REVISTA RAÍDO

OPEN ACCESS

UFGD

DOI: 10.30612/raido.v19i47.19852

# Epistemologia indígena para o bem viver em *Criaturas de Ñanderu*, de Graça Graúna

## *Epistemología indígena para el bienvivir en Criaturas de Ñanderu, de Graça Graúna*

**Maria Luana dos Santos**
E-mail: mluanads22@gmail.com
Orcid: https://orcid.org/0009-0004-1666-6840

**Alexandra Santos Pinheiro**
E-mail: alexandrapinheiro@ufgd.edu.br
Orcid: https://orcid.org/0000-0002-4119-4740

**Geovana Guinalha de Oliveira**
E-mail: geovana.quinalha@ufms.br
Orcid: https://orcid.org/0000-0003-3538-9362

**Resumo:** Esta pesquisa dialoga e analisa a produção de Graça Graúna, especificamente, *Criaturas de Ñanderu* (2010). O intuito é destacar as reflexões acerca da ancestralidade, da memória e dos saberes indígenas na tessitura de uma literatura destinada a jovens e crianças. A perspectiva crítica de análise considera a epistemologia Abya Yala com foco central para os saberes ancestrais indígenas e aspectos decoloniais da vertente sul-americana, brasileira e hispano-americana. Como resultado, observamos a existência de saberes e seres ignorados pela colonialidade do poder/ser/gênero, sequela primeira da colonização empreendida no continente conhecido atualmente por América, mais especificamente, as porções central e sul. Como suporte teórico nos apoiamos em Krenak (2022), Lorde (2019), Lugones (2020), Munduruku (2017)

e Segato (2019, 2022). Acreditamos que os saberes ancestrais são distintos, porém, vitais à identidade Abya Yala em suas diversas e diferentes formas de ser, como as que são apresentadas por Graça Graúna.

**Palavras-chave:** Saberes ancestrais; Decolonialidade; Epistemologia Abya Yala; Graça Graúna; *Criaturas de Ñanderu.*

**Resumen:** Esta pesquisa dialoga y analiza la producción de Graça Graúna, específicamente, *Criaturas de Ñanderu* (2010). El objetivo es poner énfasis en las reflexiones respecto a la ancestralidad, la memoria y los saberes indígenas en el entrelazamiento de una literatura destinada a jóvenes y niños. La perspectiva crítica de análisis considera la epistemología Abya Yala con foco en los saberes ancestrales indígenas y aspectos decoloniales en el eje sudamericano, brasileño e hispanoamericano. Como resultado, observamos la existencia de saberes y seres ignorados por la colonialidade del poder/ser/género, secuela primera de la colonización emprendida en el continente conocido actualmente por América, específicamente, las porciones central y sur. Como soporte teórico nos apoyamos en Krenak (2022), Lorde (2019), Lugones (2020), Munduruku (2017) y Segato (2019, 2022). Creemos que los saberes ancestrales son distintos, sin embargo, vitales a la identidad Abya Yala en sus más diversas y distintas formas de ser, como las presentadas por Graça Graúna.

**Palabras clave:** Saberes ancestrales; Decolonialidad; Epistemología Abya Yala; Graça Graúna; *Criaturas de Ñanderu.*

# *NATURA TEMPUS*[1]: A TEMPORALIDADE COM SENTIDO

> *Temos vivido sempre aqui: é justo que continuemos vivendo onde nos agrada e onde queremos morrer. Somente aqui podemos ressuscitar; em outros lugares, jamais voltaríamos a nos encontrar inteiros e nossa dor seria eterna.*
>
> *Popol Vuh* (1977)

Iniciamos o presente artigo com as palavras de um registro da cultura maia produzida no século XVI e traduzida para o castelhano pelo frei Francisco Ximénez, em 1701. ***Popol Vuh***, "livro da comunidade", chama a atenção para o lugar de pertencimento e de ancestralidade. "Temos vivido sempre aqui" remete não apenas aos vivos, mas também aos antepassados, aqueles que deixaram a sua contribuição, preparando o caminho das novas gerações. Impresso neste documento está o respeito ao espaço da comunidade, local onde se aprende a estar/viver em comunidade e onde desejam morrer.

Em contraposição aos ideais impressos no documento maia, no sistema mundo-colonial-moderno, a relação entre a natureza e os seres humanos esteve centrada na exploração, recolhimento do máximo que a terra pode dar e, consequentemente, o ganho capital proporcionado por tal prática, anulando qualquer concepção de comunidade e bem viver. Nesse sentido, a humanidade, de modo geral, trata a natureza não como a sua extensão corporal e sim de modo dissociado, com vistas à obtenção do lucro, deixando à margem a percepção de que somos constituídos de natureza, ou seja, de que somos *naturalis homo*[2], sujeitos da terra ou Homem Natural.

Dentro desse escopo de binarismo e hierarquias, é importante refletir sobre a formulação de seres aristotélicos cuja natureza é pré-determinada. Por essa perspectiva, alguns sujeitos são considerados naturalmente inferiores por não possuírem características próprias dos indivíduos dotados de superioridade na concepção eurocêntrica, patriarcal. Como exemplificação, Aristóteles compara homens e mulheres em critérios de superioridade destes, e inferioridade dessas. Para tanto, toma como

1 O tempo da natureza ou *Natura Tempus* que difere substancialmente do tempo ocidental.

2 *Homo Naturalis,* ou Homem Natural, podemos compreendê-lo como parte integrante e integrada pela natureza. A Natureza é o organismo vivo do qual fazemos parte, do qual somos parte, e que nos constitui tal qual somos. No entanto, não todos somos capazes de compreender esse imbricamento.

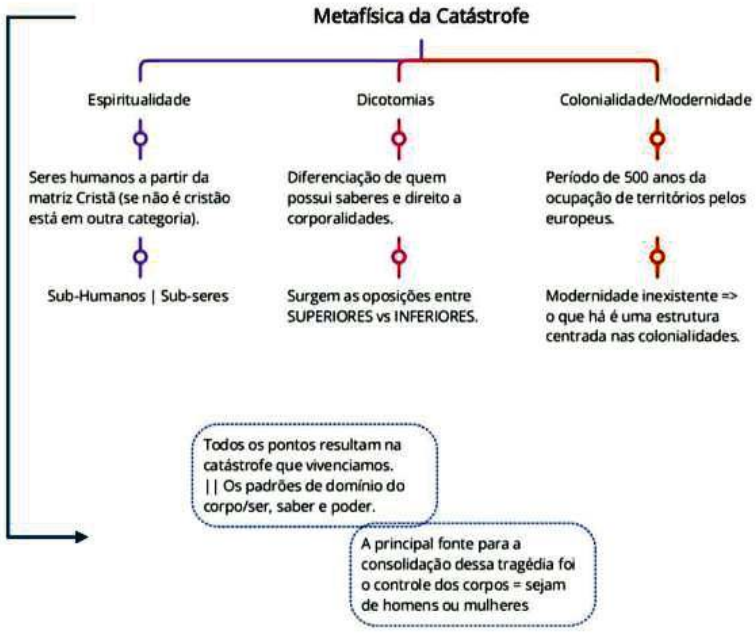
ponto de partida o fato de que as mulheres não conseguem transformar o sangue menstrual para produzir vida, e que seria o homem o responsável por dotar os sujeitos de alma/existência no momento da concepção e, por essa razão, os homens seriam superiores. Pensamento historicamente marcado, mas também, reflexo de uma sociedade misógina e constituída dentre de relações de poder. Podemos pensar ainda na simplicidade dessa estrutura, afinal, se os homens são superiores a tal ponto, por que não geram a vida de modo espontâneo a partir do próprio sêmen?[3]

A natureza é entendida como aquilo que é natural, características imbricadas/inerentes/próprias dos seres, sejam eles humanos ou não. Assim, “seria parte da natureza”, e “ser da natureza” significa ser determinante, o que consequentemente resulta em ser parte de um lugar historicamente marcado e socialmente determinado. Contudo, é superficial essa construção determinista centrada na oposição dicotômica presente em nossa sociedade, e é disso que se valem as formas de controle e dominação das colonialidades – PODER/SER/SABER/GÊNERO, vestígios da colonização – que deseja estruturar toda a existência humana nos últimos 500 anos.

Em Maldonado-Torres, observamos as colonialidades a partir de 10 teses que evidenciam os artifícios da colonialidade, mas que apresentam uma contrarresposta possível a partir do pensamento decolonial. A esse respeito, merece destaque a terceira tese (Maldonado-Torres, 2018, p. 42-7) intitulada “Modernidade/colonialidade é uma forma de catástrofe metafísica que naturaliza a guerra que está na raiz das formas moderno/coloniais de raça, gênero e diferença sexual”, sobre essa tese, consideremos a Fig. 1 logo abaixo.

3 Ver ARISTÓTELES. *On The Generation of Animals.* Trad. Arthur Platt. Disponível em https://archive.org/details/generationofanim00arisuoft/mode/2up. Acesso em 16 de novembro de 2024.

Figura 1: Diagrama elaborado a partir do texto de Maldonado-Torres pela autora.




Fonte: Maldonado-Torres, 2018, p. 42-7

A partir do diagrama, podemos entender que as dicotomias sociais, que materializam a colonização na colonialidade, a face que persiste até nossos dias, estão pautadas na desvalorização de saberes e seres não partidários da estrutura colonial/moderna que mantém o poder sempre no mesmo polo de controle. Nesse sentido, a "Metafísica da catástrofe" demonstra como a catástrofe que vivenciamos hoje – centrada em dicotomias – possui suas bases no momento da colonização, partindo de critérios espirituais/religiosos. Ao afirmar que a religiosidade verdadeira, e única aceitável, é a cristã, se excluem as demais religiosidades e se instaura a dicotomia inicial enunciadora da "superioridade" ocidental em relação aos demais povos, a exemplo das populações indígenas.

Nessa linha temporal/argumental, observamos o PODER europeu-branco-masculino-cristão ser desenhado, e assim, todos os outros componentes sociais são comparados e "sub categorizados" por não serem semelhantes. Estando o PODER centralizado, ele é capaz de determinar quem sabe (SABER) e quem é (SER) – ou seja, os conhecimentos precisam ser normatizados e regulamentados, enquanto um grupo não possuindo conhecimentos/saberes passam a ser sub-humanos/sub-seres. Assim, desenha-se o padrão dicotômico de SUPERIORES e INFERIORES nos mais diversos ambientes sociais.

Dentro desses princípios, há ao menos um aspecto que merece atenção: o conhecimento precisa ser constantemente reinventado, reformulado porque não está dotado de historicidade/ancestralidade. De outro modo, está sempre se dissociando e se reinventando, uma vez que perdemos uma característica humana fundamental a nossa existência, o diálogo com nossos anciãos. Nesta perspectiva, a construção de Audre Lorde é salutar à compreensão de que:

> Ao caminharmos em direção a uma sociedade criativa em que todos podemos prosperar, a discriminação etária é outra distorção de relacionamento que interfere sem visão. Ao ignorar o passado, somos encorajados a repetir seus erros. **O "fosso entre gerações" é uma importante ferramenta social para qualquer sociedade repressora. Se os membros mais jovens de uma comunidade consideram os membros mais velhos como imprestáveis ou suspeitos ou excedentes, eles jamais serão capazes de dar as mãos e examinar as lembranças vivas da comunidade**, nem fazer a pergunta mais importante, "por quê?". Isso provoca uma amnésia histórica que nos obriga a reinventar a roda toda vez que temos de ir comprar pão na padaria (Lorde, 2019, 241-242, **grifo nosso**).

As ferramentas de controle são, portanto, disfarçadas de existência natural, em que não faz sentido dialogar com os anciãos porque o tempo é passado, eles viveram outra temporalidade e seu conhecimento não tem qualquer valor. Assim, o "fosso entre gerações" constitui-se ponto determinante para a não reflexão sobre os contextos em que nos inserimos e moldam a (in)existência, os padrões de domínio não são repassados, revisitados e, consequentemente, questionados. O pensamento de Lorde se entrelaça com o registro de ***Popol Vuh***, "Temos vivido sempre aqui", quer dizer, para não "reinventar a roda", as novas gerações necessitam olhar para trás, consolidar os saberes, decolonizar as práticas e discursos impostos pelos colonizadores.

Logo, o padrão da colonialidade se consolida e limita a nossa ação em contrário, de modo a anular as vivências e os saberes das alteridades. Dessa maneira, novas identidades são produzidas, formadas e classificadas pelo discurso da colonialidade, como afirma Lugones:

> Ao produzir essa classificação social, a colonialidade permeia todos os aspectos da vida social e permite o surgimento de novas identidades geoculturais e sociais. "América" e "Europa" estão entre essas novas identidades geoculturais; "europeu", "índio", "africano" estão entre as identidades "raciais". Essa classificação é "a expressão mais profunda e duradoura da dominação colonial". Com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta à

> população do mundo. Desde então, tem atravessado todas e cada uma das áreas da vida social, tornando-se, assim, a forma mais efetiva de dominação social, tanto material como intersubjetiva. Desse modo, "colonialidade" não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. Entendo a lógica da "estrutura axiforme", no uso que Quijano faz dela, como expressão de uma interrelação: todo elemento que serve como um eixo se move constituindo e sendo constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, referentes ao controle sobre domínios particulares da vida humana. Por fim, Quijano também esclarece que a colonialidade e o colonialismo são duas coisas distintas, à medida que o colonialismo não inclui, necessariamente, relações racistas de poder (Lugones, 2020, p. 57).

Ao considerar as reflexões de Maria Lugones, percebemos claramente os padrões sociais centrados na colonialidade proveniente do colonialismo. Evidenciar que a sociedade possui raças e identidades geoculturais consolida o fato de que há um poder na sociedade moderna/colonial que gere: quem pode, quem é, e quem sabe, ao passo que invalida todos os outros seres/saberes. A religiosidade do outro não é válida, sua relação com a natureza tampouco, sua organização social é inexiste, isto é, o colonialismo não estabelecia ainda relações de poder, mas gerou uma estrutura que resultou na colonialidade, e essa se fundamenta, necessariamente, em relações de poder.

Nos saberes dos velhos "imprestáveis", conforme palavras de Audre Lorde, podem estar a resposta para que os povos originários resistam aos saberes coloniais. Um olhar mais atento às palavras de Maria Lugones permite compreender as formas de engendramento dos discursos impostos pelos colonizadores. As relações de poder estariam primeiramente amparadas nas identidades raciais: "europeu", "índio", "africano" foram sobrepostos a partir de uma hierarquia que permitiu ao europeu ocupar o posto superior, impondo a sua língua, sua religião e sua forma de ser e de estar. A esse processo racial de dominação, Lugones adiciona a questão de gênero. Ao final, "todas as formas assumidas pelas relações de poder" culmina no "controle sobre domínios particulares da vida humana". O europeu é o espelho, o sujeito civilizado, os indígenas e africanos se enquadram em sua alteridade, aqueles que devem ser catequizados, civilizados, educados. Trata-se da colonização dos corpos e do território, como bem pontuou Rita Segato:

> O processo de colonização envolve a imposição de monoteísmos ao cosmos não monoteísta do mundo indígena e a adesão binária de anomalização, minorização e marginalização das diferenças a partir de um centro que relega seus outros à condição de minorias residuais em relação ao sujeito universal. Conforme dito antes, o dual e o binário representam duas estruturas drasticamente distintas. A estrutura binária se desdobra em uma variedade de binarismos nos quais o segundo termo se torna uma função - e, também, uma invenção – do primeiro: desenvolvido/subdesenvolvido, branco/não branco, moderno/primitivo, civilizado/bárbaro, sujeito universal (Homem)/minorias. Enquanto o mundo pré-colonial é dual, o mundo colonial/moderno é binário, e o binarismo é o mundo do Um e seus Outros (...) O homem com letra minúscula, um entre muitos, do mundo comunal, transforma-se no Homem com H maiúsculo do humanismo moderno e passa a encarnar, a incluir, a sequestrar quaisquer discursos e ações que se pretendam políticos; passa a iconizar, com seu corpo, todo o universo da politização. É quando nos deparamos com a invenção das minorias. (...) (Segato, 2022, p. 15-6).

Nessa perspectiva da invenção das minorias, mencionadas por Rita Segato, cabe-nos refletir sobre a existência dual nas sociedades pré-coloniais. A dualidade está para a coexistência, para a complementariedade, ao mesmo tempo que o binarismo está para a diferenciação em pares excludentes. Na dualidade, as diferenças são complementares, enquanto no binarismo as diferenças não são conciliáveis, isto é, não se complementam. Observamos os padrões binários ao longo das primeiras discussões, para compreender o dualismo cabe considerar a perspectiva da coexistência temporal dos povos indígenas. A “invenção das minorias” é, assim, atravessada pela ideia de um mundo homogêneo, pautado nos saberes do colonizador. Minoria não se refere à quantidade, mas ao que não se afina a um padrão racial, linguístico, econômico, sexual, político, cultural.

De modo inicial, temos uma existência que parte da Natureza enquanto organismo vivo que faz parte de nossa concepção humana. Natureza que interfere diretamente na temporalidade, em SABERES e nas formas de SER no mundo. Para os saberes ancestrais indígenas é importante a compreensão de que a natureza organiza o ciclo da vida e coabita na materialidade física de nossos corpos. Em aula magna, ao PPGL/UFGD, Daniel Munduruku afirmou:

> Vocês sabem que nós humanos somos na natureza os únicos seres incompletos, a natureza ela é completa em si, ela não precisa produzir coisas, ela vai se reproduzindo na/da sua própria inteireza. A natureza ela não dá saltos como diria o filósofo, né? A natureza ela segue um fluxo e esse fluxo vai criando repetidas possibilidades de construção de novos caminhos. Mas nós

> humanos que nos distanciamos da natureza tivemos que... abrimos mão, na verdade, da perfeição que nós temos quando somos natureza, e nos afastamos, nos desconectamos, nos afastamos da natureza, e isso exigiu que a gente construísse os nossos próprios instrumentos para nossa sobrevivência. A construção e a necessidade de construir esses instrumentos é o que nós chamamos de Cultura. Certo, uma onça não precisa aprender, ela não precisa produzir instrumentos de sobrevivência, porque tudo que ela precisa já tá dentro dela, e ela vai reproduzindo isso, e com isso, se tudo correr bem e se ela souber reproduzir da melhor maneira possível, ela vai ter uma vida longa e feliz. Então, as pessoas, os humanos, nós animais da natureza que nos afastamos dela, precisamos criar esses instrumentos, **e ao criar esses instrumentos a gente vai sendo dominado também por uma história que vai narrando para nós o nosso lugar no mundo** (transcrição da conferência proferida por Munduruku, 2024, 1h05 – 1h07, transmitida em 07/11/2024, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=nxRMggnvCjo&list=LL acesso em 02/12/2024, **grifo nosso**).

A natureza de que trata Munduruku difere substancialmente daquela da exploração para obtenção de capital. Em outras palavras, percebemos que não há sujeitos naturalmente inferiores, ou de determinada natureza, o que prevalece é a compreensão de que há seres que coexistem com a natureza, coabitam e são coabitados por esse organismo vivo dotado de tudo que uma existência “longa e feliz” necessita. Estamos diante do *Homo Naturalis*, um ser de existência completa porque consciente de sua finitude, mas também, de sua plenitude coparticipativa. O *Homo Naturalis* compreende que a sua existência independe de narrativas criadas para si, e estabelece relações com a natureza e a temporalidade (que dá conta de sua existência). Esta relação próxima e intensa com a natureza é uma das temáticas centrais das produções de Graúna, como veremos adiante.

Ainda de acordo com Munduruku, é relevante pensar que o distanciamento da natureza gera a incompletude, e essa incompletude acaba por limitar a existência, uma vez que separa o humano de seu centro de formação, tornando possível o controle/domínio de uns sobre outros. Se não há conhecimento de si, e certeza de que não é preciso seguir um único padrão estrutural, se inicia uma busca desenfreada pelo estabelecimento de instrumentos que nos garanta a sobrevivência. O que fica claro é que a existência humana independe da necessidade de instrumentos, bem como, da projeção de futuro.

Na mesma aula, entre 1h26 e 1h35, o escritor realiza a seguinte reflexão: o tempo ocidental não é o mesmo que o tempo indígena, pois o primeiro está pautado na relação presente-passado-futuro, e assim, o homem branco não vive plenamen-

te ao olhar incessante para o passado e projetar de modo desmedido o futuro; já a temporalidade indígena, ao estabelecer, por analogia, uma explicação, relaciona-a ao tempo da natureza, que apresenta uma circularidade espiralada, isto é, um constante passado/presente que a dota de inteireza e da certeza de que dispõe daquilo que é preciso viver plenamente cada momento da vida. No tempo espiralar indígena, cabe aos velhos – em sentido ancestral – demonstrar para as crianças que elas estão no caminho certo ao lhes contar histórias (ou seja, experiências) para que elas vivenciem cada momento do presente, no presente.

Percebemos que, ao invés de negar a ancestralidade e estar constantemente reinventando a roda, a existência indígena respeita a temporalidade da existência, o que significa pensar em crianças/jovens/adultos que mantém o diálogo com a ancestralidade (os velhos) de que dá conta Munduruku. Ao adotar o *Natura Tempus* como orientativo da existência, entendemos uma das tantas contrarrespostas da decolonialidade para o colonialidade, especificamente, a do SABER que acaba por assegurar o SER. De outro modo, a existência de indígenas que assumem a palavra escrita, a exemplo de Munduruku e Graça Graúna, promovem uma decolonização do pensamento ao trazer, aos olhos da sociedade, saberes que foram negados/invisibilizados ao serem alvo da “Metafísica da Catástrofe” da colonização, em sua consolidação por meio da colonialidade do poder – que usurpou todo o poder ao adotar uma postura dicotômica em relação aos SERES e os SABERES que os outros detinham.

Se a palavra escrita pelos povos originários decoloniza ao fazer chegar à sua alteridade seus saberes, demonstrando que, de diferentes maneiras, eles resistiram à imposição do colonizador; é por meio da oralidade, das histórias repassadas pelos mais velhos, pela prática de sua língua e de seus costumes que, dentro das comunidades originárias essa decolonização é empreendida. É nesse sentido, que a literatura produzida por pessoas indígenas pode ser compreendida como um lugar de enfrentamento e resistência à colonialidade. Neste percurso, reconhecemos nosso lugar como pessoa não-indígenas, mas conscientes de nossos papeis como educadoras. Com isso, buscamos contribuir para o debate sobre pesquisas e propostas pedagógicas mais críticas, que valorizem e promovam os saberes indígenas, o *Homo Naturalis* e o *Natura Tempus* que se manifestam nas narrativas orais e também no registro escrito, a exemplo da narrativa infanto-juvenil *Criaturas de Ñanderu* (2010), de Graça Graúna.

## *CRIATURAS DE ÑANDERU*, O CULTIVO DO BEM VIVER

De acordo com (DORRICO et al, 2018), a literatura indígena brasileira, desenvolvida a partir da década de 1990, contempla em seu projeto estético e ético, o ativismo, a militância e o engajamento de minorias historicamente marginalizadas e invisibilizadas de nossa sociedade. Por intermédio do texto literário, autores/as indígenas assumem o protagonismo público, político e cultural reafirmando-se como grupo-comunidade no enfrentamento das exclusões, das opressões e das violências, ao mesmo tempo em que reafirmam suas ancestralidades, suas epistemologias e seus modos de ser, estar e sentir. As obras produzidas por pessoas indígenas, a exemplo de Graça Graúna, carregam a tradição oral dos povos originários, abrigando saberes, cosmovisões, tradições e a ancestralidade dos povos aos quais pertencem.

Como expressão e abrigo da vida experiencializada e também desejada, a literatura ocupa esse lugar de construção de memórias, afetos, de afirmação da diversidade cultural e, no caso da produção indígena, também de defesa do mundo em prol de um *bem viver* proposto a partir do que Krenak denominou de *Homo Naturalis*, um ser consciente de sua finitude, mas também, de sua plenitude coparticipativa no mundo. A natureza que organiza o ciclo da vida e coabita na materialidade física de nossos corpos, da qual nos fala Krenak, está presente *Criaturas de Ñanderu*. Esta obra de Graça Graúna é enquadrada no rol de Literatura infantojuvenil. Uma narrativa que conecta o presente aos saberes ancestrais. A escritora é uma indígena potiguara, nascida no estado do Rio Grande do Norte. Além de escritora, coleciona outras identidades profissionais, é tradutora, pesquisadora e professora. Em entrevista publicada para a *Revista Diadorim*, a escritora assim define Literatura indígena:

> Nunca é demais afirmar que a literatura indígena é uma canoa no mar da ancestralidade. Entre as especificidades dessa arte, o fazer coletivo ressalta, ao mesmo tempo, a unidade e o todo. Essa literatura (quer seja escrita ou oral) é, ao mesmo tempo, a assinatura de milhares e milhares de vozes excluídas ao logo dos mais de 500 anos de colonização. Literatura indígena é também uma arte de resistência, resiliência; é uma forma de lutar pelo meu/nosso lugar no mundo (Pinheiro et al., 2022, p. 383).

*Criaturas de Ñanderu* não é a sua única obra infantojuvenil, mas, conectada com *Flor da mata*, a traduação de *BAAK - um conto do povo maia*, e tantas outras narrativas publicadas em coletânea, Graúna parece lutar para que as novas gerações dos

povos originários tenham o seu “lugar no mundo”. Sua literatura estabelece conexões entre o “ser criança/jovem” indígena, atreladas à cultura e aos saberes ancestrais, em contraposição a representações, muitas vezes, corrompidas pela visão eurocêntrica acerca do universo indígena no âmbito da própria literatura. O enredo destaca a história de uma jovem indígena rebatizada com nome de pássaro pelo seu pai a mando do rei dos índios[4], o próprio Ñanderu[5], aos pés da árvore sagrada – Jurema[6]. A jovem transita entre três mundos: o da cosmologia indígena (encantados), a existência na aldeia, e o convívio entre os homens não-indígenas. Ela assume a forma de pássaro e é encarregada de ter contato com saberes ocidentais ao mesmo tempo que não abandona e faz valer os saberes ancestrais. A narrativa de Graúna não precisa qual é o povo, ou qual a localização em que se passa, mas os elementos apresentados permitem intuir que se trata da região nordeste do Brasil.

É comum nas produções de autoria indígena o início com narrativas em torno da fogueira sendo contadas por um ancião. O ancião que possui como atribuição contar a história da ancestralidade do povo. Não é diferente na produção anteriormente citada, mas é importante observar a intencionalidade inicial expressa no texto literário:

> Lá na aldeia, à tardinha, quando o sol pinta de amarelo queimado a barra do dia, a passarada busca em cada árvore o seu cantinho, enquanto as crianças em algazarra também voltam para as suas casas, ansiosas para ouvir as muitas histórias que os mais velhos narram.
> A índia mais velha, contadora de histórias, olhava o céu e dizia que o tanto de estrelas que a gente vê no firmamento corresponde ao tanto de histórias que os índios têm para contar. Dizendo isso, pediu a todos que ficassem ao seu redor. Uma de suas netas, a mais velha, chegou mais perto, pois aprendeu desde cedo a prestar atenção a tudo que a avó dizia:
> Conheço uma criatura que Ñanderu, o Grande Espírito, pôs no mundo pra sossego de uns e desassossego de outros. (Graúna, 2010, p.1).

É a atenção aos mais velhos, no caso a anciã, que garante a compreensão da existência e da historicidade indígena como já observado anteriormente. Contudo, merece ênfase a percepção de que os povos indígenas contemplam seus saberes no horizonte e possuem a percepção de que muito há para ser contado por outras vozes, afinal, as estrelas do firmamento são centenas de milhares. E de fato, muitos saberes,

4 Como na obra da autora, há o registro escrito índio.
5 De origem guarani significa grande espírito, nosso pai.
6 Nativa do Brasil, a árvore possui uso (bebida sagrada) em rituais sagrados indígenas e africanos. Acredita-se que os espíritos indígenas dos ancestrais coexistem na Jurema.

não apenas os indígenas, foram negligenciados ao longo da história de Abya Yala. Certamente, a tomada de consciência e de ação causa desassossego nos detentores do poder que se creem a parte superior da colonialidade instaurada na sociedade. O respeito e o diálogo com os ancestrais figuram como determinantes à compreensão de que há muitos SABERES para além dos normatizados.

Outro ponto de contato nas narrativas indígenas é a constante relação estabelecida entre a natureza e a existência. A critério de exemplificação, observemos a construção empregada por Graúna:

> No dia seguinte, um velho sábio apareceu em sonho à cunhã e mostrou-lhe os caminhos para que crescesse em sabedoria. Disse-lhe para não se deixar seduzir pelas belas mentiras da cidade grande, pois já era hora de cunhã conhecer o outro mundo, e advertiu: “Tudo o que você aprender fora da aldeia, compartilhe com os parentes. Guarde nossas tradições, nossas origens!”
> O velho sábio disse que a cunhã haveria de conhecer muitos lugares e costumes diferentes da cultura indígena. Por isso, ela deveria, sempre que possível, retornar à aldeia e aprofundar-se na ciência do seu povo para ter força no amor e na guerra.
> À medida que a filha de Ñanderu foi crescendo interiormente, uma plumagem negra foi tomando conta dos seus ombros e dela surgiram belas asas! Essa transformação acontecia apenas quando ela conversava com os encantados. Os parentes e os pássaros eram os únicos a vê-la assim: uma mulher alada, filha do sol, morena (*Ibidem*, p. 6-8).

Os saberes indígenas estão centrados na relação direta com a natureza – compreende-se que somos totais porque somos integrantes e integrados à/pela natureza, tudo/todo aquilo/aquele que existe e respeita a natureza, e segue temporalidade semelhante ao *Natura Tempus*, é capaz de desenvolver-se plenamente. Desta forma, percebemos que a natureza é elemento central da construção identitária indígena, sobretudo quando identificamos a quimera em que a cunhã se transforma, ela ganha asas à medida que “cresce interiormente”. Ao passo que vai se desenvolvendo quanto aos saberes ocidentais, mas principalmente, sem perder a sua tradição/origem, a indígena vai se integrando mais e mais à natureza. Ou seja, os conhecimentos são dialogados pelos anciãos, e a partir do momento em que ocorre o desenvolvimento da ciência ancestral, a indígena não se dissocia/distancia da natureza, o que a torna um ser completo e feliz – retomando as reflexões de Munduruku, ou dialogando ainda como Krenak.

> Tem um poeta do povo Kuna, do Panamá, que se chama Cebaldo Inawinapi. Atualmente, ele é professor numa universidade do Porto, em Portugal, mas não cessa de fazer visitas à ilha de Kunayala, onde vive seu povo. Ele conta que o nascimento de uma criança Kuna implica em identificar aquele corpo que chega com uma árvore - assim como os Krenak, eles relacionam o umbigo da criança a uma planta. Ele diz que todos os bosques de Kunayala são formados por pessoas, têm nome, porque cada planta coincide com alguém que nasceu ali. Esse trânsito entre um corpo humano e uma planta pode ocorrer com uma bananeira ou com uma árvore que vive duzentos anos, não importa, o importante é o cordão umbilical ser enterrado no ato de plantar, então criança e planta compartilham o mesmo espírito. Quando João Paulo Barreto fala da concepção do corpo feito de barro na tradição do povo Tukano, do Alto Rio Negro, também está dizendo que não existe fronteira entre o corpo humano e os outros organismos que estão ao seu redor. Faz um tempo que nos convencemos de que somos essa coisa excelente chamada gente e ficamos sem querer nos espraiar em outros organismos para além dessa sanitária e higiênica figura humana. Essa configuração do corpo acatada hoje por muitos é apenas uma instituição pobre fabricada por uma civilização sem imaginação (Krenak, 2022, p. 21-2).

Isto posto, entendemos a relação entre humanos, encantados e animais apresentados pela autora como um sinal de existência contigua, ou seja, do *Homo Naturalis*, esse homem que se confunde com a própria natureza por se compreender como apenas mais um ente desse curto espaço de tempo de que dispomos – sem antes ou depois, e com a firme certeza de não ser superior ou inferior a quaisquer que sejam as demais existências. Temos, assim, o entendimento de que o corpo se confunde/funde aos demais organismos existentes na natureza.

Tal entendimento é possível devido à relação que se estabelece entre a existência indígena e *Natura Tempus*. Assim sendo, a temporalidade indígena não trata de um "passado imediato – presente – futuro imediato" como defendido por Paul Ricoeur[7], mas de um passado-presente que torna inecessária a reinvenção da roda, afinal, as crianças indígenas são orientadas nos saberes ancestrais por meio da escuta atenta aos anciãos, o que subverte a estrutura do sistema-mundo-colonial-moderno. Não se deixam dominar pelas narrativas contadas, antes se contam as próprias narrativas

7 Ver. RICOEUR, Paul. "As aporias da experiência do tempo: o livro XI das confissões de Santo Agostinho". In.: _____. *Tempo e Narrativa (Tomo I)*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994. Pautando-se nas reflexões de Santo Agostinho, Paul Ricoeur discute o que é o tempo? A conclusão a que chega é que o tempo somente pode ser tomado em relação à existência e ações humanas, assim, o que há é o presente e sua relação imediata com o passado e o futuro. Essa concepção difere da compreensão temporal indígena à medida que essa última nega o futuro imediato e toma o passado como orientador de uma existência plena no presente.

que dão conta de uma compreensão de mundo diversa, como a narradora de Graúna (2010, p. 3) – “Então fique quieta - disse a velha índia -. Preste bastante atenção e, quando for grande, conte para os seus filhos o que eu agora vou lhe contar. É verdade. Ouvi de meu pai, um caboclo velho” –, que evidencia essa dinâmica da ciência que não precisa de comprovação e que se fia na experiência do povo.

> As crianças Krenak anseiam por serem antigas. Isso porque, nas humanidades em que as crianças ainda têm a liberdade e a autonomia de aspirar mundos, elas valorizam muito os velhos. As pessoas antigas têm a habilitação de quem passou por várias etapas da experiência de viver. São os contadores de histórias, os que ensinam as medicinas, a arte, os fundamentos de tudo que é relevante para ter uma boa vida. É o que os quéchuas chamam de *sumak kawsay* e que foi traduzido para o castelhano como *bienvivir*, ou bem viver, em português. Acredito que nossas crianças sabem sobre a segurança mental subjetiva que essa experiência pode proporcionar, e por isso não veem a velhice como uma ameaça, mas como um lugar almejado, de conhecimento, que questiona a hipótese de formatar pessoas para um outro mundo, e não para o lugar onde cada um de nós experimenta o cotidiano.
> As crianças indígenas não são educadas, mas orientadas. Não aprendem a ser vencedoras, pois para uns vencerem outros precisam perder. Aprendem a partilhar o lugar onde vivem e o que têm para comer. Têm o exemplo de uma vida em que o indivíduo conta menos que o coletivo. Esse é o mistério indígena, um legado que passa de geração para geração. O que as nossas crianças aprendem desde cedo é a colocar o coração no ritmo da terra (*op. cit.*, p. 58).

Ou seja, é uma arte. A arte do *bem viver* que faz o constante movimento espiralado de ir ao passado para reunir saberes, se munir de experiência, e aproveitar o presente da vida. Uma temporalidade marcada pelo *Natura Tempus* que não quer nada mais que a coexistência com os demais organismos. O fundamento da vida indígena está em aceitar que somos feitos para/de presente, que experimentamos, ou devemos experimentar a vida sem as angústias das projeções de futuro. É o que nos descreve a existência da linda cunhã alada de Graúna:

> Diz a lenda que ela foi muitas vezes atraída pelas belas mentiras da cidade grande. Por isso, essa criatura às vezes aparece com seu canto engaiolado. Mas, para não morrer de tristeza, voa no pensamento até onde estão as suas crias e os seus parentes. No pensamento, ela mergulha nos rios e gralha forte um canto que tem a força da flecha que atinge certeiro o coração dos malfeitores.
> Alguns acreditam que isso é também uma forma de saudade; de tão grande que é, se alastra pela natureza. Vai ver que é por isso que as pessoas ficam

> tristes quando avistam uma plumagem negra no céu. Só quem tem a ciência de índio pode entender (Graúna, 2010, p.11-2).

Uma existência marcada pelo ir e vir à aldeia, pela experiência de estar em mundos diversos e vivenciar aqueles momentos. O que fica marcado é o entendimento de que há guerras e malfeitores a combater, mas que tal feito não é alcançado sem os conhecimentos/saberes provenientes do seu povo. A cunhã graúna foi orientada na arte do bem viver, da coexistência com a natureza, de que, ao menor sinal de desvio, é na aldeia e junto de seu povo que a força e a tradição são reabastecidas. Assim, estabelece-se a "segurança mental" de que trata Krenak e, ao fim, é o entendimento de que os SABERES ancestrais são tão válidos quanto qualquer outro saber, e consequentemente, são saberes que dão conta de SERES e não de "sub-seres" ou "sub-humanos".

## PALAVRAS FINAIS

Consideramos que a existência indígena não se funda no sistema-mundo-colonial-moderno, mas em saberes próprios que dão conta de uma existência centrada no "bem viver". O *Homo Naturalis* coexiste com a natureza, da qual faz parte e ao mesmo tempo é constituído, e em assim sendo, não há meios de que performe no tempo ocidental, uma vez que o seu tempo é o *Natura Tempus,* ou o futuro ancestral ou uma existência presente. Podemos pensar em termos de decolonização do SER, em que os saberes naturais ancestrais diferem em grande medida dos saberes naturais aristotélicos. Sendo o SABER decolonizado, o resultado é saber-se um SER que não obedece à colonialidade do PODER e de seus pares (SER/SABER), posto que sua existência temporal é externa à temporalidade dicotômica. A temporalidade indígena acompanha a natureza, e a natureza compõe a materialidade corporal humana.

Para Daniel Munduruku (2017), a literatura indígena é um "instrumento de atualização da memória" (MUNDURUKU, 2017, p. 121) porque a palavra sempre teve um papel fundamental nas sociedades nativas. Dessa forma, a memória ancestral, transmitida nas sociedades indígenas pela oralidade de seus anciões, ganha força com a palavra escrita, ampliando sua circulação por novos caminhos. Nesse sentido, como afirma o autor, "a literatura – escrita, falada, dançada, cantada – passa a ser um referencial para a memória, que pretende informar a sociedade brasileira sobre sua diversidade cultural e linguística" (MUNDURUKU, 2017, p.122).

A obra infantojuvenil de Graça Graúna retoma elementos fundamentais da tradição indígena, a fogueira, a roda de conversa, o ancião que conta história e que conecta as novas gerações aos saberes fundadores de seus povos. A narrativa de Graúna se intersecciona com o registro de *Popol Vuh.* Cada narrativa transmitida pelo registro escrito ou oral conecta o tempo e faz valer a afirmação de que “Temos vivido sempre aqui”. A indígena atraída pelas “belas mentiras da cidade grande” precisa recuperar a imagem de seus parentes, de seus povos, para não morrer de tristeza. Por isso, essa criatura às vezes aparece com seu canto engaiolado. Mas, para não morrer de tristeza, voa no pensamento até onde estão as suas crias e os seus parentes.

Metaforicamente, Graúna permite visualizar a resistência dos povos indígenas. O colonizador e seus saberes podem aprisionar os corpos, mas não a mente dos povos originários. Eles resistem em suas conexões com o passado, com seus ancestrais, com sua religiosidade.

## REFERÊNCIAS:

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFOGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. (Coleção Cultura Negra e Identidades). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

DORRICO, Julie. et al. Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção. [recurso eletrônico] Porto Alegre, RS: Editora FI, 2018. Disponível em: https://www.editorafi.org/438indigena. Acesso em 05/03/2025.

GRAÚNA, Graça. *Criaturas de Ñanderu*. Barueri/SP: Manole, 2010.

KRENAK, Ailton. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: *Pensamento feminista hoje: conceitos fundamentais.* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. *Pensamento feminista hoje:* perspectivas decoloniais*.* HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. *Literatura Indígena:* entre o passado e o agora (Aula Magna). PPG-Letras, nov. 2024. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=nxRMgg-nvCjo&list=LL> Acesso em 02/12/2024.

PINHEIRO, Marta Passos; RIBEIRO, Guilherme Trielli; TRINDADE, Viviane de Cássia Maia. RESPIRAR E RESISTIR: Entrevista com Graça Graúna. In.: *Diadorim*, Rio de Janeiro, vol. 24, número 1, p. 382 - 387, 2022. https://revistas.ufrj.br/index.php/diadorim/article/view/50394, acesso em 5 de março de 2025.

RICOEUR, Paul. "As aporias da experiência do tempo: o livro XI das confissões de Santo Agostinho". In.: _____. *Tempo e Narrativa (Tomo I)*. Tradução de Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1994.

SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo*: gênero cárcere e cultura em uma visada decolonial. Trad. de Ayelén Medail et al. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.