES SELVAGENS*”: *ecoando a literatura indígena*, um artigo tecido por Jamille da Silva Lima-Payayá e Eduardo Marandola Jr. e publicado na Revista da ANPEGE em 2020. Vejamos, das pesquisas relacionadas especificamente para o tema de Geografia e Literatura Indígena, foi encontrado somente esses três trabalhos publicados. Neste universo quantitativo, temos poucas investigações a respeito do tema. No trabalho de Damiana, a mesma se preocupa em investigar o modo como se constrói a relação entre geografia e literatura indígena e conclui que a aproximação entre Geografia e Literatura se dá justamente no quesito da densa relação entre vida e espaço, e através do diálogo podem promover um aprofundamento nas suas interpretações da realidade (PEREIRA DE SOUZA, 2019, p. 97). Além disso, ela complementa:

Com essas possibilidades de interpretação da realidade, a Geografia e a Literatura podem tomar a existência, fundada na tessitura da vida, sem levar em consideração como o modo de produção capitalista pode nos cegar para interpretar as causas sociais e históricas que criam e afirmam as desigualdades sociais e históricas que criam e afirmam as desigualdades sociais, a violência e a produção da pobreza. (PEREIRA DE SOUZA, 2019, p. 98)

Com isso, reafirmamos concordando o que o teórico literário Terry Eagleton, Julie Dorrico, o escritor Daniel Munduruku, entre tantos outros

¹ Durante a construção da presente dissertação, Damiana estava fazendo suas investigações ainda envolvendo a geografia e literatura indígena no programa de doutorado da Universidade Federal de Goiás.

apontam para uma crítica da realidade, não apenas como uma narrativa fantasiosa e de entretenimento.

Seguindo uma outra linha de pensamento, mas não diferente nos seus objetivos, Silva (2021) apresenta seu trabalho voltado para a análise das pessoas indígenas para com o seu lugar. Em outras palavras, este trabalho procura seguir um raciocínio apresentado por Yi-Fu Tuan, Eric Dardel, onde há o sentimento, as lembranças e os acontecimentos do cotidiano em suas análises.

Já no trabalho de Lima-Payayá; Marandola Jr (2020) temos uma abordagem onde a literatura indígena é trabalhada numa espécie de “propulsão” junto à fenomenologia ou uma forma de compreender as interações do espaço através de teóricos indígenas, de forma que se desconstrua a ideia de que os povos indígenas nada produzem.

A narrativa poética do Cacique Juvenal Payayá oferece uma tonalidade para o enfrentamento da colonialidade via literatura. Trata-se do movimento de desembriagar o eu, necessário tanto para expor-se à nudez da alteridade, quanto para a abertura a outras geografias. “Vozes selvagens”, livro de poemas, faz ecoar a multivocalidade indígena, que se apresenta como multivocalidade da Terra, revelando o selvagem em uma fenomenologia que se interrompe e que salta. (LIMA-PAYAYÁ; MARANDOLA JR., 2020, p. 229)

Desta forma, podemos afirmar que há poucas bibliografias com estudos mais densos e aprofundados sobre a Geografia e Literatura indígena.

2.4 Apontamentos geoliterários não indígenas

Diferente de trabalhos literários indígenas e geografia, temos uma vasta produção geográfico literária geral, isto é, aquelas produzidas por não indígenas que iremos expor em resumo aqui para efeito de esclarecimentos quanto às aproximações destas duas áreas. Vejamos:

Análises geográficas de textos literários se iniciam no século XIX, avançam pelo século XX, mas é, principalmente, nas últimas duas décadas que se proliferam mais abundantemente. No Brasil, as análises se avolumam somente na última década. Assim, propomos analisar os enfoques e as abordagens dos debates realizados, sobretudo por geógrafos, no estabelecimento da relação entre Geografia e Literatura, no Brasil, principalmente nos últimos dez anos. Tomaremos como referência os eventos nacionais, bem como

publicações, além de dissertações e teses defendidas. Da primazia do uso literário como fonte de informação para a compreensão da paisagem, a Geografia se apropriou da Literatura em enfoques e abordagens dos mais diversos. Assim, a riqueza da relação estabelecida entre Geografia e Literatura se traduz em uma multiplicidade de temas, além de apropriações das mais inusitadas do universo literário pela Geografia; ainda que haja tanto a construir. (SUZUKI, 2017, p. 129)

Como destaca Suzuki, os trabalhos envolvendo este tema não é recente, mas é somente recentemente que muitos geógrafos se debruçam sobre este tema. É importante, pois, como já dito nas análises da Geografia Humanística, ressalta, eleva, amplia as observações, análises dos conceitos geográficos. Apesar, inicialmente desses temas sofrerem resistência, pois não apresentava princípios (neo)positivistas (CORRÊA; ROSENDAHL, 1998). Contemporaneamente há pesquisas geográficas com bases em literaturas, cinema, música. Para Suzuki (2017), esta é uma tendência a se aprofundar ou ao menos abrir um horizonte porque se trata de um meio para atingirmos a compreensão mais humana possível, ou seja, toca no ser, na essência humana que vem da consciência. Onde mais podemos compreender o ser humano e seu meio ambiente se não através dos seus sentimentos.

Monbeig (1940) fala que o estudo do lugar sob a perspectiva da literatura parte do pressuposto de que nas linhas das obras estão os sentimentos, as visões, os pensamentos e a imaginação do ser humano. Ainda para este autor, os sentimentos, o imaginário são as características que estão mais aprofundados na relação entre o ser humano e o seu meio. A geografia em algum momento abraçaria essa interpretação, causando uma nova forma de perceber o outro, através dos subjetivismos, segundo (MONTEIRO, 2002).

Para Venerotti; Ottati (2013), a literatura aborda de forma subjetiva os personagens, facilitando assim a compreensão sobre o lugar, sobre o espaço, sobre o território. Essas subjetividades devem ser levadas em conta uma vez que fazem parte do ser humano. Essa característica ficará marcada nos estudos de Tuan (2013) onde apresenta como ponto de partida a experiência humana para se assegurar de sua existência e assim proporcionar um sentimento de pertencimento a um determinado lugar. Este autor nos apresenta também a

Topofilia onde aborda a ligação subjetiva do ser humano com o espaço, lugar, conseqüentemente.

Continuando nas análises deste diálogo, Castro (2016, p. 332) diz que a geografia e a literatura podem ser compreendidas como expressões do pensamento que se estabelecem lidando com imensas extensões – o espaço da terra e as criações da palavra. A geografia sempre esteve presente nas obras literárias ao longo da história humana, seja por pequena ou grande participação, a geografia está contextualizando o ser humano e mesmo a obra em questão no tempo e no espaço (VENEROTTI; OTTATI, 2016).

Para Venerotti e Ottati (2016), as questões espaciais devem-se, em primeiro lugar, ao autor da obra, sendo assim, o ser humano que caracteriza um determinado espaço, uma região, um país está sob a perspectiva de quem escreve a obra. Ao analisar o trabalho de Douglas Pockock, Venerotti e Ottati (2016) percebem que Pockock já vinha afirmando que as ações do ser humano no espaço refletem diretamente à sua condição de vida, portanto, seria justo e correto colocar na ficção o sentido real da condição do espaço e da humanidade em obras literárias.

A partir da relação de aproximação do real com o imaginário, é possível tecer argumentos que demonstrem características de uma sociedade. Para que isso ocorra, é necessário que desmanchemos o manto da ideia de que a ciência é apenas dados, estatísticas, resultados laboratoriais, etc. (MARINHO 2016). A perspectiva cultural-humanista ganha espaço nesse campo de discussão, já que nos apresenta perspectiva de representações e associações espaço-representação, muito utilizado pelos/as geógrafos/as culturais. Ainda para Marinho (2016), a geografia humanista, analisando o espaço sob a perspectiva da representação, apresenta a questão da subestimação literária, uma vez que esta deixa o espaço apenas como um pano de fundo, estático, sem mudanças. Por outro lado, apresenta o lugar como a parte existencial do ser, faz mais sentido aos/ás geógrafos/as culturais estudarem a literatura tomando como ponto de partida o lugar. Com contornar ou resolver essa questão?

Para Marinho (2016), essa questão deve ser analisada sob o viés da dualidade que há nessas discussões, é essa discussão que forma ou que

apresenta a ideia de representatividade através da Literatura. Um espaço, um lugar, uma região, uma vegetação, entre tantas coisas no mundo não são estáticos. Para trabalhar com ideias mais próximas do contexto amazônico, temos poesias, prosas, pinturas, músicas que retratam a Amazônia. Esse conjunto de obras é que dá sentido ao trabalho geográfico cultural (RENTE, 2016).

Em outras palavras, Rente (2016) nos apresenta reflexões que mostram que o sentido da geografia cultural humanista seria uma série de construtos artísticos, subjetividades, imaginário, representatividade que norteiam os estudos humanistas culturais. Diante disso, a literatura segue como base para reflexões e construções de trabalhos voltados para disseminar as discussões, aproximações e diálogos entre o real e o imaginário (MARINHO, 2016).

Corroborando as ideias já apresentadas, há pesquisadores como Eduardo Mandarola Jr que procuram respostas sobre a ciência geográfica a partir das obras de autores que narram a ficção, muitas vezes bem realista. Só para citar como exemplo, Mandarola Jr; Gratão (2010) reuniu obras em um livro intitulado *Geografia e literatura: ensaio sobre a geograficidade, poética e imaginação* (2010).

Neste trabalho, está aplicado o campo da Geografia Humanística, mais especificamente a parte fenomenológica – como já mencionado – onde as concepções de mundo por parte dos personagens são bem exploradas, seu cotidiano, sua moradia, seu modo de viver (...), são narrações do cotidiano a partir dessas características geográficas culturais que “credita-se à Literatura, que coexiste como modalidade da arte e como constituinte da cultura, a possibilidade de ela intermediar a compreensão da relação homem com o meio por ele produzido e valorado.” (OLANDA & ALMEIDA, 2008). Dessa forma “ao geógrafo [...] Agora é anunciado um novo amálgama no conhecimento científico, um novo paradigma de compreensão, mais um andar conquistado rumo ao conhecimento da relação homem-natureza: a interdisciplinaridade entre a Geografia e Literatura.” (JÚNIOR, 2009, p. 46). Obviamente, que:

[...] algumas manifestações culturais são ricas em relatos pessoais e depoimentos de escritores... oriundos das mais diversas procedências que falam de suas experiências diretas com seu grupo social e lugar, ou que comungam e se solidarizam com outras camadas sociais e

lugares [...] a força e os significados registrados nos discursos melódicos que emergem do íntimo, da alma dos letristas a partir de suas vivências, concepções e solidariedade, longe [está] da dicotomia sujeito-objeto [...] muitas poesias e canções modernas são carregadas de emoção sobre o sentido de lugar. (J. MELLO, 2005, p. 37)

Por esses motivos, a Geografia procura estudar a Literatura tendo como uma das finalidades de que “a ideia de diálogo parece surgir de uma constatação: eu, enquanto geógrafo (no interior das ciências humanas), e o romance (no interior da literatura) constituímos duas esferas autônomas, duas totalidades, até mesmo dois sujeitos...” (BROUSSEAU, 2007, p.89).

Devido à Geografia Cultural abordar o estudo dos lugares e dos homens, ela se torna base de estudo para compreensão das pessoas e, principalmente, do espaço/lugar dentro do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Sobre a relação entre Geografia e Literatura, comenta-se:

Um das grandes virtudes da literatura é a sua capacidade de ir do particular em direção ao universal. O drama humano, a história de uma cidade, os detalhes de um conflito não se limitam à trama de significados e sentidos que estão encetados em si próprios. Sua força reside no que aquelas narrativas específicas carregam do sentido universal de seus temas, conflitos e entendimento. (MARANDOLA JR; GRATÃO, 2010, p. 7)

A ciência demorou a aceitar a literatura em suas análises. “Um entendimento racional e crítico sempre esteve presente no seu campo de ação, mas as obras literárias sempre estiveram na gaveta da ficção. Gavetas que a modernidade manteve cuidadosamente separadas. ” (MARANDOLA JR; GRATÃO, 2010, p. 7). Tal aceitação leva todo um processo epistemológico que busca explicar coerentemente o diálogo entre geografia e literatura. Busca-se em Lévy (1997) uma explicação para este viés geoliterários. Para este autor, a literatura que vai de encontro à geografia em 3 pontos principais: 1. Os dois descrevem a paisagem através das palavras; 2. Os dois campos oferecem ao leitor uma reconstituição do espaço vivido; 3. Ambos são portadores, dentro de suas possibilidades, de um senso do espaço e de existência. Além disso, Lévy responde à pergunta: Onde se localiza na verdade a ciência humana? “Certamente na intersecção entre a arte e a ciência, complementada por um discurso próprio, porque, a ciência humana, suavizada pela presença da

literatura e da filosofia, é uma disciplina essencialmente qualitativa, em frente às ciências exatas ou as suas derivações.” (LÉVY, 1997, p. 29.)

2.5 Para interpretar as pinturas e o livro de Davi Kopenawa

Relacionar a Arte Visual com a Geografia requer muita cautela, uma vez que estas duas áreas, sob o ponto de vista da ciência clássica, são vistas como uma “distração” acadêmica, onde é subestimada. Apresentamos um possível diálogo entre essas duas grandes áreas por considerar que as pinturas fazem parte da vida de uma sociedade, são reflexos do cotidiano de um povo, são retratos da vida. Essa afirmação já era sabida. Nas pinturas interpretadas podemos afirmar que a paisagem é o ponto forte, é onde há uma grande chance de interpretar de forma exclusiva tais artes sob a perspectiva da paisagem. No entanto, arrisca-se falar destas pinturas como resultados de experiências dos artistas indígenas, isto é, que as pinturas são e falam essencialmente do lugar.

O filósofo alemão Ernst Cassirer, um estudioso das formas simbólicas do homem, nos diz que o simbolismo está essencialmente nas (re) produções de suas existências (CASSIRER, 1994). Em consonância com esse pensamento podemos dizer que o homem é o produtor da ciência, da linguagem, do mito, da religião, arte e história enquanto meios para, também, construir sua realidade. Desta maneira, pensamos que as pinturas são os simbolismos que refletem a realidade dos povos Macuxi, enfaticamente, dos artistas. Tratarmos este simbolismo como fundamentação para explicarmos o lugar nas pinturas nos faz pensar que o nosso sentido é de suma importância nesse processo. O sentido visual, tato e porque não adicionarmos a memória?

Seria a partir das sensações que poderíamos conseguir interpretar as pinturas. Ernst Cassirer (1994) considera que a linguagem e a ciência seriam uma espécie de abreviações da realidade, enquanto que a arte seria a intensificação. É instigante pensar que como nossas sensações tão básicas como ver e lembrar moldam a realidade, ainda que de forma passiva. O pensamento de Cassirer sobre o homem simbólico nos estabelece a filosofia para interpretarmos as ideias contidas em forma de pinturas. Apesar de criarmos

as interpretações, devemos salientar que estas interpretações já é uma reprodução do olhar original do artista, isto é, os sujeitos que veem a pintura agora veem o mundo com os olhos do artista e não de quem o interpreta.

Já na discussão da Arte com a Geografia, podemos afirmar que este diálogo perpassa as fronteiras da “visão”, isto é, do olhar em si (como já salientado). Como já sabido, ela sempre foi um meio de denúncia, de demonstrações de domínios de um poder vigente. Os artistas roraimenses exposto neste subitem nos revelam esses tipos de contextos. Apresentamos aqui a questão do humanismo enquanto campo de questionamentos para o que a conjuntura social (capitalismo) está provocando aos povos originários.

A arte, para Monteiro (2005), é reveladora dos sentidos mais profundos do nosso humanismo (sentido de ser e estar) neste mundo. O sentir do artista é uma produção/extração de sentido do mundo, das coisas, do ser e dos entes. Assim, o momento atual, de reconstrução da razão, do conhecimento e do humanismo, é visto pelo autor como o momento de afastar a ciência de sua pretensão e admitir a arte como manifestação cultural do maior interesse e sintonia com a ciência. Monteiro se afasta de uma noção dicotômica que associa de forma maniqueísta razão de ciência e sentimento da arte, que aponta para a mesma direção que Wright, há mais de 60 anos, instava que os geógrafos buscassem (MARANDOLA JR., 2010, p. 22).

Para Marandola Jr. (2010), a Arte e a Geografia dialogam de forma bastante colaborativa. Uma obra de arte é um pensamento de pensamento e liberdade. As obras de artes são dotadas de significados. Desta maneira, constatamos que a arte fala por si só. Ela vai evoluindo à medida que influências externas vão se agregando a ela. Veremos adiante que as criações artísticas dos artistas roraimenses refletem os seus pensamentos frente aos seus contextos. A Geografia tem aprendido muito nos últimos anos com escritores, com artistas plásticos, com cineastas e principalmente com aqueles que possuem o conhecimento geográfico experiencial, vivido (MARANDOLA JR., 2010, p. 23).

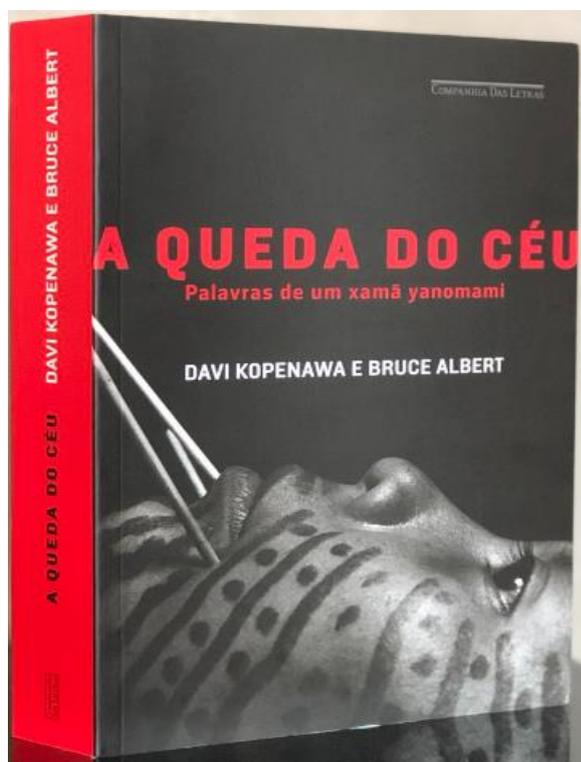
Portanto, é válido afirmar que falar de interpretação geográfica a partir da arte abre novas possibilidades para compreensão do ser, do que é a ação do ser humano no espaço em que vive, tal interpretação em diversas dimensões, adequando-se, renovando, reinventando-se a cada contexto. Desta maneira, podemos falar de uma simples pintura de um rio à um documentário sobre a exploração de um rio, por exemplo. São situações que exigem dos geógrafos um tato afinado para embrenhar-se nessas análises. Seguimos.

O livro *A Queda do céu: palavras de uma xamã yanomami* foi escolhido para ser estudado com o objetivo de difundir as discussões geoliterárias de cunho indígena, uma questão de representatividade, além disso, uma discussão que perpassa as escritas.

O livro inicialmente foi lido sem nenhuma pretensão, só com o objetivo de conhecer as palavras, os espaços, as narrativas, a vida que Davi Kopenawa relata no presente livro. E falando nele, este é um dos autores, em parceria com Bruce Albert. O livro foi lido 5 vezes para fins de anotações, pesquisas, fichamentos, resenhas, resumos.

O livro é composto de 729 páginas. Além disso, o livro é dividido entre *Prefácio, Prólogo, Mapas* e uma parte dedicada à breves palavras do Davi Kopenawa denominado *Palavras dadas*, além de *Anexos* contendo breves histórias de momentos importantes da história do povo Yanomami, tem também *Notas, Agradecimentos, Referências bibliográficas* e por fim, *Índices* de entidades xamânicas e cosmológicas, além de um índice temático. Quanto a composição que mais nos interessa, que seria o corpo da obra, ela é dividida em 4 partes com 8 subdivisões cada, com exceção da última, a saber: 1. *DEVIR OUTRO*; 2. *FUMAÇA DO METAL*; 3. *A QUEDA DO CÉU* e *PALAVRAS DE OMAMA*.

Imagem 1: Livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*



Fonte: o autor.

Realizamos pesquisas em bancos de dados da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações a fim de encontrar referências sobre o tema desenvolvido. Usou-se também o Google Acadêmico, SciELO, Portal de Periódicos da CAPES como suportes para pesquisas e leituras de artigos relacionados ao assunto. Acesso a blogs, sites jornalísticos, páginas pessoais em redes sociais, livros físicos e digitais foram utilizadas.

Diante do exposto, podemos afirmar que este é originalmente um trabalho bibliográfico. Usamos as narrativas contidas no livro estudado para elaborar os pensamentos geográficos aqui contidos. Como exposto no subitem 2.3, trabalhamos com a geografia humanista, desta forma, trazemos para corroborar as discussões geógrafos como Yi-Fu Tuan (2013; 1980), Eric Dardel (2011) entre outros.

CAPÍTULO III – GEOGRAFIA ATRAVÉS DA ARTE



Obras da coleção It Was Amazon (2016), de Jaider Esbell (Fotos: Marcelo Camacho)

“A arte é uma extensão da nossa política para este mundo”

(Jaider Esbell, 2020)

Neste capítulo, superada a questão epistemológica da Arte, propomos fazer discussões sobre a Arte e a identidade do povo indígena de Roraima e em certo nível, do Brasil trazendo alguns nomes que representam densamente os trabalhos sobre o cotidiano, sobre o modo de vida, as paisagens do espaço onde permanecem as pessoas indígenas.

O imaginário se faz presente à medida que o povo originário busca sempre se nortear pelas divindades, pelos outros universos. É uma interpretação sobre o espaço, sobre a construção de uma identidade ligada ao contexto atual em que estão inseridas, seja no campo ou na cidade.

Desta maneira, usamos em sua maioria autores indígenas que através de suas reflexões vem nos mostrar uma parte da construção geográfico sobre a identidade dos povos originários.

3.1 Arte indígena roraimense e a Geografia

Inicialmente apresentamos Jaider Esbell. Roraimense, nascido no município de Normandia, cresceu e viveu até a sua juventude na região onde hoje é a Terra Indígena Raposa Serra do Sol. É um artista muito conhecido nos circuitos de artes plásticas, principalmente nos circuitos voltados para questões indígenas. Desde muito jovem já trabalhava, inicialmente na Companhia de Energia de Roraima (ELETROBRAS), depois cursa a faculdade de geografia na UFRR (Universidade Federal de Roraima) onde cria contatos com o meio cultural. Desde esse período realiza exposições em diversos locais, sempre levando a cultura do povo macuxi em suas pinturas, esculturas e estátuas. É indicado ao prêmio PIPA, o maior prêmio de arte contemporânea do Brasil.

Com *ITINERÂNCIA RORAIMA – ARTE E VIDA, UMA JORNADA AO BRASIL DE CASA EM CASA*², Esbell cria a sua própria trajetória. Faz apresentações em Manaus, São Paulo, Belo Horizonte, entre outras cidades.

² Consideramos falar de Esbell no tempo presente, pois acreditamos que o mesmo permaneça vivo, nos pensamentos, nas artes, na cultura do povo Macuxi. Jaider Esbell faleceu em 02 de novembro de 2021 (a causa da morte ainda não foi esclarecida), em São Paulo. Ver “Sobre o artista” em <http://www.jaideresbell.com.br/site/sobre-o-artista/>.

Trazemos para as discussões um dos maiores, se não o maior artista que o povo Macuxi presenciou nos últimos anos. Esbell coloca em seus trabalhos a vida, as lutas, as conquistas, as mortes, as reflexões do povo Macuxi. Não é de se surpreender que diante desses trabalhos todos, tenhamos um grande material para pensarmos o papel das artes na sociedade indígena e não indígena.

No início desta dissertação, mencionamos este artista plástico numa breve fala dele sobre os acontecimentos da literatura no contexto contemporâneo brasileiro. Relembramos que ele ressalta a cautela como forma de se expressar diante deste panorama de “exploração” das literaturas indígenas como (re) existências. Por outro lado, percebemos uma variedade de informações e clareza em seus pensamentos ao se referir ao povo Macuxi, à sua forma de se expressar através das artes. Dessa maneira, adiantamos que Esbell foi um autêntico artista Macuxi que ressignificou a ideia do povo Macuxi e de vários povos indígenas Brasil a fora representando a verdadeira história destes povos, uma versão contada por eles próprios.

Assim, podemos começar mostrando um olhar que Jaider mostrou ao Brasil sobre o povo indígena em geral - com atenção especial ao povo Macuxi e sua crença no ser divino, o Makunaima – confrontando (mostrando a face “real”, o ser divino, que é o Makunaima) a visão deixada pelo Mário de Andrade na sua obra *Macunaíma: herói sem nenhum caráter*.³

³ Visão sobre o Makunaima preguiçoso, brincalhão, caricato. Neste livro, não demonstra o verdadeiro ser divino que é o Makunaima.

Imagem 2: TransMakunaima – O Buraco é mais embaixo



Fonte: Acervo pessoal de Jaider Esbell no Facebook⁴

A exposição que Esbell realizou em São Paulo e Manaus demonstra a sua empreitada, discursos e mostrando novas visões sobre o estereotipado ser indígena. Como ele mesmo afirma em uma de suas entrevistas: “Makunaima nunca foi folclórico. Muito menos agora, porque a gente está mostrando que o povo Macuxi existe”⁵. Makunaima é um ser de múltiplas facetas, para o povo macuxi ele é um ser que é uma espécie de construtor/transformador do mundo.

Para os indígenas da região, Makunaima tem uma existência real neste mundo. As marcas de sua passagem podem ser percebidas ainda hoje nas diversas realizações que deixou sobre a face da terra: transformou homens, mulheres, formigas e feridas em pedras, folha de plantas em arraia, grãos de areia em mosquito pium, dentre muitas outras obras e artes. Trata-se de um ser que desde menino já era esperto, a quem todos respeitavam pela astúcia de ser capaz de pegar anta no laço; detinha força e poderes mágicos; era capaz de castigar a todos os que se interpunham à realização de seus desejos mais imediatos. (CARVALHO, 2009, p. 5)

Além disso, podemos afirmar que a concretude de Makunaima vem por meio de um conjunto de narrativas corroboradas por ocorrências de fenômenos

⁴ Disponível em: < <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1673302102783360&type=3> >, Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

⁵ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=3W7hR6SOBGA> >, Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

naturais e feições (acidentes) geográficos como a forma de um sapo no meio de um rio, um relevo com formato de qualquer outro animal (CARVALHO, 2009). Por essas e outros meios de explicar o que seria o Makunaima é que se afirmamos que a construção do espaço é vista por meio deste deus indígena.

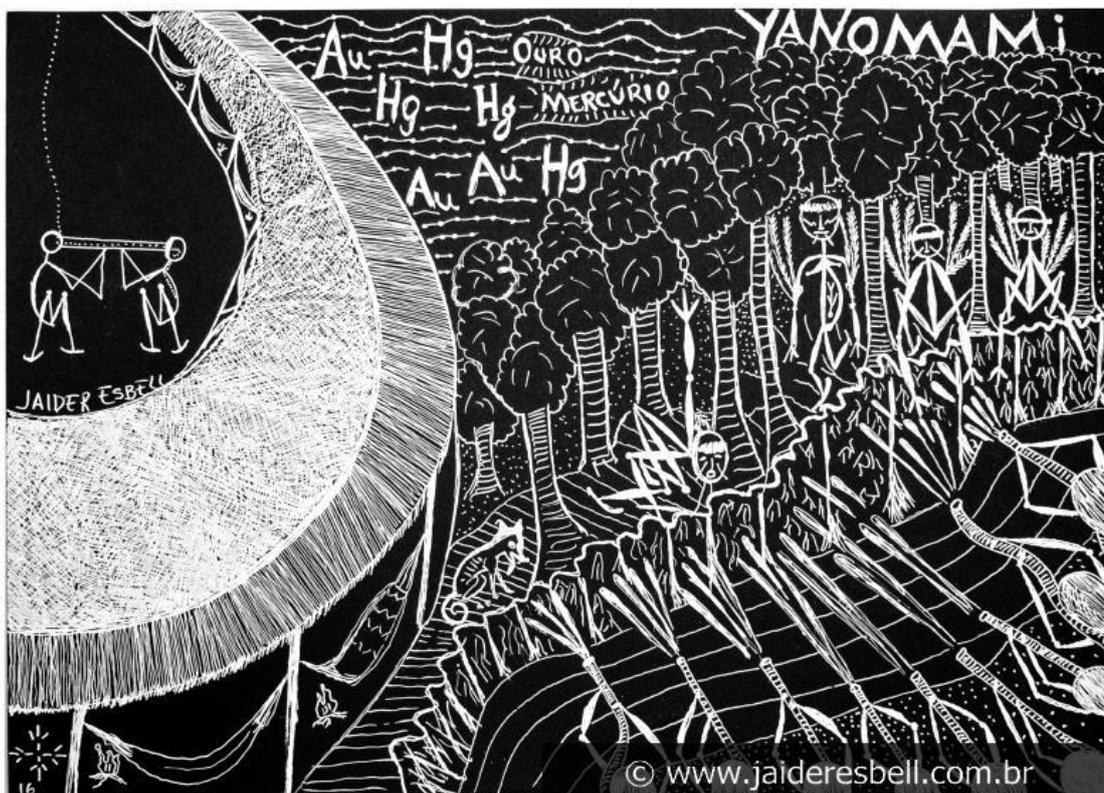
No trabalho *Makunaima, meu avô em mim!*, Jaider Esbell (2018) esboça um discurso bastante combativo (combatendo as ideias criadas na época colonial que persistem até os dias atuais: a noção do ser indígena como selvagem, quase um animal) quanto ao mundo indígena em geral. Tirando as particularidades de cada povo, há em comum o acesso aos sonhos, as ideias de uma harmonia com o espaço. A arte para Jaider Esbell seria uma transmutação dele (indo de acordo com a transmutação divina de Makunaima), onde não há uma linha de pensamento homogêneo, está tudo em transformação. Afinal, de que forma há de se combater uma ideia, se não com a adaptação. Desta maneira, (continuamos) apresentando breves colocações deste artista.

Ressaltamos que as pinturas, as performances, as estátuas, o audiovisual, etc., além de expressar a resistência do povo indígena, pode ser considerado um meio para expressar o elo existente entre os indígenas e o seu espaço. O imaginário, a geograficidade, a topofilia empregado nessas obras é recorrente em outras exposições como em *It as Amazon, Amooko Pantoni – Histórias do vovô, O Xamã – Arte em transe, EXPOTRANSVIVOSENSOR – Txaísmo – Mira – Maku*, que para efeito de praticidade podemos criar mais discussão numa próxima oportunidade.

Caminhando pelo viés de Bachelard (1978) onde o mesmo diz que o pensamento, o imaginário evoca a realidade onde as pessoas determinam o meio e suas emoções, podemos dizer que Jaider cria um pensamento onde o espaço de vivência está friamente em processo de ocupação, de modo que o povo indígena está sufocado em várias “frontes” que não conseguem combater. Na imagem 3, ao observamos a composição, deparamo-nos com representação de uma situação de garimpo junto ao povo yanomami. Não é surpresa alguma que com este processo o meio ambiente fique desprotegido. Árvores no chão, mercúrio na carne dos peixes, nas águas que os povos locais consomem, além

de mortes, desordem no convívio social dos yanomami são apenas alguns dos exemplos que podemos inferir na imagem proposta por Esbell. Essa ideia fica assim demonstrada em sua arte a seguir:

Imagem 3: It as Amazon 12



Fonte: Site oficial de Jaider Esbell⁶.

Em outra análise, cabe destacar ainda a ideia do espaço poético em Esbell quando este se refere em sua obra ainda no *It was Amazon* sobre o lugar “Amazônia” como uma grande casa. Lembremos que Bachelard (1978); Tuan (1980); apresentam a casa como um lugar íntimo, onde os pensamentos, a segurança, os valores são constituídos no ser. Desta maneira, podemos dizer que a representação poética da Amazônia (Imagem 4) por Esbell denota uma intensa ligação com a vida do povo indígena que ele representa. A ideia de um espaço poético indígena está centrada principalmente nas narrativas própria de cada povo indígena que a faz. Essas narrativas são produzidas através de

⁶ Disponível em: <<http://www.jaideresbell.com.br/site/2016/07/01/it-was-amazon/>> , Acesso em 23 de janeiro de 2022.

poesias e prosas. Neste trabalho, propusemos colocar a pintura como representante desta discussão. Não é simples, mas com algumas considerações de Esbell e visualizações de sua obra podemos fazer os comentários.

O formato da habitação visto na imagem 4 abaixo nos revela onde é necessário a vida acontecer. O lar como lugar de descanso e paz. Como discutiremos adiante no subitem 3.3, a casa é um lugar onde há a conexão com o cósmico. Davi Kopenawa relata essa ligação da casa com o universo. É dentro dela que é possível visualizar o contexto da vida em que vivem. Jaider Esbell apresenta um contexto multifacetado e justifica-se: é um contexto onde as mudanças ocorrem de maneira muito rápida e se não acompanharmos, fica de fora dela (ESBELL, 2018). Confluindo com as ideias de lugar segundo Ana Fani, percebemos que os espaços de sonhos, de certa tranquilidade apresentada pelo artista roraimense é “quebrada” com a velocidade do mundo globalizado.

Onde/quando haveriam tantas mudanças no comportamento das pessoas, se comparada com o mundo capitalista globalizado? A noção de estar parado no tempo é uma ideia colonial sobre o ser indígena. Nem mesmo o formato da casa escapa a essa transformação. Esbell representa o formato de oca (acreditamos) justamente para contrapor a ideia de modernidade sem os costumes e as tradições. Ele basicamente sugere que não há motivos para deixar a cultura original em razão de uma outra. Que tal adequarmos e continuarmos vivendo nossas vidas? Talvez essa seja uma das ideias de Esbell.

De modo que “finalizamos” esta observação dizendo que a pintura pode e representa diversas ocasiões sobre um espaço. Uma cor remete a um fato, o traço de uma forma remete a outra situação, há cores e formas que mudam a ideia de um povo. E a arte faz, nos seus limites, esta aproximação poética indígena com outras ideias, outros discursos. Há um confronto e assimilações de pensamentos.

Imagem 4: TransMakunaima – O Buraco é mais embaixo



Fonte: Acervo Pessoal de Jaider Esbell no Facebook

Como mencionado, o povo indígena enquanto morador da Amazônia percebe este espaço como uma casa, bem como destaca Davi Kopenawa em suas inúmeras falas ao longo de sua obra. Assim, concordamos que o viver para Esbell vem de encontro com os pensamentos geográficos contidos, de acordo com as afirmativas da geografia humanista.

O artista Esbell (2018), assim como Nicholas Entrikin (1980) ressaltam a importância de o lar ser aquilo que proporciona a ideia de vida. O lar para o povo macuxi é aquele deixado por Makunaima. O lavrado⁷, as serras com suas

⁷ Lavrado é o termo local para a região das savanas de Roraima. Trata-se de um ecossistema único, sem correspondente em outra parte do Brasil, com elevada importância para a conservação da biodiversidade e dos recursos hídricos. Esta paisagem faz parte do grande sistema de áreas abertas estabelecido entre o Brasil, a Guiana e a Venezuela com mais de 60.000 km². O lado brasileiro é quase que totalmente restrito à Roraima, detendo mais de 70% (43.358 km²) de todo este complexo (...) Dentro da divisão de biomas e ecorregiões que o Brasil adota, esta grande paisagem é definida como a ecorregião das Savanas das Guianas, inserida no Bioma Amazônia (CAMPOS; PINTO e BARBOSA, 2008, p. 1).

florestas, os rios cristalinos que existem na porção norte do Brasil. Desta maneira, podemos perceber o modo como Esbell fala sobre sua vida em relação a sua terra natal. Em uma de suas obras podemos notar os sonhos. Este sonho é como o Makunaima. Seria uma espécie de mudança de atitude? De vida, quem sabe?

Só nesta vida já são mais de trinta anos de um caminhar diário em sua própria origem e trajetória. Meu avô me contou que provou a fruta proibida. Me contou que a fruta proibida nada mais é que a coragem. Me disse que o exemplo maior para nosso entendimento contemporâneo foi lançar-se na capa do livro. Quando Makunaima decide lançar-se na capa do livro sabia o que estava fazendo. Meu avô sempre sabia o que estava fazendo. Não tinha escolha, era sua vida a acontecer. Makunaima deu o grande salto, comeu inteira a fruta proibida. Quando Makunaima decide expor-se faz estremecer o universo, algo novo realmente surge, algo urge latente no universo. Nada mais seria como antes, a decisão estava tomada. (ESBELL, 2018, p. 16)

Seja como for o entendimento do artista, podemos dizer que esta mudança acompanha o avanço de sua consciência com o lugar de origem do Makunaima, sendo conseqüentemente o seu lugar. Portanto, a existência de Esbell é “ligada” à sua terra através das suas memórias, sonhos e atitudes. Seguindo na linha contextual que estamos discutindo (relação do espaço, lugar com os indígenas macuxi) chegamos aos pontos que no decorrer da história Macuxi mudaram seus comportamentos. Começamos com *Conhecimento e dignidade*, obra de 2012 (imagem 5). A base para estas breves discussões está assentada nas pesquisas de Santilli e Farage, autores já citados no capítulo I.

Imagem 5: “Conhecimento e dignidade”, 2012, acrílica sobre tela, 120 x 230 cm



Fonte: < <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> >, Acesso em 02 de maio de 2022.

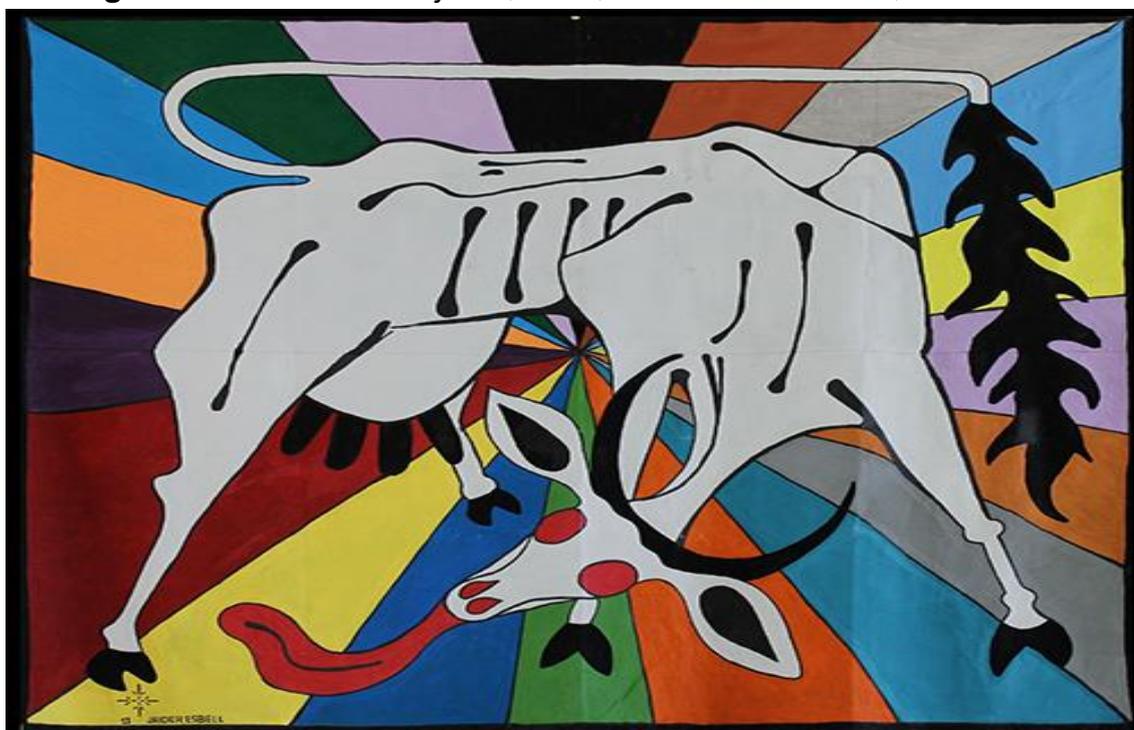
A análise de uma obra requer uma perícia apurada em relação aos estudos das Artes, e por ora, estamos apenas dialogando com a Arte, não a estudando em si. É importante ressaltar, visto que pode haver confusão quanto a estas caracterizações. Como bem coloca Marandola Jr. (2010), há uma interseção onde as teorias, as práticas tanto da geografia quanto da arte confundem-se, esta fronteira nada mais é do que o “avanço sobre a Arte”, esta enquanto “objeto” de análise. Assim, afirmamos que a obra (imagem 5) aborda uma passagem, uma crítica a um período e ações recorrentes nos territórios do povo macuxi e de tantos outros povos Brasil a fora.

Quando holisticamente vemos a obra, percebemos o formato (re)lembrando a estrutura arquitetônica da cidade de Boa Vista, capital de Roraima. Ao seu lado esquerdo o rio Branco, aparentemente sem nenhum impacto (uma ironia de Jaider talvez, quem sabe). Todos os elementos estão conectados, os peixes ao centro da “arquitetura” do quadro, o arame farpado simbolizando a propriedade privada, onde o ser indígena perde sua autonomia, o seu território e conseqüentemente o influencia (obriga) a migrar para novos

lugares (uma cidade), onde por sua vez, deve se adaptar aos preceitos capitalistas: estudos, formação para garantir o sustento na sociedade nacional. Desta situação nasce a questão do conhecimento. No entanto, não há um conhecimento adequado sem uma vida digna. Acreditamos que a mulher representando o ventre ocupado destaca a geração de novas pessoas macuxi que nascem, crescem em um contexto mais conectado com o mundo globalizado, onde a informação é essencial. Desta maneira, o conhecimento tradicional e o conhecimento científico “civilizado” destoam, complementam-se, afastam-se, mas pertencem a um mesmo lugar.

O caminho a ser trilhado deve ser desafiante, já que as políticas públicas voltadas para o público indígena são ainda bastante restritas. Daí vemos, por fim, a cobra, uma espécie que na cultura macuxi é sinônimo de “coisas ruins”, de tudo que não é bom. Percebemos que esta cobra já se encontra aparentemente sem vida, deixando a pessoa seguir, ainda que sangrando. Como dito, um caminho cheio desafios em busca do conhecimento... da dignidade.

Imagem 6: “Maldita e desejada”, 2013, acrílica sobre a tela, 400 x 400 cm



Fonte: < <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> >, Acesso: 03 de maio de 2022

Em um momento histórico para o povo macuxi, há a presença do gado bovino. Segundo Nádia Farage (1986), nos primeiros anos de colonização portuguesa na região norte brasileira coloca o gado bovino como forma de ocupar o espaço e garantir a presença do Estado Imperial Brasileiro nestas áreas. Desta maneira, o rebanho bovino está em contato com o povo macuxi desde fins do século XVII e início do século XVIII. É muito tempo para não ter nenhuma influência sobre o modo de vida e o lugar.

Jaider Esbell apresenta esta obra (imagem 6) de modo que coloca o título como uma provocação ao status de quem possui fazendas de gado. Dizemos provocação porque atualmente o agronegócio está em alta aqui no Brasil, chegando a patrocinar (televisão) redes de canais aberto em todo território nacional. Em um dado momento na história, o gado bovino ajudou as comunidades indígenas de Roraima, em especial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol a defenderem, a permanecerem em suas terras. No entanto, quando o apoio de políticos e principalmente da Igreja Católica desapareceu, vê-se um contexto onde a manutenção desses rebanhos tornaram-se quase impossível, pois, faltava dinheiro ou mesmo planejamento quanto a esse tipo de atividade (SANTILLI, 1989).

Na obra *Maldita e desejada* ele nos mostra uma vaca com características magras, simbolizando o cansaço, a fome e o desgaste político. Seria essa a interpretação imediata(?). Podemos colocar como um pensamento coletivo onde esta mesma vaca representa um paradoxo: as coisas boas e ruins que ela causa (morte, disputas por terras, vingança, queimadas, etc.) nestes lugares onde a agropecuária é intensa, principalmente em áreas indígenas. Outro pensamento a que remete essa tela é um sonho, onde o Esbell, apresenta essa diversidade de cor ao fundo como representação de uma pessoa (povo) dormindo e acordando numa realidade onde há de fato todas as transformações em seus lugares devido ao gado. No geral, percebemos que a intenção do Esbell era de representar a ocupação do gado bovino no território macuxi como uma política que não favorecia a todos.

Cabe citarmos aqui Bartolomeu Silva⁸, o Bartô. Ele assina com o nome “Bartô” os seus trabalhos. Trazendo um trabalho de cunho descritivo sobre as paisagens, fauna e flora da Amazônia, com atenção especial para o Estado de Roraima. Não muito diferente de Jaider Esbell, seus trabalhos também são críticas ao contexto de usurpação, destruição da região onde mora e da Amazônia. Da atenção para a questão do ativismo do povo indígena. Portanto, Bartô demonstra caminhar em vias além da arte. Este artista em particular, coleciona muitas atividades políticas. Nunca teve um mandato eletivo, mas ainda almeja ter um cargo no cenário político para assim abreviar o término de diversos sofrimentos sociais que passam o povo macuxi, principalmente da cidade de Normandia. A imagem 7 nos remete a justiça ao lado dos povos indígenas, mas ainda sem fazer nada efetivo para manter a lei sobre as terras indígenas (como exemplo podemos citar os ataques a terras indígenas por fazendeiros onde a Justiça brasileira não moveu nenhuma ação). Bartô é uma figura muito indiferente com a situação judiciária. Infelizmente não há muito trabalho disponível ao público em geral. Mas ressalta-se que o mesmo sempre procura as pessoas para assim construir os seus trabalhos. A ideia de coletividade que ele carrega o faz um artista onde numa obra sua tem vários artistas. Para ele, o ser artista é “todo mundo”, todos tem a participação, afinal, é como deve (deveria) ser: todos unidos para o bem comum.

⁸ Informações em: < <http://www.overmundo.com.br/overblog/arte-macuxi-em-tres-atos> >, Acesso em: 21 de janeiro de 2022.

Imagem 7: Trabalho de Bartô Macuxi.



Fonte: Acervo pessoal de Bartô Macuxi.⁹

Por fim, apresentamos Isaías Emiliano, um dos integrantes do povo Taurepang. Assim como Esbell e Bartô, este representa em seus trabalhos temas voltados para o seu cotidiano, demonstrando a importância dos cuidados com os lugares onde vive, da parte material e imaterial. Percebemos que seu trabalho envolve bastante materiais que teriam como destino o lixo. Portanto, há uma preocupação com o lugar do começo ao fim do seu trabalho.

Ao observarmos as formas, percebemos que o artista Emiliano destaca a Raposa (animal que representa o nome da Terra Indígena Raposa Serra do Sol), símbolo de luta. Uma luta trava nos anos 1970 em diante, onde o povo macuxi lutava pela demarcação e homologação de suas terras. A forma como as pessoas estão a tocar uma espécie de instrumento musical leva a entender que se passa num momento de comemorações. Associada com o animal raposa,

⁹ Disponível em: < https://www.instagram.com/barto_macuxi/ >, Acesso em: 22 de janeiro de 2022.

podemos concluir que se trata de uma demonstração de um período onde se desfruta dos resultados dos longos anos de luta pela moradia e paz. Conforme assinala Monteiro (2005), há um sentido em sentir através dos nossos olhos o mais profundo sentimento humano: a felicidade. Vejamos na imagem 8:

Imagem 8: Trabalho de Isaias Miliano



Fonte: Acervo pessoal de Isaias Miliano¹⁰.

Do ponto de vista artístico, essas obras são interpretadas como sendo a sensibilidade, a percepção do autor que está baseada na sua experiência. Tal experiência é resultado de presença em acontecimentos em suas terras (conflitos com não indígenas, lutas políticas, o conhecimento tradicional adquirido através dos seus pais, enfim, a sua trajetória de vida). Para Tuan e

¹⁰ Disponível em: < <https://www.instagram.com/isaias.miliano.5/> >, Acesso em: 18 de janeiro de 2022.

Bachelard, eles fazem parte da essência do ser humano. Afinal, antes de pôr em prática uma atividade, o ser humano primeiro imagina. E o que seria do ser humano sem o seu imaginário, pois o mundo vem à imaginação no sonho, nos devaneios, no subjetivo do sujeito, conforme nos diz o pensamento de Bachelard (1978).

Além disso, o cotidiano desses autores, os valores adquiridos ao longo dos anos, as memórias (re) contadas pelas pessoas mais velhas ressaltam a afetividade dos autores pelo espaço, pelo lugar que habitam. Seria o exemplo de geograficidade apresentado em suas obras de artes e discursos perante aos olhares da sociedade não indígena.

3.2 Breves considerações sobre Jaider Esbell

Este subitem apresenta uma abordagem mais incisiva sobre Jaider Esbell. Apesar de Roraima apresentar alguns artistas importantes, Jaider se sobressai por conta de suas ações bastante ativas no meio acadêmico e artístico. Este artista faleceu (ressaltando) em 02 de novembro de 2021 e deixou um legado considerável sobre o modo de pensar e fazer ser ouvido nos meios acadêmicos e na sociedade. A sua morte ocorreu num momento de grande visibilidade na sua carreira.

Jaider tinha um pensamento muito voltado para suas próprias origens. Podemos dizer que seus discursos eram voltados para temas urgentes como a questão ambiental, a questão territorial indígena. Podemos afirmar também que seus trabalhos estavam/são voltados para questões paradigmáticas, no sentido de desconstrução de pensamento da arte e do pensamento indígena. Ao analisarmos o artigo *Meu avô Makunaima* nos deparamos com um Jaider muito combativo nos pensamentos artísticos, principalmente quanto a ideia majoritária de que Makunaima é uma figura emblemática para sintetizar o povo brasileiro como deixara o Mário de Andrade ao escrever o livro *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*.

Segundo ele, o Makunaima não deveria ter sido usado daquela maneira¹¹, mas é um reflexo do contexto daquela época, início do século XXI. Agora, nos tempos contemporâneos aos grandes debates sobre como é o povo indígena ou como se deve criar o diálogo sobre o indígena há um contexto diferente – tecnologias, sistemas econômicos exploratórios, o território brasileiro mais ocupado. Desta maneira, há um novo meio e um novo contexto para o povo indígena (re)pensar.

Além dessa questão quanto ao pensamento de Mário sobre Makunaima, há algo quanto a indústria da arte. As produções do artista roraimense é uma espécie de contraponto a indústria da arte que normalmente vem de preceitos europeia. Esbell sempre disse que o que ele deveria fazer era em prol de sua comunidade, do seu povo. Estaria o artista num dilema? Como ir contra ou a favor desta corrente industrial artística que se não se associar a ela, você não tem como se sobressair (NEVES; FAVRETO, 2020). De fato, este é um dilema porque dada as circunstâncias capitalistas há de pensar no modo de agir (publicidade principalmente) e nestas ocasiões, Jaider foi incisivo em escrever para revistas acadêmicas e assim se fazer ser ouvido.

Esse método fez com que a academia o convidasse para falar sobre os seus pensamentos que representam o pensamento da maioria do povo indígena macuxi. Como visto no subitem anterior, ele participou de importantes eventos e quando da sua morte, ele era a espinha dorsal da 34ª Bienal de São Paulo. Estar no meio desse tipo de evento reflete o contraponto que era o seu trabalho. Neves; Favreto (2020) afirmam que este contraponto faz parte da caminhada para uma arte puramente indígena. É um começo, e quando o contexto não lhe é favorável, deve seguir o curso até mostrar-se totalmente independente. É uma contradição, mas destaca-se que esta dualidade só reforça a ideia de um reconhecimento e respeito pelo trabalho artístico indígena.

¹¹ De forma leviana como ressalta Jaider. Apesar dessa consideração, ele reconhece que aquilo (obra de Mário de Andrade) é uma sátira do que seria o povo brasileiro.

Neste sentido, Jaider Esbell se reconhecia um artista, no entanto, ele não se considerava dentro dos padrões onde estudiosos o colocavam que é na *Arte Contemporânea Indígena*. Para ele, a arte deveria e deve ser livre. Sem as amarras das técnicas de uma determinada escola. Para ele, a arte indígena é transformadora, segue o curso cósmico e ancestral. Desta maneira, ele procura se abster do vínculo que o faria perder a essência e os elementos que o caracterizam.

Esbell reconhece que o diálogo com a indústria cultural de massa é indispensável. Desta maneira procura um “outro” caminho para não se submeter aos anseios da indústria. Neves; Favreto (2020, p. 110-111) afirmam que

para Jaider Esbell, a arte indígena contemporânea consegue dialogar com a indústria cultural, na figura da cultura pop, mas tem total liberdade de agir no seu padrão de produção artística, mesmo sabendo que tal indústria é responsável pela realização maldosa do homem como ser genérico. O próprio Esbell, nas suas ações em defesa da arte indígena contemporânea, promove uma política de desestabilização de status quo, buscando um outro estilo, não ditado pela indústria. Ele tira do centro o indivíduo, deixando o ambiente propício para novas e diferentes experimentações, onde o foco seja um novo desencantamento da natureza, na busca da preservação daquilo que a ciência e a indústria se apropriaram e re-encataram. Ou seja, o que ele defende é, em suas palavras, uma “des-romantização” épica de sua origem, pois desse modo a indústria perderá o foco, já que não haverá mais fantasia a serem vendidas.

Com esta análise, fica mais clara os meios em que Esbell se apoiava e deixa estes caminhos para futuras discussões, futuros artistas. Esta é uma discussão que está dentro dos limites geográficos e ao fazer as análises podemos perceber que ela vai além. É uma geografia que apresenta novos caminhos para compreender o povo macuxi ou qualquer outro povo que esteja dialogando com a academia. É sob a perspectiva dos artistas que podemos “geografar”.

Portanto, Jaider nos apresenta um caminho onde é possível (re) ver pontos que mostram o espaço de vivência, de lutas e de emoções. Ressaltamos que é um desafio falar sobre arte e geografia sob a perspectiva da arte indígena. O que podemos fazer é uma análise “de longe”, mas só o artista, o povo indígena em questão é quem sabe realmente das reais condições retratadas nas artes.

3.3 O sonho e o lugar

Imagem 9: “De onde surgem os sonhos”, 2021, acrílica e posca sobre a tela, 112 x 232 cm



Fonte: <https://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/> , Acesso em 05 de maio de 2022.

A imagem 9 é uma pintura que Jaider apresenta como um sonho, podemos afirmar que os vários elementos contidos no quadro refletem os seus pensamentos, afinal, o sonho é de certa forma o reflexo do que imaginamos. Davi Kopenawa, Jaider Esbell, Ailton Krenak tem os seus pensamentos “invadidos” pelo universo. Esta presença do sonho que por vezes influencia as atitudes de uma pessoa está entrelaçada pelo nosso comportamento num determinado contexto social. Como já dito neste trabalho, o contexto muda à medida que as pessoas mudam e vice-versa. Não muito tempo, as pessoas se deslocavam de um lugar para outro a pé ou montado em um animal (cavalo), depois o carro que muda até o jeito das pessoas se comunicarem. Isto é, quando era a cavalo ou a pé, as pessoas as vezes mantinham espaços diferentes entre

si, as vezes cansavam e os pés doíam, entre outras coisas que influenciavam o convívio durante o deslocamento como ocorrência de fenômeno natural como a precipitação (chuva), por exemplo. Com o carro, a pessoa fica um do lado do outro por muitas horas dependendo do lugar. O distanciamento é pequeno, as vezes encostado um no outro, ouve-se músicas que dinamizam ainda mais este convívio. É outro modo de se deslocar no espaço.

Apresenta-se esta comparação para dizer que os sonhos vão mudando à medida que os pensamentos (enquanto acordado) mudam. Em diversas passagens do livro de Davi Kopenawa podemos notar que seus sonhos mudavam frente a uma nova realidade. O contexto atual dos povos indígenas está muito dinâmico. Quer seja pela inserção de muitos povos indígenas no mundo globalizado, quer seja pelas correntes invasões de suas terras por agentes que as violam. Com exemplo, faremos uma breve exposição comparativa de sonhos de Kopenawa (2015). Em sua narrativa, Davi diz que antes da chegada dos não indígenas em suas terras, os únicos sonhos mais difíceis eram de um possível conflito com comunidades inimigas ou mesmo uma imanência de uma guerra espiritual contra xamãs inimigos. Até neste contexto, não havia um dano direto sobre o modo do povo de Davi agirem de maneira que fosse anormal.

No entanto, quando houve as sucessivas levadas de garimpeiros e missionários para as terras de Davi, vemos ele e outros xamãs mais agitados, mais apreensivos. Neste contexto, estavam cientes das epidemias que enfrentariam. Não somente doenças, mas fome, luto e a insegurança. O ser divino Omama providencia seus espíritos xapiris para auxiliar o povo de Kopenawa, no entanto, o modo como rezavam, faziam suas festas já era diferente. O medo e a desconfiança haviam chegado, era um novo tempo. O lugar onde seu povo sentia segurança agora é topofóbico (Tuan, 2005).

Independente do sonho, Davi Kopenawa nos relata como o seu lugar é modificado de uma forma impactante e abrupta. Imaginemos a viagem a pé, a cavalo ou mesmo de carro, onde a pé, abruptamente topamos numa rocha no meio do caminho ou mesmo quando cavalgando o cavalo se assusta e o joga no

chão e mesmo o choque entre dois carros. São situações onde se imagina que há a segurança e de repente está tudo fora de ordem, só há o caos. Talvez haja uma certa segurança quando se recorre a seres divinos. Omama para os yanomami, Makunaima para o povo macuxi. Davi sempre recorre a Omama para buscar respostas. Através dos seus sonhos e viagens pelo universo cósmico onde vivem os xapiris, ele busca e por vezes alcança o conforto para si e para sua comunidade. Esse mundo dos sonhos por vezes é abalado. Estes abalos por vezes influencia o mundo real. Cita-se como exemplo “a perda” de poder quando Davi se desloca por milhares de quilômetros longe de sua casa.

O sonhar é um universo. Assim o Ailton Krenak dialoga sobre o sonho. Davi Kopenawa entendeu desde o início dos seus sonhos que ele não poderia mudar, subjugar a história. Em nenhum momento no livro *A queda do céu* ele tenta reverter as situações que estão fora de seu alcance. Ele entende que tudo é um processo. Voltando ao Ailton, que também entende que tudo é um processo e que os sonhos fazem parte desse processo que o próprio poder universal, cósmico impõe para nós seres vivos. Não é ser humano, é ser vivo. Diante disso, temos outro pensador onde coloca nossa existência num mundo ainda incompreensível (em parte, uma mínima parte) para nós seres humanos que é o universo. “O sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. E um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui.” (Ailton Krenak, entrevista concedida em 1989). Além disso, em um livro pontua:

Sonhar é uma prática que pode ser entendida como regime cultural, em que, de manhã cedo, as pessoas contam o sonho que tiveram. Não como uma atividade pública, mas de caráter íntimo. Você não conta o sonho em uma praça, mas para as pessoas com quem tem uma relação. O que sugere também que o sonho é um lugar de veiculação de afetos. [...] Quando o sonho termina de ser contado, quem o escuta já pode pegar suas ferramentas e sair para as atividades do dia: o pescador pode ir pescar, o caçador pode ir caçar e quem não tem nada a fazer pode se recolher. Não há nenhum véu que o separa do cotidiano e o sonho emerge com maravilhosa clareza. (KRENAK, 2020, p. 36-7).

Os detalhes presentes no cotidiano fazem parte desta grande construção que é o mundo. Essas relações estão desde as nossas células até o universo como ele mesmo ressalta. Não podemos viver dissociado da natureza, fazemos

parte dele (KOPENAWA, 2015; KRENAK, 2020). Desta maneira, observamos que o sonho é um elemento essencial de nossa existência. Nesta passagem observa-se também a passagem mais uma vez de um ser divino, o que rege tudo. Para Krenak, este ser superior é o regente, é dele que tudo vem. Portanto, é inútil achar que pode fazer tudo sozinho, o ser humano é um ser coletivo.

Para Esbell, os pensamentos proporcionados por Makunaima fornecem e regem o sentido para o cotidiano. Assim como Kopenawa e Ailton Krenak, ele aborda o sonho como sendo uma dimensão universal onde não temos o domínio, apenas seguimos. Makunaima cuida do lugar, da Terra.

Do universo Makunaima vê a Mãe Terra e, de lá, se entristece. Por lá Makunaima quer estar, mas a mãe lhe suplica e ele não suporta o clamor de sua mãe e volta. Desce para encontrar sua família. Vai ao lugar de origem e vê as flores em botão. Uma dessas floradas darão grande poetas. Eis que Makunaima vai, uma a uma, para conferir. Alegre está e ao passar perto de minha rede lhe puxo pelo dedo. Ele me vê. Seus olhos brilham e me absorvem. Fiz-me em meu avô, somos agora um só, de fato. Antes desse momento fotografia e dentro dela estamos eu e meu avô em constante movimento. Estamos em constante passagem e nossa origem comum é desconhecida para muitos, mas há o caminho vivo a que se quer chegar. (ESBELL, 2018, p. 15)

Conseguimos notar certa relação entre o divino e o ser humano nesta passagem. Realmente, como pode haver a construção de uma vida que exige um lugar sem nos relacionarmos com o espaço. Este espaço seria o divino. É onde enfim, há a morada, o lar, o local de cultivos, de criações, da própria pátria (TUAN, 1980).

Diante do exposto, devemos (para não) finalizar com apenas uma questão: o que é o sonho?

3.4 Possíveis meios para compreender as diversas identidades indígenas

No item 3.2 destacamos 3 artistas importantes ao cenário artístico roraimense. Neste, abordamos um espaço mais amplo. Podemos dizer que estamos falando do povo indígena brasileiro como um todo. Ressaltamos que as breves exposições feitas sobre Esbell, Bartô e Isaías é um caminho que procuramos explorar de forma cautelosa.

Num passado não tão distante, a arte indígena sequer era discutida, assim como muitas coisas oriundas de do povo originário. Esbell em vídeo no *YouTube*, ao falar sobre sua exposição *TransMakunaima*, cuja exposição fora feito em grandes centros urbanos que vimos no item anterior, apresenta uma questão para nós: como fazer uma arte indígena no contexto atual brasileiro. Ele se referia ao contexto onde o povo indígena é em número bastante reduzido e ainda à margem da sociedade. Quem ouviria? Como seria feito esse trabalho? Dorrico *et al* (2021); Müller (2010) nos diz que este desafio ainda está sendo percorrido, com certa praticidade por conta das tecnologias da informação e a introdução de editoras abertas às divulgações dessas obras e curadorias que procuram cada vez mais os artistas indígenas.

Podemos dizer que é uma questão comercial, no entanto, há uma valorização nunca antes visto, ou seja, os artistas indígenas no contexto contemporâneo conseguem superar os números e representam o seu povo, a sua terra. É neste contexto que apresentamos alguns artistas renomados que indiretamente dialogam com a geografia humanista.

Como dito, Tuan (1980; 2013) dialoga com a questão literária e artística, sempre trazendo em seus textos elementos sobre o subjetivo espacial do ser humano. Nas obras, seja ela em literatura, nas pinturas, nas esculturas ou nas performances, o contexto pessoal sempre é levado em conta. A questão da ancestralidade é um ponto central nesses trabalhos, não excluindo outras questões como a luta, representação do modo de vida de cada povo, educação, ativismo, etc. A ancestralidade é um norte para começarmos a dialogar com estes trabalhos (MÜLLER, 2010).

Imagem 10: Arte de Yacuna Tuxá



Fonte: Acervo pessoal de Yacuna Tuxá¹².

A arte de Yacuna Tuxá pode representar o modo como o povo indígena percebe a sua vida, o seu lugar. Sempre procurando a sabedoria e a proteção do divino. É uma concepção de vida que está além de discussões como a que estamos realizando, mas cabe ressaltar que é possível fazer uma (ao menos) superficial compreensão. O filósofo Ernst Cassirer nos coloca uma questão sobre o divino, que salvo a discussão sobre religião, cabe aqui citar um trecho bem específico da relação humana com a religião:

O homem só vive com as coisas na medida em que vive nestas configurações, ele abre a realidade para si mesmo e por sua vez se abre para ela, quando introduz a si próprio e o mundo neste médium dúctil, no qual os dois mundos não só se tocam, mas também se interpenetram. [...] A função do ver, esse despontar da luz espiritual, nunca pode, na verdade, derivar realisticamente das próprias coisas, nem pode ser compreendida a partir do que foi visto. Pois não se trata daquilo que aqui é entrevisto, mas da própria direção original da vista.

¹² Disponível em: < <https://www.instagram.com/yacunatuxa/> >, Acesso em: 22 de dezembro de 2021.

Se entendermos o problema sob este ângulo, não parece que estejamos nos aproximando de fato da solução, mas apenas nos afastando, mais do que nunca, de qualquer possibilidade de resolvê-lo. Pois agora, a linguagem, a arte e a mitologia se nos afiguram como autênticos profenômenos do espírito, que podem, na verdade, ser apresentados como tais, mas não “explicados”, isto é, reportados a algo que não eles. (CASSIRER: 2006, p.24-25)

Em outras palavras, o que podemos conceber é uma intensa força, ligação, que o povo indígena criou com seus espíritos. Desta maneira, esta é uma oportunidade para observarmos essas forças que guiam os povos indígenas. Davi Kopenawa nos apresenta os atos xamânicos, as ações que norteiam suas ações desde tempos imemoriais. Como colocado na sua obra *A queda do céu*, através dos Xapiris, ele e os seus xamãs acessam o místico para poder curar suas doenças, prever acontecimentos, proteger o seu lugar das forças malignas. Neste contexto que Cassirer, Davi Kopenawa e Yacuna Tuxá colocam, podemos então assumir que a ancestralidade se baseia na espiritualidade.

Sônia Guajajara através de suas literaturas diz que a ancestralidade está na memória, nas histórias que os mais velhos contam. Portanto, podemos dizer que cada povo tem seus entendimentos sobre a ancestralidade. Voltando à Cassirer, ressaltamos que concordamos com ele ao sermos cientes do fato da espiritualidade não ser explicada, mas estar intrínseca aos sentimentos humanos. Diante do exposto, temos as primeiras impressões sobre a identidade indígena.

A artista Daiara Tukano representa abaixo (imagem 11) um cotidiano do seu povo.

Imagem 11: Arte de Daiara Tukano



Fonte: Acervo de Daiara Tukano¹³.

Daiara através de suas pinturas mostra para a sociedade o pensamento indígena. Além da ancestralidade, o povo originário está fortemente conectado com a natureza no sentido de ver mundos em cada canto da floresta, dos rios, serras, etc. Davi Kopenawa (2015) nos relata que o mundo dos espíritos é uma imensidão onde somente os preparados conseguem chegar. Assim como no trabalho de Daiara, o imaginário (real) é uma condição de existência do povo

¹³ Disponível em: < <https://www.instagram.com/daiaratukano/> >, Acesso em: 22 de janeiro de 2022.

indígena. A identidade é reforçada pelo caráter das forças que regem os elementos que compõem o lugar onde cada comunidade e indivíduo permanece.

Paul Claval (2003) faz uma breve reflexão quanto ao uso da identidade pela Geografia. Para ele a identidade de um povo está ligada à sua territorialidade. Sendo assim, o imaginário retratado pelos artistas indígenas aqui expostos sejam apenas um elemento que complementam esta territorialidade. Ao fazermos esta breve análise das artes na construção da identidade e dos sentidos de se fazer a arte e a literatura indígena, depara-se com uma outra questão: é somente as divindades ou as floras e faunas que criam a identidade do povo indígena?

Para responder este questionamento, podemos citar aqui o Enoque Raposo, um projetista macuxi que elabora materiais para a prática do etnoturismo em Roraima. O trabalho dele envolve agregar a economia local à qualidade de vida de sua comunidade, Raposa. A partir deste trabalho observamos que a identidade indígena não é exclusivamente retratar o modo como se veste, como o povo indígena percebe o seu lugar, o rio, etc. Este é um processo que é uma construção contínua, portanto, a concepção de identidade indígena avança sobre outros setores de atividades. Criar uma identidade a partir da arte e literatura é possível, mas agregar elementos para esta formação fortifica os valores e a vida dos povos indígenas do Brasil.

Além de Enoque Raposo, cabe citar novamente o Daniel Munduruku. Para Daniel Munduruku, a língua é a maior identidade de um povo. Portanto, deste contexto de formações intrínsecas da vida indígena, ela é que se sobressai. Todos esses nomes mencionados até o momento, levam a arte como uma ferramenta de combate ao extermínio das tradições e da vida dos povos originários e a maioria destaca que é mais viável manter a língua do povo originário porque este é o maior caracterizador de um indivíduo.

Sendo assim, podemos concluir que o imaginário, o cotidiano, as atividades econômicas, a literatura são apenas elementos que caracterizam o povo indígena brasileiro. Conforme Jaider Esbell em uma entrevista disponível

no *YouTube*: “estamos diante de um processo de amadurecimento que só os nossos conhecimentos tradicionais não é o bastante para termos nossas vidas respeitadas, nossas identidades mantidas”. A manutenção do lugar, do espaço e da memória, junto com a língua se faz necessário.

CAPÍTULO IV – A GEOGRAFIA HUMANISTA EM DAVI KOPENAWA



Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muitos antes do nascimento dos antepassados dos brancos. Antigamente, éramos realmente muitos e nossas casas eram muito grandes.

(Davi Kopenawa Yanomami)

Este capítulo é dedicado a explorar os pensamentos de Davi Kopenawa sob a perspectiva da geografia humanista. Yi-Fu Tuan foi o principal teórico trabalhado. Inicialmente trazemos para a discussão a memória como um elemento central para a construção do lugar vivido em Davi.

Entendemos que para iniciar as discussões sobre Davi e seu espaço é buscar na sua infância, depois na sua fase adulta os pensamentos que refletem ao público, à pesquisa a caracterização do lugar. Um lugar transformado ao longo de sua vida.

Destacamos também a memória em Julie Dorrico, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku. Cada um representando respectivamente seus povos.

4.1 As memórias de um povo por Davi Kopenawa

Davi Kopenawa apresenta suas visões sobre o passado, sobre o futuro, apresenta seus medos, suas lutas, suas alegrias, sua tristeza e a do seu povo, apresenta um discernimento da realidade que proporcionou e proporciona debates em diversas áreas do conhecimento científico. Em outras palavras, podemos dizer que é um encontro do saber, conhecimento indígena com o conhecimento científico. Como assinala o Eduardo Viveiros de Castro no seu prefácio do livro, um acontecimento científico.

As palavras de Kopenawa são exemplos de primeiros contatos, um encontro mais íntimo com a vida do povo Yanomami. Podemos dizer que suas memórias nos fazem refletir sobre o modo de vida yanomami através do tempo e do espaço do ponto de vista geográfico humanístico. A memória é um dos elementos fundamentais de um povo, é essencial para a trajetória e compreensão dos estados em que se encontram um determinado povo.

Estas primeiras palavras sobre memórias nos fazem voltar às palavras de Daniel Munduruku, Eliane Potiguara quando estes retratam em seus trabalhos literários as memórias sobre seus respectivos povos. Voltemos a lembrar que para eles escreverem, antes, devem ouvir. Colocamos aqui também a obra de Julie Dorrico, *Eu sou Macuxi e outras histórias*. Neste trabalho, a autora

rememora a sua vida pessoal enquanto exploração pessoal, isto é, uma redescoberta sobre sua origem. Conclui-se que se não houvesse a base da memória sobre seu povo, com certeza ela não reconheceria sua ancestralidade.

Voltando à Daniel Munduruku, colocamos como exemplo o livro *Sabedoria das Águas*. Neste livro, podemos dizer que o autor busca narrar sua história a partir do conhecimento adquirido ao longo dos anos, mas o mais importante, adquirido pela oralidade advindo da memória de seus antepassados. Ainda neste livro, podemos observar as lutas, os desafios dos povos indígenas no seu cotidiano frente a um espaço cada vez mais globalizado.

Já Eliana Potiguara nos apresenta a ideia de memória como identidade em *Metade cara, metade máscara*. A apresentação desta ideia vem de encontro com quase tudo que estamos aqui discutindo: resistência, lutas, resgates, desconstrução de estereótipos. Neste trabalho, Eliana nos mostra provocações que refletem o que os povos indígenas devem passar para conseguir viver adequadamente no seu espaço.

Já em Davi Kopenawa, no seu célebre trabalho junto ao Bruce Albert, temos a sintetização de suas memórias na obra. Para sermos mais amplos, temos em sua obra os as explicações e a expansão de suas visões sobre o mundo. Davi Kopenawa nos ajuda a interpretar sua memória começando pela sua identidade, pela identidade de um ser humano, culturalmente denominada de “nome”. Inicialmente deram ou quiseram dar o nome à Davi de *Yosi*¹⁴, no entanto, ele não aceitou por lembrar o ser maligno, *Yoasi*¹⁵. *Yoasi* é irmão de *Omama*¹⁶, o ser que criou tudo que existe. *Yoasi* é a contraparte maléfica de *Omama*.

¹⁴ *Yossi* é um nome de origem hebraica, diminutivo de *Yossef* (Joseph). Davi Kopenawa o associa aos membros da Comissão Brasileira Demarcadora de Limites (cbdli) que percorreu o alto Toototobi com o spi, em 1958-9. É mais provável que seja de origem missionária: um pastor da New Tribes Mission acompanhava a primeira expedição do spi ao alto Toototobi, em junho de 1958.

¹⁵ A palavra *yoasi* (pl. *pě*) designa uma micose (*Pityriasis versicolor*) que provoca manchas de despigmentação (pano branco). O ciclo mítico consagrado ao demiurgo yanomami e a seu irmão apresenta invariavelmente este último como um ser colérico, lúbrico e desastrado

¹⁶ *Omama* é o demiurgo da mitologia yanomami. Um ser divino.

Posteriormente, recebeu o nome de *Davi*, que permaneceu até os dias atuais. Para complementar, resolveram lhe dar o sobrenome de *Xiriana*¹⁷, no entanto, não aceitou, pois este é um nome que não pertencia ao seu povo. Por fim, já um homem adulto, recebeu o nome de Davi Kopenawa. Como dito pelo próprio Davi: um nome verdadeiramente yanomami. *Kopenawa* é em razão de haver muita determinação de Davi para enfrentar os não indígenas.

Tirando o nome *Davi*, que é culturalmente ocidentalizado, temos em *Kopenawa* uma forma de se estabelecer culturalmente no seu atual território e assim, vemos a primeira forma de permanência e construção do lugar. Yi-Fu Tuan (2013) diz que se formos levar em consideração nossos primeiros contatos ao nascer como um critério de se estabelecermos o nosso lugar, o seio, o colo de nossa mãe seria o primeiro lugar. Baseando-se neste princípio, o espaço da casa de Davi, quando este pequeno, era a sua segurança. A estabilidade num lugar depende da sua gente, isto é, do modo como agem e reagem a um evento externo e alheios ao seu cotidiano. Estes espaços em que se encontrava Davi, nos primeiros tempos, era um espaço saudável e cheio de vida, obviamente com conflitos com seus inimigos de comunidades vizinhas, mas ainda sem o que Tuan viria a chamar de Topofobia, onde o indivíduo se sente deslocado (TUAN, 2005).

Nos primeiros momentos de relato do Davi, temos uma pessoa bastante segura em relação ao seu cotidiano no lugar. Quando da chegada dos primeiros não indígenas, temos nos relatos de Davi a inquietação com o modo como eram abordados. As verdadeiras identidades – nome, idioma, a rotina- começaram a se desconfigurar com a chegada dos religiosos. Abrindo um parêntese na exposição, colocamos um exemplo do impacto religioso na vida do povo indígena, especificamente no cotidiano dos Paiter Suruí. Neste exemplo temos um pajé que foi obrigado a renunciar aos seus poderes e procedimentos em detrimento do cristianismo. Durante a narrativa percebemos que o seu povo vai ficando ignorante quanto aos seus costumes. No clímax, vemos uma pessoa da comunidade mordida por uma cobra e a medicina dos não indígenas não

¹⁷ *Xiriana*: denominação dos Yanomami de língua Ninam (Yanam) dos rios Mucajá e Uraricaá pelos Yanomami orientais.

consegue curá-la, pois que o pajé interveio utilizando seus métodos tradicionais, desta maneira, salvando a mulher enferma.

Nesta curta passagem do documentário *Ex-Pajé*¹⁸, percebemos em curto espaço de tempo as mudanças culturais e de comportamento dentro de uma comunidade, dentro de um povo. Assim aconteceu com o povo Yanomami. Os mais novos, deixaram de seguir os costumes de suas comunidades, muitas vezes sendo forçados pelos religiosos (KOPENAWA; ALBERT, 2015). A passagem da memória de Davi sobre o período religioso demonstra a identidade de seu povo desconfigurada e um povo desanimado, com produções cada vez mais análoga à escravidão, como ele bem ressalta no capítulo *A missão*.

Vejamos, dois elementos identificadores de uma população sendo descaracterizados por conta de um outro povo que considera a cultura (no caso, a cultura Yanomami) inferior. Considerando a fala de Francisco Iglesias no seu artigo de 1992, temos nestas duas passagens, tanto do documentário quanto da experiência de Davi, as primeiras guerras realmente devastadoras para o povo originário da América do Sul, a descaracterização cultural de um povo. Como ressalta Esbell, Bartô e os demais artistas aqui destacados, teremos uma perda de identidade quando nos deixarmos levar pela cultura alheia.

Quando nos dirigimos às discussões sobre identidades culturais, podemos afirmar que no momento atual em que o mundo passa por excessivas e dinâmicas transformações, um povo “isolado” da sociedade globalizada vai sentir diretamente ou indiretamente as ações marcantes da sociedade capitalista. Indiretamente pode sentir com as mudanças no clima, nas poluições dos rios, por exemplo. Já diretamente, podemos exemplificar com uma invasão aos domínios territoriais deste povo através de grilagens, garimpos ou extração de madeira.

Como o povo Yanomami está localizado em área de difícil acesso, as suas terras ainda não sofreram enormes mudanças, salvo focos de garimpos nos anos

¹⁸ Disponível em: < http://www.buritifilmes.com.br/filmes.php?cat=filme&mostra_filme=26 >, Acesso em: 18 de dezembro de 2021.

1980. No entanto, tirando a parte material, temos no imaterial os impactos cada vez mais frequentes e ininterruptos. Esses exemplos são bases para “desnortear” o sentido de existência de um povo tradicional. Nos relatos de Davi em *A missão* ele considera as ordens do religioso que se estabeleceu em suas terras como uma completa desordem em sua vida e a de seus companheiros, de sua comunidade. Inicialmente, há religiosos condenando as práticas da comunidade de Davi:

No começo, só sabiam sua língua de fantasma. Às vezes, bem que tentavam cantar ou falar como nós, mas não compreendíamos grande coisa do que queriam dizer e isso nos fazia rir! Contudo, aos poucos, começaram a desenhar nossas palavras em peles de papel para poderem imitá-las. E assim, passado algum tempo, conseguiram falar com a língua mais direita. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de *Teosi*¹⁹, e a nos ameaçar constantemente: “Não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada! Não bebam o pó de *yãkoana*²⁰, seu peito ficará enegrecido de pecado! Não riam e não copulem com as mulheres dos outros, é sujo! Não roubem o que lhes é recusado, é errado! *Teosi* só ficará satisfeito com vocês se responderem a ele!”. Era assim mesmo. Repetiam sem parar o nome de *Teosi*, em todas as suas falas: “Aceitem as palavras de *Teosi*! Retornemos juntos para *Teosi*! Foi *Teosi* quem nos enviou! *Teosi* nos mandou para proteger vocês! Não recusem, ou queimarão após a morte no grande fogo de *Xupari*²¹! Se seguirem *Satanasi*²² e suas palavras, vão queimar lá com ele e vai ser de dar dó! Se, ao contrário, vocês todos imitarem *Teosi* como nós, um dia, quando ele decidir, *Sesus*²³ descerá até nós e poderemos vê-lo aparecer nas nuvens!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 256)

Relembremos o capítulo anterior, onde colocamos o filósofo Cassirer para conceituar a religião. Para ele a religião é algo que se não saímos da lógica não podemos entender. Além disso, vimos que os artistas destacados anteriormente guiam-se pelos sentidos de suas crenças, de seus deuses, portanto, ao colocarmos estes relatos de Davi, estamos demonstrando a primazia e as

¹⁹ Teosi vem do português “Deus”.

²⁰ pó é fabricado a partir da resina tirada da parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetilriptamina (dmt). A dmt possui uma estrutura química próxima da serotonina, um neurotransmissor, e age fixando-se a alguns dos receptores desta. Seus efeitos psíquicos são semelhantes aos do lsd. O pó de *yãkoana* contém ainda diversos ingredientes que provavelmente intensificam seu efeito: folhas secas e pulverizadas de *maxara hana*, cinzas de cascas das árvores *ama hi* e *amatha hi* (ver Albert & Milliken, 2009, pp. 114-6).

²¹ De *shopari wakê*, o fogo do mundo celeste onde ardem os aventos após a morte, segundo os Yanomami ocidentais (Lizot, 2004, p. 401; Mattéi-Müller, 2007, p. 305), adaptado pelos missionários à noção de inferno.

²² Do português Satanás.

²³ Do português Jesus.

primeiras ambições da sociedade não indígena frente à lógica de dominação sobre um povo. Consideramos este ato religioso como o cerne de todos os outros acontecimentos posteriores, isto é, invasões de garimpeiros e políticas estatais nas terras dos yanomami. Ressaltamos que a prática religiosa não é exclusivamente feita de má fé, porque podemos observar em outras passagens que os religiosos à sua maneira cuidavam do próximo.

Como um elemento importante na construção do lugar e do espaço, colocamos a disposição também o fato da descaracterização da crença religiosa influenciar a vida das pessoas para além de mudança psicológica. Tuan no seu clássico livro *Topofilia* pode nos mostrar exemplo quando relata em uma de suas passagens, o caso de uns povos tradicionais como os caçadores e coletores da Sibéria Ocidental ou dos esquimós. Salvo as peculiaridades de cada povo, podemos dizer que a noção de ser e estar no espaço depende de suas crenças e do que se pode ver. Para o povo yanomami, a sua comunidade era o centro do seu viver, de sua existência.

Em comparação, o povo esquimó, o povo Zuni ou mesmo os Ostiak consideram o lugar central a sua morada, onde praticam o cotidiano. Assim, desconhecem os arredores de seus limites territoriais, sendo assim, os limites desconhecidos acabam por ser os lugares considerados cósmico (TUAN, 1980). Assim como no exemplo, Davi Kopenawa nos estabelece a noção geográfica do seu espaço em relação “às longínquas terras” para fora de seus domínios. Ao “navegar para fora” de sua comunidade, temos a sensação de Davi em presenciar outro universo. Essa construção da sensibilidade seria a noção de colocar o seu espaço acima dos outros, o que é importante. É um elemento de discussão que nos faz entender que tanto os religiosos forasteiros quanto o povo de Davi Kopenawa centralizam suas culturas, crenças. Assim, “A ilusão de superioridade e centralidade provavelmente é necessária para a manutenção da cultura. Quando a crua realidade despedaça essa ilusão, é possível que a própria cultura decline” (TUAN, 1980, p. 63).

Nesse contexto de mudanças culturais, a memória de um povo é construído a partir dessas constantes dinâmicas. Para finalizarmos este tópico, podemos ainda colocar os relatos de Davi quando ele vai a outros países, a

outras cidades do Brasil. Não obstante, podemos falar ainda dialogar com base na crença religiosa de Davi Kopenawa.

Antes de conhecer a terra dos antigos brancos, viajei algumas vezes até ela em sonho, para muito longe da floresta, e pude assim contemplar durante o sono a imagem de suas cidades. Via na noite uma multidão de casas muito altas e cintilantes de luz que, por dentro, me pareciam ser todas revestidas de peles de animais de caça, lisas e macias como a dos veados. Ao acordar, confuso, perguntava aos xamãs de nossa casa: “O que são essas coisas estranhas que me apareceram no sono? O que vai acontecer comigo?”. Eles me respondiam: “*Ma!*²⁴ Não fique aflito! Em breve, brancos vindos de terras distantes irão chamá-lo para perto deles. Devem estar falando de você, por isso você viu suas casas!”. Bem mais tarde, quando afinal visitei suas cidades grandes, me lembrei de meus antigos sonhos e disse a mim mesmo: “*Haixopë!*²⁵ Era assim mesmo que me apareciam quando os espíritos levavam minha imagem até lá!”. Naquela época, eu ainda tinha receio de fazer viagens para tão longe, pois, como eu disse, é muito perigoso aproximar-se dos lugares de onde descem nossos *xapiri*²⁶. Contudo, meu sogro e os outros grandes xamãs de nossa casa me protegiam. Assim, apesar de minhas apreensões, continuei indo até esses lugares longínquos para melhor conhecer os brancos e defender nossa floresta. Na verdade, se eu não tivesse baixado da minha rede para fazer isso, nenhum de nós poderia tê-lo feito em meu lugar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 422)

A manutenção da memória é o que motiva Davi Kopenawa a atravessar o oceano e o país para esclarecer e defender o seu povo. Sempre acompanhado de seus *Xapiris* quando estes conseguem acompanhar ele ao longe. Observamos que é uma intensa batalha psicológica que o Davi enfrenta para se deslocar de seu lugar. No entanto, ele considera importante, se não quem o fará. Seguindo neste raciocínio, podemos apresentar a ideia de Edward Said (2003; 2004) que fala sobre o exílio. Para este estudioso, o exílio é uma solidão vivida fora do grupo e fora do lugar de “origem”, é irremediavelmente secular e insuportavelmente histórico, se configura pela insatisfação, insegurança, medo e angústia (SAID, 2003, p. 47).

Baseado em estudos sobre o povo palestino, Edward revela inspirações para tratarmos especificamente deste estado em Davi. Davi sente que está se distanciando do seu lugar, da sua segurança e que vai para um lugar estranho defender seus ideais e de seu povo. Não esqueçamos que é uma ação coletiva.

²⁴ Interjeição que expressa reprovação.

²⁵ Interjeição que denota a recepção com aprovação.

²⁶ Espíritos.

Paralelamente a esse ideal está o receio de se sentir só, como visto no relato citado acima, ou seja, ele sente que está se “perdendo” de seu povo ao mesmo tempo que procura defender. Portanto, o receio do exílio dentro de seu próprio povo está presente, como ressalta bem o Said, o exílio é provocado por pessoas sobre outras pessoas, não há uma volta até estar de volta à sua “origem” (SAID, 2003).

É notório a preocupação de Davi quanto aos seus deslocamentos para outros lugares fora de sua comunidade. Desta maneira, a insegurança, o receio da morte, o medo do outro lugar e o medo que paira sobre a sua comunidade quando ele a deixa reflete o contexto em que ele se encontra, tanto nas narrativas do livro quanto no momento presente. É justificável toda o contexto de cuidado e insegurança, pois o que ele faz ao seu povo denota prejuízo à quem quer a todo custo explorar suas terras.

Imagem 12: Reportagem sobre ameaças que Davi Kopenawa sofre



Davi Kopenawa: “Estou sendo ameaçado de morte”

Xapuri 29/08/2019 Amazônia

Davi Kopenawa Yanomami, em denúncia urgente e crítica: “Estou sendo ameaçado de morte”

“Estou sendo ameaçado de morte,” diz líder indígena Davi Kopenawa em RR. Associação indígena protocolou documentos no MPF, PF e Funai. ‘Também vou procurar ajuda na ONU’, afirma líder Yanomami.

Fonte: Revista Xapuri²⁷

²⁷ Disponível em: < <https://www.xapuri.info/amazonia-agenda/davi-kopenawa-yanomami-em-denuncia-urgente-e-critica-estou-sendo-ameacado-de-morte/> >, Acesso em: 28 de janeiro de 2022.

O exemplo acima reflete o que Davi Kopenawa se tornou, um defensor de suas memórias e das memórias de seu povo. É por esses caminhos que a construção do lugar e da memória de Davi são construídos. São acontecimentos e relatos complexos que podemos interpretar de muitas maneiras essas construções. Para Tuan (2013) essas complexidades que são percebidas por nós – que temos afeição pelo lugar – ou pelos outros – que não possuem afeição – não são necessariamente visíveis. Ou seja, as lutas de Davi para manter suas identidades se fazem de forma que dramática, cheia de conflitos, pelas necessidades e ritmos funcionais da vida pessoal e dos grupos (TUAN, 2013, p. 217).

O tempo é um elemento essencial para a formação de uma memória. Em Davi Kopenawa temos as primeiras impressões dele sobre o seu lugar quando ele ainda era apenas uma criança. A percepção e suas memórias em constante mudanças vão de encontro a um fator determinante em sua vida, que está alheio aos seus domínios ou de seu povo, que é o contato com outros povos, o não indígena. Partindo deste fato, podemos dizer que o lugar é uma série de construtos que vão se organizando ao longo do tempo. E essa organização só é percebida por quem vive esses eventos. Segundo Tuan, a afeição por uma pessoa ou por uma localidade, raramente é adquirida de passagem, isto é, a sensação de tempo afeta a sensação de lugar (TUAN, 2013, p. 224-227).

Davi apresenta maturidade ao falar sobre a sua infância, narra com segurança essa fase de sua vida. Ao falar sobre a origem do seu nome, sugere ao leitor que tenhamos cautela ao falar ou insinuar como era sua infância, o que sabemos é o que ele narra no seu livro. Como exemplo de construção da memória do lugar onde vive ela retrata a sua comunidade. Ao longo de todo o livro vemos passagens que ele cita onde passou a infância e depois a vida adulta. Sempre numa narração e outra aparece a imagem de sua casa. Atemo-nos à fase criança.

Quando criança, morava em *Marakana*²⁸. Apesar de ali ser o seu lugar, ele fala que “Somos habitantes da floresta. Nossos ancestrais habitavam as nascentes dos rios muito antes de os meus pais nascerem, e muito antes do nascimento dos antepassados dos brancos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78)

E reitera, dirigindo-nos a palavra sobre a sua identidade:

Longe de nossa floresta, há muitos outros povos além de nós. Contudo, nenhum deles tem um nome semelhante ao nosso. Por isso devemos continuar vivendo na terra em que *Omama* nos deixou no primeiro tempo. Somos seus filhos e genros. Mantemos o nome que nos deu. Desde que nos encontraram, os brancos não param de nos perguntar: “Quem são vocês? De onde vêm? Como se chamam?”. Querem saber o que nosso nome, Yanomami, significa. Por que tamanha insistência? Alegam que é para pensar direito. Achamos que, ao contrário, isso é ruim para nós. Que resposta lhes daremos? Queremos proteger nosso nome. Não nos agrada repeti-lo a torto e a direito. Seria maltratar a imagem de *Omama*. Não é assim que falamos. Por isso, ninguém quer responder às suas perguntas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 78)

Davi quando criança reconhece tanto a sua comunidade quanto a floresta em si como sendo seu lar. O fator emblemático que “assegure” o seu lugar, é o nome do seu povo. Vejamos que a busca pela identidade em Davi nos faz chegar à sua fase adulta, que é quando ele discute essa insistência com o público. Portanto, o tempo e a construção do lugar junto a uma memória que vai se modificando através do tempo é uma questão que para Tuan (2013, p. 225) se torna evidente considerar o ciclo da vida humana, isto é, a experiência humana é específica, depende do momento da vida de uma pessoa para se construir a sua concepção de lugar.

Fica evidente, portanto, que a construção da memória sempre depende da ocasião, do contexto temporal em que vive a pessoa, que no caso de Davi, por fim, vai nos apresentar o seu sobrenome final, o *Yanomami*. Desta maneira, temos a criação da pessoa *Davi Kopenawa Yanomami*:

Assim, pouco a pouco, meu nome foi ficando mais longo. Primeiro foi Davi, o nome que os brancos me atribuíram na infância, depois foi Kopenawa, o que me deram mais tarde os espíritos vespa. E por fim acrescentei Yanomami, que é palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo. Eu não nasci numa terra

²⁸ grande casa comunal de cerca de duzentas pessoas, situada na floresta tropical de piemonte do alto rio Toototobi, no extremo norte do estado do Amazonas, próximo à fronteira com a Venezuela.

sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual *Omama* deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela. Hoje, meus filhos e netos, por sua vez, nela crescem. Por isso meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami. São palavras que me ficaram na solidão, depois da morte de meus antigos. São palavras que os espíritos me deram em sonho e também palavras que vieram a mim escutando as maledicências dos brancos a nosso respeito. Estão enraizadas com firmeza no fundo de meu peito. São essas as palavras que eu gostaria de fazer ouvir, agora, com a ajuda de um branco que pode fazer com que sejam escutadas por aqueles que não conhecem nossa língua. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 73-74)

A identidade de uma pessoa se liga ao seu fato histórico, isso já ficou claro. Para Davi, a origem de seu nome remonta à própria trajetória e a do seu povo. Inicialmente quando os missionários cristãos evangélicos chegaram à sua comunidade, dando-lhe o nome de Davi. Num segundo momento, quando se depara com lutas para defender seu povo e já na fase onde vai se tornando um xamã, os espíritos *xapiri* lhe concedem o nome *Kopenawa*, uma alcunha aos espíritos guerreiros vespas. E por fim, o *Yanomami*, este pelo fato de Davi já ter em mente a resiliência e o discernimento que o guerreiro não é aquele que pega em armas para vingar a morte do amigo, dos familiares, mas sim aquele que tem motivos para lutar com sabedoria, sem rancor. É a palavra do seu povo cunhado em sua pessoa onde ele leva para o mundo.

Assim, podemos dizer que a identidade e a memória constroem o mundo de Davi Kopenawa Yanomami no seu imaginário, nas suas lutas, nas suas crenças, nos seus pensamentos sobre o futuro. O lugar para Davi não é o estático, tampouco fica apenas no passado. Assim como Tuan, Davi considera que o seu lugar é um construto de acontecimentos dinâmicos. Anne Buttimer publicou um breve ensaio em 2015 que cabe colocar neste momento final de nosso diálogo. Neste ensaio, temos Anne Buttimer voltando suas reflexões para o Lar, horizontes de alcances e o sentido de lugar. A autora explora um dos mais fortes paradoxos da relação homem-lugar, demonstrando o conforto e as limitações do lugar e, ao mesmo tempo, a busca pelo desafio e pelas potencialidades dos horizontes de alcance, que projetam nossos desejos e anseios ao nos lançarmos no mundo (BUTTIMER, 2015, p. 4).

Anne coloca nesse ensaio as mesmas características que apresentamos de Davi ao se lançar fora de seu lugar. Deixando de lado os medos e anseios pessoais para poder ir de encontro a lugares inexplorados por ele. À medida que ele “descobre” novos mundos, sua experiência vai se atualizando é uma experiência onde

Existem muitas dimensões de significados atribuídos ao lugar: simbólico, emocional, cultural, político e biológico. As pessoas não têm apenas concepções intelectuais, imaginárias e simbólicas do lugar, mas também associações pessoais e sociais com redes baseadas nos lugares de interação e ligação. Como outros membros da biosfera, os homens também demonstram padrões marcados de territorialidade. Quando os valores fundamentais associados com qualquer um destes níveis de experiência são ameaçados, então podem “explodir” protestos sobre o significado de lugar. Não parece ser um ponto crucial considerar se estes valores são **conscientemente** articulados em termos legais ou comportamentais. Na realidade, eles frequentemente não são levados à consciência até que sejam ameaçados: normalmente, são parte do tecido da vida cotidiana e suas presumidas rotinas. (BUTTNER, 2015, p. 6)

Buttner (2015); Tuan (2013); Kopenawa; Albert (2015) tem em comum a construção da memória para a base da sua afeição não apenas pelo lugar, mas pela sua gente, seu cotidiano. Relembremos Daniel Munduruku, Julie Dorrico, entre outros que se utilizam da memória para construir suas identidades e afeições.

4.2 Das narrativas de Davi nasce o Lugar

A seguir, Walter Benjamin apresenta o narrador:

Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais. Descrever um Leskov como narrador não significa trazê-lo para mais perto de nós, e sim, pelo contrário, aumentar a distância que nos separa dele. Vistos de uma certa distância, os traços grandes e simples que caracterizam o narrador se destacam nele. Ou melhor, esses traços aparecem como um rosto humano ou corpo de um animal aparecem num rochedo, para um observador localizado numa distância apropriada e num ângulo favorável. Uma experiência quase cotidiana nos impõem a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.

Uma das causas desse fenômeno é óbvia: as ações da experiência estão em baixa e tudo indica que continuarão caindo até que seu valor desapareça de todo. (BENJAMIN, 1987, p. 197-198)

O ensaísta alemão nos apresenta uma visão onde parece colocar em questionamento a relevância do narrador. Nesta análise sobre a obra de Nikolai Leskov ele faz inferência sobre a experiência que um narrador deve ter ao narrar sobre algo. Sendo assim, perder a essência do que se narra. Sem passar longe desta análise, podemos afirmar que a experiência de Davi é passada a nós leitores de uma forma bastante expressiva que conseguimos captar as essências de suas narrativas.

Desta forma, podemos ver o Davi como um exímio narrador, acrescente a isso o fato dele não ter receio de se expressar quando convicto de suas ideias e ciente de que está com a razão. Diferente da escassez que Benjamin apresenta neste início de análise sobre Leskov quanto às experiências, temos em Davi uma rica experiência e rica transmissão destas experiências, um narrador nato. No item 4.1 abordamos sobre a memórias enquanto a construção do ser Davi Kopenawa Yanomami. Neste item analisaremos suas narrativas para vermos como se da construção do lugar, do espaço em suas falas. Sendo assim, vemos em Kopenawa a figura do seu pai (padrasto) enquanto a sua experiência primitiva de segurança, isto é, o seu primeiro lugar, se formos buscar esse sentido em Tuan (2013).

Após o falecimento de meu pai, outro homem tomou minha mãe como esposa. Eu ainda era bebê, e ele me levou junto com ela. Esse homem me protegeu e me criou. Ele me alimentou e me fez crescer com a carne de sua caça e o mel selvagem que coletava, com as bananas e a mandioca que cultivava. Hoje ele está muito velho e vive longe, numa outra casa. Não o vejo muito, mas o tenho com afeto em meu pensamento. Às vezes vou visitá-lo, levando mercadorias. Também envio enfermeiros brancos, para que cuidem dele, de modo que o protejo como ele fez por mim há muito tempo. É um grande xamã, e gostava muito de nos fazer ouvir suas palavras dos tempos antigos. Quando eu era pequeno, costumava me falar dos ancestrais que viraram caça no primeiro tempo. Contava-me também como *Omama* veio à existência e fez de seu filho o primeiro xamã, e como mais tarde criou os forasteiros. Contava-me tudo isso com zelo, durante a noite, enquanto eu, deitado na minha rede, olhava o fogo em que minha mãe soprava de tempos em tempos. Ele não queria que eu crescesse na ignorância. Ainda hoje, quando vejo os espíritos dançarem em meu sonho, lembro-me de suas palavras, que continuam sempre vivas na minha mente. Ele estava sempre brincando e sorrindo, mas era também um guerreiro muito temido. Tinha em si as imagens de *Aiamori*²⁹, o ser da guerra, e de *Õeõeri*³⁰, o ancestral que nos ensinou

²⁹ É um espírito guerreiro maléfico e ávido de sangue.

³⁰ Ser que em certo nível rege a guerra. É um menino guerreiro.

a flechar nossos inimigos. Foi ele que vingou a morte de meu pai, pois eram amigos. Meu pai era mais jovem do que ele, que o chamava de cunhado. Costumavam caçar juntos. Naquele tempo, nossos antigos não hesitavam em comer os inimigos que tivessem matado um dos seus. Eram muito valentes. Não o vingavam às escondidas, soprando de longe pós de feitiçaria sobre quem o tinha matado. Preferiam juntar um grupo de guerreiros e usar suas flechas. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 237-238)

A segurança proporcionada pelo seu padrasto lhe deu as condições, preparou o terreno para a sua segurança no futuro, quando adulto. Seu padrasto não era uma pessoa qualquer. Além de mentor, foi amigo pessoal de seu pai biológico. Com o passar do tempo, seu padrasto já velho, é lembrado com muito carinho e zelo por Davi. A ligação entre os dois é essencial para a construção experiencial de mundo de Davi com o restante do seu povo. É por conta da influência de seu padrasto que eles se mudaram de *Marakana* para *Toototopi*. Davi ainda muito pequeno, como toda criança, via tudo ao seu redor com muita naturalidade, era uma pessoa ainda em construção, por isso ainda não refletia sobre as coisas que havia em *Marakana* e depois em *Toototopi*. Podemos dizer que nesta impressão temos a questão do espaço enquanto a liberdade, uma liberdade que não pode ser presenciada, mas, sentida. Uma ocorrência que está na memória (ainda sem muitos processos) do ser humano. É nestes dois lugares que Davi é inicialmente põe seu senso de lugar e espaço enquanto ser humano:

Quando criança, vivi num lugar que era chamado de *Marakana*, na beira do rio Toototobi³¹. Foi lá que meu pai morreu. Na época do meu nascimento, a clareira aberta no local ainda era bem recente. Os nossos parentes tinham aberto novas roças, mas ainda viviam na floresta, num grande acampamento de tapiris³². Meu padrasto me contou isso. Eu mesmo não me lembro. Criança assim pequena ainda não tem realmente consciência das coisas. Os adultos falam com os pequenos, mas a mente deles ainda está fechada. As palavras ainda não chegam a se fixar nela de fato. Só mais tarde, conforme crescem, seus pensamentos começam a se juntar uns aos outros e sua consciência se põe a florescer. Ainda guardo algumas lembranças do tempo da casa de *Marakana*. Não me lembro, porém, de ter visto os meus pais e avós plantarem seus esteios nem cobri-la com folhas de palmeira *paa hana*³³. Só me lembro da casa já construída. Era muito ampla, e morava nela muita gente mesmo. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 238)

³¹ Rio.

³² Abrigos temporários.

³³ *Geonoma baculifera*, ubim; pequena palmeira da vegetação rasteira preferida nas terras baixas para a cobertura das malocas.

Quanto a mudança de lugar:

Depois de *Marakana*, foram construídas três casas, bastante próximas umas das outras. A nossa ficava rio acima, num lugar chamado *Wari mahi*³⁴, o lugar da sumaúma. Os outros tinham se instalado um pouco a jusante, também perto da margem do rio Toototobi. Mas logo meu padraсто começou a se distanciar da gente de *Wari mahi*. Passou a viver com eles só de vez em quando. Tinha construído sozinho uma casa menor e aberto uma roça a meio dia de caminhada rio abaixo. Morávamos lá, com minha mãe, minha irmã mais velha e uma outra família. O lugar se chamava *Toototopi*, o lugar dos cipós. Passávamos lá a maior parte do tempo, e pouco visitávamos *Wari mahi*. Meu padraсто não gostava de morar lá, porque achava que havia gente demais. Creio que julgava a casa muito barulhenta. Por isso, depois de *Marakana*, cresci sobretudo em *Thoothothi*³⁵. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 238-239)

Nessas narrações, podemos notar que o senso de lugar para Davi dependia muito das ações de seu padraсто e que a formação, obviamente, dependeria dessas nuances. Além dessas mudanças, notamos também que aparentemente, o Davi narra esses fatos com uma visão mais geral sobre o lugar. Vide por exemplo, os detalhes das casas, as construções, as relações interpessoais que neste primeiro momento são deixados um pouco de lado. Mas ver estas narrações sobre os dois primeiros espaços de sua vida é sem dúvida um marco para iniciar as discussões sobre essa construção do lugar. Em outras palavras, a casa material (aparentemente) não é levada muito em consideração, mas as ações que ocorriam nela, sim. Quanto a figura materna, temos na mãe de Davi uma representação de construção da experiência com os espaços que o mesmo frequentava. Assim como na figura paterna, as ações falam por si só quanto as construções de um espaço junto a presença de sua mãe:

Minha mãe costumava também me levar com ela à floresta, para pegar caranguejos-de-água-doce, pescar com timbó ou coletar todos os tipos de frutos. Eu ainda a acompanhava à nossa roça quando ela ia colher mandioca ou banana, ou rachar lenha com o machado. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 239)

³⁴ *Ceiba pentandra*, sumaúma; árvore de grande porte e altas raízes aéreas triangulares, de madeira mole e leve, no tronco da qual são escavados grandes recipientes cerimoniais para mingau de banana, pupunha e macaxeira (*huu tihika*).

³⁵ local no alto rio Toototobi ocupado nos anos 1930 por um grupo desde então desaparecido (os *Xihopi théri*) e reocupado no começo dos anos 1960 pela comunidade dos ascendentes de Davi Kopenawa. O local foi depois escolhido pela New Tribes Mission para a instalação de um de seus postos missionários (1963-91). Esse nome foi transformado pelos brancos em "Toototobi" (missão Toototobi e rio Toototobi).

As atividades eram básicas, mas notemos, Davi ainda era uma criança. A construção de um lugar para um ser humano varia de acordo com o tempo e o contexto social (TUAN, 2013). No decorrer dos anos, Davi se ocupava de outra atividade que o proporcionava novas experiências. É chegada a fase onde os adultos eram espelho, não só para Kopenawa, mas para todas as crianças de sua comunidade. O futuro já havia chegado para Davi, onde seu papel como adulto homem da comunidade se tornava realidade, ainda que na forma de brincadeira.

Depois, assim que fiquei um pouco mais crescido, os adultos começaram a me chamar para acompanhá-los nas caçadas. Eu os seguia pela mata, ainda coberta de orvalho, e, quando eles flechavam animais pequenos, os davam a mim dizendo: “Leve esta caça, na volta você vai comê-la!”. Éramos, na época, um pequeno grupo de meninos da mesma idade. Os outros eram um pouco mais velhos do que nós. Crescemos indo sempre caçar e pescar juntos. Também ocupávamos nosso tempo imitando tudo o que faziam os adultos. Foi assim que, pouco a pouco, começamos a pensar direito. Flechávamos todos os tipos de passarinhos e lagartos, na floresta ou nas roças vizinhas. E os trazíamos de volta, entrando orgulhosos, como caçadores, em nossa grande casa. Moqueávamos as presas e organizávamos pequenas festas *reahu*³⁶ com essa “caça”, como víamos fazer os mais velhos. Estes nos encorajavam, brincando. Acrescentavam a nossas presas pedaços de caça de verdade. Então entoávamos alegremente cantos *heri*, como se costuma fazer quando a comida de um *reahu* é farta. Também imitávamos a dança de apresentação de nossos convidados. Dançávamos inclusive em pequenos casais, segurando as meninas pelo pulso, como os adultos, em certas noites de festa. Divertíamos-nos muito mesmo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 239-240)

Todas essas ações o levariam, mais tarde a relembrar estes momentos com muito zelo e felicidade. Até agora, temos um espaço, um lugar dinâmico, como deve ser. Outro elemento que faz parte desta construção são as festas. Para Davi, estas festas eram muito mais que simples comemorações. As festas *Reahu*. Com ele destaca na citação acima, são festas regadas à fartas variedades de alimentos. Acreditamos que estas configurações de memórias pegando o cotidiano é o que realmente caracterizam o modo de pensar e as visões sobre o mundo de Davi. Assim ele descreve as festas *Reahu* quando jovem:

Nossos maiores convidavam gente de outras casas a suas festas *reahu* para beber mingau de banana-da-terra e oferecer porções de

³⁶ Forma de caracterizar uma festa.

carne moqueada. Muitas vezes brigavam uns com os outros. Então, desafiavam-se aos gritos, exaltados, e insultavam seus adversários pronunciando seus nomes raivosamente. Depois batiam na cabeça uns dos outros, em alternância, com longas bordunas. Enfrentavam-se assim para vingar roubos de alimento em suas roças, porque tinham ciúmes de mulheres ou apenas porque tinham xingado um ao outro de covarde. Eu os observava de longe, um pouco assustado, e dizia a mim mesmo: “*Haixopê!* É assim que se deve lutar para aplacar a própria ira!”. Além disso, às vezes se lançavam em incursões de guerra contra seus inimigos. Na época, guerreavam em direção ao levante, contra os antigos da gente do rio Catrimani — que então viviam no rio Mapulaú —, e, por vezes, em direção ao poente, contra os *Xamathari*³⁷ do alto rio Demini. Como eu disse, meu padrasto era muito valente, sempre pronto para vingar nossos mortos. Naquele tempo, ele flechou um bom número de nossos inimigos do Catrimani, e tirou dos *Xamathari* as duas irmãs que são até hoje suas esposas. Eu vivia com ele quando lançou todos esses ataques, junto com outros guerreiros do rio Toototobi. Vi-os muitas vezes se alinharem com seus arcos e flechas na praça central de nossa casa e imitarem os espíritos urubu antes de se pôr a caminho. Meu pensamento se fixava neles e eu pensava: “É assim que devemos nos vingar! Quando for mais velho, vou me juntar a eles!”. Eu era jovem demais para isso, e lamentava muito não poder acompanhar os adultos! Mas foi assim, observando-os constantemente, que meu pensamento se tornou mais sabido e que eu cresci. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 240-241)

Como visto, a festa *reahu* perpassa a ação de uma festa comum. A vivência de um povo a partir desta festividade pode ser considerada uma das ocorrências principais que caracterizam o povo de Davi. Obviamente sem “diminuir” a cultura de outros povos e sem querer comparar, a festa *reahu* é um ponto em que os conterrâneos de Davi expressam suas ideias, suas alegrias, seus conflitos. Como vemos na citação acima, a festa *reahu* indica o início de uma guerra, a partida de um ente querido. Essas manifestações narradas por Davi caracterizam o modo de vida do seu povo, agora, já estabilizados num espaço que a partir de suas culturas moldam ao longo do tempo.

Apesar da estabilidade, encontravam conflitos que muitas vezes eram enfrentadas com baixas tanto do povo de Davi quanto do povo conflitante. O conflito com outros povos remonta à própria história do ser humano e nesta configuração da sociedade de Davi não é diferente. Como a própria história contada no capítulo I deste trabalho, o povo Yanomami é considerado um povo que não era um povo guerreiro, logo foi subjugado por outros povos e se fixaram nestas atuais terras consideradas pobres por outros povos indígenas da época

³⁷ Yanomami ocidentais.

antiga. Davi nos diz que os conflitos eram tanto no sentido da luta corpo-a-corpo quanto luta espiritual. Muitas vezes o inimigo era sorrateiro e pegava os iguais do povo de Davi desprevenidos.

Estes ataques eram um dos fatores que faziam a configuração do espaço do povo de Toototopi. Além disso, verificamos a existência de outro fator para a relação mais íntima e frequente entre a comunidade de Kopenawa e outras comunidades: as ferramentas de atividades como facão, fósforos, panelas, machado, etc. Essas ferramentas reforçavam o sentido de convivência entre as pessoas, uma vez que eles eram importantes para as diversas atividades desde plantar roças à cortar árvores para construir casa (exemplo do facão).

Assim é o lugar onde Davi passa momentos de sua vida, sempre nas memórias ditas pelos seus anciões. As memórias de Kopenawa sempre contadas pela pessoa do seu padraço assim o fez nos relatar estes primeiros contatos com o seu lugar. O contato com outros povos veio através destas ferramentas que apresentamos. O lugar de Davi foi aos poucos sendo ocupadas pela presença de outros costumes. Mas, antes, o povo de Davi ocupava muitas outras áreas antes de estarem em *Marakana*. A necessidade de ferramentas causou o contato com outros povos.

Antes de chegar a *Marakana*, nossos antigos ocuparam muitas outras roças nas terras altas. Moraram muito tempo, por exemplo, no lugar do sapo *yoyo* — que chamamos de *Yoyo roopë*, nas nascentes do rio Toototobi. Meu padraço costumava falar muito dessa floresta, pois viveu lá muito tempo quando era jovem. De lá, os antigos iam até os *Xamathari* que moravam no rio *Kapirota u*, em busca de ferramentas de metal, já que os antigos *Watata si* do rio Parima tinham ficado distantes demais. Os *Xamathari* as obtinham descendo o curso do Demini até os barracos dos brancos que viviam às margens do rio Aracá. Estes pescavam tartarugas e coletavam castanha-do-pará, balata e fibras de piaçava. A gente do *Kapirota u*, embora vivesse longe rio acima, conhecia bem esses brancos do rio. Costumava ir visitá-los e, na estação seca, trabalhava para eles durante várias luas. Conseguia assim objetos manufaturados de todos os tipos. Foi por intermédio deles que nossos maiores encontraram esses ribeirinhos, muito distantes de suas casas, pela primeira vez. Não foi, porém, pelo mero prazer de admirá-los que se aproximaram dos forasteiros. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 241)

O encontro com novos povos a partir de suas terras causava um estranhamento por parte do povo Yanomami, pois era uma situação delicada, uma nova realidade, onde não estavam habituados. A procura por facilidades de

suas atividades causou um certo desequilíbrio de suas realidades, um novo contexto se criou. Um contexto que Davi relata em primeira pessoa quando mais velho, com memórias adultas. Esses momentos sobre o seu lugar refletem a sua trajetória e a criação do sentido de lugar, é onde Davi intensificou seu lado protecionista do seu espaço, do seu povo.

Portanto, estas experiências iniciais, da infância nos demonstra como Davi – contrariando a (aparente) escassez de narradores mostrada por Benjamin no início desta explanação – constrói uma narrativa que nos revela em parte a experiência de lugar no sentido geográfico. O narrador em Benjamin pode ser comparado ao Davi narrador, rico em detalhes e denso em experiência.

4.3 O outro lugar para Davi Kopenawa

Antigamente, os brancos não existiam. Foi o que me ensinaram os nossos antigos, quando eu era criança. *Omama* vivia então na floresta, com seu irmão *Yoasi* e sua esposa, *Thuëyoma*, que os xamãs também chamam de *Paonakare*. Seu sogro, *Tëpërësiiki*, morava numa casa no fundo das águas. Não havia mais ninguém. Assim era. *Omama* deu-nos a vida muito antes de criar os brancos, e era também ele que, antes deles, possuía o metal. As primeiras peças de ferro utilizadas por nossos ancestrais foram as que *Omama* deixou para trás na floresta, quando fugiu para longe, a jusante de todos os rios. Eles não tinham machados e facões de verdade, como hoje. Amarravam pedaços de ferro usados num cabo para fazer machadinhas. Essas ferramentas eram muito poucas nas casas dos antigos. Só alguns homens mais velhos as possuíam e as deixavam bem guardadas. Trabalhavam com esses pedaços de ferro que chamavam de ferramentas de *Omama*, porque eram muito resistentes. Os outros homens as tomavam emprestadas, um depois do outro, para abrir suas roças. Os visitantes de casas amigas também vinham pedir permissão para utilizá-las. Naquele tempo era assim. Os objetos dos brancos ainda não estavam por toda parte como agora! Por isso penso hoje na dificuldade do trabalho de nossos maiores e isso me leva a não querer ter muitas mercadorias. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 222)

Os espaços tendem a causar estranheza, medo, motivações, coragem, inspiram pessoas de diversas formas. Tuan (1980); Dardel (2011) dizem que o apego do ser humano à Terra é único e cada uma dessas reações é individual, portando, uma ligação espaço-homem tende a ser peculiar. Davi Kopenawa apresenta uma visão que nos faz entender que suas experiências com os espaços são muito peculiares, apresentando dessa forma muitas reações. Na passagem acima percebemos as primeiras impressões e as visões que anciões tinham sobre os povos não indígenas. Estas primeiras impressões são

importantes para compreender como foram os primeiros contatos com o povo não indígena. Vamos desbravando aos poucos. Inicialmente temos os xamãs, os anciões relatando como são os não indígenas, suas atividades e características. Ao mesmo tempo que Davi relata que antes da presença e contato com o povo não indígena viviam em paz, sem doenças, sem mortes. Ao mesmo tempo que as ferramentas dos povos dos não indígenas – dos brancos – não se fazia necessário, pois, estes já a tinham antes mesmo dos brancos adentrarem suas terras. Portanto, vemos inicialmente um povo, obviamente, resistente ao avanço cultural do alheio. O povo yanomami já tinha todo o necessário para poder desbravar suas áreas, viver.

Naquele tempo, os yanomami amavam de verdade a beleza e o frescor da floresta. Os mais idosos se extinguíam como brasas de fogueira, quando tinham a cabeça branca e os olhos cegos. Ficavam então secos como árvores mortas e se quebravam. Havia muitos xamãs naquela época. Costumavam fazer dançar seus espíritos, para curar os doentes. Depois as mulheres mais velhas esfregavam remédios da floresta em seus corpos. Quando as pessoas se sentiam mal, também bebiam mel selvagem, e isso as curava. Nossos maiores conheciam bem todas essas coisas. Hoje já não é mais assim. Os garimpeiros sujaram a floresta para valer. Ela ficou impregnada de fumaça de epidemia e fomos pegos num frenesi de morte. No rio Toototobi, onde vivi na infância, éramos muito numerosos. Havia três grandes casas perto umas das outras. Eram muitos anciões. Depois os brancos chegaram, com suas febres e seu sarampo, e muitos dos nossos morreram. Hoje quase não há mais grandes xamãs, nossas casas ficaram muito menores e morreremos jovens. (KOPENAWA. ALBERT, 2015, p. 225)

Com a chegada de uma nova forma de ocupar o espaço, temos a quebra de cotidiano, dos costumes e do modo de ver o espaço yanomami. De agora em diante não é o viver, mas procurar defender para poder viver. Davi relata nesta passagem o antes e o depois da chegada dos brancos. Além da morte física, agora também tem a morte imaterial, isto é, os grandes xamãs estavam diminuindo em número. Isso torna o espaço de vida do povo yanomami restrito. Davi nos diz que esse processo nada mais é do que os primeiros passos para a queda do céu, pois, uma vez abaladas as estruturas do céu, este enfim desabaria em cima de todos. Este foi o contato com o povo garimpeiro.

O povo branco – genericamente – não deveria agir à revelia da natureza. Afinal, eles também são criações de *Omama*. Portanto, ir contra este fato é um perigo para a própria existência de todos, pois todos vivem no mesmo lugar e

espaço que é a Terra. O povo yanomami já sabia da existência do povo branco há muito tempo, mesmo antes de terem os primeiros contatos.

Foi *Omama* que nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos. Eles vêm da fábrica de *Omama!* São seus filhos e genros, tanto quanto nós. Ele os criou há muito tempo, da espuma do sangue de nossos ancestrais, os habitantes de *Hayowari*. *Hayowari* é o nome de uma colina, situada entre as nascentes do rio Parima e as do alto Orinoco, que chamamos *Hwara u*. É lá que fica a origem dos rios, onde *Omama* furou o solo de sua roça para aplacar a sede do filho. Quando eu era criança, meu padraсто me falou bastante dessa gente de outrora e hoje, tendo eu mesmo me tornado xamã, me acontece muitas vezes de ver suas imagens e ouvir suas palavras. Por isso posso falar dessas coisas. *Omama* criou os Yanomami depois de ter pescado a filha de *Tëpërësikí*, o ser do fundo das águas. Ele copulou com ela e foi a partir do ventre dela que nos tornamos muitos. As pessoas de *Hayowari* faziam parte dos habitantes da floresta do primeiro tempo. Eram os filhos de *Omama* e de sua mulher, *Thuëyoma*. Tornaram-se forasteiros bem mais tarde, depois de *Omama* ter feito a água jorrar do chão e ter fugido para bem longe, a jusante de todos os rios, em direção à terra dos brancos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 231)

Assim como Dardel fala que nossa ligação é fundamental com a Terra, o povo yanomami também ressalta à sua maneira esta ideia. É de fundamental importância que o espaço de ambos seja restaurado, tanto do povo yanomami quanto do povo branco. Pode parecer que o povo branco é o primeiro forasteiro nas terras do povo de Davi, mas estes dizem que

São eles que nossos maiores chamavam *napë pë yai*, os “verdadeiros forasteiros”, os outros índios: os Pauxiana, os *Watata si* e as gentes do baixo rio Demini, que foram antigamente nossos vizinhos, e também os Ye'kuana, os Makuxi, os Tukano, os Wajãpi, os Kayapó e muitos outros. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, 233)

Ou seja, o povo yanomami já tinha “intrusos” antes dos não indígenas. Desta maneira temos outra configuração de mudança de espaço, pois, diferente dos não indígenas, os *napë pë yai* não causavam o desequilíbrio na estrutura do céu como o povo branco. Vejamos, temos, incluindo o yanomami, diversos povos onde agora podemos ver a visão de Davi sobre o lugar onde vive. Um lugar que vai se configurando conforme surge novos agentes dinâmicos. Quando da chegada dos garimpeiros surge novos modos de convivência, mas o primeiro impacto chega com os missionários.

As impressões de Kopenawa; Albert (2015, p. 244) sobre o povo Branco não eram das melhores:

Hoje, nossas crianças não têm mais medo dos brancos. Mas eu, antes, tinha pavor deles! Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! Ficava apavorado só de vê-los! Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora.

Eram os primeiros contatos. Logo, começa a estranhar seus modos de se comportar, de falar, de se vestir. Davi considerava um horror tudo aquilo, para uma criança, seus medos se justificavam. Assim como ele relata que os aviões sobrevoando suas casas afugentavam os moradores. Havia perturbações da convivência da comunidade de Davi ocasionada pelos primeiros contatos. Esses primeiros contatos eram para demarcar o limite do Brasil. É um momento de apreensão para o povo yanomami. No entanto, o abalo sobre o espaço do povo yanomami viria logo em seguida com a vinda da Inspetoria do governo, na pessoa de Oswaldo, da Inspetoria do governo. Esse homem trouxe uma verdadeira baderna à comunidade de Davi. Primeiro quis ficar à força com uma mulher depois de uma festa, depois, espalhou gripe, matando e causando um verdadeiro genocídio atraído pela doença da gripe.

Ainda sobre a dinâmica do lugar, temos Davi narrando sobre o “descobrimento do Brasil”. Para ele as narrativas sobre o descobrimento do Brasil são totalmente erradas, pois aqui já existia o seu povo, ao mesmo tempo que eles sabiam da existência dos brancos através dos *xapiris*. Portanto, vemos o espaço sendo transformado com a transição e movimentos de diversos povos dentro da comunidade de Davi, sobre seu território.

Voltando a nossa atenção aos religiosos. Percebemos em Davi as primeiras e profundas mudanças no cotidiano de sua comunidade. Na parte *Missões*, no segundo capítulo do livro de título *A fumaça do metal*, Davi narra o acontecimento dos missionários da New Tribles Mission. Este chegou às terras de Kopenawa trazendo as palavras de Deus (Teosi) e assim foram aos poucos impondo e modificando o cotidiano da comunidade. Como todo bom missionário, estes chegaram com muitas artimanhas e carisma. Logo em seguida começaram a impedir a comunidade de Davi a exercer suas atividades como de costume.

Começaram as proibições, era proibido fazer os rituais xamânicos, as rezas de cura, o uso dos curativos tradicionais. Tudo era por conta de *Teosi* (Deus). Quando menos esperavam, o povo de Davi estava sofrendo em árduos trabalhos colocados pelos missionários sob fortes ameaças. Com conflito na comunidade entre os missionários e o povo de Davi, o missionário saiu da comunidade. No entanto, já estava mudado as feições do lugar que Davi costumava ter. O lugar agora é outro.

A comunidade ficou abalada, triste, não mais saiam para caçar, para suas roças. Era um lugar desconhecido, desolado. Uma tristeza pairou pelas adjacências e nos próprios corações dos iguais de Kopenawa. Suas vidas se transformaram. Essa foi a primeira investida que abalou o modo de vida do povo de Davi, era a primeira grande mudança que ocorria no lugar. Aquele lugar agora, mais que nunca estava cada vez mais se enraizando no ser de Davi Kopenawa, que a todo custo saíria em sua defesa. É um outro lugar, mas ainda é a mesma essência de viver que mantém as bases da comunidade. Houve um momento de topofobia (TUAN, 2005) neste contato com o povo missionário.

Em uma outra ocasião, podemos citar aqui também o subtítulo *Virar branco?* Nesta narração observamos que Davi se encontra com missionários e agentes da FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Vemos em Davi a descaracterização de sua pessoa, um estado onde ele se desloca de sua comunidade para conviver com outras pessoas, com os brancos. Ele se depara em Manaus, onde tudo corria mais depressa, era gente demais, carros demais, e muitos aviões. Como o próprio Davi narra que ele não imaginava que a quantidade de brancos era tão grande. Em Manaus, a sensação de Davi a primeira vez foi de puro medo.

Essas mudanças fazem parte da juventude de Davi, onde o mesmo no ímpeto juvenil decidiu conhecer o espaço fora de sua comunidade. Davi percebera que cometeu um certo erro ao sair de sua comunidade uma vez que viu as pessoas e suas maldades. O espaço que agora frequenta é um espaço de diferentes ações e conseqüências. Davi agora está numa situação que exige de si não apenas o conhecimento adquirido enquanto morador de uma grande floresta, mas exige também astúcia e inteligência para lhe dar com fatores como

conflitos e discussões sobre territórios, denúncias de invasão de terras, enfim, uma nova realidade. Já não bastasse os missionários da New Tribble Mission na sua infância moldando a sua realidade, agora com os agentes da FUNAI em suas terras, a experiência que ele estava adquirindo moldaria não somente a sua realidade, bem como de todas as comunidades adjacentes.

O contato de Davi com Manaus foi uma experiência impactante tanto quanto com os primeiros missionários, ele estava diante de outro mundo.

Quando eu trabalhava em Ajuricaba, certo dia o chefe do posto, Esmeraldino, me levou com ele para Manaus. Descemos o rio Demini, depois o rio Negro, de canoa a motor, durante dias e dias. Quanto mais nos aproximávamos, mais eu ficava ansioso para ver pela primeira vez a cidade da qual tanto tinha ouvido falar! Porém, no final, quando chegamos, fiquei um pouco decepcionado. Acostamos num lugar afastado de todas as casas e lá permanecemos durante toda a nossa estadia. Dormíamos no barco, no porto. À noite, eu via vários tipos de luzes passando em todas as direções ao nosso redor: os barcos que se cruzavam no rio, os grandes aviões que nos sobrevoavam e os carros enfileirados ao longe na beira. Eu não me sentia nada tranquilo. Perguntava-me, inquieto, o que haveriam de ser todos aqueles fogos na escuridão. E de dia, havia tanta gente e barulho ao longo do rio! Uma multidão de brancos se agitava de um lado para o outro, gritando nomes de peixes — “Jaraqui! Curimatã! Tambaqui! Surubim! Tucunaré!” — e de frutas de palmeira — “Açaí! Bacaba! Buriti!”. Tudo isso para trocá-los por pedaços de papel velho. Naquele tempo, eu não sabia o que era dinheiro e ainda ignorava que sem isso não se podia comer nem beber na cidade. Observava todos aqueles brancos com um certo receio. Eram tantos, e se atropelavam em todos os sentidos, como formigas *xirina*! Dizia a mim mesmo: “Nossos antigos não imaginavam que os brancos fossem tão numerosos e que tivessem tanta fartura de comida! E todas essas máquinas para correr por toda parte, na água, na terra e no ar! É de fato muito assustador!”. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 285)

Os sons dos carros, dos motores dos barcos, das disposições das casas, das pessoas se movimentando nas ruas, chamavam atenção de Davi. Essas características marcam as primeiras experiências além comunidade. É o início da fase onde Davi busca lutar os seus direitos. Como tudo no começo, temos as dificuldades de Davi em se socializar, afinal, ele estava fora do seu espaço. Além disso, os seus costumes não eram como a dos não indígenas.

Ainda em Manaus podemos considerar outra situação. Davi contraiu tuberculose e tiveram que levar ele para Manaus novamente. Lá ele permaneceu enquanto durou o seu tratamento. Ele ficou durante 1 ano em tratamento em Manaus. Como o tempo foi demorado ele considerou esse tempo lento, afinal,

passar um ano deitado quase todo dia se torna entediante no mínimo. No entanto, ele criou afeição pelo local. As pessoas que o tratavam eram bastante cuidadosos com ele, ele gostou de ficar no hospital por causa que fizera um amigo. Mas ele nunca esquecia o seu lar, a sua floresta (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 288).

Portanto, podemos dizer que o outro lugar para Davi está nas falas, nos modos de viver o cotidiano. As ações culturais, isto é, as experiências de um indivíduo ou coletivo reflete nas sensações de um ser. E no caso de Davi não foi diferente, podemos observar em suas falas que ao se deslocar de suas comunidades estaria vivenciando aquilo que ele queria com muita satisfação, mas também com receios.

4.4 As transformações dos espaços do Povo Yanomami

(...) os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi de que eram capazes os *napë!*³⁸ Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, de todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: *oru* — ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumaçaram com a epidemia *xawara*³⁹ de seus maquinários. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 335)

Podemos dizer que as primeiras transformações na vida comum da comunidade de Davi foram com os missionários da New Tribble Mission, mas o que causou realmente muito impacto foram os garimpeiros. Como visto nesta passagem acima, podemos notar as descrições que Davi faz deles, um povo que vocifera toda a terra atrás do ouro. Apesar das transformações feitas pelos missionários afetar diretamente o modo de vida das pessoas, temos nos garimpeiros tanto a mudança do modo de vida quanto do espaço em si. De acordo com Davi, temos a destruição dos solos e da floresta pelos maquinários, a poluição dos rios e o desaparecimento dos peixes e de algumas caças.

Além disso, temos muitos jovens influenciados pelos costumes dos garimpeiros, citamos: uso de bebida alcoólica, descaracterização de

³⁸ “espíritos tatu-canastra forasteiros”, é uma expressão dos xamãs para designar as companhias mineradoras.

³⁹ Epidemia.

vestimentas, o desejo enorme de morar na cidade, o desinteresse pela cultura e história de seu povo. Não é de se estranhar que essas mudanças no comportamento dos jovens yanomami seja anormal, uma vez que o sistema de vida vai mudando conforme é intensificada a conexão com outra cultura, que no caso, é a cultura dos povos brancos.

Conforme Davi nos relata em *Comedores de terra*, temos a presunção dos garimpeiros em dizer que não havia moradores na floresta, que se soubessem, não teriam começado a trabalhar nestas terras. Pode-se dizer ainda que os garimpeiros iniciaram as investidas sem se preocupar com a resistência do povo Yanomami. Estavam errados.

Pensar o espaço onde todas as coisas circulam de forma dinâmica é pensa-lo como uma forma de estabelecer essa dinamicidade como sendo algo do ser humano junto à natureza. Para Davi Kopenawa, essa dualidade se faz presente. É visível em suas palavras que se o ser humano desequilibrar o meio onde vive, põe em risco todo o espaço onde vive, *é a queda do céu*.

Os garimpeiros estariam fadados a perder, ainda que exterminassem os povos yanomami, pois, ainda que conseguissem o ouro, estariam determinando seu destino. É interessante saber que o ciclo onde se encontram o povo yanomami sempre termina/começa com o surgimento da vida. Não há morte na vida e não há vida na morte. Davi apresenta para nós esta visão quando diz que os espíritos *xapiri* regem todo o espaço. Estamos vivos, ao mesmo tempo que fazemos parte deste outro mundo, outro espaço, o espaço onde a vida e a morte é a única coisa. Portanto, dizer que os garimpeiros venceriam o povo yanomami é um erro.

Para Davi, estas visões se fazem necessárias para os mais jovens terem a dimensão da terra onde vivem. Sem essas bases, não veriam motivos para permanecerem nos seus lugares. Ainda sobre os garimpeiros, eles causaram profundas mudanças na paisagem do espaço yanomami ao mesmo tempo que mudaram completamente os seus sentimentos, tiraram os seus entes, não deixaram sepultar adequadamente seus familiares, não deixaram mais o povo yanomami viver.

Algum tempo depois, os garimpeiros voltaram para Paapiú e penetraram em massa nas terras altas de nossa floresta. Desmataram por toda parte para abrir pistas para seus aviões e helicópteros, que cruzavam o céu constantemente. Numerosos como saúvas *koyo*, passavam em colunas cerradas ao redor das casas yanomami. As mulheres tinham medo de sair até para pegar água! A floresta ficou vazia de caça e os maridos pararam de caçar. Todos permaneciam prostrados em suas redes, derrubados por febres incessantes. Sem poderem cultivar suas roças, pensaram que fossem morrer de fome. Os grandes homens, que antes falavam com sabedoria, tinham sido assassinados por ter enfrentado com bravura os garimpeiros ou então tinham morrido de malária e pneumonia. Apenas alguns órfãos com o pensamento perdido tinham sobrevivido, e mendigavam comida e roupas junto aos garimpeiros. Todos os caminhos tinham virado lodaçais de queixadas e os rios tinham sido reduzidos a poças de água barrenta. Um sem-número de brancos escavava freneticamente a terra da floresta empestada pela fumaça de epidemia *xawara* de seus motores. Até o chefe do posto da Funai de Paapiú acabou fugindo, assustado tanto com as ameaças dos garimpeiros quanto com suas doenças. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 345)

Nem mesmo as autoridades conseguiam defender o povo yanomami. Davi empreendeu inicialmente uma luta somente com os seus contra os garimpeiros, mas sem sucesso, logo em seguida voltaram. Essas incursões garimpeiras deixaram trauma no povo de Davi e no próprio Davi. Os sons dos motores já era motivo de preocupação e medo para a comunidade, a chegada de um forasteiro já era motivo de agonia e desespero. Vejamos, temos o temor generalizado, o espaço de Kopenawa já não é mais um espaço seguro para eles. No entanto, ali era o seu lugar, por isso lutavam por ele.

Além dos garimpeiros temos as incursões dos operários que abriam a Perimetral Norte, a rodovia que se supunha fazer a integração do Estado brasileiro. Davi nos relata que eles chegaram com suas máquinas e colocaram a derrubar as florestas. Nesta época, apesar das árvores derrubadas, eles eram fáceis de lhe dar, não eram igual aos garimpeiros que corrompiam desde a natureza até os mais jovens yanomami ou os missionários que a todo custo queriam que o povo de Davi aceitassem o *Teosi* partindo para a violência caso se recusassem. O espaço transformado foi o que Davi chama de experiência junto da FUNAI e do pessoal da saúde, ou seja, o espaço nos arredores das comunidades era explorado por agentes dos governos. Sem danos efetivos.

4.5 A outra dimensão: Xamanismo

Falar de xamanismo é falar de lugar. Davi Kopenawa nos apresenta o xamanismo como sendo o ato de poder invocar os espíritos *xapiri*, isto é, “os donos das coisas que existem, os protetores e os guias.

Na primeira parte do livro temos em *Devir outro* a apresentação desta prática yanomami. Lá é dito como se inicia o processo para praticar o xamanismo, é explicado sobre os espíritos. Temos a ideia do criador de tudo, que *Omama*, o ser divino que criou todas as condições necessárias para o povo yanomami viver. Temos também a contraparte de Omama que é o ser divino irmão de Omama, *Yoasi*. Este ser é tudo ao contrário de Omama, ele é bastante “odiado” pelo povo yanomami. Como bem explicado nesta parte do livro, temos esses seres divinos e para cuidar dos seres humanos, vamos ter então os auxiliares deles que são os espíritos *xapiris*.

Esses espíritos vêm, só dançam (KOPENAWA, ALBERT, 2015) para determinadas pessoas. Não é qualquer um que se torna xamã, que acessa esses espíritos. Davi Kopenawa nos relata que desde criança já sonhava com estes seres, que ele acordava chorando e que não conseguia dormir direito por causa que eles faziam muitos contatos com ele durante sua infância. Já na juventude ele começa a comer muitas carnes, começa a pensar em mulher, entre outras coisas, ele deixa de ter ligações com os *xapiri*, conforme Davi, os espíritos preferem o ser humano mais puro possível para dançar para ele, isto é, para se manifestar.

Com a iniciação e término deste processo para se tornar um xamã, Davi agora consegue curar as pessoas, prevenir ataques inimigos, conversar com os espíritos. Todo esse processo é graças a *yãkoana*. Este pó é a chave de acesso para conversas com os espíritos. É necessário sempre praticar para poder estar sempre em conexão com os poderes que estes oferecem.

Davi consegue fazer suas reflexões a partir das conversas com os xamãs. Como dito no capítulo 3, a fé é algo que deve ser sentida e é nesse sentido que trazemos esta reflexão sob a perspectiva de Davi. Se todas essas mudanças no

lugar e no espaço de Davi foi contada de uma forma rica conforme Benjamin, é graças aos xapiris de Davi Kopenawa.

Através do xamanismo Davi consegue fazer-nos compreender sobre o sentido de existência, não falamos aqui de “viagens”, falamos de algo real. Os entendimentos sobre os ciclos das caças, dos peixes, do momento certo para se fazer uma roçado está baseado no xamanismo yanomami. Devemos deixar claro que estamos falando sobre uma característica de um povo, mas cada um tem a sua.

Caso Davi não parasse para praticar, ele já estaria sem os seus poderes. É importante notar que ao falarmos que o poder é dele, estamos apenas falando de ação, mas o poder é verdadeiramente dos xapiri, Davi é apenas o portador. Com este poder, Davi pôde nos apresentar o passado, o presente e o futuro. A começar.

A imagem de *Omama* disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu!* Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!”. Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Faz muito tempo que *Omama* e nossos ancestrais as depositaram em nosso pensamento e desde então nós as temos guardado. Elas não podem acabar. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Talvez compreendam que é seu próprio pensamento que é confuso e obscuro, pois na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas. Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores *yãkoana hi*, que é o alimento dos *xapiri*. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, 76-77)

Omama deixa claro para o povo de Davi que em toda situação, que fique em suas terras. Já está com todas as condições necessárias para tal. Esse desequilíbrio não deve existir, e caso exista, é porque *Yoasi* está forte e deve ser

combatido. Outra situação é que com esta “liberação”, temos agora a questão da sobrevivência.

Os *xapiri*, para quem tudo é perto, vêm por esses caminhos um atrás do outro, com muita leveza, suspensos nas alturas. Então é possível vê-los cintilar numa luminosidade lunar, na qual seus enfeites de penas tremulam, flutuando devagar, no ritmo de seus passos. Suas imagens são mesmo magníficas! Alguns desses caminhos são bem largos, como suas estradas à noite, salpicadas de luzes de faróis de carros, e os mais reluzentes são os dos espíritos mais antigos. Ficam vindo em nossa direção sem parar, acumulados em filas sem número. Suas imagens são as de todos os habitantes da floresta que descem do peito do céu, um depois do outro, com seus filhotes. As araras-vermelhas, amarelas e azuis, os tucanos, papagaios, jacamins, mutuns, cujubins, gaviões *herama*, *wakoa* e *kopari*, morcegos e urubus são muitos na floresta, não é? E os jabutis, tatus, antas, veados, jaguatiricas, onças-pintadas, suçuaranas, cutias, queixadas, macacos-aranha e guaribas, preguiças e tamanduás? E os pequenos peixes dos rios, poraquês, piranhas, peixes pintados *kurito* e arraias *yamara aka*, então? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116)

Ele diz para que serve todos esses animais:

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*⁴⁰. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias¹⁴ destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes.¹⁵ O guariba *iro* que flechamos nas árvores, por exemplo, é outro que sua imagem *Irori*, o espírito do guariba, que os xamãs podem chamar a si. Essas imagens de animais tornados *xapiri* são muito bonitas mesmo quando fazem suas danças de apresentação para nós, como os convidados no começo de uma festa *reahu*. Os animais da floresta, em comparação com elas, são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 116)

Isso significa que a fonte de sobrevivência do povo yanomami é determinado pelos seres divinos, disso temos a dimensão do quão sagrado é para Davi e os seus a sua própria sobrevivência. Com o desequilíbrio, este sagrado é quebrado. O ciclo deixa de existir. E não é só porque os animais desaparecem, mas também porque os xamãs deixam de existir.

Os espíritos *xapiri* conduzem toda a vida. Assim como prerrogara Dardel (2011), Kopenawa nos apresenta esta ligação do homem com a Terra. Isto é, a

⁴⁰ Imagem corporal.

Terra na dimensão xamã é a casa dos xapiri, é o céu e a floresta. Uma vai sustentando a outra numa dimensão infinita. É o tipo de pensamento que demonstra uma força capaz de moldar a realidade de outros povos.

Desta forma, podemos imaginar a dimensão xamânica como o guia para Davi, afinal é dela que vem todas as condições de existência de seu povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como todos os grandes filósofos que existiram e ainda existem dizem: este não é o fim, é apenas o processo. Apresentamos neste trabalho breves reflexões acerca do que apresentamos ao longo deste trabalho. Sem querer deixar tudo esclarecido, nada disso, o livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* é um grande acontecimento científico como deixou claro Eduardo Viveiro, por isso deve ser bastante discutido ao longo dos anos e esta pesquisa tratou apenas de um ponto de vista, que é visão humanista sobre o trabalho que Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert teceram, podemos dizer que é o mínimo das discussões ainda.

Davi Kopenawa nos apresenta a sua visão de mundo, os seus pensamentos, os seus devaneios para (re) lembrar aqui Gaston Bachelard (1978). Sem essas imaginações, sem esses pensamentos, sem as análises sobre o meio em que vive não poderíamos também falar aqui sobre a condição do povo yanomami que por mais que Davi falasse de um tempo passado, continua muito real. Podemos dizer que as palavras do xamã yanomami nos atinge de muitas maneiras, dentre elas sobre a questão política de suas terras, sobre a questão da preservação de suas culturas, sobre a memória de um povo, sobre a floresta.

Euclides da Cunha, Alberto Rangel escreveram suas impressões sobre a Amazônia e simplesmente a chamaram de *Inferno Verde*. No entanto, devemos refletir sobre esse inferno. É inferno no sentido conhecido pelo cristianismo, onde tudo queima e ali estão todas as coisas ruins? Este trabalho vem a demonstrar que esta visão é uma visão empobrecida sobre o espaço amazônico e claro, sobre o modo de vida das populações que aqui existem.

Buscar novas formas de compreensão do espaço amazônico é o ideal para desconstruir esta visão carregada de preconceitos. Davi nos apresenta estas ideias. Além de Davi, podemos dizer que muitos outros líderes indígenas lutam de diversas formas para manter o direito dos povos indígenas serem indígenas. Há líderes indígenas que nos lembram como é fazer a Arte, como é fazer da

memória uma literatura de lutas e resistências. É resgatar na essência indígena a (re) construção da identidade, da memória.

Este conjunto de esforços vem dando resultados e é por este viés de discussões que poderemos apresentar novos resultados quanto a questão literária geográfica. Inicia-se um novo diálogo dentro do campo humanístico que tem como dever servir ao ser humano como um norte. Como deixa claro Yi-Fu Tuan (1995), é necessário que este diálogo humanístico deixe esclarecido os símbolos, conceitos, aspirações. Estamos falando aqui de um campo que ainda tem muito a oferecer à ciência geográfica.

Nas palavras de Davi, temos a necessidade de falar sobre o que estamos fazendo com o mundo. O céu vai desabar em nós? Como devemos evitar isso? Isso nos faz lembrar o líder Ailton Krenak quando o mesmo diz que o ser humano se pensar que ele é um sistema fora da natureza, perde-se, pois essa visão é errada. Portanto, este trabalho é apenas uma complementação de um conhecimento maior.

As bases bachelardiana é essencial para a interpretação dos pensamentos de Davi (é uma discussão que pode ser feito futuramente, uma continuidade deste trabalho, por exemplo), não é fácil interpretar o que o outro está falando através de palavras, mas a *Poética do Espaço* nos proporciona uma pista de como seguir os trabalhos literários na ciência geográfica. E não é somente este filósofo que aparece como uma saída, temos pessoas como Julie Dorrico, Ailton Krenak, Daniel Munduruku que são pensadores que também proporcionam a grandeza da sistematização geoliterários indígena.

As condições de existência dos povos indígenas no Brasil estão cada vez mais ameaçadas por conta de inúmero fatores, mas se destacam o agronegócio e a mineração ilegal. Este trabalho alerta para o fato de pensarmos o espaço vivido como um elemento para discutirmos estes desafios. Como podemos falar de proteger as terras sem antes falar de proteger nossas memórias? Então são esses diálogos que devem ser elaborados para um melhor diálogo com o povo brasileiro.

Quando trazemos as histórias sobre os povos indígenas, não estamos querendo chamar atenção por modismo, mas é algo urgente. O Davi ao fazer a obra que aqui pouco detalhamos fez num momento delicado de sua comunidade. A ciência é política e sempre vai ser. As tomadas de decisões de Davi relatadas no livro são exemplos de como os principais eventos envolvendo os povos indígenas partem deles mesmo, isto é, parece que o poder público sempre vem logo em seguida ao se sentir pressionada.

Então, vejamos, são contextos que devemos reconhecer e discutir a partir de trabalhos como este. Qual a finalidade? Lembremos de Jaider Esbell que fala que não devemos fazer ou falar de nossos povos por conveniência. Estamos aqui para falar de sobrevivência, que é o que está acontecendo neste momento. Esbell acertara em suas palavras quando este nos diz que a palavra da comunidade pertence a comunidade. Devemos escrever para a comunidade.

Geógrafos renomados como Dardel, Tuan, Claval até mesmo o Milton Santos se preocupam com a relação entre Arte e Geografia. Este trabalho é resultado deste diálogo, entre arte e geografia. As bases literárias apontam para novo viés de análises geoliterárias. Temos atualmente diversos dispositivos de disseminação e preocupações. A literatura indígena é intensa ao passo que se trazermos cada vez mais para os espaços de discussões geográficos, estamos apresentando um pensamento que terá impactos fora da academia. A geografia humanista deu o suporte necessário para podemos falar da obra de Davi, mas também abriu oportunidades para falar de diversos escritores que escrevem sobre seus povos. Imaginemos reunir esses autores, suas obras e discutirmos do ponto de vista científico, o resultado será intenso.

Indo na direção contrária da ciência neopositivista, temos na geografia humanista os passos para a compreensão do ser. Não podemos dizer que alcançamos as ideias de Davi, mas apenas interpretamos. Nunca saberemos realmente como funciona o pensamento do líder yanomami, mas o que podemos tirar deste trabalho é que as dores, as preocupações, o seu cotidiano são característica que não podemos deixar escapar à análise porque nos diz muito quanto ao modo de viver deste povo.

A defesa de Davi ao redor do mundo nos faz imaginar o quão importante é o planeta. Eric Dardel nos diz que é a nossa mãe. A ideia de termos um lar nos faz refletir sobre até onde iríamos para nos sentirmos em casa. O que o ser humano tanto imagina ao retirar ouro da terra? Correr atrás de um pedaço de papel (KOPENAWA; ALBERT, 2015) que é a razão para muitas mortes e epidemias *xawara*. Ora, estamos num sistema onde a humanidade perde suas crenças e de repente estamos todos nos destruindo por conta do dinheiro. Davi nos faz refletir sobre a questão de vivermos mais com menos. Viver com o necessário é uma visão atrasada ao capitalismo.

Milton Santos diz que o ser humano criou um sistema onde mata-se pelo dinheiro que a humanidade deixou de lado o bom senso. Se formos pensar desta maneira, temos a irracionalidade humana perdurando no momento. A obra de Davi nos faz lembrar disso. Como e por que estamos no atual momento onde o planeta tem suas matérias-primas retiradas em grande quantidade sendo que é desnecessário. Aprender a conviver com o seu lar é o ponto forte da obra de Davi.

Por fim, podemos dizer que a obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* e as obras das artes visuais ainda tem muito a oferecer em discussões geográficas (no sentido de apresentar novos/velhos meios para compreendermos os vários lugares que existem), que este trabalho em si é apenas um tijolo num grande edifício (TUAN, 1995). Portanto, podemos dizer que o trabalho apresenta um formato onde os sentimentos, as lembranças, os medos, as artes, as narrativas, os poderes, as ideias são acessadas e lançados agora ao público.

REFERÊNCIAS

AMORIN FILHO, Oswaldo Bueno. A evolução do pensamento geográfico e a Fenomenologia. **Sociedade & Natureza**, Uberlândia.11 (21 e 22): 67-87, jan./dez. 199.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Tradução de Joaquim José Moura Ramos *et al.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**: magias e técnicas, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BETHONICO, M. B. M.; MACHADO, A. Relato de experiências na formação de gestores territoriais indígenas: o trabalho de campo como instrumento. **ACTA Geográfica**, Boa Vista, v.5, n.10, jul./dez. de 2011. pp. 75-93.

BROSSEAU, Marc. **O romance**: Outro sujeito para a Geografia. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2007. p. 79-121.

BUTTNER, Anne. Lar, horizontes de alcance e o sentido de lugar. **Geograficidade**. V.5. n.1. Verão 2015.

CAMPOS, Ciro; PINTO, Flávia; BARBOSA, Reinaldo Imbrózio. **O Lavrado de Roraima: importância biológica, desenvolvimento e conservação na maior savana do Bioma Amazônia**. Boa Vista: INPA-RR, 2008.

CAPELLE SUESS, Rodrigo. **Geografia Humanista e ensino-aprendizagem: perspectivas em Formosa-GO**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Geografia. Universidade de Brasília (UnB), Brasília - DF. 2016

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: Labur Edições, 2007, 85p. Disponibilizado em: <http://www.fflch.usp.br/dq/gesp> ; acesso em 15 de setembro de 2021.

CARVALHO, F. A. Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaíma. **Revista Crioula**, nº 5, maio de 2009.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CASTRO, Júlia Fonseca de. Geografia e literatura: da aproximação ao diálogo. IN: SUZUKI, Júlio César; LIMA, Angelita Pereira de; CHAVEIRO, Eguimar Felício (orgs). **Geografia, literatura e arte**: epistemologia, crítica e interlocuções. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016.

CIRD-DIOCESE DE RORAIMA. **Índios de Roraima**: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana. Boa Vista, RR, CIRD, Coleção Histórico- antropológica, v. 1, 1989, 106 p.

CLAVAL, Paul. A evolução recente da geografia cultural de língua francesa. **Geosul**, Florianópolis, v.18, n.35, p. 7-25, jan./jun. 2003.

CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.) **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra**: Natureza da realidade geográfica. Tradução: Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DORRICO, Julie. **Eu sou Macuxi e outras histórias**. Editora Caos e Letras. 2019.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. (revisão da tradução: João Azenha Jr) – 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ENTRIKIN, J. N. O humanismo contemporâneo em geografia. **Boletim de Geografia Teorética**. Rio Claro, São Paulo, vol. 10, nº 19: 5-30, 1980.

ESBELL, J. Literatura indígena brasileiro contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS. Editora Fi, 2020. Disponível em: <http://www.editorafi.org>; acesso em 20 de setembro de 2021.

ESBELL, Jaider. Makunaima, meu avô em mim!. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 11-39, jan/jul, 2018.

FARAGE, Nadia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. 1986. 364f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/278898>; Acesso em: 16 de agosto de 2021.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Universitaires de France. Paris, 1976.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **E d u c a ç ã o & Linguagem** • v. 15 • n. 25 • 266-276, jan.-jun. 2012.

GRAÚNA, Maria das Graças Ferreira. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, 2003.

HOLZER, Werther. **A geografia humanista: sua trajetória 1950-1990**. Londrina: EDUEL, 2016. Livro digital disponível em: www.eduel.com.br; acesso em 05 de novembro de 2021.

HOLZER, Werther. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Território**, Rio de Janeiro, ano II, n. 3, p. 77-85, jul./dez. 1997.

IGLÉSIAS, Francisco. Encontro de duas culturas: América e Europa. **Estudos Avançados** 6 (14), 1992.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: 2000. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/os-numeros-da-populacao-indigena.html>; acesso em: 13 de agosto de 2021.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico de 2010**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf; Acesso em: 13 de agosto de 2021.

Instituto Socioambiental – ISA. Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>, Acesso em: 02/09/2021.

JÚNIOR, Waldemir Rodrigues Costa. **Geografia e literatura: a produção de Manaus enquanto lugar vivido e percebido** contada na obra de Thiago de Mello e Milton Hatoum. Manaus, 2009.

KAMBEBA, M. W. Escrita de resistência. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS. Editora Fi, 2020. Disponível em: <http://www.editorafi.org>; acesso em 20 de setembro de 2021.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco, v.1: Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913**. São Paulo: Editora UNESP. 2006.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, 126 p.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak – Receber sonhos. [Entrevista concedida a] Alípio Freire e Eugênio Bucci. **Teoria e debate**, online, edição 7, 1989. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/1989/07/06/ailton-krenak-receber-sonhos/>, Acesso em 29 de abril de 2022.

LÉVY, B. Géographie culturelle, géographie humaniste et littérature: Position épistémologique et méthodologique. **Géographie et Cultures**, n. 21, p. 27-44, 1997.

Lima-Payayá, J. da S., & Marandola Jr., E. (2021). "Vozes selvagens": Ecoando a literatura indígena. **Revista Da ANPEGE**, 16(31), 228–242. <https://doi.org/10.5418/ra2020.v16i31.12981>

LOPES, Paula Cristina. **Literatura e linguagem literária**. Lisboa, 2010.

MANDULÃO, G.; MANDULÃO, J.; HOEFEL, M. DA G. L.; HAMANN, E. M.; SEVERO, D. O.; SANTOS, S. M. DOS. Projeto Vidas Paralelas Indígena: revelando os povos Macuxi e Wapixana de Roraima, Brasil. **Tempus – Actas de Saúde Coletiva**, v. 6, n. 1, p. pag. 63-70, 30 mar. 2012.

MARANDOLA Jr. Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista (Orgs.). **Geografia e literatura: ensaios sobre geofricidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, 2010.

MARANDOLA JR. E. Humanismo e arte para uma geografia do conhecimento. **Geosul**, Florianópolis, v. 25, n. 49, p7-26, jan./jun. 2010.

MARANDOLA JR., Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista. Do sonho à memória: Lívia de Oliveira e a Geografia Humanista no Brasil. **Geografia**, Londrina, v. 12, n. 2, jul./dez. 2003.

MARINHO, Samarone Carvalho. Geografia e literatura: esboço crítico-compreensivo a um campo de estudo em discussão. IN: SUZUKI, Júlio César; LIMA, Angelita Pereira de; CHAVEIRO, Eguimar Felício (orgs). **Geografia, literatura e arte: epistemologia, crítica e interlocuções**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016.

MELLO, João Baptista Ferreira de. A Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao positivismo. **Revista Brasileira de Geografia**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia Estatística ± IBGE. Rio de Janeiro, v.52, n. 4, p. 91-114, out/dez, 1990.

MELLO, João Baptista Ferreira de. A humanística perspectiva do espaço e do lugar. **Revista Acta Geográfica**, ANO V, Nº 9, jan./jun. de 2011. pp. 07-14.

MELLO, João Baptista Ferreira de. Valores em Geografia e o dinamismo do mundo vivido na obra de Anne Buttimer. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, RJ, Nº. 19-20, P. 33-40 JAN./DEZ. DE 2005.

MELO, Adriana Ferreira. **O Lugar-Sertão grafias e rasuras**. Mestrado, Prof. orientador Dr. Cássio Eduardo Viana Hissa. Instituto de Geociências, UFMG, Belo Horizonte, 2006.

MESQUITA, A.C.M.; PESCE, L.; HESSEL, A. M. D. G. Cultura indígena e tecnologias digitais da informação e comunicação: uma narrativa sobre formação

e empoderamento. **Educação & Linguagem** • v. 22 • n. 1 • 5-21 • jan.-jun. 2019
ISSN Impresso:1415-9902 • ISSN Eletrônico: 2176-1043

MONBEIG, Pierre. **Ensaio de Geografia Humana Brasileira**. São Paulo: Martins, 1940.

MONTEIRO, Carlos A. de F. **Interioridade-exterioridade no homem**: reflexões sobre tendências atuais na Geografia e em seu possível papel na construção de um Novo Humanismo. Conferência proferida no 3º Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, realizado pelo NEPEC, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, dia 24 de outubro de 2002. 54p. [inédito]

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **O mapa e a trama**: Ensaio sobre o conteúdo geográfico em criações romanescas. Florianópolis: UFSC, 2002.

MÜLLER, Regina Polo. As artes indígenas e a arte contemporânea. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 7-18, mai. 2010.

MUNDURUKU, Daniel. As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória. In: DELGADO, Paulo Sérgio; JESUS, Naine Terena (Orgs.). **Povos Indígenas no Brasil**: Perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual. Curitiba, PR: Brazil Publishing, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura: O reencontro da memória. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS. Editora Fi, 2018. Disponível: <http://www.editorafi.org>; acesso em 02 de fevereiro de 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **Sabedoria das águas**. Global Editora, 2004.

NEVES, P. T. F. das; FAVRETO, E. K. A ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA DE JAIDER ESBELL E O SEU CONTRAPONTO À INDÚSTRIA CULTURAL. **Ambiente: Gestão e Desenvolvimento**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 103–111, 2020. DOI: 10.24979/179. Disponível em: <https://periodicos.uerr.edu.br/index.php/ambiente/article/view/179>; Acesso em: 4 jul. 2022.

OLANDA, D.A.M & ALMEIDA, M.G. de. A Geografia e a literatura: uma reflexão. **Geosul**, Florianópolis, v. 23, n. 46, p.7-32, jul./dez.2008.

PEREIRA DE SOUZA, Damiana. **A Flecha e a Caneta: representação de Natureza em Daniel Munduruku na obra “Sabedoria das Águas” – A Literatura Indígena em questão**. Dissertação [Mestrado] – Universidade Federal de Goiás. Instituto de Estudos Socioambientais (IESA). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Goiânia, 2019.

PERES, Linda. **Cantos e Danças Indígenas**: a resignificação do conhecimento tradicional da comunidade Boca da Mata no processo das transformações contemporâneas. 2013. 129f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Manaus, AM.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.

PRETO, Zeca; UCHÔA, Neuber. Makunaimando. In: PRETO, Zeca; RUFINO, Eliakin; UCHÔA, Neuber. **O canto de Roraima e suas influências indígenas e caribenhas**. Manaus: Roraimeira Produções / SESC-RR, 2000. 1 CD. Faixa. 16.

RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. **Rev. Geografia**, Rio Claro, vol. 4, nº 7, p.1-25, 1979.

RENTE, Renata Santos. Questão de opiniões? Sabor regional e sabor lablacheano da região: aproximações entre geografia e literatura. IN: SUZUKI, Júlio César; LIMA, Angelita Pereira de; CHAVEIRO, Eguimar Felício (orgs). **Geografia, literatura e arte**: epistemologia, crítica e interlocuções. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SAID, Edward. **Fora do lugar**: memórias de Edward W. Said. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras. 2003.

SANTILLI, P. **Os macuxi**: história e política no século XX. 1989. 162f. Dissertação (mestrado em história) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/os-macuxi-hist%C3%B3ria-e-pol%C3%ADtica-no-s%C3%A9culo-xx>; Acesso em 16 de agosto de 2021.

SANTOS, Milton. **Entrevista com Milton Santos**. Revista Veja. Rio de Janeiro: Abril, ano 27, nº 46, 1994, p. 07.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos Indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018.

SILVA, Fredson Antônio Souza Da. **A concepção de lugar para o macuxi sob a perspectiva da obra queda do céu**. Anais do XIV ENANPEGE... Campina Grande: Realize Editora, 2021. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77859> Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à fenomenologia**. Edições Loyola. São Paulo, 2004.

SOUSA, Damiana Pereira De. **A literatura indígena por eliane potiguara**. Anais do XIV ENANPEGE... Campina Grande: Realize Editora, 2021. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77814>; Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

SUZUKI, J. C. Geografia e Literatura: abordagens e enfoques contemporâneos. **Revista do Centro de Pesquisa e Formação / N° 5**, setembro 2017.

TERENA, L.E. Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: aspectos atuais de um genocídio em trâmite. In: Centro de Documentação Dom Tomás Balduino. **Conflitos no campo: Brasil 2020**. Goiânia: CTP Nacional, 2021.

TERENA, M. A literatura indígena deve atender ao interesse das comunidades indígenas! In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS. Editora Fi, 2020. Disponível em: <http://www.editorafi.org>; acesso em 20 de setembro de 2021.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Tradução: Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013.

TUAN, Yi-Fu. Geografia Humanística. In: CHRISTOFOLETTI, Antonio (Org.). **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982. p. 143-164.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do Medo**. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: EdUNESP, 2005.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Editora DIFEL. São Paulo, 1980.

VENEROTTI, Ivo; OTTATI, Rafael. O autor e o lugar em "Place and the novelist", de Douglas Pockock. IN: SUZUKI, Júlio César; LIMA, Angelita Pereira de; CHAVEIRO, Eguimar Felício (orgs). **Geografia, literatura e arte: epistemologia, crítica e interlocuções**. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2016.

VENEROTTI, Ivo; OTTATI, Rafael. O personagem e o lugar em Lake Gun e Young Goodman Brown. In: ENANPEGE, n. 12, Campinas. **Anais...** Campinas: ANPEGE, 2013. CD. ISSN 2175-8875 2013.