

## “PRÉ-BRASIL”? EPISTEMOLOGIAS DE ABYA YALA A PARTIR DOS POVOS ORIGINÁRIOS NO BRASIL

“PRE-BRAZIL”? EPISTEMOLOGIES OF ABYA YALA FROM THE PEOPLE ORIGINATING IN  
BRAZIL

**Helena Azevedo Paulo de Almeida<sup>1</sup>**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6687-6289>

[helenoca@gmail.com](mailto:helenoca@gmail.com)

**Resumo:** O presente trabalho se dedica a refletir sobre a descolonização da presença indígena no Brasil, destacando as multiplicidades de existências anteriores às invasões europeias, no mencionado território. Salienta-se a necessidade de revisão sobre uma historiografia eurocêntrica, principalmente ao se trabalhar com história indígena, no intuito de destacar os protagonismos dos povos originários, salientando suas epistemologias próprias, desmistificando a tutela de autores não-indígenas. O texto empenha-se a pensar sobre como povos indígenas experienciavam seus territórios, antes da invasão dos povos europeus, baseados nas vivências ancestrais ainda existentes em nossa contemporaneidade e a partir de estudos arqueológicos, enfatizando as sensibilidades encantadas, apresentadas também por Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino. A reflexão se baseia em estudos decoloniais e autores indígenas, como Álvaro de Azevedo Gonzaga, Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Linda Tuhiwai Smith.

**Palavras-chave:** Estudos decoloniais; história indígena; período pré-colonial; autores indígenas; história do Brasil.

**Abstract:** This paper is dedicated to think about the colonization of indigenous people presence in Brazil, highlighting the multiplicities of existencies that happened before European invasions, in the same territory. It emphasizes the necessity of a Eurocentric historiographic review, specially about indigenous history, highlighting the first nation's protagonism, in their own epistemologies and demystifying the non-indigenous people custody. The text strives to think about how indigenous peoples experienced their territories, before the invasion of European peoples, based on ancestral experiences that still exist in our contemporaneity and from archaeological studies, emphasizing the enchanted sensibilities, also presented by Luiz Antonio Simas and Luiz Rufino.

The analysis is based in decolonial studies and indigenous authors, such as Álvaro de Azevedo Gonzaga, Ailton Krenak, Davi Kopenawa and Linda Tuhiwai Smith.

**Keywords:** Decolonial studies; indigenous history; pre-colonial period; indigenous authors; Brazilian history.

---

<sup>1</sup> Mestra e Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

## INTRODUÇÃO

Início o presente texto a partir do questionamento: a ideia de pré-Brasil seria um termo apropriado? Afinal, pensar a ideia de um espaço territorial a partir de um marco intensamente genocida seria apenas permanecer em um raciocínio que é preciso ser reestruturado. O marco a ser pensado não é a construção do Brasil, nem enquanto colônia, e tampouco quanto império ou república, mas sim a presença indígena em seus territórios originários. O que é preciso ser apontado nesses momentos introdutórios, no que diz respeito à esta presença, é a própria existência de inúmeros povos em um território invadido por europeus de diversas nacionalidades. Território este que era gerido e vivenciado de formas próprias e múltiplas.

A intenção do presente trabalho não é mapear em larga extensão as pesquisas já realizadas sobre o desenvolvimento das relações entre povos originários, seus territórios e invasores europeus, mas refletir sobre a construção de uma figura/personagem e imaginário a respeito da presença indígena nesse espaço que viria a ser chamado Brasil. É por isso que se faz necessário pensar o movimento de refletir sobre o “descobrimento” como forma de iniciar um processo longo e perpétuo de descolonização do pensamento. Assim, é primordial iniciarmos removendo as *máscaras* torturantes e silenciadoras (KILOMBA, 2010) que não só tentam emudecer as vozes originárias, como querem falar por elas.

Infelizmente, no Brasil, pouco se tem de registros escritos que relatem as invasões a partir do ponto de vista indígena, ou seja, escritos por mãos originárias<sup>2</sup>. Isso se deu pelo intenso epistemicídio e etnocídio, dos quais os povos indígenas foram (e são, ainda) alvos das administrações exógenas de seus próprios territórios. Isto, como dito, no que se diz respeito às fontes escritas, estão longe de serem únicas para o aprendizado da presença indígena no Brasil. A própria valorização das fontes escritas em detrimento de inúmeras fontes orais já faz parte de um processo colonizatório e epistemicida. O epistemicídio,

foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista [...] tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)” (SANTOS, 1995, p. 328).

Dessa forma, podemos perceber que o epistemicídio esteve e está presente na produção de documentos a respeito dos povos originários no Brasil. Dito de outra forma: o epistemicídio, faz parte da construção do olhar não-indígena sobre aqueles povos; um olhar que silencia e

---

<sup>2</sup> Recentemente o professor Eduardo de Almeida Navarro (USP) anunciou a completa tradução de cartas escritas em Tupi, por mãos indígenas. As cartas fazem parte do acervo da Real Biblioteca de Haia, na Holanda, e sobreviveu justamente por não estarem na posse dos colonizadores portugueses, como declara o professor na reportagem “Pesquisa revela troca de cartas em tupi entre indígenas do século 17”, escrita por Juliana Alves. Disponível em: <https://jornal.usp.br/cultura/pesquisa-revela-troca-de-cartas-em-tupi-entre-indigenas-do-seculo-17/>. Acesso em 11/02/2022. A importância da conclusão de tais traduções se deve ao protagonismo da escrita e também pela falta de interesse por não-indígenas em aprender as línguas Tupi e, assim, não compreender seu conteúdo.

violenta, pois só consegue enxergar aquilo que quer ver. Laura de Mello e Souza aponta esse movimento de cegueira colonial da seguinte forma:

(...) os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (MELLO E SOUZA, 2011, p. 34).

Dessa maneira, pode-se perceber que, apesar do ato de ouvir ser importante nesse momento da modernidade, a ação não era desencadeada para qualquer grupo. Ouvia-se do sujeito homem, europeu, heterossexual, cristão. Em oposição, não se ouvia dos povos indígenas que foram “descobertos” por aqueles grupos invasores. A história oral, perpetuada através de inúmeras gerações originárias através das tradições indígenas, permanece como um espaço potente de historiar as vozes silenciadas pelo colonialismo. Se refletirmos sobre a importância da história oral no processo de registro da presença indígena em território “brasileiro”, é preciso pensar que:

A temporalidade, ou seja, a relação entre múltiplos tempos, também é inerente ao documento produzido. Nele estão presentes o tempo passado pesquisado, os tempos percorridos pela trajetória de vida do entrevistado e o tempo presente que orienta e estimula tanto as perguntas do entrevistador que prepara o roteiro do depoimento como as respostas a essas indagações (DELGADO, 2006, p. 16).

Dessa forma, considera-se que não é possível entrevistar nenhum dos indivíduos que presenciaram aquelas invasões europeias, mas as memórias desses povos permanecem vivas em suas tradições orais e, em conjunto com a arqueologia, podemos ter algum vislumbre sobre suas experiências e vivências. A história e a memória se entrelaçam através do tempo, construindo narrativas importantes não só para as humanidades, mas que funcionam para entender melhor as demandas indígenas, no passado e no presente. Hoje, desde 2007 com a publicação do *Mandato de los Pueblos y Naciones Indígenas Originarios a los Estados del Mundo*, muitos dos povos originários utilizam da denominação “Abya Yala”, que unifica a ampla diversidade de povos indígenas no mundo em comunhão às demandas compartilhadas<sup>3</sup>.

É importante delimitar o lugar de fala de tudo aquilo que é produzido sobre um “índio”<sup>4</sup> pelo não-indígena, destacando a importância de “não pensar [um] discurso como amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social, pois estaremos falando de poder e controle” (RIBEIRO, 2019, p. 435). Assim, o lugar de fala é determinante de tudo o que se fala e, sobretudo, do que não se fala. Este é um ponto fundamental aqui, pois será preciso refletir sobre

---

<sup>3</sup> A carta aberta pode ser lida em sua totalidade no link <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/>. Acesso em 12/03/2022.

<sup>4</sup> Apesar de uma recente retomada do termo “índio” pelos povos originários, visando uma união de demandas, o uso do termo neste trabalho será sempre utilizado entre aspas, relacionando-o com a construção generalizada realizada pelos colonizadores, como defende Edson Brito Kayapó, citando Daniel Munduruku, em entrevista realizada no 12º Encontro de Escritores e Artistas Indígenas, produzido pelo Instituto Uka - Casa dos Saberes Ancestrais. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sIQ5KFhF2dU>. Acesso em: 11/03/2022.

como os povos indígenas são apresentados à população brasileira através de diversas fontes de leitura. Além disso, também é fundamental pensar sobre como essa apresentação está diretamente envolvida com os interesses individuais dos autores em questão, assim como dos proveitos governamentais sobre o território habitado por aqueles povos no passado e, de certa forma, também no presente.

Então, antes de pensarmos como os não-indígenas constroem uma determinada percepção sobre os povos originários, seria fundamental pensarmos em como ao menos alguns desses povos experienciavam seus próprios territórios. É preciso dizer que não vamos nos delimitar sobre as percepções de territórios a partir de todos os povos originários; isso jamais seria possível em um trabalho tão humilde. Mas me parece necessário pensar alguns aspectos a partir da noção de territorialidade para os povos originários e refletirmos, ao longo desse trabalho, sobre o direito originário à terra.

Iniciamos então com a reflexão de Ailton Krenak, sobre “a ideia de que os brancos podiam sair colonizando o resto do mundo [que] estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2019, p. 10). O autor denuncia não só a colonização diretamente, mas também a permanência dessa racionalidade em nossa contemporaneidade. Ora, o etnocentrismo se mostra tão obviamente violento que soa absurdo pensar, mesmo após séculos de silenciamentos e invisibilizações, que ele permanece de maneira tão naturalizada e homicida.

Como veremos mais à frente, é preciso estabelecer que as culturas são tendencialmente etnocêntricas, e que este etnocentrismo “pode ser express[o] como a procura de sabermos os mecanismos, as formas, os caminhos e razões, enfim, pelos quais tantas e tão profundas distorções se perpetuam nas emoções, pensamentos, imagens e representações que fazemos da vida daqueles que são diferentes de nós” (ROCHA, 1984, p.6). É a partir desse etnocentrismo, também eurocêntrico, que a colonização invade os territórios originários, demonizando seus deuses, envergonhando seus corpos, roubando suas terras, sequestrando suas crianças e mulheres, assassinando suas populações. E, simultaneamente, negando suas ancestralidades e suas presenças. “Uma das táticas de dominação é justamente apagar o rastro e desaparecer com as marcas violentas deixadas no processo” (VIEZZER; GRONDIN, 2018, p. 8), e é por isso que precisamos assumir a existência dessas violências e entender o processo de silenciamento e invisibilização dos povos originários no Brasil. Outro ponto a se destacar é que, apesar das culturas serem tendencialmente etnocêntricas, o etnocentrismo europeu foi organizado (de forma estrutural) para a construção de um projeto colonial e colonizador intensamente violento e epistemicida, diferenciando-se assim do etnocentrismo cultural de sociedades menores em população.

A relação dos povos indígenas com seus espaços, com seus territórios, com a terra é complexa e vai diferir de um povo para outro. Mas podemos pensar em alguns aspectos semelhantes entre muitos desses povos no presente, e que remetem às suas respectivas ancestralidades através dos modos de ser, de existirem junto a outros seres vivos, por meio de sensibilidades que soam tão diferentes (de maneira etnocêntrica) aos não-indígena. Eduardo Viveiros de Castro demonstra como Yawalapíti, falantes da família linguística Aruak, têm uma dinâmica completamente diferente de divisão de “classes” de animais, separando-os de forma distinta dos reinos animais biológicos, que as sociedades ocidentais fazem. Em sua dissertação

de mestrado, o autor aponta, inclusive, como os sufixos de seu vocabulário indicam suas relações com os seres espirituais que estão presentes em seus territórios, pois são seres “reais-atuais”: “*yahumáka-kumã* é a onça sobrenatural; *iichá-kumã*, a canoa monstruosa dotada de animação, que figura em um mito (SIC)<sup>5</sup>; *pitöpo-kumã*, o bem-te-vi espiritual patrono dos xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 30). Podemos perceber que a relação com os animais, para os Yawalapíti, faz parte de uma complexa convivência com o espaço territorial e o espiritual, visto que:

A situação especial dos “bichos” deve-se ao fato de que os humanos são, na verdade, uma subcategoria dos *apapalutápa-mína*, e/ou vice-versa. Muitas vezes, ouvi que “apapalutápa-mína é ipuñõñõri”, ou seja, que “bicho” é “gente”. Os arquétipos da humanidade, Sol e Lua, nasceram da união do Jaguar com uma humana (feita pelo demiurgo Kwamuty), e estão associados aos “bichos” em oposição aos peixes e pássaros. Vale notar que, ao negarem a relação com o Jaguar e se ligarem afetiva e “especificamente” à mãe humana, os gêmeos míticos procederam a contrapelo da teoria concepcional indígena, que atribui exclusivamente ao pai a substância do filho. Negar a animalidade negando a paternidade, atingir a cultura firmando a maternidade – eis aí uma ideia que não se pode dizer ortodoxamente freudiana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 49/50)

Essa passagem é importante pois aponta, cosmogonicamente, as origens do povo Yawalapíti, e demonstra sua relação com os seres ao seu entorno. Incluindo seres que os colonizadores não poderiam perceber, pois não estavam preparados espiritualmente para tal, tanto pelo limite etnocêntrico e epistemicida que negava e demonizava aqueles espíritos, quanto pelos limites das sensibilidades necessárias para isso. O Jaguar é tido aqui como um ancestral que carrega a paternidade daquele povo, ao mesmo tempo que carrega a ancestralidade em corpo animal:

Os índios dizem que as onças são humanas, que eles próprios são humanos, mas que *eles e as onças não podem ser humanos ao mesmo tempo*. Se sou humano, então, neste momento, a onça é somente uma onça. Se uma onça é um humano, neste caso, então, eu não seria mais humano. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 110, grifo do autor).

O Jaguar, a Onça, são exemplos de animais encantados presentes em muitas histórias ancestrais de criação do mundo. Além disso, a Onça também foi e é importante para um largo espectro de literaturas indígenas e não-indígenas, que bebem dessas fontes interdisciplinares. No conto de João Guimarães Rosa, “Meu tio, o Iauaretê” (1961), o autor apresenta um monólogo de um ser em transmutação de homem à animal (e vice-versa). O personagem inicia o conto como matador de onça, mas ao longo do texto, o leitor consegue ir acompanhando sua lenta transformação, pois o personagem trata as onças com familiaridade:

Agora ela tá dormindo, no mato fechado... Pintada começa comendo a bunda a anca. Suaçurana começa p'la pá, p'los eitos. Anta, elas duas principeiam p'la

---

<sup>5</sup> Aqui se faz uma nota sobre a ideia de “mito”, pois o mesmo se trata muitas vezes de histórias ancestrais de como esses povos percebiam seu mundo e como o vivenciavam, fazendo parte de cosmologias complexas e espirituais, não relacionando o termo à uma noção errônea de “imaginado” ou reduzindo essas cormogonias à folclores.

barriga: couro é grosso... Mecê ´creditou? Mas suaçurana mata anta não, não é capaz. Pinima mata; *pinima é meu parente!* (ROSA, 1961, p. 2).

Mecê acha que eu pareço onça? Mas tem horas em que eu pareço mais. Mecê não viu. Mecê tem aquilo – espelhim, será? Eu queria ver minha cara... Tiss, n´t, n´t... eu tenho olho forte (ROSA, 1961, p. 7).

No trecho, Guimarães Rosa demonstra como essa cosmogonia compartilhada por diferentes povos era conhecida, e presente, nos saberes populares e na literatura reconhecida pela elite do século XX. Além disso, “Meu tio, o Iauaretê” é mais um exemplo de como personagens mestiços, caboclos, miscigenados entre indígenas, brancos e negros, são tidos e vistos em um entrelugar perante a história e a sociedade brasileira. No conto,

O hibridismo presente em “Meu tio o Iauaretê”, tanto linguístico quanto cultural, não se mostra apenas na originalidade do trabalho linguístico com o português e o tupi, mas no próprio entrelugar em que se encontra o personagem-narrador, sempre colocado entre duas condições – homem/animal, branco/índio – mas nunca fixado em alguma delas. Como colocam Macedo e Lobato, a invenção linguística no conto “remete ao conflito social e cultural entre moderno e não-moderno que ocorreu no Brasil e em outros países do Novo Mundo” (OLIVEIRA, 2021, p. 28).

O conto, além de nos mostrar esse *conflito social e cultural*, presente ainda em nossa contemporaneidade, também demonstra o que ficou conhecido como *perspectivismo ameríndio*. Nesse *perspectivismo*, que faz parte também das cosmogonias originárias,

os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 227-228).

O texto literário, assim, se mostra importante para a abordagem e construção de uma cultura e conhecimento histórico, assim como antropológico. Aqui fizemos um movimento de utilizar das informações recentes, coletadas por antropólogos, com intuito de projetar à um passado colonial as crenças espirituais daqueles povos indígenas, através de seus descendentes<sup>6</sup>.

Apesar de ser um movimento problemático, a importância dele se deve à necessidade de tentar trazer à tona as memórias e a História desses povos que são suprimidas pela colonialidade, e que fazem com que esses passados sejam categorizados como folclore, ou seja, inferiores e por isso, esquecidos. Esquecidos não, eclipsados por um presente baseado em métodos importantes, mas que também podem ser maximamente excludentes. É preciso

---

<sup>6</sup> É importante destacar que a coleta e registro de informações desses povos, realizadas por antropólogos e etnólogos, vai diferir muito a partir da formação de cada um, o que, por sua vez, também faz parte do lugar de fala de cada um deles. Ainda, “a onda de monografias sobre os sistemas sociocsmológicos amazônicos [ou não] que se iniciou nos anos 70 mostrará, em dosagem variável conforme o estilo de formação dos pesquisadores, uma combinação de influências das escolas sociológicas europeias e do neoculturalismo americano, mas nenhum eco perceptível – senão sob a forma de um silêncio hostil – das abordagens ecológico-materialistas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 323)

questionar então esse medo ao anacronismo (LOREAU, 1992) para que o silêncio não continue invisibilizando-os<sup>7</sup>.

É por isso que essas experiências, coletadas por profissionais da antropologia e etnologia, assim como por viajantes ao longo dos períodos coloniais e imperiais, devem ser revisitados e, também, questionados a partir dos lugares de fala de seus autores. Afinal, entender a ocupação do território brasileiro é encarar também séculos e, em âmbito ideal, milênios antes das chegadas dos invasores europeus, já que a humanidade é composta pelos únicos animais terrestres que foram capazes de se dispersarem por todo o mundo (GUIDON, 2006, p. 38).

Infelizmente, as ciências que leem seus registros precisam lidar com as violências sociais que interferiram e interferem na localização e movimentação desses povos; as violências políticas e legislativas, que ora argumentam sua “defesa”, ora querem destitui-los de seus direitos originários; a educação que em largo espectro tentou maximamente integra-los em uma sociedade que negava suas existências; a presença humana e o próprio tempo, que promove a destruição de sítios arqueológicos que remontam a milhares de anos e apresentam a presença de vestígios, afinal “diferentes processos naturais de destruição causam descamações e quedas de blocos, tendo já destruído cerca de 40 % das pinturas pré-históricas” (GUIDÓN, 2006, p. 40), como no Sítio da Pedra Furada encontrado na Serra da Capivara, no Piauí.

Foram encontrados, no sítio mencionado, inúmeros fogões circulares, pinturas rupestres, além de um abrigo, inicialmente utilizado como refúgio temporário, com “abastecimento de água garantido por um caldeirão de cerca de 7 mil litros de capacidade (...), subsequentemente ele passou a servir como um sítio cerimonial caracterizado pela prática intensiva de pintura, por um uso intermitente e pelo trabalho ocasional de lascamento de pedra para obter ferramentas” (GUIDÓN, 2006, p. 40). Isso demonstra não só a presença milenar de sociedades complexas em território brasileiro, como também o trânsito e/ou fixação nesses espaços. Garante-se, a partir desses estudos, a constatação óbvia de que tais territórios eram utilizados, eram habitados, e já haviam sido descobertos muito antes de 1500.

O recipiente mencionado demonstra a necessidade e a consciência da importância da água para sobrevivência, obviamente, mas também pode remeter à importância espiritual e territorial da água para aquele povo, já que o próprio sítio arqueológico foi, potencialmente, também espaço cerimonial. A água, perante muitos povos originários (nas Américas, na África e em todo o mundo), é um meio de conexão com os deuses, com os ancestrais, com os encantados, e tudo faz parte de seus territórios. Os Puris da Serra da Mantiqueira, em Minas Gerais, defendem aquele território como:

um espaço da prática da escuta, de pessoas e também da biodiversidade que nela habita. “Mantiqueira” é um nome de origem do tronco tupi, que significa “gota de chuva”, por meio da junção dos termos *amana* (chuva) e *tykyra* (gota), conhecida também como a serra que chora chuva. Para nosso povo Puri, teria o nome de *Predyóta Inhã Nhãmã* – “Serra Mãe das Águas”. Ambos os significados

---

<sup>7</sup> Salienta-se aqui que os conceitos “apagamento”, “esquecimento”, “exclusão de passados” e “silenciamento” são utilizados aqui para apresentação de uma cadeia de acontecimentos e processos estabelecidos a partir da colonialidade com objetivo de desarticular as epistemologias originárias e suas presenças, em uma perspectiva de longa duração.

referem-se à importância da serra como manancial de formação dos rios, que abastecem grande número de cidades da Região Sudeste do Brasil, como o rio Paraíba do Sul, no qual, em trechos de seu percurso, há registros da presença do povo Puri (PACHAMAMA, 2020, p. 17/18).

Assim, a Serra Mãe das Águas, não faz apenas parte do território Puri, faz parte da memória ancestral deste povo. Muitos são os seres que habitam as águas, também a partir da cosmogonia Tupi. Iara é amplamente conhecida e em muitas referências se metamorfoseia em Iemanjá, “considerada a mãe dos Orixás, divindade dos Egbé, da nação Iorubá, está ligada ao rio Yemojá. (...) Senhora dos mares, das marés, da onda, da ressaca, dos maremotos, da pesca, da vida marinha em geral. (...) Responsável pela união e pelo sentido de família” (JÚNIOR, 2017, p. 52). Percebe-se pela descrição, que Iemanjá pode ser violenta através das intempéries mencionadas, assim como cuidadosa e carinhosa, como a protetora e provedora dos lares. As duas entidades se relacionam intensamente, como as “mães-d’água” o fazem. Muito do que foi catalogado, relacionado às descrições de Iara bebem do hibridismo cultural europeu, relacionando-a com as sereias de Homero<sup>8</sup>, definindo-as com sensualidade e, ao mesmo tempo, como um “demônio macho-fêmea dos rios” (CUNHA, 1982, p. 147).

Muitos dos espíritos presentes nas cosmogonias indígenas (falantes de tupi ou não), foram alvo de um processo longo de demonização por parte das diversas frentes evangelizadoras, forçadas sobre os indígenas em seus territórios originários. As mães-d’água, fizeram parte desse processo, não só direcionado aos povos indígenas como também aos povos africanos, escravizados no processo colonizatório, e muitos dos autores que registraram suas presenças, reforçaram essa demonização.

No entanto, ao mesmo tempo que há uma reificação desse processo, há também alguma suavização. O que Luís da Câmara Cascudo escreve em seu dicionário é um exemplo disso, pois muito do que descreveu sobre o mundo espiritual dos povos originários foi reinterpretado como mitos e folclores, além de serem largamente depreciados. Sobre as mães-d’água, o autor diz que “o mito das águas compreendia outra expressão misteriosa, não defensiva ou protetora, mas sempre contrária e assassina” (CASCUDO, 2002, p. 348). Cascudo então aponta a figura materna das águas como vingativa e violenta, como, as águas de fato podem ser<sup>9</sup>.

Em contrapartida, ao falar de *ci*, definido pelo autor como um prefixo, “forma antiga, que significa mãe” (CASCUDO, 2002, p. 139), relacionando-as também às mães-d’água, Cascudo indica que o termo:

É ainda usado em muitos lugares sempre que se refere a alguma das mães, que, conforme a crença indígena, foi a origem e hoje preside o destino das coisas que dela se originam. O indígena não concebe nada do que existe sem mãe. Simplista, estende a necessidade de uma mãe, que ele teve para existir, a tudo o

---

<sup>8</sup> No “Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem Tupi”, podemos ver no verbete “Iara” que Veríssimo relaciona a mãe-d’água com as sereias europeias, assim como Coelho Neto, descrevendo uma figura sedutora. Já Humberto de Campos e Simões Lopes, por exemplo, relacionam-na com um demônio das profundezas das águas ou ainda, mais precisamente, “é um tapuio ou tapuia de rara beleza, morador do fundo dos rios ou lagos, e que fascina aquele que em seu poder, induzindo a pessoa fascinada a lançar-se na água” (SIMÕES LOPES *Apud*. CUNHA, 1982, p. 147).

<sup>9</sup> No livro “O Desejo de Kianda”, do autor angolano Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela), podemos acompanhar as metamorfoses que Kianda, o espírito feminino das águas, passa ao longo do tempo em Luanda, marcada por uma guerra civil.

que existe; o pai, desde que ele acredita nas virgens parideiras, não é de necessidade absoluta. A mãe, pois, é sempre necessária para que haja vida. Por força disso tudo, mãe é a *ci*. (...) para o indígena que acredita na *ci*, não há coisas animadas e inanimadas: todas as coisas têm alma. A ela é devida a sua conservação (CASCUDO, 2002, p. 139).

No trecho, podemos perceber que, apesar de Câmara Cascudo ser intensamente depreciativo em seus registros acerca dos povos originários, ele também indica parte das crenças basilares e que traduzem, dado os devidos limites, parte da compreensão dos indígenas em ser e estar no mundo. Apesar disso, é preciso ver tais registros com desconfiança, pois muitos deles ainda são encarados como banco de dados de consulta e se baseiam em traduções pouco fidedignas, principalmente das línguas do tronco linguístico tupi para o português, além do óbvio desprezo por parte do autor. É o que defende Eduardo de Almeida Navarro:

Em se tratando de uma língua indígena tão importante para o passado do Brasil, tal dispersão de informações, tal dificuldade de acesso às fontes tiveram a consequência funesta de entregar, muitas vezes, os estudos tupinológicos ao mais absoluto amadorismo. Dicionários inçados de erros, onde nem sequer se distingue o que seja tupi de guarani e de nheengatu, foram publicados, tornando os estudos de tupi antigo uma seara de imprecisões e erros crasso, com poucas e honrosas exceções no século XX (NAVARRO, 2019, p. XIV).

A partir da denúncia de Navarro, é importante ressaltar que essas bibliografias, apesar de problemáticas, também foram responsáveis pela construção de uma cultura e conhecimento histórico, acerca dos indígenas no Brasil. Mesmo que muitas vezes equivocado, essas referências se fundiram em uma sociedade que pouco sabia, ou pouco se interessava, pelas realidades indígenas. Ou ainda, queria se informar sobre os “índios” a partir de uma noção de exotismo ou de curiosidade, sempre através do filtro do homem branco, falando pelos povos indígenas, e nunca, ou muito pouco, através de suas vozes originárias.

Dito isso, trago Câmara Cascudo aqui, não por ser uma referência no assunto, como alguém que tratou da temática com extremo rigor ou com a necessidade ética e política que o tema necessita, mas somente porquê ele foi, e ainda é, muito lido, ao se tratar do assunto. É preciso lembrar que, antes de tudo, o interesse deste autor pelo tema possuía um viés político de extrema-direita integralista, cujo o qual mobilizou o “índio” genérico como indivíduos mitológicos, folclóricos e/ou pertencentes ao passado, mesmo que heroizando-os, tal e qual os movimentos nazifascistas faziam na Europa naquele momento<sup>10</sup>. Com esse apontamento, retornemos à importância da água, como seres pertencentes ao território.

A água, como acima demonstrado, é ente e gente em uma cosmogonia comum a muitos dos povos originários. Por isso, a perda desse parente é, também, do mais profundo pesar. Trago aqui o caso da água do Rio Doce, assolada e assassinada pelo crime de rompimento de barragem. O Rio Doce é um ente vivo que vive e habita territórios de alguns povos originários no passado e em nossa contemporaneidade, dentre eles os Maxacali (ou Pan-Maxacali, como

---

<sup>10</sup> Isso pode ser percebido a partir do cotejamento das definições empregadas por Câmara Cascudo em “Dicionário do Folclore Brasileiro” (2002).

demonstra Maria Hilda Baqueiro Paraíso<sup>11</sup>), Pataxó e Krenak. Filho deste povo, Ailton Krenak diz:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2019, p. 22).

Ailton Krenak explica, então, que antes de Doce, o rio era Watu e faz parte da ancestralidade desse povo milenar. Anterior ao crime ambiental, responsável pela Mineradora Samarco<sup>12</sup>, o Watu limpo banhava uma serra com a seguinte história:

Um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?”. Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o que quiser” (KRENAK, 2019, p. 10).

Essa experiência, compartilhada por Ailton Krenak, foi modificada e danificada pelos não-indígenas, interessados no lucro da mineradora, não importando as consequências. Esses não-indígenas não se importaram com o que Watu, Takukrak e Abya Yala tinham e têm a dizer. Também não sabem ouvir os saberes que os espíritos ancestrais, esses encantados têm a nos ensinar, pois se encantar é a “expressão que vem do latim incantare, o canto que enfeitiça, inebria, cria outros sentidos para o mundo” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 3). Criar outros sentidos diz respeito à construção de epistemologias outras, mas também e, talvez principalmente, à catalização de sentir novas/outras sensibilidades<sup>13</sup>, que não às impostas pelo jogo colonizador, afinal,

---

<sup>11</sup> Maria Hilda Baqueiro Paraíso demonstra como os Maxacali, ou a partir do conceito de Pan-Maxacali, habitaram a região, no decorrer dos séculos XVIII e XIX (PARAISO, 2005).

<sup>12</sup> O crime cometido pela mineradora atingiu, além do Rio Doce e inúmeros indígenas, os distritos de Bento Rodrigues (Mariana), Paracatu de Baixo (Monsenhor Horta) e Gesteira (Barra Longa), matando 19 pessoas e deixando o Watu em coma (KRENAK, 2019). Para leitura recente sobre o crime, consultar a reportagem “Crime da Samarco: após cinco anos 430 famílias continuam sem suas casas”, feito por Cida de Oliveira para o Portal Rede Brasil Atual. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2020/10/crime-da-samarco-apos-5-anos-430-familias-continuam-sem-suas-casas/>. Acesso em: 11/03/2022

<sup>13</sup> Quando me refiro à “outra” ou mesmo “nova” aqui, trata-se sempre de outra para nós não-indígenas em nossas incapacidades sensoriais. Outra sensibilidade para nós, sensibilidade presente nas cosmogonias de, atualmente,

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4).

A colonização trouxe consigo o epistemicídio e, mais detidamente, a incapacidade de perceber os seres viventes da terra (humanos e inumanos). Davi Kopenawa denuncia essa incapacidade:

*Omana* não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. (...) Em vez disso, nossas palavras foram enredadas numa *língua fantasma*, cujos *desenhos tortos* se espalharam entre os brancos, por toda parte. E acabaram voltando para nós. Foi doloroso e revoltante para nós, pois tornaram-se palavras de ignorância. Não queremos mais ouvir essas velhas palavras a nosso respeito. Pertencem aos maus pensamentos dos brancos (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 77).

Os *desenhos tortos*, de uma *língua fantasma*, podem ter sido impressos nas “peles de papel” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 76), mas não foram compreendidos, e sim distorcidos, como denunciou Eduardo Navarro, mencionado anteriormente. Para Kopenawa, os não-indígenas não conseguem ouvir os *Xapiris*<sup>14</sup>, muito menos fazê-los cantar e dançar. Também não respeitam a vida brotar do rio submerso *Motu uri u*, que lançou água na superfície junto de peixes, raias e jacarés e “subiu tão alto que um outro rio se formou nas costas do céu, onde vivem os fantasmas de nossos mortos” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 82). Para os Yanomamis, a água mostra o caminho para os mortos, onde “vão se juntar aos fantasmas de nossos antepassados nas costas do céu, onde a caça é abundante e as festas não acabam. Por isso, apesar de todos esses lutos e prantos, nossos pensamentos acabam se acalmando” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 79).

Além disso, Kopenawa nos ensina que tanto as epidemias quanto o esquecimento estão ligados a *Yoasi*, que “tinha a pela coberta de manchas esbranquiçadas e só fazia coisas ruins” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 70). É interessante a associação da cor branca com *Yoasi*<sup>15</sup>, muito relacionada aos invasores europeus, à um ser “colérico, lúbrico e desastrado” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 611). Outro ponto importante é que “os brancos são chamados de *Yoasi thëri*, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omana*” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 83). Podemos propor ainda, a denúncia de uma epidemia dos esquecimentos e silenciamentos ancestrais, além do egoísmo em saber (ou esquecer) de que

---

mais de trezentos povos indígenas em território brasileiro (CENSO/IBGE 2010). Disponível em: [https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf). Acesso em 11/03/2022.

<sup>14</sup> Os *xapiris* para o povo Yanomami são algo como “espíritos” para nós, não-indígenas. Nas palavras do antropólogo Bruce Albert, são “seres-imagem (‘espíritos’) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos” (KOPENAWA; ALBERT, 2020, p. 610).

<sup>15</sup> *Yoasi* também se relaciona à micose.

um dia, se tivéssemos o privilégio da memória e do toque de *Omana*, seríamos também ancestrais encantados, afinal “quem nos ensinou a morrer foi Yoasi. Os napë morrem, os yanomami morrem, os igarapés morrem. Isso foi a maldade que Yoasi nos deixou” (GOMES; KOPENAWA, 2015, p. 155), e que o homem “branco” continua trazendo todos os dias.

O esquecimento mata, pois traz consigo o silenciamento, a invisibilização e, com o tempo, é como se esses sujeitos deixassem de existir. É um assassinato lento, doloroso e desesperador. Podemos perceber isso em uma antiga tradição Karajá, descrito pelo indianista João Américo Peret<sup>16</sup>. Intitulado como “O Dilúvio”, o autor nos conta como “com o passar do tempo, as aldeias foram se multiplicando. *Idiana-katu* (o primeiro guardião), *Kananciué Inã* (o deus-homem) e outros *ohoti bedu* (poderosos feiticeiros), já estavam como imagens irreais na mente das pessoas” (PERET, 1979, p. 89). Até que durante uma caçada *Kananciué Inã* aparece para os caçadores, que não o reconhecem, além de não conseguirem entender o que ele falava. O Deus-homem foi levado então para aldeia, que estava em festa e lá ficou embriagado pelo fumo. O povo da aldeia, assustado, foi embora e deixou *Kananciué Inã* completamente só. Quando acordou, se enfureceu profundamente, e começou a “chamar pela ex-esposa *Maheico* e pelos principais *ohoti bedu* (poderosos feiticeiros) dos velhos tempos, que estavam esquecidos pelas novas gerações” (PERET, 1979, p. 92).

Enquanto o povo fugia em canoas, *Kananciué Inã* atirou cabaças com água para o alto, e:

As nuvens fora se avolumando e cobrindo o céu de negro, até que tudo se transbordou em noite escura e explodiu em tempestade. Flechas incandescentes cortaram o espaço e incendiaram as florestas. Os ventos açoitavam as chuvas e encrespavam as águas, que foram crescendo e unindo todos os rios num grande lago (PERET, 1979, p. 92).

Peret mostra como o dilúvio que foi tomando a terra também faz parte da cosmogonia do povo Karajá que, por sua vez, já denunciava em sua tradição oral o problema do esquecimento dos ancestrais, dos encantados. A passagem mostra como a mesma água que faz parte da terra, que cuida e provê a vida, também se enfurece com o que o bicho-humano faz ou deixa de fazer, destruindo tudo em seu caminho, como a força poderosa e espiritual que é. Aqui, a ira de *Kananciué Inã* apenas se arrefece quando “os poucos *Inã* que restavam, sentindo que não escapariam à ira da piranha feiticeira, uniram-se a *Kobechi* e, num último esforço, lembraram-se de invocar as forças mágicas, pedindo ajuda dos *ohoti bedu Idianakatu*, *Kananciué* e outros poderosos feiticeiros” (PERET, 1979, p. 93). Ou seja, a ira das águas apenas se abrandou quando aquele povo passou a lembrar e a estimar os antepassados, e os saberes que aqueles lhes deixaram. Outro ponto importante é destacar a resistência dos povos indígenas que, apesar da força das águas destruir e levar embora tudo o que tocava, não conseguiu extinguir os *Inã*<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Salienta-se aqui que o autor tem uma abordagem sobre os povos aos quais teve contato muito própria de meados do século XX, ou seja, defendia que haviam “hoje em dia, em seu relacionamento com frentes pioneiras, alguns grupos indígenas foram absorvidos completamente. Outros, não resistiram aos choques interétnicos, e seus remanescentes sobrevivem aculturados à margem da sociedade. Os restantes, assistidos nas reservas, conservam seus reais valores culturais intocados, não obstante os contatos com os brancos e outros grupos indígenas” (PERET, 1979). Este é um evidente exemplo do etnocentrismo promovido em larga escala pelos órgãos governamentais no Brasil: a diferenciação de indígenas verdadeiros (isolados) e os aculturados (integrados) e, estes últimos, não encarados mais como indígenas, aos olhos dos eternos colonizadores.

<sup>17</sup> *Inã* é uma autodenominação comum entre os Karajás (AYTAI, 1980).

Foi só por causa da resiliência que os povos originários sobreviveram ao encobrimento de suas vidas, feito pelo colonizador ao criar a nomenclatura “América”: “Esse termo foi utilizado pela primeira vez em 1507 quando foi desenhado na Europa o primeiro mapa desse território” (VIEZZER; GRONDIN, p.232). Antes das invasões, os nomes dessa terra eram muitos, pois é preciso lembrar sempre que mesmo os nomes dos povos indígenas, muitas vezes são denominações alheias, muito distintas das autodenominações reais<sup>18</sup>.

A palavra do povo Kuna<sup>19</sup>, da Colômbia, utilizada para nomear seu próprio território, significa “terra madura”, “terra viva”, “terra em florescimento” (VIEZZER; GRONDIN, p.232), trazendo à tona a constatação óbvia que a cegueira colonialista insiste em ignorar: a terra vive e uma grande parcela de *Homo sapiens* a está matando. Com esse movimento de reivindicar o nome indígena Kuna para as terras originárias, os primeiros povos<sup>20</sup> se opõe à continuidade da colonização contemporânea que, em novas roupagens, perpetua as violências do início do período moderno:

Na atualidade, Abya Yala é também a denominação comum adotada pelos povos originários do continente quando objetivaram a construção de um sentimento de unidade e pertencimento neste território. É uma expressão afirmativa para superar a expressão eurocêntrica de “índios”, criada pelos europeus que generalizaram, em um termo único, a identidade de centenas de povos originários. (...) Abya Yala é um nome próprio que abarca todo o continente e foi escolhido a partir de uma necessidade sentida pelos diferentes povos, à medida que enfrentaram e começaram a superar o longo processo de isolamento político a que foram submetidos desde o início da colonização. A adoção deste nome é parte de um processo de construção política de identidade, a partir da compreensão da riqueza dos povos que vivem neste território há milhares de anos e do papel que tiveram e ainda têm na constituição deste continente e do mundo. Abya Yala tem um papel relevante de descolonização do pensamento, que caracteriza um novo ciclo do movimento indígena, cada vez mais identificado como um movimento dos “povos originários” (...) (VIEZZER; GRONDIN, p.232).

Podemos assim, reaprender sobre as epistemologias originárias, destacando suas vozes, mesmo a partir de relatos e registros fortemente enraizados em uma tradição etnocida e tutelar. É preciso refletir as presenças indígenas a partir de seus protagonismos e fazer as devidas revisões historiográficas, necessárias para a não perpetuação de uma construção que sistematicamente invisibiliza os conhecimentos indígenas, antigos e contemporâneos. Abya Yala vive, e nós, como bicho gente, estamos de passagem. Resta saber se seremos lembrados, pela dança e cantorias, como os *Xapiris*, ou se a nós, não-indígenas, caberá apenas o esquecimento.

---

<sup>18</sup> “As regiões ocupadas pelos povos originários antes da chegada dos europeus tinham nomes diferentes: Tawantinsuyo, Anauhuac, Pindorama, por exemplo” (VIEZZER; GRONDIN, p.232).

<sup>19</sup> Ou Guna, dependendo do autor (KEME, 2018).

<sup>20</sup> Tradução livre do termo *first nations*, utilizado por muitos povos originários colonizados em língua inglesa.

## REFERÊNCIAS

- AYTAI, Desidério. O mundo cromático Karajá. **Revista de Antropologia** nº 23, 1980. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaytai-1980-mundo/Aytai\\_1980\\_O\\_mundo\\_cromatico\\_Karaja.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aaytai-1980-mundo/Aytai_1980_O_mundo_cromatico_Karaja.pdf). Acesso 12/03/2022.
- ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte – MG, Grupo Editorial Letramento, 2018.
- BENTIVOGLIO, Julio; EHRENREICH, Paul. **Índios botocudos do Espírito Santo no século XIX**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2014.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Editora Global, 2002.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência**. São Paulo, Cosacnaify, 2004.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo – SP, ClaroEnigma, 2015.
- \_\_\_\_\_. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2006.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História Oral: memória, tempo, identidades**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2006.
- GOMES, Ana Maria R.; KOPENAWA, Davi. **Os Cosmos Segundo os Yanomami: Hutukara e Urihi**. Revista UGMG, Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 142-159, 2015.
- GONZAGA, Álvaro de Azevedo. **Decolonialismo Indígena**. São Paulo: Editora Matrioska, 2021.
- GENTILI, Pablo. Inventar outras ciências sociais. In.: SANTOS, Boaventura de Souza. **Construindo as Epistemologias do Sul Para um pensamento alternativo de alternativas - V.I**. Buenos Aires – Argentina, Rosa Luxemburgo Stiftung e CLACSO, 2018.
- GUIDON, Niéde. **As Ocupações Pré-históricas do Brasil (Excetuando a Amazônia)**. IN.: CUNHA, Manoela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte – MG, Editora UFMG Humanitas, 2014.
- JÚNIOR, Ademir Barbosa. **O Livro de Ouro dos Orixás**. São Paulo: Editora Anubis, 2017.
- KILOMBA, Grada. A Máscara. **Cadernos de Literatura em Tradução**, n. 16, 2010.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

- LIMBERTINI, Rita de Cássia. **A Imagem do Índio:** Discursos e Representações. Dourados: ED. UFGD, 2012.
- MELLO E SOUZA, Laura de. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo – SP, Companhia das Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Tupis, Tapuias e Historiadores:** estudos de história indígena e do indigenismo. Campinas – SP, Tese apresentada para o concurso de livre docência na UNICAMP, 2001.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário Tupi Antigo:** A língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global Editora, 2019.
- PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Boacé Uchô.** Rio de Janeiro: Pachamama Editora, 2020.
- PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. **Guido Pokrane, o imperador do Rio Doce.** Londrina: Anais do XXIII Simpósio Nacional de História, 2005.
- PEPETELA. **O Desejo de Kianda.** Alfragide: Editora Dom Quixote, 1995.
- PERET, João Américo. **Mitos e Lendas Karajá:** Inã Son Werá. Rio de Janeiro: 1979.
- RANGEL, Marcelo de Mello. Romantismo, *Sattelzeit*, Melancolia e “Clima Histórico” (*Stimmung*). **Revista Expedições:** Teoria da História & Historiografia, V. 5, N.2, Julho-Dezembro de 2014.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte – MG, Editoras Letramento e Justificando, 2017.
- RESENDE, Maria Leonia Chaves de. **Gentios Brasileiros:** índios coloniais em Minas Gerais setecentista. Tese defendida pela UNICAMP, 2003.
- ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O Que é Etnocentrismo?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- SANTOS, Boaventura de Souza; Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** Cortez Editora. Edição do Kindle, 2014.
- SIMAS, Luiz Antonio; RURFINO, Luiz. **Encantamento.** Mórula Editorial. Edição do Kindle, 2020.
- SMITH. Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora UFPR, 2018.
- TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América:** a questão do outro. São Paulo – SP, Editora Martins Fontes, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: COSAC NAIFY, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2007.