

**Antes o Mundo Não Existia: a literatura indígena, a luta pela demarcação e a história oral no Alto Rio Negro da década de 1970-1980.**

Lara Oliveira Reis

**Resumo:** *O presente estudo propõe uma análise investigativa acerca da configuração da escrita dos contos tradicionais da cultura Desana, conforme delineado na obra "Antes o Mundo Não Existia" (1980). O artigo apresenta a intrincada relação entre os povos originários e a prática da escrita, considerando, particularmente, a perspectiva xamânica em relação ao território habitado e a concepção de uma História que incorpora entidades não humanas, tais como animais e a própria natureza, enquanto agentes ativos. Nesse contexto, explora-se o modo como o sistema mnemônico Desana constrói uma interconexão entre essas esferas culturais, configurando uma rede de memória multifacetada que se manifesta em diversas formas, como textos escritos, objetos materiais e pinturas corporais, todos eles remetendo aos mesmos contos tradicionais.*

No dia primeiro de fevereiro de 1979, o jornal "Estado de São Paulo" mostrava a manchete: *Tribos apontam omissão*. A matéria desse título diz respeito a uma acusação feita por líderes de diversas etnias indígenas residentes na região do Alto Rio Negro à Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Diante da falha deste órgão em demarcar os seus territórios corretamente, os indígenas

decidiram “demarcar suas terras com suas próprias mãos”, como está referenciado na matéria que ora citamos:

Representantes das tribos tukano, dessano, wapixana e makuri, que participaram do II Curso da Pastoral Indígena, concluído ontem em Manaus, ameaçam demarcar suas terras com as próprias mãos. Em documento distribuído à imprensa, além de anunciar essa intenção, os chefes indígenas acusaram a Funai de se omitir na questão da demarcação de suas terras.

[...] Em seu documento, apoiado por missionários e agentes de pastoral do Cimi, os chefes indígenas exigem que o poder executivo reconheça o índio como brasileiro nato, que eles próprios sejam os autores da demarcação de suas terras e que as áreas demarcadas sejam reconhecidas por decreto governamental. Entre as reivindicações se encontram, também, a extinção do projeto de emancipação do índio, autonomia para que participem de encontros regionais, nacionais e internacionais, numa alusão direta a proibição imposta pela Funai ao índio pareci, Daniel Matenho Cabixi, de participar da reunião do Celam em Puebla.

O documento do Cimi<sup>1</sup> denuncia a invasão das terras do makuxi, wapixana, taulipang e ingatwee ingaritó, em Roraima, onde o ‘gado pasta nos centros das aldeias indígenas, sob a vista complacente da Funai’. E afirma que o parque Yanomani, cuja criação vem sendo proposta há vários anos, até hoje não foi aprovado pelo governo, e os índios estão na iminência de sofrer novas violências com o reinício das obras da rodovia Perimetral Norte e com as atividades de mineração que estão previstas para a região (“Tribos apontam omissão,” *Estado de São Paulo*, 1979. Arquivo Instituto Socioambiental, digital).

---

<sup>1</sup> “Conselho Indigenista Missionário”, vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Promove tanto assembleias indígenas com tópicos de violência e injustiça quanto trabalho missionário (CIMI, 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/o-cimi/>).

A falta de demarcação do território claramente afligia os moradores indígenas da região submetidos às invasões por parte de mineradoras, madeireiras e empresas garimpeiras regularmente.

Em relação ao ativismo indígena, deve ser destacado que no momento da publicação da matéria, no final dos anos 1970, os indígenas começaram a se organizar, no entanto essas organizações só se consolidaram após a Constituição de 1988. Elas promoveram o uso de mecanismos para lidar com as instituições nacionais, além de tratar e questões de demandas territoriais, comerciais e assistenciais.<sup>2</sup> Tais organizações foram responsáveis por colocar em pauta questões de gestão social e trazer à tona os problemas políticos correntes. A partir desse processo, surge a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, a Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié, a Associação dos Agentes Indígenas de Saúde do Alto Rio Negro, entre muitos outros que se organizaram em blocos de grupos sociais, áreas, gênero ou profissão.<sup>3</sup>

Desde 1971, o povo Tukano tem endereçado aos governamentais e seus representantes suas reivindicações de demarcação das terras do Alto Rio Negro

---

<sup>2</sup> [https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/Organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas) [Acesso em: 05/09/2024]

<sup>3</sup> Uma lista completa das organizações indígenas pode ser encontrada no site a seguir: [https://pib.socioambiental.org/pt/Lista\\_de\\_organiza%C3%A7%C3%B5es\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/Lista_de_organiza%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas) [Acesso em: 05/09/2024]

como área indígena contínua. Em meados da década dos anos 1970, foi proposta a criação de um Território Federal Indígena, onde três áreas de ocupação indígenas foram formadas: Pari cachoeira, Iauaretê e Içana-Aiari, todavia nunca teve andamento. Além do projeto do Território Federal Indígena, a UFAC (Universidade Federal do Acre) encaminhou uma proposta de delimitação da região como reserva única, também não acatada pela FUNAI.

O histórico contínuo de batalhas travadas em prol da demarcação e preservação dos territórios indígenas evidencia a magnitude desse aspecto no tecido cultural dos povos originários. Por um lado, os indígenas estão exercendo legítimos direitos como cidadãos do Brasil ao buscar assegurar a integridade e segurança de seus locais de residência; por outro, é imperativo reconhecer que a concepção de território nas culturas ameríndias transcende simplesmente ao domínio geográfico. O reconhecimento e a segurança da demarcação de suas terras dariam aos indígenas um papel central que permearia diversas esferas de suas sociedades, revelando-se um ponto fulcral que se estenderia do âmbito físico aos aspectos sociais, espirituais e identitários.

O território pretendido por direito pelos indígenas está localizado próximo à fronteira do Brasil com a Colômbia e a Venezuela, região que engloba o Alto Rio Negro. Durante a Ditadura Militar (1965-1985), este espaço foi designado um local estratégico para a segurança nacional brasileira o que

resultou em mais monitoramento militar na área, a exemplo da administração urbana da cidade de São Gabriel da Cachoeira e áreas adjacentes que foram delegadas ao exército brasileiro. Adiciona-se a esses impedimentos, o comércio de exploração das seringueiras, que se estendeu desde meados do século XIX até os anos 1970; e depois, a exploração da coca e do garimpo dividiu as terras na região de São Gabriel da Cachoeira de maneira a potencializar a exploração extrativista desses produtos.

No ano de 1985, o Projeto Calha Norte foi concebido para regularizar o território, promovendo alterações estruturais e efetuando a colonização da fronteira norte. Apesar da oposição da maioria das organizações indígenas, que se encontravam coordenadas desde a fundação da FOIRN<sup>4</sup> em relação aos objetivos e métodos do PCN<sup>5</sup>, registrou-se uma tentativa de negociação como descreve Dominique Buchillet em *Os índios da região do Alto Rio Negro*, onde a FUNAI serviu de ponte para diálogo entre os interesses de lideranças indígenas e os militares, com uma série de reivindicações relacionadas ao reconhecimento das áreas territoriais tradicionais foram encaminhadas a eles (Buchillet, 1991) com a proposta de definir uma reserva indígena contínua. Em contraposição, o general no comando do projeto, Rubens Bayma Denys, rejeitou a ideia da reserva

---

<sup>4</sup> Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

<sup>5</sup> Projeto Calha Norte.

contínua em prol do avanço do projeto de uma “colônia agrícola indígena” (Andrello, 2008, p. 81), na qual cada família receberia um lote de terra para produzir, além do trabalho com madeireiras e mineradoras.

É neste contexto que o livro *Antes o Mundo Não Existia*, dos autores Torãmu Kehíri e Umusi Pãrõkumã, lançado em 1980, reúne contos orais da tradição Desana,<sup>6</sup> recolhidos por Torãmu, um dos autores, a partir do que o pai, Umusi, contava. Como um kumua<sup>7</sup> (sábio ou rezador<sup>8</sup>) Umusi era o responsável por aprender e passar adiante as histórias dos tempos dos ancestrais, que envolviam tanto a criação do mundo quanto figuras lendárias e históricas, espíritos, animais, e migrações que tiveram impacto na trajetória Desana. Na introdução, a motivação do autor é declarada como uma vontade de que as narrativas míticas circulem entre os jovens das escolas do noroeste do Amazonas, além de que:

A decisão de se fazer uma coleção baseou-se também no fato de que, há pelo menos três décadas, várias pessoas indígenas da região têm se dedicado a registrar em fitas magnéticas e a botar no papel os conhecimentos e as estórias contadas ‘pelos antigos’, utilizando de maneira própria o domínio da escrita e da leitura, amplamente difundido pela ação educacional-escolar secular dos missionários católicos salesianos (Kehíri e Parõkumã, 1980, p. 10).

---

<sup>6</sup> Os Desana são parte da família linguística Tukano, e residem às margens do Uaupés, juntamente com outras etnias da família Tukano.

<sup>7</sup> Os líderes dos clãs Tukano, com o papel de benzedores, chefes de cerimônia e cantadores juntamente com os bayá e yaí, todos especialistas da bahsese (conhecimentos dos ancestrais).

<sup>8</sup> Segundo a tradução da edição de 2019 do livro *Antes o Mundo Não Existia*, da Editora Dantes, p. 36.

O excerto acima evidencia uma motivação centrada na transmissão das narrativas tradicionais para as gerações subsequentes, destacando também um interesse por parte de outros indivíduos em realizar a mesma prática. Esta inclinação revela-se particularmente intrigante quando contextualizada nos eventos contemporâneos mencionados anteriormente. Observa-se que o território Desana não é sequer mencionado ao longo da narrativa, nem como um cenário secundário, entretanto está integrado como uma entidade vital e determinante no desenvolvimento dos contos de *Antes o Mundo Não Existia*.

A história dos povos Tukano encontra-se intrinsecamente vinculada ao território que habitam, pois, sua cultura exerce influência direta sobre diversos aspectos de suas vidas, incluindo, práticas cotidianas como alimentação, produção artística e expressões musicais. Por essa razão é que a relevância do território transcende elementos tangíveis e intangíveis manifestando-se e de maneira impactante na própria narrativa histórica da etnia Tukano.

É o que se observa no modelo territorial apresentado por D. T. Gallois, que, em “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades...” (2004), tomando como exemplo o povo Zo’é do norte do Pará, concluindo que eles definem por *Koha*, a palavra mais próxima a uma noção de território, como o modo de vida, as condições ambientais e ecológicas, e a maneira como toda espécie, animal,

vegetal, pertencente ao mundo dos mortos ou não, se organiza dentro daquele local (Gallois, 2004, p. 3).

O povo Tukano possui uma maneira similar ao povo Zo'é de categorizar a vivência em seu território determinado que não condiz necessariamente com a noção ocidental de “terras”, que diz respeito à propriedade, à posse. O território envolve a “construção da vivência e da cultura de uma sociedade em relação a sua base territorial” (Gallois, 2004, p. 5). Acerca das décadas 1970-80 a ideia de um território se tornou par com a ideia de identidade, coadunando-se com os princípios de demarcação de terras indígenas, onde a ocupação contínua de um grupo indígena em uma área comprovaria seu pertencimento.

A narrativa de *Antes o Mundo Não Existia*, com suas constantes marcações de localizações geográficas, como rios, malocas; ou mesmo a enumeração dos locais por onde os ancestrais Tukano passaram e até residir onde hoje habitam, certamente pode indicar essa construção de um pertencimento por meio da vivência ancestral no território do Alto Rio Negro. Os desdobramentos das lutas dos povos indígenas pela demarcação de suas terras demonstram que um território não corresponde apenas ao plano de fundo onde as histórias Desana se passam, mas que é a própria cultura e vivência da etnia, que faz com que esse território possua uma importância ainda mais destacada.

Pode-se constatar ainda que a abordagem histórica predominante entre esse povo é amplamente conduzida por meio da tradição oral, na qual as narrativas de longa data são transmitidas; por isso, é crucial destacar a forte interconexão entre essa tradição e o território, evidenciada pela forma como os elementos geográficos são empregados para assinalar pontos significativos nas histórias dos antepassados.

Um exemplo recorrente dessa interconexão que alia tradição e territorialidade é o uso de petróglifos nas narrativas. Além de mencionados como maneira de vincular geograficamente um lugar de ocorrência histórica, um lugar de memória, os petróglifos contêm imagens que abrigam valor simbólico. Outro exemplo é a relação dos rios e cachoeiras como marcadores de tempo ao longo das histórias de tradição oral. Em um dos contos da coletânea *Antes o Mundo não existia*, nota-se uma descrição de como os petróglifos aparecem na narrativa:

As duas filhas de Abe fugiram chorando para o sul, e nunca mais voltaram. Na baixada, escreveram numa pedra em Itapinima, no baixo Uaupés, abaixo de Taracué, a história de sua conquista das flautas sagradas (Kehíri, 2019, p. 105).

Como está demonstrado, os petróglifos são também uma maneira de conceber a noção de tempo em temporalidades diferentes existentes nas narrativas indígenas, como notado por Stephen Hugh-Jones em *Escrever na pedra*,

*escrever no papel*, capítulo publicado na coletânea de Andrello, *Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro:*

[...] são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram ainda jovens e moles [...] Eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos (Gallois, 2012, p. 152).

Outros elementos de significado mnemônico possuem conexões com a História Desana são observados por Stephen Hugh-Jones no artigo “Escrever na Pedra, Escrever no Papel” (2012), onde pondera sobre as formas alternativas de memória que trabalham com as tradições orais:

Dessa maneira, cantos rituais, música, objetos, desenhos e lugares podem ser todos equiparados a seções relevantes de narrativas orais e, assim, servem como veículos ou manifestações de conhecimento ou pensamento (Hugh-Jones, 2012, p. 145).

Portanto, fica claro na constatação de Hugh-Jones que quando os povos ameríndios se envolvem com mitos, especialmente quando os mitos são empregados para elucidar o significado de um propósito subjacentes a um canto, benzimento ou petróglifo, operando em conjunto com informações sobre um local, tal ação funciona como dispositivo mnemônico. Este fenômeno ocorre quando os contadores de histórias utilizam a memória de uma sequência de

lugares para estruturarem suas narrativas, ou quando cantadores transitam de um local para outro, de um verso para outro, à medida que avançam em seu canto. Esses processos de inserção e extração de informações podem ser equiparados, ao ato de escrever e ler, conforme entendemos esses termos.

Por meio da conexão intrínseca entre os petróglifos e os sistemas de memória, é possível dizer que existem diferentes níveis de atuação: o narrativo, nas histórias contadas pelos mais velhos, como as de *Antes o Mundo Não Existia*, e o físico, como desenhos que podem ser fisicamente acessados e marcadores geográficos que designam áreas de importância. Mas além desses dois níveis, há o que arremata o significado narrativo e simbólico dos petróglifos. Esse seria o nível que diz respeito à conexão entre eles e outros planos de existência. Explico: lembra-se que na epistemologia Desana, existem maneiras diferentes de existir no mundo, nas quais nem todas são humanas. Algumas são, inclusive, pertencentes ao nível cósmico, chamado *sita*, como defende L. Cayón em “Vivendo entre ‘doce’ e o ‘forte’: natureza e sociedade entre os Makuna” (2006), onde os petróglifos marcam não apenas a terra, mas lugares sagrados, onde a interação entre seres invisíveis ou de outras formas são mais propensas a acontecer. Para simplificar, esse será mencionado como o “nível do especialista”, por ser o plano com que os kumua trabalham.

Os locais sagrados desempenham um papel de extrema relevância na espiritualidade dos povos Tukano, servindo como expressão da forma como esses grupos interagem com esses ambientes. A análise de Cayón aborda de maneira aprofundada a intrincada relação entre a natureza e a sociedade, considerando, em particular, a etnia Makuna, a qual também pertence ao grupo linguístico Tukano.

Ainda, segundo Cayón, existem duas categorias conceituais que permeiam as relações entre os xamãs e o sagrado. Elas são o “doce/calmo/bom e o forte/bravo/que causa dor” (Cayón, 2018, p. 64). Os lugares e alimentos existem como se estivessem em uma escala entre esses polos. O especialista, por meio de seu conhecimento, consegue interferir nessa escala, manipulando com palavras as propriedades do que seja que ele precisa mudar.

Além disso, deve-se lembrar a diferença entre a epistemologia indígena e a ocidental defendida pela filósofa Cristine Takuá em *Seres Criativos da Floresta*, (2020), onde discorre sobre o choque cultural sentido quando adentrou em uma universidade e constatou que não existia um “diálogo criativo” entre seres vegetais e animais, apenas o ser humano sendo o único detentor do pensamento.

Takuá descreve a tradição indígena como algo que envolve um diálogo entre todos os seres, e que este diálogo está sendo desconstruído pelas

instituições e convenções que colocam a existência humana em um patamar de maior valor. Em seu livro, essa filósofa destaca que:

(...) a grande teia que envolve a vida, essa grande interação de relação entre os seres animais e vegetais, ela foi totalmente desestruturada. Os seres humanos romperam todas as formas de interações dessa teia (2020, p. 5).

Para Takuá, repensar a relação dos humanos com outros seres seria a resposta para a regeneração desta teia.

É de suma importância apresentar ao público essa obra de raiz literária indígena, *Antes o Mundo Não Existia*, uma vez que esta proporciona uma janela para a compreensão da cosmogonia Desana, mas dando a conhecer, sobretudo, como a história oral e a escrita foram reestruturadas de maneira a conversar com o contexto das lutas políticas por direitos indígenas das décadas de 1970 e 80, mesclando, dessa forma, o físico com o não-físico.

Os estudos sobre a cultura indígena nos dias atuais demonstram o crescimento da literatura indígena no Brasil em relação às políticas indigenistas do final da época da ditadura militar-empresarial. Por isso, é inegável a correlação entre a narrativa inserida em *Antes o Mundo Não Existia* e a luta pela demarcação de terras Tukano, fato que se corrobora pelos fatores descritos a seguir.

Primeiramente, a noção indígena de território é variada. Neste caso, o excerto de *Antes o Mundo Não Existia* será esclarecedor sobre as evidências dos marcos geográficos intrínsecos à cultura ameríndia:

Continuando a subir, entraram no rio Amazonas. Chegaram à 13<sup>o</sup> maloca que se chama Diápirōwi'i "Maloca da Cobra". Os velhos dizem que esta maloca se encontra onde está hoje Manaus. Daí entraram no Rio Negro e chegaram à 14<sup>o</sup> maloca chamada Diáborerawi'i "Maloca de Branqueamento". Daí subiram e chegaram à 15<sup>o</sup> maloca que se chama Diá baraceru wi'i "Maloca de Baracelu", isto é, Barcelos (...) Daí subiram e chegaram na 19<sup>o</sup> que se chama Diábehkawi'i "Maloca dos Tapurus". Os velhos contam que esta maloca é Tapuruquara... Daí subiram e chegaram à 23<sup>o</sup> maloca que se chama Diánahsikapaguwi'i "Maloca do Grande Camarão". Estas malocas n<sup>o</sup> 21, 22 e 23 estão em São Gabriel da Cachoeira. Daí vieram subindo e chegaram à 24 maloca que se chama Diágoriwi'i "Maloca das Flores". É a atual Ilha das Flores, no rio Negro... Daí subiram e chegaram à 26<sup>o</sup> maloca que se chama Diáuhtãgohowi'i "Maloca dos Desenhos Rupestres". Situa-se em Itapinima, já no rio Uaupés (...) (Kehíri, 2019, pp. 32-33).

O que o excerto claramente indica é um esboço dos locais pelos quais os ancestrais em comum da etnia Tukano passaram e se estabeleceram. Isso demonstra o conhecimento destes locais, e a comparação dos nomes tradicionais, como ocorreram na época da migração Desana, com os nomes ocidentais dados aos lugares.

Condizente com a ideia de estabelecer uma nova forma de identidade que se atrele ao território é o que defende Dominique Buchillet descreve em *Os Índios da região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras* (1991) quando

refere a minuciosidade da narrativa dos rios demonstra a vontade de estabelecer uma definição aos locais de ocupação tukano.

O anseio em definir locais de ocupação se torna, por consequência, uma relação complexa para o povo tukano que costuma utilizar pontos geográficos como sistemas mnemônicos de sustentação às diversas formas de mito e história. Os elementos, gráficos ou não gráficos, como a cestaria, as pinturas e os padrões, coabitam simultaneamente com as tradições orais, e é isto que deve ser considerado. Afinal, se pontos geográficos são tomados como parte de Histórias a ausência desses constituintes não seria a perda de determinado local a perda de elemento histórico?

Assim, todos os constituintes da tradição cultural ameríndia nos conduzem ao segundo ponto, o conceito de mito na literatura indígena. Hugh-Jones auxilia-nos nesse aspecto quando diferencia o mito na cultura indígena e na cultura moderna quando refere que:

de um ponto de vista indígena, o que os antropólogos chamam de 'mito' aparece de fato sob uma variedade de formas, e que a nossa categoria 'mito', com suas implicações de narrativa falada, encaixa-se com dificuldade às compreensões indígenas (Jones, 2015, p. 148).

Assim, não apenas as histórias tradicionais do *kumu* compõem o "mito" dos Desana, como também a miríade de objetos, práticas culturais e objetos e

lugares sagrados, que compõem uma rede mnemônica correspondente à mitologia Tukano. Ao mesmo tempo que estes elementos são “complementares” à tradição oral, eles também possuem uma simbologia ou significado que faz com que eles sejam, em si, a história.

É nesse sistema de memória que surge o crescimento das publicações indígenas, a partir da publicação do livro de Kehíri, com o título “Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro”. A maioria dos livros pertencentes à coleção segue o formato de *Antes O Mundo Não Existia*, com contos tradicionais seguindo o cânone variável de cada clã, em ordem não-linear. Os livros simbolizam um certo paradoxo: ao mesmo tempo em que tornam a tradição oral “estática”, por imortalizarem um de seus pedaços, eles também se tornam parte deste sistema como um objeto mnemônico.

É indiscutível que o livro *Antes O Mundo Não Existia* torne-se mais um objeto carregado de significado, elaborado para a memória. Isso não significa, contudo, que a história indígena será imutável, presa em narrativa supostamente única do papel, pois ela engloba muitos outros fatores referentes às mercadorias dos brancos. Andreello discorre sobre o assunto:

Ou seja, à medida que passam a circular, esses objetos-livro trariam o potencial de gerar o mesmo efeito que se alcançava com a exibição dos objetos-rituais nos dabucuris, isto é, a afirmação de um lugar, ou de um ponto de vista singular, no contexto de um amplo sistema de relações. Em suma, os livros da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro apresentam-se como objetos plenamente aptos a serem subsumidos em um conceito Tukano utilizado tanto para a riqueza cerimonial como para as mercadorias dos brancos: ahpeká, termo composto por ahpe, “outro”, e ká, “coisas”. “Coisas outras”, portanto, uma expressão englobante que

se aplica, em primeira instância, às especializações artesanais dos diferentes grupos(...) (Andrello, 2010. p. 13-14).

O livro como “coisa outra” tem potencial cerimonial ao mesmo tempo em que pertence a outro mundo: o dos brancos. Seria, assim, um objeto entre fronteiras culturais, feito para os de dentro e os de fora. Nas palavras de Andrello:

(...) a hipótese mais ampla que sugiro é a de que o processo recente de produzir e fazer circular livros no alto rio Negro constitui-se igualmente como uma ação que visa expandir as dimensões de controle espaço-temporal de seus autores, para usar novamente a terminologia de Nancy Munn. É um processo no qual a alteridade participa como um elemento organizador, o solo a partir do qual o “eu” se constitui, pois atravessando os círculos dos parentes próximos e distantes para, então, circular entre os brancos de rio abaixo, pretende persuadi-los a adotar uma perspectiva propriamente tukano – ou tariano, desana, etc. – acerca de quem eram de fato os “índios Uaupés”. Isto é, uma imagem projetada pelos autores dos livros acerca de si mesmos, dirigida tanto a outros grupos indígenas da região como aos brancos, de cujas técnicas e objetos vieram a se apropriar. A circulação dos livros é, portanto, uma forma de distribuição do nome e da pessoa; configura-se como uma ação que combina a riqueza herdada a novas capacidades incorporadas historicamente para afetar o juízo de outros sobre si. Um processo que visa à transformação do ponto de vista de outrem, que idealmente deve coincidir com o seu próprio (Andrello, 2010, p.20).

Definido isto, o livro *Antes O Mundo Não Existia* torna-se igualmente útil a educação escolar na perspectiva apresentada em “A literatura como ferramenta para o ensino da nova história indígena” de Alexandre da Silva Santos e Girlane Santos da Silva que definem a “nova história indígena” da seguinte maneira:

“(…) emerge com força no Brasil nas décadas finais do século XX, como forma de ampliar críticas sobre uma produção historiográfica eurocêntrica, e visa perpetuar uma desconstrução de imagens negativas oriundas de interpretações ainda do século XVI, que são atribuídas aos “Índios”, como, por exemplo: a ideia de preguiçoso e selvagem, embasado principalmente pela ideia de “Democracia Racial” (Silva e Santos, 2019, p. 139).

É sob a visão de Silva e Santos que se destaca a importância de *Antes O Mundo Não Existia* para as escolas porque além de informar, luta contra a ideia de democracia racial que os autores apontam estar presente nos livros didáticos, centralizando a história do Brasil, enaltecendo os feitos portugueses e negligenciando a participação africana e indígena. Silva e Santos consideram, em primeiro lugar, o potencial educacional do livro e, em segundo lugar, a sua utilização com o intuito de oferecer novas interpretações e visões de mundo aos alunos, além de apresentar a historicização presente em narrativas de cosmogonia como a que aparece no livro.

Além disso, os adeptos desta corrente indagam sobre a fronteira entre história e literatura, pensando na função social da prática literária. Exemplificando:

Por negligenciar certo protagonismo, tal concepção é veementemente questionada, dando margem alguns anos

depois a chamada ‘nova história indígena’, que procura através do olhar do ‘índio’ contar sua versão do passado. Logo, essa nova interpretação de se ler esse indivíduo, surge como uma forma de enxergar sobre o universo indígena, que contempla a visão do ‘Índio’ e como este compreende a história e seus processos, ela que agora aborda elementos identitários, culturais e sociais, derrubando compreensões eurocêntricas e positivistas acerca do mesmo (Silva e Santos, 2019, p. 142).

A passagem da oralidade para a escrita, no entanto é apenas uma maneira de escrever a própria história indígena. É preciso lembrar que as estratégias políticas empregadas pelos ameríndios na forma em que utilizam termos, tradições e símbolos políticos de ambas as culturas, formam um espaço híbrido de interação como defende Roller em seu livro *Contact Strategies* (2021). Dessa maneira, tanto as guerras em que os indígenas se aliaram aos portugueses, onde receberam títulos e condecorações, o que reforçava suas hierarquias e poder, além de concretizar suas posições como uma ponte entre os europeus e seus grupos étnicos respectivos (Roller, 2021). O uso de intérpretes e a troca de presentes eram outros fenômenos derivados de tal prática. No entanto, como Roller demarca, esses acordos eram feitos por uma segunda via, onde os “presentes” geravam uma dependência dos produtos europeus, manipulando-os para submissão perante a coroa ibérica. Tais métodos e trocas aparecem na história do Alto Rio Negro, na medida em que a região foi explorada e ocupada.

Assim, a escrita dos povos indígenas foi largamente utilizada como uma maneira de reivindicação de direitos e como contato com a tradicional burocracia da Coroa. Foram nas reduções indígenas que a escrita teve maneiras de aflorar,

segundo a educação de catecismo dos missionários, que buscava civilizar os indígenas ali encontrados.

Em relação aos Guarani, Eduardo Santos Neumann, em “*A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai – século XVIII*” (2007), esclarece e confere profundidade à essa questão, demonstrando que há certa semelhança entre a trajetória Guarani e a Tukano.

Havia, segundo esse estudioso, uma correlação entre a elite indígena e o aprendizado da escrita nas reduções do Paraguai. Isso se dá porque a elite indígena possuía os cargos de administração nas reduções, conferindo-lhes o dever de registrar os fatos para manter alimentados os dados qualitativos das reduções, tais quais tabelas, relatórios e outras informações importantes para a manutenção das reduções.

No decorrer dos anos, mais membros dos aldeamentos entraram em contato com a prática da escrita, por meio da passagem das gerações. Esse contato claramente se desenvolve, passando para um domínio pessoal da escrita:

Portanto, mesmo de forma seletiva, foram facultadas aos indígenas vias de acesso à instrução alfabética. Inicialmente como copistas e, posteriormente, como “autores”, eles manifestaram um domínio pronunciado da *ars scribendi*, que estava muito além do simples domínio do abecedário. Diante do convívio com diferentes níveis das práticas de escrita, os guaranis letrados, em determinadas ocasiões, serviram-se de sua capacidade gráfica de maneiras, muitas vezes, inesperadas (Neumann, 2007, p. 162).

A expansão da prática da escrita permitiu a inserção dos indígenas nas políticas administrativas da sociedade colonial, além de demonstrar a compreensão sobre as transformações socioculturais e, como consequência, trouxe um crescimento no interesse de produzir textos que expressassem opiniões e pontos de vista pessoais sobre acontecimentos correntes.

De certo modo, o livro, *Antes o Mundo Não Existia*, reproduz o *modus operandi* da escrita Tukano e Guarani pois os autores expressam, em sua introdução, a vontade que tiveram de registrar e divulgar suas histórias, além de existirem muitas semelhanças entre a maneira como os Tukano e os Guarani adquiriram o conhecimento da escrita.

Reitera-se que a partir do século XVIII, houve uma mudança significativa na maneira de conduzir negociações devido ao convívio indígena com as práticas letradas. Esse uso contínuo da escrita permitiu um contato direto com a Coroa e a administração colonial. Além disso, textos pessoais como bilhetes, cartas, memórias e narrativas pessoais começam a se tornar mais comuns, apesar da maioria não ter sido preservada para a posteridade. Assim, por meio dos textos, os “guaranis demonstravam conhecimento da realidade colonial, recordando nos seus textos como estas reduções estiveram sujeitas ao processo de territorialização, ou seja, o fato de terem sido reinstaladas na margem oriental do rio Uruguai, nas últimas décadas do século XVII” (Neumann, 2007, p. 163).

Esse conhecimento letrado se estendeu também para um domínio das políticas burocráticas oficiais com petições e cartas enviadas às autoridades que seguiam modelos de escrita oficiais. Sob tal contexto, Neumann assegura que os indígenas

[...] utilizavam argumentos históricos, expressando domínio dos fatos do passado, valorizando sua condição de vassalos do rei de Espanha. Nessas ocasiões, expressavam uma noção precisa dos acontecimentos pretéritos e utilizavam estas informações para justificar suas reivindicações e, especialmente, para defender suas terras (Neumann, 2007, p. 163).

Historicamente, portanto, os povos ameríndios se apropriaram da escrita como maneira de expor suas agendas e requerimentos. Um exemplo de como este paradigma funcionava na década de 80 foi observado por Alcida Rita Ramos em seu artigo “Vozes indígenas: o contato vivido e contado (1990)”, que analisa três falas transcritas de líderes indígenas que, em uma pauta conjunta entre brancos e indígenas, se dirigem a plateias brancas, na época da ditadura militar.

Foi a época em que a censura de imprensa, embora já amenizada, ainda era forte, quando, para o bem ou para o mal, a questão indígena representava um dos poucos assuntos que era possível discutir sem se correr riscos tão altos de represálias policiais quanto outros, como por exemplo, o movimento trabalhista. Muitos brancos se aproveitaram disso para ventilar suas próprias frustrações, enquanto os índios utilizaram esse espaço inesperado para expressar queixas centenárias (Ramos, 1990, pp. 118-119).

Assim, percebe-se que neste caso, além de adotar a escrita como um instrumento político, os indígenas apropriaram-se dela para traduzir também seus próprios pensamentos. Como evidenciado por Neumann, percebe-se que os indígenas ansiavam por formar uma memória que produzisse relatos sobre os

acontecimentos durante as demarcações, Esta é uma das razões pela qual a escrita foi largamente utilizada como maneira de comunicação e aproximação entre diferentes aldeamentos, como Ramos exemplifica ao falar de como líderes indígenas a utilizaram para manter a comunicação durante conflitos.

O terceiro ponto diz respeito a uma possível conexão que os povos indígenas mantinham com a ecohistória, ou história ambiental. Nota-se que a narrativa do livro *Antes o Mundo Não Existia*, originada a partir de histórias ancestrais, possui na prática fortes conexões com a geografia e com os lugares sagrados. Enquanto isso, a corrente historiográfica da ecohistória, só recentemente conversa com a história ambiental, formando-se em torno da pauta de ambientalismo e trazendo a natureza e áreas geográficas apenas como fontes de análise histórica.

A maneira como os ameríndios utilizam a natureza e geografia em suas narrativas e as incorporam em sua cultura por meio de pinturas, simbolismos, rituais e padrões, faz com que eles se envolvam ativamente com os outros aspectos culturais, participando inclusive do sistema histórico. Assim, para entender como a história ameríndia consegue envolver a natureza em prática cotidiana, seria interessante expandir a visão da ecohistória, de maneira que envolvesse as ciências naturais, enxergando a flora, fauna e seus componentes biológicos como vírus, bactérias e células como agentes da história.

Sob o ponto de vista da eco-história, Arthur Sofiatti em seu artigo, "Algumas palavras sobre uma teoria da ecohistória: desenvolvimento e Meio Ambiente" (2008), afirma:

Esta corrente historiográfica toma como uma de suas premissas demonstrar que a natureza não-humana, em suas

relações com as antropossociedades, não é tão passiva como até então se julgara. A (...) história ambiental nasceu (...) de um objetivo moral, tendo por trás fortes compromissos políticos, mas, à medida que amadureceu, transformou-se também num empreendimento acadêmico que não tinha uma simples ou única agenda moral ou política para promover. Neste mergulho profundo, a história ambiental aprendeu a dialogar não apenas com as chamadas ciências sociais, mas também com as denominadas ciências da natureza. Assim, a natureza não-humana deixa de ser um espaço inerte, um estoque inesgotável de recursos, um depósito com capacidade ilimitada de absorver os descartes dos processos econômicos, um mero cenário, enfim, em que se representam os dramas das sociedades humanas, como a concebeu o mecanicismo (Sofiatti, 2008, p. 16).

Embora Sofiatti argumente que existe, na ecohistória um afastamento da ideia de uma natureza ativa de um “caráter sagrado, mágico e determinista” (SOFIATTI, 2018, p.14), pode-se dizer, entretanto que a história ambiental, ao reatar uma ponte entre natureza não-humana e a antropossociedade, é possível implementar a etnohistória e os saberes tradicionais indígenas, a exemplo do livro de Kehíri, fato que enriqueceria sobremaneira a História Ambiental. Afinal, se essa área “começou” a enxergar atores não-humanos na História, os povos ameríndios o têm feito há muito tempo em suas tradições orais; os mortos, espíritos, animais, locais e plantas tem tanta agência sobre a narrativa quanto as figuras humanas que ali aparecem.

Sabe-se que a História Ambiental é uma área que investiga a importância do meio ambiente para os historiadores, analisa, para isso, a natureza e representações da natureza, busca transformações nos usos e acessos à terra,

ocupações de territórios, e estratégias de colonização. Como assegura Lise Fernanda Sedrez em seu estudo “História Ambiental da América Latina: costurando tradição e inovação” (2014), esse campo do pensamento humano ilustra também as relações entre “natureza, terra, trabalho, construção de nação e comércio internacional”, (Sedrez, 2014, p. 131). Assim, esses processos ambientais históricos podem ser analisados pelas suas características próprias e distintas, concentrando-se cada vez mais em especificidades de biomas e regiões, além de focos entre “encontros” entre o mundo antigo e o novo, decorrente da colonização, e das narrativas de fronteiras, que pensam nas disputas por ambientes.

As narrativas de fronteiras possuem estudos sobre a relação de povos indígenas e o ambiente, com uma ideia geral da passagem da etnogênese de uma retórica territorial e ambiental que passa a auxiliar os povos originários a navegarem em uma legislação que não condiz com suas noções de território, como já visto. Deve-se também, neste caso, ter cuidado para que não se construa uma narrativa “declensionista” (Sedrez, 2014, p. 133), ou seja, a suposição de que qualquer interação entre sociedade e natureza constrói diálogos destrutivos. Essa ausência de percepção acaba favorecendo narrativas de crises, que, apesar de importantes, davam foco exacerbado a uma leitura econômica da natureza.

Mas com um entendimento da noção Desana de natureza, território, e da rede mnemônica formada pela sua cultura, se torna possível buscar uma interpretação da História do Alto Rio Negro de forma que se considere o conhecimento xamânico.

Portanto, o estudo da literatura indígena, em especial quando se trata de uma adaptação da tradição oral, abre as portas para novas interpretações da História que reverenciam diferentes meios, perspectivas e elementos. Além disso,

é de suma importância valorizar o ponto de vista dos povos ameríndios em relação à História e seu papel nela, quebrando a imagem persistente de que povos indígenas não são atores históricos.

## **Bibliografia**

Andrello, G. (2010). “Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25, pp. 5-26.

Andrello, G. (2008). “Política indígena no rio Uaupés: hierarquias e alianças”, *Teoria & Pesquisa: Revista de Ciência Política*, 17(2), pp. 75-91.

Buchillet, D. (1991). *Os índios da região do Alto Rio Negro: história, etnografia e situação das terras*. Laudo antropológico apresentado à Procuradoria Geral da República.

Cayón, L. (2006). “Vivendo entre o ‘doce’ e o ‘forte’: natureza e sociedade entre os Makuna”, *Anuário antropológico*, 31(1), pp. 51-90.

Gallois, D. T. (2004). “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades”, *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições*, São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 37-41.

Gallois, D. T. (1994). *Mairi revisitada: a reintegração de fortaleza de Macapá na tradição oral dos waiapi*, São Paulo, NHII/USP/. F APESP.

Hugh-Jones, S. (2012). ‘Escrever na Pedra, Escrever no Papel’ in: Andrello, Geraldo. *Rotas de Criação e Transformação*. São Paulo: ISA, pp. 138-167.

Neumann, E. S. (2007). “A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai-Século XVIII”, *História UNISINOS: revista do Programa de*

*Pós Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.* São Leopoldo, RS. 11, (2), pp. 160-172.

Pãrõkumã, U. (Firmiano Arantes Lana) e Kehíri, T. (Luiz Gomes Lana). (1995). "Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíriporã". 2ª ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.

Ramos, A. R. (1990). "Vozes indígenas: o contato vivido e contado", *Anuário Antropológico*, 12(1), pp. 117-143. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6392>. Acesso em: 19 jan. 2022.

Roller, H. F. (2021). *Contact Strategies. Histories of Native Autonomy in Brazil*. Stanford: Stanford University Press.

Santos, A. S e Da Silva, G. (2019). "A literatura como ferramenta para o ensino da 'Nova História Indígena'", *História e Antropologia*, pp. 137-153.

Sedrez, L. F. (2014). "História Ambiental da América Latina: costurando tradição e inovação" em Maia, Andréa C. N. (ed.). *Outras histórias: Ensaio em História Social*. Rio de Janeiro, Editora Ponteio-Dumará Distribuidora Lta, pp. 125-149.

Soffiati, A. (2008). "Algumas palavras sobre uma teoria da eco-história", *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 18, pp. 13-26.

Takuá, Cristine. (2020). *Seres criativos da floresta*. Rio de Janeiro: Editora Dantes.