



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE - UERN
CAMPUS AVANÇADO DE PATU - CAP
DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS - DLV
CURSO DE LETRAS – LÍNGUA PORTUGUESA E RESPECTIVAS LITERATURAS

SEVERINO LOPES DOS REIS FILHO

**PARA “EDUCAR OS VIVOS”: COSMOVISÃO ABAETÉ ENQUANTO ABERTURA
PARA A SOLIDARIEDADE GENUÍNA EM *AS DOENÇAS DO BRASIL*, DE
VALTER HUGO MÃE**

PATU - RN

2022

SEVERINO LOPES DOS REIS FILHO

**PARA “EDUCAR OS VIVOS”: COSMOVISÃO ABAETÉ ENQUANTO ABERTURA
PARA A SOLIDARIEDADE GENUÍNA EM AS *DOENÇAS DO BRASIL*, DE
VALTER HUGO MÃE**

Monografia apresentada a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), como requisito obrigatório para a obtenção do grau de Licenciatura em Letras com Habilitação em Língua Portuguesa.

Orientadora: Prof^a. Dra. Annie Tarsis
Morais Figueiredo

PATU - RN

2022

© Todos os direitos estão reservados a Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. O conteúdo desta obra é de inteira responsabilidade do(a) autor(a), sendo o mesmo, passível de sanções administrativas ou penais, caso sejam infringidas as leis que regulamentam a Propriedade Intelectual, respectivamente, Patentes: Lei nº 9.279/1996 e Direitos Autorais: Lei nº 9.610/1998. A mesma poderá servir de base literária para novas pesquisas, desde que a obra e seu(a) respectivo(a) autor(a) sejam devidamente citados e mencionados os seus créditos bibliográficos.

Catálogo da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

R376p Reis Filho, Severino Lopes dos
PARA EDUCAR OS VIVOS: COSMOVISÃO ABAETÉ
ENQUANTO ABERTURA PARA A SOLIDARIEDADE
GENUÍNA EM AS DOENÇAS DO BRASIL, DE VALTER
HUGO MÃE. / Severino Lopes dos Reis Filho. - Patu/RN,
2022.
56p.

Orientador(a): Profa. Dra. Annie Tarsis Morais
Figueiredo.

Monografia (Graduação em Letras (Habilitação em
Língua Portuguesa e suas respectivas Literaturas)).
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

1. cosmovisão abaeté. 2. comunidade. 3.
solidariedade. 4. literatura contemporânea. 5. Valter Hugo
Mãe. I. Figueiredo, Annie Tarsis Morais. II. Universidade
do Estado do Rio Grande do Norte. III. Título.

SEVERINO LOPES DOS REIS FILHO

**PARA “EDUCAR OS VIVOS”: COSMOVISÃO ABAETÉ ENQUANTO ABERTURA
PARA A SOLIDARIEDADE GENUÍNA EM AS DOENÇAS DO BRASIL, DE
VALTER HUGO MÃE**

Monografia apresentada ao Departamento de Letras Vernáculas - DLV, do Campus Avançado de Patu – CAP, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN, como requisito obrigatório para a obtenção do título de licenciado em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas.

Aprovada em: 27/09/2022.

Banca Examinadora

Annie Tarsis Moraes Figueiredo

**Prof^a. Dr^a Annie Tarsis Moraes Figueiredo
(Orientadora)
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN**

Francisca Lailsa Ribeiro Pinto

**Prof. Ma. Francisca Lailsa Ribeiro Pinto
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN**

Sidileide Batalha do Rêgo

**Prof. Ma. Sidileide Batalha do Rêgo
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN**

Às mulheres que fazem parte da minha
vida.

AGRADECIMENTOS

No final desta trajetória na academia, lembro-me de todo o percurso da minha construção pessoal e intelectual e agradeço por todo crescimento e afeto trocado nesta etapa. Antes de tudo, agradeço à Divindade, que me acolhe, acalma e me dá forças para continuar e nunca desistir de mim e dos meus sonhos.

À minha mãe, que mesmo com pouco, nunca deixou de me ajudar e a me incentivar a seguir o caminho dos estudos. À toda minha família, por de alguma forma ter auxiliado para a concretização deste tão esperado momento.

É impossível não lembrar de cada momento vivenciado, das brincadeiras que fizeram-me esquecer da pressão dos períodos, dos momentos de angústia antes das provas, seminários e trabalhos. Não esquecerei de cada troca de conhecimento e experiências nas aulas, nos corredores com os amigos e funcionários, que me levaram a crescer como pessoa.

Não posso deixar de falar do grupinho que a faculdade me deu e que espero levar para a vida. Sou grato a Jhenypher por todos os momentos de conversa, desabafo, ajuda e puxões de orelha que me ajudaram nestes 4 anos de curso. Por entre nossas brigas, há um grande sentimento de afeto e admiração. À Wênia por todas as brincadeiras, rizadas e pela parceria de sempre, seja de maneira pessoal quanto pelas trocas de conhecimentos. Desde o início, soube que nossa amizade seria única. Obrigado, amiga, por tudo. À Ítalo por sempre se fazer presente quando precisei, pelos momentos de risos e também por me aturar. À Thauan por sempre estar disponível para me ajudar com os trabalhos da faculdade. Tenho muita admiração e orgulho pela pessoa que você é.

Agradeço a todos os professores que de alguma forma contribuíram para minha formação profissional, em especial à Luciana, que com seus encantos foucaultianos e momentos de conversa, tornou-se uma grande amiga. Do mesmo modo, também agradeço a Leidiana, que com suas teimosias, ganhou grande espaço de amizade.

Também sou grato à Lailsa, que desde o início me fizera amar e enxergar a beleza da literatura. Obrigado por aceitar o convite e se fazer presente neste momento tão importante na minha vida. Ter meu trabalho avaliado por você é uma honra pra mim. À Sidileide, muito obrigado por tirar um tempo e se dedicar à leitura e análise do meu texto. Mesmo com pouco tempo, tornara-se grande exemplo para mim.

À Annie que me cativou mesmo antes de se tornar minha professora. Com seu jeito leve fizera-se, antes de tudo, uma grande amiga. Tenho muita admiração por você. Além disso, sou grato por me dar a oportunidade de me inserir no PIBIC e me apresentar ao tsunami literário Valter Hugo Mãe. Fico cada vez mais admirado com a sua forma de enxergar o mundo. Você é meu exemplo como docente.

À diretoria do *Campus Avançado* de Patu, à cada profess@r, à cada funcionário e à cada pessoa que teve sua parcela de contribuição para minha formação.

À Valter Hugo Mãe, por seus escritos.

“Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo.”

(Eliane Potiguara, 2004, p.79).

RESUMO

Este trabalho propôs-se a analisar a cosmovisão da comunidade fictícia Abaeté em *As Doenças do Brasil* (2021), de Valter Hugo Mãe. Ao contrário da cultura do extermínio, a comunidade indígena da narrativa entende que o homem e a natureza são seres unificados e conectados por uma teia de saberes comunitários. Assim, a comunidade Abaeté ressoa um grande exemplo de solidariedade baseada em uma educação contra a agressão e o assassinato que foi sujeitado aos povos nativos. Para entender tais aspectos, foi necessário compreender a criação da comunidade Abaeté, seus costumes e suas lendas, além de examinar como a linguagem e a tradição oral e memorialística se constituem e como influenciam na cosmovisão comum originária e, também, identificar a comunidade da obra enquanto exemplo de solidariedade em contraponto à sociedade branca euro-cristã de cariz individualista. Para tanto, adotou-se a perspectiva teórica concernente a Bourdieu (1979), no que se refere ao processo de desencantamento do mundo; Simas e Rufino (2020) no que se trata do encantamento e suas políticas de vida; Glissant (1981; 2021) acerca da relação rizomática e suas nuances; Jecupé (1998), Kopenawa (2015) e Krenak (2019) sobre a concepção de mundo indígena e sua historiografia; Rosa (2018), Graúna (2013) e Ely Souza (2018) acerca da teoria da escrita indígena; Spivak (2010) sobre a condição dos povos subalternizados; Césaire (2012) acerca da democracia aldeã e a cultura horizontal; Candido (1965; 2007a), Santos e Wielewicki (2009) com relação à teoria literária; Bosi (1993; 2013) sobre o processo de colonização e a representação do indígena na literatura brasileira; e Barbosa (1990) e Bosi (1998) sobre metodologia de pesquisa nos estudos literários. Assim sendo, este estudo possui caráter qualitativo e bibliográfico, pois faz a junção de excertos literários juntos à teoria, como forma de possibilitar uma melhor compreensão do objeto de estudo. Esta investigação permitiu compreender que a comunidade Abaeté se encontra aberta à diferença e seus costumes e sua tradição desenvolvem a possibilidade de uma cura para a ganância da sociedade branca.

Palavras-chave: cosmovisão abaeté; comunidade; solidariedade; literatura contemporânea; Valter Hugo Mãe.

ABSTRACT

This research aimed to analyze the cosmovision of the fictional community Abaeté in *As Diseases of Brazil* (2021), by Valter Hugo Mãe. Unlike the culture of extermination, the indigenous community of the narrative understands that man and nature are unified beings and connected by a web of community knowledge. Thus, the Abaeté community resounds a great example of solidarity based on an education against the aggression and murder that was subjected to the native peoples. In order to understand these aspects, it was necessary to understand the creation of the Abaeté community, its customs and its legends, in addition to examining how the language and the oral and memorialistic tradition are constituted and how they influence the original common cosmovision and, also, to identify the community of the work. as an example of solidarity in contrast to the individualistic white Euro-Christian society. For that, the theoretical perspective concerning Bourdieu (1979) was adopted, with regard to the process of disenchantment in the world; Simas and Rufino (2020) when it comes to enchantment and its life policies; Glissant (1981; 2021) about the rhizomatic relationship and its nuances; Jecupé (1998), Kopenawa (2015) and Krenak (2019) on the conception of the indigenous world and its historiography; Rosa (2018), Graúna (2013) and Ely Souza (2018) about the theory of indigenous writing; Spivak (2010) on the condition of subordinate peoples; Césaire (2012) about village democracy and horizontal culture; Candido (1965; 2007a), Santos and Wielewicki (2009) in relation to literary theory; Bosi (1993; 2013) on the colonization process and the representation of the indigenous in Brazilian literature; and Barbosa (1990) and Bosi (1998) on research methodology in literary studies. Therefore, this study has a qualitative and bibliographic character, as it joins literary excerpts together with theory, as a way of enabling a better understanding of the object of study. This investigation allowed us to understand that the Abaeté community is open to difference and its customs and tradition develop the possibility of a cure for the greed of white society.

Keywords: abaeté cosmovision; community; solidarity; contemporary literature; Valter Hugo Mãe

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 OUTROS OLHARES SOBRE A LITERATURA CONTEMPORÂNEA	17
2.1 Epistemologias originárias na literatura: comunidades que educam	17
2.2 Narrativa e força do encantamento	27
3 COSMOVISÃO INDÍGENA NO ROMANCE: LITERATURA E POTENCIALIDADE DA VIDA.....	33
3.1 A comunidade Abaeté: por uma solidariedade genuína	33
3.2 Para curar as doenças do Brasil: mistura e reciprocidade	42
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	49
REFERÊNCIAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

A maioria da produção literária contemporânea de língua portuguesa imbrica um eu-nós-político que intersecciona história, filosofia, ciências sociais, entre outras áreas de conhecimento, para construir uma possibilidade de superação da invisibilidade e do silenciamento de minorias antes submersas em uma estrutura colonizadora, que sustenta a exclusão e a marginalização dos povos diversos. Portanto, pensar nas minorias político-culturais permite uma quebra dos valores institucionais e epistêmicos construídos e consolidados pelo etnocentrismo, isto é, a tendência a observar o mundo com base na própria etnia, vendo-se como superior em relação aos aspectos culturais, religiosos e étno-raciais das demais culturas.

A presente pesquisa situa-se na área de concentração Literatura e Estudos Culturais, na linha de pesquisa Literatura contemporânea lusófona (Literatura e Hermenêutica) e estudará a obra *As Doenças do Brasil* (2021), de Valter Hugo Mãe. Escritor nascido em Angola e radicado em Portugal, encontra na literatura uma forma de denunciar os efeitos da colonização nas comunidades originárias brasileiras. É aí que Brasil, Portugal e as comunidades indígenas se encontram, demonstrando a urgência do assunto.

A obra se trata de uma narrativa de uma aldeia indígena ficcional brasileira assombrada pelo preconceito e pela violência. Tais acontecimentos são desenvolvidos por um autor branco transatlântico europeu, mesmo que apoiador das causas indígenas. Ao saber que cabe a literatura ser livre e também aberta a possibilidade de discutir os problemas da sociedade, ela não se ausenta de riscos. Não é bem visto no pensamento teórico-político ocidental, um escritor branco estrangeiro trabalhar uma comunidade marginalizada.

Ciente disso, além de dedicar o livro ao filósofo e líder indígena Ailton Krenak, Valter Hugo Mãe (2021) encerra a obra se justificando em primeira pessoa que “não é minha intenção fazer antropologia, sociologia ou sequer história. Sou um coletor de Palavras.” (MÃE, 2021, p. 197). Abraçado apenas em ferramentas literárias, o autor busca denunciar os abusos que o colonialismo causou no território brasileiro, para

uma Europa que nega as relações de sua história com os povos indígenas e que sua ambição exterminou diversas comunidades e culturas singulares.¹

As Doenças do Brasil, de Valter Hugo Mãe, foi lançada em 2021, imersa em um contexto sócio-político sufocante para os povos originários. Esquecidos e soterrados pelo Estado de direito, tais povos reexistem graças ao poder de sua memória ancestral e da comunidade que os unem. A narrativa desenvolve-se em um arquipélago fictício habitado por indígenas amazônicos durante o período da colonização. Para engendrar este cosmos fictício, o autor baseia-se em visitas a etnias indígenas na Amazônia e no Ceará, bem como nas leituras sobre as cosmologias ameríndias, a partir de autores como Ailton Krenak e Davi Kopenawa, também usados neste estudo. O título do romance faz referência ao *Sermão da visitação de Nossa Senhora*, de padre António Vieira (1608-1697), que alerta sobre o fato de que a cobiça humana é a causa original das doenças políticas do Brasil.

A obra é narrada por Honra, filho de uma vítima de estupro por um homem branco. Fruto de uma violência, reafirma a colocação histórica, já feita pelos próprios indígenas e negros no decorrer dos séculos, mas agora também enfatizado pelo autor, de que a “mestiçagem do Brasil nasceu do estupro.”². Por tal miscigenação, sofre com problemas de identidade, ao não se reconhecer como um verdadeiro indígena e vive em constante luta para ser aceito pelos membros de sua aldeia. Honra conhece Meio da noite, um negro fugitivo do processo escravocrata brasileiro e se inicia uma história de amizade, de companheirismo e de crescimento entre os dois.

Os estudos culturais compõem uma corrente de pensamento que visa analisar as formas de produção de significados e sua disseminação nas sociedades atuais. Tais estudos buscam analisar a cultura não somente como um simples agrupamento de hábitos e costumes de uma sociedade, mas como produto da relação das práticas sociais e seus agentes. Estudar a obra *As Doenças do Brasil* (2021) e pensar questões identitárias e de sobrevivência das comunidades indígenas é, antes de tudo, um movimento político.

¹ Para o Jornal O Globo, Valter Hugo Mãe discorre sobre a repercussão do livro em Portugal e da falta de noção do povo português de que seu país exterminou várias comunidades originárias brasileiras. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/noticia/2022/05/valter-hugo-mae-o-portugues-nao-tem-nocao-de-que-o-pais-exterminou-comunidades-indigenas-inteiras.ghtml>. Acesso em: 13/07/2022.

² Disponível em: <https://veja.abril.com.br/cultura/mesticagem-do-brasil-nasceu-do-estupro-diz-portugues-valter-hugo-mae>. Acesso em: 13 jul. 2022.

Ao ler a obra mencionada, percebemos de antemão uma potência de vida singular que suscitou a delimitação da temática proposta diante da perspectiva da *cosmovisão Abaeté enquanto abertura para a solidariedade genuína em As Doenças do Brasil, de Valter Hugo Mãe*. Concebemos a cosmovisão indígena (da comunidade ficcional Abaeté) como os aspectos característicos da maneira pela qual percebem o mundo a sua volta, da maneira que interagem com os demais membros de sua comunidade – e com seus diferentes, e, ainda, do modo que professam os seus valores e as suas crenças. Vemos em seus atos e em suas palavras criadoras de mundos, uma vontade de solidariedade *sui generis*, que propicia uma correlação entre seus membros.

Partindo de tais aspectos, esta pesquisa busca analisar a cosmovisão indígena presente em *As Doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mãe. Para tanto, será necessário compreendermos a criação da comunidade Abaeté, seus costumes e suas lendas. Desse modo, também examinaremos como a linguagem e a tradição oral e memorialística se constituem e como influenciam na cosmovisão comum indígena. Por fim, discutiremos acerca de como identificamos a comunidade Abaeté enquanto exemplo de solidariedade em contraponto à sociedade branca euro-cristã individualista.

Destarte, a ideia de progresso, alicerçada, sobretudo, na ganância, interesses e ganhos particulares, agride e fragmenta os povos indígenas do país desde a invasão cristã-branca-europeia de 1500. Não obstante, a contínua guerra moral e física que dizimou cerca de 84% dos povos autóctones do Brasil (IBGE, 2007), atualmente, mantém-se a levar estes povos a sofrerem as consequências da “doença branca” sobre seus entes e suas terras. No entanto, percebemos, de modo preliminar, que os comportamentos e atos da comunidade de *As Doenças do Brasil* (2021) ressoam um grande exemplo de abertura para a solidariedade, presente em seus costumes, crenças, linguagem e maneira de ver e se relacionar com o mundo.

Dada esta problemática, nossa pesquisa partirá dos seguintes questionamentos: [1] Como se dá a representação da comunidade indígena e sua visão de mundo em *As Doenças do Brasil*? [2] Como a linguagem oral constitui e influencia a visão de mundo dos Abaetés? [3] Como a comunidade indígena da trama atua como exemplo de solidariedade em contraponto à sociedade brasileira?

Analisar uma obra literária envolve diversos fatores que vão além de uma leitura superficial do texto, mas antes explorar e obter elementos que estão

profundamente inseridos nele, sendo, pois, possíveis de investigação a partir de teorias e métodos científicos, em uma constante tensão entre autor e leitor, na qual emerge os múltiplos significados do texto (BARBOSA, 1990). Consideramos a interpretação da obra literária operada na “consciência intervalar” (BOSI, 1988, p.277) entre a leitura e a interpretação, fruto da dialética entre texto e contexto, uma vez que os eventos sociais têm importância significativa na construção de significados, entendendo que “o externo importa, não como causa, nem como significado, mas como elemento que desempenha um certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno” (CANDIDO, 1965, p. 12). Dessa maneira, tendo seu caráter relacionado às práticas sociais, é necessário dialogar com outras áreas do conhecimento científico, como a história, a sociologia, a filosofia, dentre outras áreas do saber, para uma efetiva interpretação da narrativa.

Isto posto, a presente pesquisa se desenvolverá a partir de atividades centradas na pesquisa bibliográfica, desdobrando-se assente a obra *As Doenças do Brasil* (2021), de Valter Hugo Mãe. Nosso *corpus* decorre diante a cosmovisão indígena presente na obra, enquanto abertura para uma solidariedade genuína. Na obra literária, o personagem cria os eventos do conflito dramático e é influenciado por eles, concretizando-se por suas ações (CANDIDO, 2007a). Nesta pesquisa será analisado um personagem coletivo: a comunidade Abaeté, através das relações dentro dela. Dessa forma, examinaremos as relações entre os personagens pensando em uma comunhão que respeita a pluralidade do ser.

Para a análise, adotaremos a perspectiva teórica concernente a Bourdieu (1979), no que tange o processo de desencantamento do mundo; Simas e Rufino (2020) no que se refere ao encantamento e suas políticas de vida; Glissant (1990; 2021) acerca da relação rizomática e suas nuances; Jecupé (1998), Kopenawa (2015) e Krenak (2019) sobre a concepção de mundo indígena e sua historiografia; Rosa (2018), Graúna (2013) e Ely Souza (2018) acerca da teoria da escrita indígena; Spivak (2010) sobre a condição dos povos subalternizados; Hutcheon (1991) no que se trata da metaficção historiográfica; Todorov (1982) no que diz respeito à história da colonização no continente americano; Roani (2004) sobre a literatura portuguesa; Césaire (2012) no tocante a democracia aldeã e a cultura horizontal; Candido (1965; 2007a) com relação a teoria literária; Santos e Wielewicki (2009) acerca das modulações da literatura contemporânea; Bosi (1993; 2013) e Carvalho (1997) quanto as problemáticas do processo de colonização e da representação indígena na

literatura brasileira; e Barbosa (1990) e Bosi (1998) sobre metodologia de pesquisa nos estudos literários. Com o auxílio deste aporte teórico, traremos para a análise fragmentos da obra literária com o intuito de desenvolver a problemática investigada. Os autores supracitados mostram-se importantes para a construção deste trabalho, tendo em vista que o romance detém traços filósofos-políticos que, por sua vez, estruturam nossa análise e interpretação.

Quanto aos objetivos, caracterizamos nossa pesquisa como exploratória e explicativa, no sentido de buscarmos identificar as causas dos fenômenos a serem estudados, bem como quais fatores contribuem para sua ocorrência (PRESTES, 2003). Logo, este estudo adotará a abordagem qualitativa de pesquisa, uma vez que não se busca aqui quantificar dados, mas compreendê-los, analisá-los e interpretá-los e em uma perspectiva hermenêutica, a fim de gerar significações e contribuir para o campo dos estudos literários.

A estrutura da nossa pesquisa está dividida em duas seções teórico-analíticas. Na primeira, intitulada “Outros olhares sobre a literatura contemporânea”, debateremos sobre a perspectiva indígena na literatura contemporânea na qual a narrativa faz parte enquanto comunidade aberta. Esta seção é composta por dois tópicos: 2.1 “Epistemologias originárias: imaginação e comunidades que educam”, em que abordaremos um breve panorama acerca da representação indígena durante a história da literatura brasileira e como tais desdobramentos ocorrem na literatura contemporânea e 2.2 “O mundo moderno: narrativa e força do encantamento”, no qual discorreremos sobre os efeitos do sistema econômico vigente para com os seres que não fazem parte da indústria mercantil, assim como o encantamento atua enquanto contramovimento para os efeitos da colonização.

A segunda seção está intitulada “Cosmovisão indígena no romance: literatura e potencialidade da vida”. Nela, debateremos acerca da criação e dos costumes da comunidade ficcional da obra, assim como que suas práticas se diferem dos ideários da sociedade ocidental. No primeiro tópico, intitulado 3.1 “A comunidade Abaeté: por uma solidariedade horizontal”, abordaremos sobre o microcosmos ficcional Abaeté do romance, principalmente no que diz respeito aos seus costumes, suas lendas e maneira de se relacionar com os outros. O segundo tópico está intitulado 3.2 “Para curar as doenças do Brasil: mistura e reciprocidade”. Nele, entenderemos como que a visão de mundo da comunidade singular da obra distingue-se da visão de mundo branca-cristã-europeia, alicerçada no genocídio e na violência estrutural da formação

do Estado brasileiro, por meio da solidariedade entre os seres e da sua singular forma de ser/estar.

É importante destacar que o interesse para estudarmos a narrativa de Valter Hugo Mãe se deu por meio do Programa de Iniciação Científica (PIBIC), do CAP/UERN, diante do projeto com o seguinte título: “Entre prazeres ínfimos e pequenos nada: um estudo sobre comunidade e política de vida na prosa contemporânea de língua portuguesa”. Outrossim, ao observarmos a lacuna existente no universo da pesquisa acadêmica sobre a obra “*As Doenças do Brasil*”, do escritor Valter Hugo Mãe, notou-se a necessidade de analisar tal produção, principalmente no que tange a compreensão sobre a cosmovisão comum indígena, recorte temático deste estudo.

Nos últimos anos, notamos uma crescente expansão no número de pesquisa literárias sobre Valter Hugo Mãe. Ao buscarmos nas principais plataformas virtuais de publicações científicas, como Google Acadêmico, SciELO e o banco de dados do Sistema Integrado de Bibliotecas da UERN, encontramos uma considerável produção relativa à produção do autor. Ao acessarmos o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, deparamo-nos com um total de 29 trabalhos, sendo, em sua maioria, dissertações de mestrado. Esbarramo-nos também com o livro *Nenhuma palavra é exata: estudos sobre a obra de Valter Hugo Mãe* (2016), organizado por Carlos Nogueira e publicado pela Porto Editora. No entanto, não encontramos em nenhuma das plataformas citadas estudos acerca da obra estudada nesta pesquisa.

Tendo em vista a característica particular dos estudos culturais de transformar os seus conhecimentos em uma ferramenta de mudança política e de intervenção na sociedade, outro fomento para a elaboração deste projeto de pesquisa parte da importância moral, ética e política que o tema traz para reflexão ao que se refere a configuração da sociedade atual, marcada pela desagregação do sentimento de pertencimento coletivo.

As Doenças do Brasil (2021) rompe com a visão etnocêntrica da história oficial da formação do Estado brasileiro. Sua dimensão política, e ao mesmo tempo poética, permite um resgate de representação histórica e de hipótese de solidariedade. Ao pensar em um Brasil a partir das cosmologias indígenas, sobrevém-se a verdadeira natureza múltipla do país, ressaltando a coexistência das distintas maneiras de pensar e de viver.

Diante disso, ressaltamos que a investigação proposta contribuirá com os estudos literários lusófonos contemporâneos por se tratar de algo inédito e instigante para os pesquisadores da obra de Valter Hugo Mãe. Além disso, seu âmbito científico subsidiará aporte teórico para que outras pesquisas sejam feitas acerca do assunto, garantindo a continuação dos estudos da produção literária do referido autor.

2 OUTROS OLHARES SOBRE A LITERATURA CONTEMPORÂNEA

Iniciaremos nossa abordagem neste capítulo entendendo como o indígena foi representado ao longo da história da literatura brasileira em um breve panorama que evidencia a estigmatização e folclorização da figura nativa. Logo após, depreenderemos como que o indígena é desenvolvido na literatura contemporânea, palco que abre espaço para voz e circulação para que os próprios sujeitos possam contar as suas histórias, a partir da sua perspectiva, e também de autores como Valter Hugo Mãe, que se apropria da figura do colonizado para denunciar os padrões e os sistemas colonizadores causados pela sociedade europeia.

Logo após, apresentaremos o conceito de desencantamento do mundo, isto é, como que o processo de racionalização do humano moderno, resultante a partir do apogeu do capitalismo e do eurocentrismo, entra em conflito com o modo de vida tradicional dos povos. Além disso, discutiremos sobre o encantamento enquanto política de vida e, como surge enquanto uma potência contrária às ideias que a modernidade carrega e provoca na sociedade atual.

2.1 Epistemologias originárias na literatura: comunidades que educam

A literatura contemporânea de língua portuguesa ainda passa por uma relação conflituosa com os povos originários, sendo, pois, representados como personagens que não retratam de fato a vida destas comunidades. Tal rasura decorre do processo de silenciamento incumbido aos povos indígenas, que não permite ouvir as “vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares, as pessoas e os elementos sonhados” (GRAÚNA, 2013, p. 44). O corpo literário brasileiro buscou, até pouco tempo, optar pelo fortalecimento do estereótipo dos nativos como ingênuos, selvagens e não como sujeitos históricos com uma multiplicidade de culturas e lutas.

O primeiro texto escrito no Brasil, a *Carta de Achamento*, por Pero Vaz de Caminha, em 1500, para o Rei português Dom Manuel, já citava os povos indígenas, etnias tão mencionadas nos últimos anos, mas ao mesmo tempo esquecidas. A carta atestava a primazia lusitana do discurso, que já se fazia explícito desde *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, vinculando a terra recém-descoberta a Portugal, prevendo o domínio absoluto da região pelos portugueses. É importante salientar como a imagem do indígena era limitada a um ser exótico, edênico e selvagem, vistos a partir de um

prisma de uma ignorância intelectual que levou os europeus a se interessarem num projeto para “salvar” os indígenas de suas crenças, mesmo que apenas um subterfúgio para a exploração da terra e seus recursos.

Para Francis Rosa (2018)³, “o indianismo na literatura não ocorreu de forma homogênea, cada autor e cada escola buscou apropriar-se daquilo que imaginavam ser uma identidade indígena ou a representação que lhe seria útil, inventando ou rotulando por meio da literatura a alteridade ameríndia.” (ROSA, 2018, p. 269). Dessa maneira, encontra-se na literatura diversas representações sobre os indígenas, que os desvinculam do seu jeito de ser.

Um pouco mais de meio século depois, Padre Manoel da Nóbrega, em *Diálogo sobre a conversão dos gentios (1556-1557)*, discorre sobre a possibilidade de converter os indígenas à fé cristã. Na obra, é concebível o olhar agressivo e indigenofóbico em relação as populações originárias, descritas como preguiçosos, brutais e desonestos, caracterizações que serão fortalecidas com a publicação em 1576 de *História da província de Santa Cruz* (1984) por Pero de Magalhães Gândavo, percussor do estereótipo do índio preguiçoso e impróprio para o trabalho, dado como verdade na rede educacional brasileira até pouco tempo.

A desculpa da “salvação dos gentios” atuava como artimanha na busca por ouro e riquezas, em que “a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem. Os dois estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim.” (TODOROV, 1982, p. 7). Alicerçados nessa premissa, o pensamento de catequização dos povos indígenas decorre do processo de civilização que acompanha o âmbito do colonizador, enquanto política colonial lusitana para os povos indígenas do Brasil. Em conformidade ao pensador indígena e ambientalista Ailton Krenak (2019):

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019, p. 11).

Dessa maneira, há na sociedade branca-cristã-europeia uma convicção de superioridade intelectual e cultural que reforça o entendimento dos povos originários

³ Estudiosa de origem indígena Maxakali.

como inferiores e que devem ser iluminados por um conhecimento tido como correto e eminente. A colonização “produz a incredibilidade de inúmeras formas de existência e de saber, como também produz a morte, seja ela física, através do extermínio, ou simbólica, através do desvio existencial” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11). Não obstante ao genocídio causado a tais povos, que levou a extinção de grande parte dos nativos, o epistemicídio realizado nas comunidades originárias condenou ao esquecimento as práticas de cultura e de saberes de muitos povos indígenas. A imposição cultural transatlântica também reforçou a afirmação do mito da superioridade do pensamento europeu em oposição ao saber originário.

Mais à frente, na literatura nacional, o indígena deixa de ser retratado apenas como figura de registro e passa a ser apresentado como personagem nos poemas épicos *O Uruguai*, de Basílio da Gama (2007), no qual conta história da disputa entre os jesuítas, indígenas (descritos como rudes, sem valor e sem disciplina) e europeus nos Sete Povos das Missões, no estado do Rio Grande do Sul, exaltando a política antijesuítica de Marquês de Pombal; e em *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão, que narra a invasão da Bahia por Diogo Álvares Correia, descrevendo os nativos como canibais, que só seriam salvos pelo cristianismo. Nos dois poemas pertencentes ao Arcadismo, encontra-se o indígena como guerreiro defensor da nação, desprovidos de ideais próprios em função da cosmovisão europeia aplicada nas obras. Como aponta Bosi (2013), os indígenas se tornam “matéria-prima para exemplificar certos padrões ideológicos” (BOSI, 2013, p. 68). Assim, eram condenados por seus costumes, no que diz respeito a antropofagia e animalizados na literatura, tropo fundamental para construir a visão de que precisavam ser adestrados e governados.

Portanto, a tradição indígena não é retratada de maneira a empreender a visão originária de enxergar o mundo e o sistema de invasão das terras brasileiras, uma vez influenciada pela metrópole colonizadora portuguesa. Candido (2006) considera que a literatura brasileira foi afetada por grande tempo pela cultura europeia, que ditava os valores a serem estabelecidos no país colonizado:

Vê-se que no Brasil a literatura foi de tal modo expressão da cultura do colonizador, e depois do colono europeizado, herdeiro dos seus valores e candidato à sua posição de domínio que serviu às vezes violentamente para impor tais valores, contras solicitações a princípio poderosas das culturas primitivas que os cercavam de todos os lados. (CANDIDO, 2006, p. 165).

Dessa maneira, as culturas dos povos originários são trabalhadas de forma estereotipada, vestidos por mitificações, com características do cavaleiro medieval

português, com honra, coragem, lealdade e amor cortês. Tais aspectos demonstram o poder de imposição cultural do processo de colonização aos povos indígenas, bem como o silenciamento, a rasura e perseguição que estes povos passam dia após dia no cerne da sociedade brasileira, principalmente em sua literatura.

A figura exótica, bárbara e negligente, que necessita passar por um processo de catequização, termo católico para etnocídio, recebe uma nova roupagem após a Independência do Brasil de Portugal, em 1822, quando o país precisa encontrar um mito fundador para a construção de uma identidade puramente brasileira. A partir da publicação da Revista Niteroy, em 1836, precursora do Romantismo, manifesto que afirmava “a presença do índio na literatura como a principal maneira de exaltar e definir a nação” (CARVALHO, 1997, p. 50). A figura indígena passa a se fazer presente na literatura romântica em decorrência da expansão da chamada literatura indianista no Brasil. Para Candido (1999):

O indianismo foi importante histórica e psicologicamente, dando ao brasileiro a ilusão compensadora de um altivo antepassado fundador, que, justamente por ser idealizado com arbítrio, satisfaz a necessidade que um país jovem e em grande parte mestiço tinha de atribuir à sua origem um cunho dignificante. (CANDIDO, 1999, p.42).

Os povos originários eram vistos como sujeitos que existiam apenas no passado, personagens que ajudavam na construção do herói nacional para o estabelecimento da identidade nacional pós-independência. Todavia, este sistema se dava a partir de um prisma mítico, em um passado idealizado e inexistente.

Composta por autores como Gonçalves Dias e José de Alencar, que mesmo buscando retratar a imagem indígena, tal vertente “não irá corresponder ao que se pretendia ser uma corrente literária com maior importância histórica e política e uma verdadeira trajetória para a vida cultural do país” (CARVALHO, 1997, p. 50). Dessa forma, embora tal período literário tenha uma geração dedicada a ressaltar tal grupo étnico (Geração Indianista), desenvolve um número reduzido de obras que representam o indígena como figura principal, não sobressaindo sua cultura e nem trazendo para debate a problemática dos efeitos nocivos da colonização.

Ainda sobre o Romantismo, os povos originários eram caracterizados de maneira exagerada e marcados por vários estereótipos como em *Y-Juca Pirama* e *Marabá*, de Gonçalves Dias e *Iracema*, *O Guarani* e *Ubirajara*, de José de Alencar – fundadores do romance nacional (BOSI, 1993), em uma problemática imagem dos indígenas como objetos estéticos, folclorizados, exotizados e símbolos esvaziados

pátria. Por conseguinte, há na literatura brasileira, “um longo período de silêncio, durante o qual os escritores brasileiros não se incomodaram com a realidade das chamadas minorias.” (SANTOS, WIELEWICKI, 2009, p. 337). Dessa forma, a folclorização desses grupos étnicos resultou em um silenciamento advindo de uma etnocentricidade construída no ordinário mental da sociedade brasileira.

No Realismo/Naturalismo, os indígenas foram deixados ainda mais de lado, aparecendo raras vezes na literatura nacional, como em *Contos Amazônicos* (1893), de Inglês de Sousa, colocado como uma literatura menor pelos críticos e historiadores da literatura brasileira, por ser um relato de viagem. O olhar naturalista e descritivo do narrador traz algumas particularidades dos povos que habitam a região amazônica, apesar de que as imagens usadas para os descrever os tratem como rebeldes que precisam ser pacificados.

A antropofagia de Oswald de Andrade e o interesse pelos indígenas de Mário de Andrade, em *Macunaíma* (2017), buscaram celebrar o multiculturalismo e a miscigenação brasileira no Modernismo trazendo um pouco da cultura indígena para debate. Todavia, suas narrativas são construídas seguindo um viés burguês que veem os indígenas “superficialmente em sua identificação étnica. Sempre um marginalizado.” (GRAÚNA, 2013, p. 44). Logo, entendem o indígena como o “Outro” e trabalham-nos de acordo com suas ideias pré-concebidas acerca da causa indígena. Macunaíma, personagem negro e índio, torna-se branco no final da narrativa, demonstrando a imposição europeia e o apagamento da cultura e da identidade negra e indígena do país.

Foi o antropólogo Darcy Ribeiro, em *Maíra* (2014), quem discutiu assuntos pertinentes à representação histórica e identitárias dos indígenas no Brasil, reiterando a problematização dos efeitos nocivos do processo de colonizatório dos povos originários. A obra destoa a fragmentação do sujeito indígena e a decadência proporcionada pelo homem branco aos nativos.

Até a segunda metade do século XIX, os autores indígenas não tiveram chance de produzir, divulgar ou somente ter espaço para manifestar a sua cultura e seu jeito de ser e entender o mundo ao seu redor na literatura escrita nacional. Ainda assim, mantinham-se a registrar e contar suas histórias de outras maneiras. Para Ely Souza⁴ (2018), as formas de expressão dos nativos estiveram:

⁴ Ely Ribeiro de Souza, do povo Macuxi, iria defender sua dissertação de mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas (UFAM) intitulada “Relações Interétnicas em Contexto

[...] Presentes nos grafismos, desenhos, monumentos, instrumentos que remontam tempos imemoriais, presentes nas artes rupestres, nos vestígios arqueológicos, e que hoje são atualizadas em nossa cultura material e espiritual, ornamentos, nos rituais e danças. (SOUZA, 2018, p. 57).

As formas de construir o imagético nativo pela sociedade branca levou a reprodução da folclorização dos povos originários, que permeou a consolidação de imagens problemáticas da cultura indígena. Dessa maneira, é na literatura contemporânea, após diversas pressões e políticas públicas, que os povos nativos encontraram caminhos que abrem possibilidades de rompimento do silêncio dado pela sociedade não-indígena.

A literatura contemporânea de língua portuguesa abre possibilidades de expressão que outrora foram silenciadas, negligenciadas e/ou esquecidas. A grande transformação político-intelectual oriunda da nova configuração da sociedade atual iniciou um processo de questionamento dos valores e ideias estruturalmente formados e enraizados.

A ficção dita pós-moderna permite uma reinterpretação da história, no que tange o parecer crítico dos eventos narrados por uma maioria étnica. Gayatri Spivak (2010) discorre sobre a violência epistêmica de apagamento e silenciamento durante a colonização, em um sistema “vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro.” (SPIVAK, 2010, p. 47). A estudiosa convida-nos a repensar sobre estes eventos e seu impacto na história da sociedade, defendendo uma história contada também por uma minoria que teve sua voz silenciada e soterrada sob a violência de um poder que descredibiliza as minorias em detrimento de um só povo. Linda Hutcheon (1991) atenta para a possibilidade de que, através da literatura pós-moderna, a história antes tida como oficial possa ser repensada, ao questionar o ponto de vista defendido pelos “vencedores”.

Quando debate sobre o conceito de *metaficção historiográfica*, Hutcheon (1991) refere-se às ficções que são baseadas em fatos históricos, mas reavaliam o passado ao apresentar várias perspectivas para a análise da história tida como oficial.

Urbano: Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno – COPIME” quando faleceu devido a Covid-19. Publicou o livro “Ipaty, O Curumim da Selva” pela Editora Paulinas e contribuiu com a causa indígena em vários estudos publicados.

Dessa forma, o pós-modernismo é histórico e, também, político por levar um viés descentralizado que traz para o domínio literário o marginal e o “excêntrico”⁵.

Em um contramovimento que se leva a questionar o passado ao dar voz a sujeitos até então silenciados, a metaficção historiográfica “(...) estabelece a ordem totalizante, só para contestá-la, com sua provisoriade, sua intertextualidade e, muitas vezes, sua fragmentação radicais” (HUTCHEON, 1991, p. 155). Logo, a ficção pós-moderna favorece o reconhecimento e aceitação da diferença e, dessa maneira, a pluralidade. Isto posto, a história, compreendida como verdade, não é única, mas passa a ser entendida também plural.

Assim, grande parte dos escritores contemporâneos debatem questões de raça, classe, gênero e identidades, buscando destacar, nos diversos campos de conhecimento científico, narrativas literárias e historiográficas sobre sujeitos antes silenciados. Esta coragem impulsionou uma releitura dos ideais românticos, que estereotiparam os indivíduos de minorias étnico-raciais na história oficial do mundo ocidental, regida por brancos-cristãos-europeus e sua literatura.

Até a Constituição de 1988, quando ganham o Capítulo dos Índios na Constituição Brasileira (Capítulo VIII), no qual, em teoria, é reconhecido seus direitos e sua cultura, tentaram silenciar os povos originários e negligenciar sua diversidade cultural. Foi graças aos estudos e práticas anticoloniais na América Latina que os estudiosos começaram a pensar de fato nas questões acerca dos efeitos da colonização europeia sobre as outras formas de existir, pensar e conceber o mundo contrárias a filosofia imperialista ocidental, que se enraizou no ideário congruente da sociedade e continua a limitar o pensamento contemporâneo há mais de 500 anos após o início do processo de colonização.

Graça Graúna (2013) discorre que a literatura contemporânea indígena ainda é um espaço negado. A resistência dos povos originários em sua “literatura-assinatura”, que ecoa as múltiplas vozes dos milhões de povos apagados da história e da literatura nos últimos cinco séculos, atua como contramovimento dos valores dominantes, expressando uma “leitura das diferenças” aos outros escritores da contemporaneidade:

[...] a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de

⁵ Termo usado por Hutcheon (1991) para se referir aos sujeitos que não estão no centro e são marginalizados por uma ideologia dominante.

confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones. (GRAÚNA, 2013, p. 15).

Assim, a mudança do posicionamento no mundo e das relações de poder do colonizador para o colonizado, permite outras expressões que abrem para a possibilidade dos povos nativos de sentirem-se libertos e escreverem sobre as mais variadas temáticas. Atualmente, vive-se um momento de maior visibilidade da causa indígena. A literatura indígena nacional ganha um notório espaço devido a emergência do assunto e pelas publicações do mercado editorial do país voltadas aos escritores indígenas.

Dentre elas, sobressaem as obras *A terra é a mãe do índio* (1985), um ensaio histórico de conscientização da causa nativa, e *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), relato autobiográfico acerca da luta dos indígenas pelos Direitos Humanos, de Eliane Potiguara, primeira autora indígena a publicar um livro no país. Kaká Werá Jecupé também segue os mesmos preceitos de Potiguara em *A Terra dos Mil Povos: História Indígena do Brasil Contada por um Índio* (1998) ao reconstituir a narrativa oficial da história brasileira, mas narrada pelo ponto de vista indígena.

Daniel Munduruku é outro importante autor da literatura indígena contemporânea. Escritor de mais de 50 obras, destacam-se *Coisas de Índio* (2021) e *A palavra do Grande Chefe* (2008). Suas obras são voltadas a temáticas que vão dos mitos e lendas indígenas até como a literatura pode ser uma ferramenta para unir mundos outrora divididos.

Não raro encontra-se na literatura indígena a temática precatória no que se refere aos efeitos da atual cultura do consumo capitalista e ao esgotamento dos recursos naturais (GRAÚNA, 2013). Tais assuntos fazem parte de obras dos principais líderes indígenas e intelectuais do país nos dias atuais: Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Outros autores também contribuirão para a criação de um outro espaço na literatura brasileira, que desobedece veemente a tradição ocidental e europeia historicamente construída, como, por exemplo, Saterê Yamã, Olívio Jekupé, e Renê Kithãulu.

A marginalização dos povos indígenas advém de um preconceito homogêneo e europeu, sendo no tempo presente, em *As Doenças do Brasil* (2021), colocado em pauta. Em Portugal, desde a Revolução de 25 de Abril de 1974 (Revolução dos

Cravos), temas como a guerra, a colonização e a opressão de minorias são recorrentes em sua literatura. Sendo assim, Valter Hugo Mãe (2021), apropria-se da figura dos indígenas durante a colonização para refletir a agressividade latente do sistema de colonização português.

Ao abranger oito séculos de produção, a literatura portuguesa detém-se a diversas particularidades e movimentos literários que vão além de princípios estéticos, mas potencialidades filosóficas e políticas. Desde a Revolução dos Cravos (1974), que “transformou a vida de todos os portugueses, modificando as instituições sociais e, sobretudo, influenciando o âmbito artístico lusitano.” (ROANI, 2004, p. 16), Portugal passou a debater os efeitos da colonização em

[...] um rosto de Portugal que a Literatura e a História forjaram, ao longo dos tempos, mas que cabe ao texto novo visitar e atualizar, como provocadora e instigante forma de repensar a identidade portuguesa e de projetar um futuro que, pela sua indefinição, é dramático e impronunciável. (ROANI, 2004, p. 31).

Valter Hugo Mãe irrompe e destaca-se no cenário literário lusófono ao denunciar padrões hegemônicos existentes na sociedade, ao passo que, em *As Doenças do Brasil* (2021), empenha-se a debater a visão de mundo de um povo ficcional indígena brasileiro enquanto resistência a uma violência estrutural de um Estado que falha com o comum⁶.

A narrativa empenha-se em evidenciar o embate entre o colonizador e o colonizado, este último que sente repúdio de ser “a imagem e a semelhança do colonizador” (MÃE, 2021, p. 23). Assim, mesmo sem algum sólido embasamento antropológico, além de suas visitas a comunidades indígenas brasileiras e de leituras de alguns livros de teoria, Valter Hugo Mãe (2021), ressignifica um fato histórico, ao construir uma comunidade indígena ficcional que se encontra aberta a educar seguindo suas tradições.

Os personagens da trama buscam o pertencimento e a cooperação, mesmo que abertos a outras culturas, um *eu-nós* sem ser violado e destruído pela “fera sem sinal de espírito, máscara vocabular que deita a palavra do mal” (MÃE, 2021, p.23). Apesar do inimigo branco invadir a aldeia Abaeté, violentar seus corpos e instituir guerras, a comunidade entende que “o ódio não é abaeté” (MÃE, 2021, p. 25). Assim,

⁶ Trabalhamos com o sentido de comum enquanto organizações de cooperação mútua, com sujeitos que se articulam entre si para o bem comunitário.

em *As Doenças do Brasil* (2021) há a presença de uma comunidade indígena singular, que se difere da sociedade brasileira: uma comunidade que educa ao invés de punir, que preza pela coletividade ao invés do individualismo exacerbado e que está aberta ao outro e à diferença em detrimento à monocultura defendida pelo branco.

Levando em consideração a dificuldade que Portugal tem de lidar com o passado de colonização, que provocou o genocídio dos povos originários brasileiros e dos negros escravizados, em um processo de esquecimento que ao decorrer do tempo acabou por ser naturalizado, Valter Hugo Mãe (2021) surge para problematizar o esquecimento da ação portuguesa e do etnocentrismo, que ainda perdura e decide a vida das pessoas tidas como periféricas. Para Said (1995, p.33), “a invocação do passado constitui uma das estratégias mais comuns nas interpretações do presente”. Dessa maneira, um dos propósitos da obra é o ato de repensar e problematizar os aspectos do passado genocida português nas terras do pré-Brasil.

Para isso, Valter Hugo Mãe (2021) cria uma comunidade baseada nas comunidades indígenas que temos contato, em um poema em prosa que imagina uma comunidade na Amazônia em 1800. Este regresso traz consigo uma intencional visão problemática acerca dos povos nativos, na qual algumas perspectivas sobre os indígenas estiveram presentes durante a narrativa, mas que consideramos como uma crítica à idealização destes povos que até pouco tempo não tiveram espaço para contar sua história.

Para analisarmos a obra, consideramos, em partes, a teoria literária atual, no que se refere à narratologia, como insuficiente para explorarmos os objetivos desta pesquisa. Ao olharmos a perspectiva comunitária do aldeamento da comunidade, faremos um movimento circular ao considerarmos que, em *As Doenças do Brasil* (2021), o personagem é a própria coletividade. Por mais que o autor destaque alguns personagens como principais, analisaremos a visão de mundo e as relações entre os seres e sujeitos da comunidade e é neste organismo constelar que percebemos as nuances da cosmovisão Abaeté.

A narratologia, por ser de cariz europeu e voltada ao advento da tendência individualista do romance moderno, não permite analisarmos a dinâmica coletiva da trama. A comunidade indígena Abaeté perpassa os limites da teoria literária, ao passo que encontramos na obra uma despersonalização do protagonismo singular, um traço notoriamente habitual dos romances portugueses neorrealistas. Por exemplo, conforme Alves Redol fizera em *Gaibéus* (1945), o protagonista é substituído por um

grupo coletivo que comunga de problemas de subsistência comuns. Logo, a protagonista de *As Doenças do Brasil* (2021) é a própria comunidade.

A obra traz, diferentemente do tido como usual na literatura escrita por não-indígenas, o nativo como centro da narrativa, ao contar sob a ótica originária as percepções acerca da invasão e do genocídio desencadeado pelo europeu. Para tanto, cria um povo com narrativas míticas, nomes e universos que juntos fundamentam a premissa máxima do livro: todos os seres, desde os pássaros, répteis, animais da floresta e rios falam, ensinam e educam que tudo é um só e está conectado.

2.2 Narrativa e força do encantamento

Entre os ensinamentos passados para Honra, jovem protagonista indígena da obra, um que se destaca é sobre os perigos do termo “futuro”. Ao ser incumbido em um ritual sagrado para posse do idioma do homem branco, recebe de um líder religioso a advertência do que a ideia de futuro, relativo ao desenvolvimento econômico e ambicionista do sistema vigente, traz para o homem:

uma mentira sobre o tempo que nos impede de viver quando somos e nos adia para quando jamais haveremos de ser. Chama-se futuro. É uma ideia para onde tudo cai, os que soam, os bichos, as matas, os mares, o mundo inteiro, até a morte e a encantaria. O futuro é a ideia branca que abre por sobre todas as palavras para as adoecer, e por sob todos os pés e todas as raízes, obrigando à pronúncia apenas depois, num depois que, por definição, não acontece. (MÃE, 2021, p. 171).

À medida que a humanidade avança, mais complexo e restrito fica o processo de racionalização dos sujeitos imersos nesta organização. A ideia de progresso, fortificado a partir do apogeu do capitalismo, da ganância por lucro e bens materiais, desencanta a conduta do homem, de modo que “a fome dos bichos é mais digna do que a ganância do branco” (MÃE, 2021, p. 93). Assim, conforme a civilização avança na ciência e na tecnologia, a capacidade do homem de violentar o mundo também segue este ritmo (JECUPÉ, 2020). O mundo capitalista e globalizado choca-se culturalmente com os povos julgados como inferiores, destruindo o espaço de sacralização da natureza. Os rios são envenenados, as terras são queimadas e as pluralidades dos seres afogam-se no narcisismo nacional.

Ao conceber o conceito de desencantamento do mundo de Max Weber (1864-1920), Pierre Bourdieu (1979) percebe que o progresso econômico moderno estabeleceu um processo de desmagnificação da realidade. Dessa maneira, os preceitos da sociedade moderna chocam-se defronte ao modo de vida tradicional dos seres, bem como ao prazer humano, a sua liberdade de mundo e a liberdade do ser. As forças da modernidade causaram uma deslegitimação das crenças e do sentido da vida, provocando a disseminação de uma política da mortandade (SIMAS; RUFINO, 2020). Assim, no mundo contemporâneo, o homem é vítima de seu próprio sistema político-econômico que rasga e desestabiliza o sentido da vida. Conforme Bourdieu (1979):

O desencantamento do mundo, isto é, o desaparecimento dos encantos e dos prestígios que propendiam para uma atitude de submissão e de homenagem para com a natureza, coincide com o prejuízo do esforço para cativar a duração pela esteriotipização mágico-mítica dos atos técnicos ou rituais que visavam fazer do desenvolvimento temporal "a imagem nobre da eternidade". (BOURDIEU, 1979, p. 46).

A tecitura homogênea e linear da racionalização do pensamento do homem moderno contrapõe-se às concepções das ditas irracionalidades, às pulsões de vida, crenças e aos desejos ínfimos dos seres originários, desencantando o mundo ao proporcionar um mal-estar nas diversas formas de vida. O desencantamento é um processo histórico e não pontual, mas que se intensificou no período ocidental moderno, principalmente entre o final do século XX e início do século XXI, com o advento das mudanças industriais e suas novas tecnologias. O desencantamento,

[...] nos diz sobre as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, dismantelar e esquecer as dimensões do vivo, da vivacidade como esferas presentes nas mais diferentes formas que integram a biosfera. Entender o desencante como uma política de produção de escassez e de mortandade implica pensar no sofrimento destinado ao que concebemos como humano, no deslocamento e na hierarquização dessa classificação entre outros seres. (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 9)

Assim, este processo, dado a partir do afastamento das crenças e costumes herdados dos pensamentos tradicionais, advém de um adoecido leque de formas de desencanto que passaram a ser normalizadas por meio da modernização, em um mundo que explora a natureza apenas como recurso e assassina os saberes originários julgados como inferiores pela sociedade euro-cristã.

Ademais, para Kopenawa e Albert (2015), os séculos de dominação branca agrediram e deslocaram a cultura originária em detrimento a um ideário de progresso.

Por conseguinte, a classe marginalizada e disposta em situações precárias é sistematicamente explorada a favor da riqueza da classe dominante:

Os brancos que criaram as mercadorias pensam que são espertos e valentes. Mas eles são avarentos e não cuidam dos que entre eles não têm nada. Como é que podem pensar que são grandes homens e se achar tão inteligentes? Não querem nem saber daquelas pessoas miseráveis, embora elas façam parte do seu povo. Rejeitam-nas e deixam que sofram sozinhas. Nem olham para elas e, de longe, apenas as chamam de pobres. Chegam até a tirar delas suas casas desmornadas. Obrigam-nas a ficar fora, na chuva, com seus filhos. Devem pensar: “Moram em nossa terra, mas são outra gente. Que vivam longe de nós, catando sua comida no chão, como cães! Nós, enquanto isso, vamos aumentar nossos bens e nossas armas, sozinhos!” Fiquei assustado de ver aquilo! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 431).

O mito positivista da “Ordem e Progresso”, inscrito na bandeira nacional, por ventura, indica a construção do indígena como o “Outro”. Tais termos levariam ao crescimento econômico idealizado por uma elite colonizadora, buscando justificar as ações sistemáticas de mortandade aos nativos. Todavia, prendem o indígena num sistema que os impossibilita de viver como querem e sem serem exterminados, abandonados e mortos pelo Estado que deveria os proteger.

A constituição do indígena como “Outro”, que não enquadra e nem contribui com a progressão econômica, é ainda o principal motivo para o descarte da vida tradicional. O capitalismo ainda incube e rasura o modelo econômico de cooperação das comunidades nativas, colocando um dilema na tragédia mercantilista, na qual “a única possibilidade para que as comunidades humanas continuem a existir é à custa da exaustão de todas as outras partes da vida” (KRENAK, 2019, p. 23). Logo, as formas de vida e de organização social que não estão ligadas a mercadoria são remetidas a exclusão e suas formas de viver são colocadas em perigo. O sistema de desvalorização da vida e de seus modos de subsistir são atacados por uma humanidade que

[...] não reconhece que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra. (KRENAK, 2019, p. 23-24)

Dessa maneira, o sistema exploratório de consumo e acumulação de capital extingue não somente a vida dos seres que habitam ali, mas os desconecta de saberes e valores que (re)constroem e estruturam os povos tradicionais. A cegueira capitalista, leva o homem a enxergar a natureza apenas como fonte de recursos e não

como parte dela. Com isso, o ambiente natural substancia-se a apenas um meio de obtenção do capital moderno e de seu modelo econômico, o que leva a relação entre o homem e seu meio se tornarem frias e vagas.

Sendo assim, Simas e Rufino (2020) investiga o projeto repressor e violento da sociedade brasileira com grupos sociais que não fazem parte dos padrões dominantes. O sistema capitalista e sua classe elitizada estabelecem a marginalização dos povos em uma dinâmica que 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. 6). Os povos indígenas não se enquadram na projeção esperada pelo sistema econômico e, desde a colonização, são submetidos a uma política de mortandade que os exterminam.

O início do romance já prevê o que o homem branco, na sua política do extermínio, causa nos seres que não adentram a lógica capitalista e normativa do sistema econômico atual: “é o abismo num corpo erguido e abeira para conter tudo quanto não lhe pertence, o lugar e a carne dos outros, a paz e a fertilidade dos outros.” (MÃE, 2021, p. 23). As práticas coloniais matam e vão ao contrário ao modo de vida tradicional da comunidade que vive em harmonia com o microcosmos ao seu redor. O branco é conhecido como aquele que “faz todas as mortes possíveis” (MÃE, 2021, p. 116), revelando o caráter brutal e desumano dos efeitos da colonização na comunidade Abaeté.

Para os Abaeté, a vida vive uma ameaça incessante, em que diversos conflitos são armados para a conquista da terra: “Sem intenção de maturar, a fera branca é sem sentido. Deriva em suas navegações e assombra a mata, azarando e solicitando a guerra aos que soam.” (MÃE, 2021, p. 23). A comunidade resiste pela força de sua ancestralidade e sabedoria histórica, que une seus membros ao mesmo tempo que abre para o comum. É curioso observar o emprego da palavra “maturar” no trecho. O amadurecimento previsto indica a possibilidade de entendimento da forma primordial de se relacionar com o meio ambiente e construir uma sociedade menos consumista e mais assertiva com a relação com o próximo, com o futuro da humanidade, com a vida e com o próprio corpo.

O encantamento diz respeito a uma política e a um conjunto de valores com base comunitária entre todos os seres vivos, de modo que propõe uma interligação entre “todas as formas que habitam a biosfera, [...] entre o visível e o invisível

(materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade).” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4). Nesta perspectiva, o encantamento quebra com o pensamento desencantado de ver o mundo de uma única maneira, ligado intrinsecamente a um sentido utilitarista e instrumental. O encantamento pluraliza o ser, mostrando a ele sua natureza inacabada, ecológica e coexistente:

Em um mundo cada vez mais racional, a política do egoísmo transcende os valores solidários entre as pessoas, em que a relação do lucro comanda a mentalidade dos seres. Para Ailton Krenak (2019), o tempo moderno cria uma falta de sentido nos conceitos de vida e de comunidade:

Nosso tempo é especialista em criar ausências no sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência de vida. Isso gera uma intolerância muito grande em relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. (KRENAK, 2019, p. 13)

Dessa maneira, esta ausência de sentido provoca um movimento de perseguição contra aqueles que ainda resistem às recentes transformações humanas. Diante disso, o desenvolvimento progressivo da sociedade, em termos econômicos, constituiu uma política de mortandade para os indígenas, que “assassinou saberes, linguagens, comunidades e rituais”. Este Brasil que deu certo financiou um modo de vida que [...] cobrou a vivacidade de seus seres.” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 11). Diferentemente da cultura do extermínio, as comunidades indígenas, sobretudo a comunidade Abaeté em *As Doenças do Brasil* (2021), mergulhadas em uma “democracia aldeã” (CÉSAIRE, 2012), entendem que o humano e a natureza são seres unificados, construindo, assim, política e relacionalmente a vida.

Ao cultivar um mundo regido e modelado a partir de entidades que se materializam e são a própria natureza, sentem-se como parte do ambiente em que vivem, adaptando seus estilos de vida para adequá-lo e respeitá-lo, desenvolvendo “experiências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal.” (JECUPÉ, 2020, p. 19). Em *As doenças do Brasil* (2021), a comunidade fictícia Abaeté movimenta um impulso de vida singular, no qual afirmam politicamente a vida diante a uma ótica de interconexão na qual todos os seres fazem parte de um único organismo vivo em uma relação de crescimento coletivo. Tal viés defende que “homens, árvores, serras, rios e mares são

um corpo, com ações independentes.” (JECUPÉ, 2020, p. 64). O povo Abaeté enxerga e sente os pluriversos em cada ser, em uma comunidade que pulsa o florescimento das multiplicidades.

Pensar em encantamento é um ato de resistência. A colonização concebe o que Simas e Rufino (2020) chamam de “sobras viventes”, isto é, seres que não participam ativamente do sistema econômico e que afirmam a vida como um ato de desobediência e reconexão:

Aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, afirmando a vida como uma política de construções entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporaneidade e permanência. (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 3)

Em *As Doenças do Brasil* (2021), deparamo-nos com uma comunidade que entende que fazem parte da própria natureza e encontra na dimensão da ancestralidade formas de se interligar com seu povo e expressar sua existência. É enxergar a pluralidade das formas de vida e de existência. A obra mostra como é factível um conjunto de povos no mundo atual ainda compartilharem uma cosmovisão comum.

Buscar um processo de (re)encantamento, enquanto política de vida, “traz para nós o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível.” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4). Se por um lado encontra-se a frieza racional da modernidade, por meio do encantamento reconecta-se às crenças e aos valores na integração dos vivos, construindo, assim, solidariamente a vida.

3 COSMOVISÃO INDÍGENA NO ROMANCE: LITERATURA E POTENCIALIDADE DA VIDA

Neste capítulo, faremos uma construção crítico-analítica da do romance *As Doenças do Brasil* (2021), partindo de uma perspectiva decorrente de uma leitura intervalar (BARBOSA, 1990), que, por meio do contato entre textos e outras áreas do saber, faz-nos enxergar os elementos contextuais do sistema de colonização europeu e suas ações violentas e genocidas presentes na obra. Dessarte, entenderemos como é possível, em meio a uma sociedade violenta e ecocida, compartilharem uma cosmovisão comum enquanto potência para reafirmarem a vida.

Dessa forma, esta seção irá se dividir em duas etapas. Primeiramente, discutiremos sobre a cosmovisão indígena presente na comunidade Abaeté. Considerando que ela faz parte de uma criação ficcional de um povo nativo, encontramos algumas características de comunidades originárias que temos contato. Intitulado como “A comunidade Abaeté: por uma solidariedade horizontal”, reconheceremos de que forma o povo da aldeia Abaeté preza pela coletividade e entendem de que jeito tudo está conectado diante a uma solidariedade horizontal. Logo após, no segundo tópico, intitulado como “Para curar as doenças do Brasil: mistura e reciprocidade”, falaremos como o povo plural Abaeté é uma comunidade aberta ao encontro com a diferença e seus costumes e sua tradição abrem a possibilidade de uma cura para a ganância branca, em um povo que constantemente afirma a vida.

3.1 A comunidade Abaeté: por uma solidariedade genuína

Por muito tempo, a tradição indígena não havia tido uma notória oportunidade de se revelar ao mundo perante os séculos de apagamento. Os indígenas resistem às relações de extermínio e subalternização da cultura branca-euro-cristã devido a potência de sua cosmovisão, baseada na natureza, na ancestralidade e na cooperação entre os seres. A política de vida originária comunga da integração entre os seres materiais e espirituais interligados a uma constelação chamada ancestralidade.

Ao cultuar um mundo regido e modelado a partir de entidades que se materializam e são a própria natureza, os indígenas se sentem parte do ambiente em

que vivem, adaptando seus estilos de vida para adequá-lo e respeitá-lo, desenvolvendo “experiências e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal.” (JECUPÉ, 2020, p. 19). Em *As Doenças do Brasil* (2021), a comunidade fictícia Abaeté movimenta um impulso de vida singular, no qual afirmam politicamente a vida diante a uma ótica de interconexão na qual todos os seres fazem parte de um único organismo vivo, em uma relação de crescimento coletivo, numa política de encantamento que prima por uma “política e educação de base comunitária entre todos os seres e ancestrais” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 4). Tal viés defende que “homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações independentes.” (JECUPÉ, 2020, p. 64). Desse modo, o povo Abaeté enxerga e sente os pluriversos em cada ser, em uma comunidade que pulsa o florescimento das multiplicidades.

De acordo com o dicionário do Tupi-Guarani⁷, o termo “Abaeté” significa “homem verdadeiro”, através da junção *aba* (homem) + *eté* (verdadeiro). A comunidade é ambientada nos anos 1800, na região amazônica brasileira. Mesmo que sua localização seja evidenciada pelo título do livro, em nenhum momento da narrativa é citado o termo “Brasil”, visto que este termo se refere ao mercado explorador de pau-brasil pelos portugueses durante o período colonial. Além disso, etimologicamente, o atual gentílico “brasileiro” era um adjetivo que indicava a profissão de quem trabalhava com o pau-brasil, em um país tido como celeiro de produção de riquezas para a Europa. O gesto de não citar o nome “Brasil” durante a narrativa tem por finalidade defender o espaço de uma comunidade que nunca quis, de fato, ser Brasil a esses moldes, mas pertencentes a um macrocosmo educados pela sabedoria tradicional.

No romance, a comunidade Abaeté se ambienta em um arquipélago chamado Ilhas dos Três Mares, dividido em duas aldeias. Os dois mil e vinte e um membros vivem em relação harmônica e prezam pela coletividade e são interligados pela ancestralidade, pilar da tradição indígena. O conhecimento ancestral rege suas crenças, mitologias, história e cultura. Este movimento se assemelha ao que diz Kaká Werá Jecupé quando discorre que “tribo e espírito caminham juntos. Para o índio, são sinônimos. Por sua memória, ele sabe e apalpa o espírito através da tribo.” (JECUPÉ,

⁷ Dicionário virtual de Tupi-Guarani. Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br>. Acesso em: 11/08/2022.

2020, p. 96). É a partir da memória ancestral que os povos se reconectam com a constelação matriz de sua tradição.

Em *As Doenças do Brasil* (2021), “a ancestralidade era sempre presente” (MÃE, 2021, p. 26), acolhendo-os, guiando seus passos e os educando em um conhecimento milenar e espiritual. Em seus rituais, reverenciam a natureza e sua divindade, chamada de “verdadeiríssima divindade”, em uma afirmação contrária ao movimento de opressão e catequização dos povos indígenas:

Estavam as malocas ali situadas para antes da memória, as subidas e as do litoral. As ilhas e três mares vinham de palavras antigas e sempre se renovavam as vedações no perímetro conhecido, fixo por uma inteligência com que os ancestrais haviam abençoado a comunidade. Ali era a terra dos abaeté, erguida na mata densa que espiava o tremendo animal líquido, circunscrito exuberante onde por bênção incidia o cuidado da Verdadeiríssima Divindade. Ali, no órgão vital onde o começo conservava seu sentido. (MÃE, 2021, p. 42)

Protegidos pela potência da ancestralidade, a comunidade entende a pulsação de ser parte da própria natureza e encontra na dimensão da ancestralidade formas de se interligar com seu povo e expressar sua existência, enxergando a pluralidade das formas de vida. O superlativo “verdadeiríssima” atua como contramovimento de resistência contra a imposição religiosa europeia aos nativos. Diferentemente da visão cristã de divindade, na qual há uma notória distância entre seres humanos e Deus, na comunidade Abaeté “aqueles que soam criam com a Divindade e são dela e para ela. Serão de nenhuma diferença no instante em que imaginar. Entre a Divindade e os ancestrais a diferença diminui” (MÃE, 2021, p. 52). Assim, todos fazem parte de um único organismo, juntos pelo ato de imaginar, pelo sonho e pela memória cultural.

É a voz coral que soa os ensinamentos das aldeias. Os mortos Abaetés ou não-abaetés, partem para a encantaria, um plano espiritual destinado a todos que passaram pelo ritual de dignificação e foram educados para a morte. Este plano é chamado dessa forma pela comunidade porque “alguém sempre escutava sua voz coral” (MÃE, 2021, p. 24). Era a voz coletiva que ajudava e transmitia os ensinamentos tradicionais para a comunidade.

Boa de Espanto é uma indígena Abaeté que é estuprada por um branco. Em alguns momentos da narrativa, ela descreve a cena violenta como uma forma de se curar do ocorrido. Em uma das vezes, a indígena revela que, no momento do ato violento, a voz coral a ajudou:

[...] estava sob os nomes de meus pais e entoava o nome de um e de outro para que abeirassem e queria garantir se haveria alegria em seus encantos. [...] Agora sei que foi a companhia deles que me salvou. Lembro bem, sagrado Altura Verde. Eu lembro bem que havia na Voz Coral o timbre distinto de meus pais. Eles avisaram a ancestralidade e rejeitaram minha morte que seria tão cedo. (MÃE, 2021, p. 99)

A voz coral é além de um plano espiritual no qual os mortos se encontram. Ela é uma coluna que sustenta os povos que depositam nela sua fé e os sustenta em casos necessários. A ancestralidade, desta forma, atua como uma força de ajuda para resistir às ameaças materiais. Por isso, há na comunidade um intenso respeito pela figura do pajé, “o ouvido da ancestralidade” (MÃE, 2021, p. 24). Chamado de Pai Todo na trama, é ele o conselheiro, xamã e intermédio espiritual Abaeté. Todavia, mesmo que ele seja o pilar da aldeia, as decisões não são tomadas de forma autoritária. A organização política na comunidade é feita de forma horizontal, seguindo o que diz a sabedoria antiga.

O pajé e seus guerreiros carregam os ensinamentos da encantaria, bem como os rituais e tradições de sua comunidade, passando para as gerações mais novas seus conhecimentos: “Os opacos passavam seus cachimbos e incitavam os curumins e as curatãs a aprender novas danças e a cantar novas canções que espalhariam pelo terreiro. (MÃE, 2021, p. 42). Este movimento, além de um traço cultural, torna-se uma ferramenta de persistência e luta coletiva da cultura indígena, que resiste à violência e ao epistemicídio.

A comunidade Abaeté passa por diversos conflitos com a “fera branca”, que aparece apenas para guerrear. Desta violência genocida e do estupro nasce Honra, um dos personagens principais do livro. O menino é chamado por várias adjetivações durante a narrativa, como “o feio”, “o guerreiro branco” e “o guerreiro sempre ferido”. Esta última caracterização resume bem o sentimento pelo qual Honra sente ao saber de seu passado. Dono de uma pele não suficientemente vermelha, o quase-indígena passa por diversas situações que o levam a ter problemas de pertencimento. Em uma conversa com o pajé, o menino diz que sua cor é uma cicatriz que o faz sempre lembrar de sua natureza branca:

Sagrado Pai Todo, sou branco. Sei agora e não sei como não o via mesmo que vendo. Sou branco. E esta cor não é cicatriz, é ferida e não sara. O inimigo parasita em mim para sempre. Sou uma possessão. Um espírito baixado sobre minha dignidade abaeté. Sou um bicho como nenhum outro da mata. Um inimigo menos semelhante. Um excremento do branco no ventre de minha mãe. Sou a morte, sagrado Pai Todo, eu sou a morte. (MÃE, 2021, p. 34)

A ferida branca é sempre sentida. A cicatriz iniciada em 1500 ainda traz problemáticas para a sociedade atual. De acordo com um levantamento do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), no Brasil, a cada 10 minutos uma mulher é estuprada⁸. Esta implicação é sistemática e ratifica a existência de uma cultura do estupro como destreza fundamental para o entendimento da realidade brasileira e da doença branca, cristã e patriarcal. Honra é proveniente desta ferida e o movimento de a sempre sentir age como lembrança do passado violento de um país cuja base da mestiçagem decorre da violência.

Diante aos conflitos travados com os indígenas, a obra retrata a morte de dois brancos pelos guerreiros Abaeté, Lonjura Serena e Mão Abundante. Todavia, tais atos acontecem apenas como medida de proteção para a integridade de todos das aldeias, tendo em vista que “a guerra abaeté é uma defesa, não é um ataque” (MÃE, 2021, p. 170). Na obra, a violência atua como autodefesa e para sobrevivência dos povos, não de maneira a descartar a vida e desenvolver a economia, como faz a cultura ocidental. Enquanto na cultura indígena da narrativa opta-se pela educação coletiva ancestral de coparticipação entre os seres, além das fronteiras Abaetés o ódio que é ancestral e característico do homem branco. Por conseguinte, alicerçados em uma cultura da ganância, da violência e do estupro, o homem europeu detém um pensamento genocida, cuja elite tritura e fragmenta os sujeitos que não fazem parte dela.

Como já debatido, o ódio não faz parte da comunidade ficcional Abaeté. Para tanto, buscam ser educados pelos saberes tradicionais e também pela própria natureza. A narrativa carrega consigo a imagem do Igarapé enquanto entidade que instrui e aconselha. Um Igarapé é um curso de água rasa e estreito, que pode ser navegável por pequenas embarcações. Na trama, ele também é referenciado como “cobra amistosa”, “animal líquido” e “ilha líquida”, revelando um pensamento indígena característico: tudo é fera e um só organismo. Nos momentos de reflexão de Honra, e também em alguns momentos de meditação da comunidade, o Igarapé é o local escolhido para tais ações, tendo em vista que “o igarapé educava para a atenção e para a mudança de vontade” (MÃE, 2021, p. 31). O rio, símbolo da fluidez da vida, da sabedoria, da morte e da regeneração corporal e espiritual (CHEVALIER,

⁸ Dados do FBSP para o Anuário Brasileiro de Segurança Pública sobre violência contra as mulheres em 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf>. Acesso em: 20/09/2022.

GHEERBRANT, 2001) é um dos espaços para o recebimento do aprendizado nativo. O Igarapé ensina os saberes da comunidade em um pensamento circular de conexão com os povos e seus saberes.

No processo de interligação com os povos ancestrais, é a palavra que sopra os ventos dos costumes, hábitos e princípios dos povos originários: “A memória cultural se baseia no ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa.” (JECUPÉ, 2020, p. 33). A tradição oral atua preservando suas histórias, a ponto de garantir às novas gerações indígenas brasileiras uma interligação aos saberes de seus antepassados, preservando, assim, sua ancestralidade.

A tradição oral não se limita a simplesmente a contação de histórias de um povo, mas é a partir dela que seus valores culturais são construídos. Em tais povos, cuja ancestralidade atravessa o tempo, encontram na linguagem um agente contrário ao esquecimento de suas tradições: “Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75). A força da palavra advém da força comunitária da instalada na aldeia. É o florescer de uma “solidariedade horizontal [...] que decorre da situação colonial” (CÉSAIRE, 2012, p. 256) que viabiliza a multiplicidade étnica e a conexão heterogênea, um ímpeto de resgate de sua própria essência entrelaçada com a fraternidade e solidariedade entre os membros contra os efeitos da colonização.

A linguagem tem um grande peso significativo para os povos indígenas: “Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma.” (JECUPÉ, 2020, p. 18). Como as palavras provocam uma tradução do espírito, elas necessitam não serem ditas, mas entoadas, de maneira que resgatam a luz que vem do coração. Em *As Doenças do Brasil* (2021), as palavras criam mundos e os verbos são outros, ao passo que “entoar é criação” (MÃE, 2021, p.53). De acordo com a cosmovisão da obra, a divindade criou os membros da comunidade após soar a palavra “abaeté”. Dessa forma, Abaeté também é uma linguagem que cria e preserva a memória:

Até ao quarto mar são as ilhas abaeté, o órgão vital onde o começo conserva seu sentido, sua raiz. A Divindade entoou: abaeté. O primeiro habitou o nome. Desde então que cada um é coágulo de seu nome. Cada coisa é coágulo da palavra. A história é a biografia da Divindade. Palavra longa que alonga. (MÃE, 2021, p. 52).

A linguagem é o fundamento da humanidade. É por meio dela que as relações sociais acontecem e o desenvolvimento humano e intelectual ocorre. Para os povos indígenas, ela é também ferramenta de preservação dos seus costumes, lendas e tradições. Nas palavras de amor e solidariedade da comunidade, longe da ganância humana, as aldeias conseguem conservar sua raiz comunitária. É por isso que a Divindade, verdadeiríssima, entoar “abaeté”, pois na comunidade, a linguagem expressa-se como uma vontade de solidariedade que educa, coopera e soa. Entoar é criar e ser um universo solidário e coparticipante.

Para a cultura indígena, o nome é uma assinatura registrada na alma para que “não se perca a natureza de que descendemos” (JECUPÉ, 2020, p. 13). Devido a construção do olhar europeu sobre o território americano e seus sentimentos de posse, orgulho e glória nacional, Honra é a ferida proveniente da afeição pela violência que subjogou e levou ao extermínio milhões de pessoas. Esta cicatriz presente na cor do personagem, no seu próprio nome e na formação do Estado brasileiro age como um lembrete de uma “bravura” trágica iniciada em 1500 que ainda hoje assola como sombra de um passado obscuro na história do país.

No ritual de educação da morte dos invasores brancos abatidos, um comportamento chama nossa atenção. Os mortos ganham um novo nome para entrarem na encantaria, após educados na tradição Abaeté e aceitos para viverem junto aos ancestrais. Ao considerarem que “o nome é uma palavra habitada” (MÃE, 2021, p. 31), entendem a linguagem como força criadora e as pessoas como sons que se materializam.

Em uma noite de rituais, o pajé revela que a Voz Coral incumbiu Honra a missão de lhe ser ensinado a língua inimiga para poder se disfarçar entre os brancos e assim recolher informações para a aldeia. Enquanto a palavra na língua Abaeté tinha potência criadora, “as palavras brancas destruía” (MÃE, 2021, p. 69). Dessa maneira, para entrar em contato com a “língua infértil”, o curumim passa por rituais de purificação para falar tal idioma sem ser contaminado por seu discurso destrutivo. Mesmo assim, ao aprender a língua do branco, passa por conflitos interiores que os levam a sonhar com guerra, sangue e fúria.

Diante aos conflitos identitários pós-contato com a língua inimiga, o curumim recorre a um artifício bastante comum na tradição indígena, o canto: “Sentiu que a única forma de maturar dali seria cantar por um tempo. Cantar as límpidas sabedorias abaeté.” (MÃE, 2021, p. 76). No trecho, vemos novamente a importância da sabedoria

ancestral para os personagens. O ato de cantar as sabedorias dos antepassados funciona como resgate da identidade originária de Honra, já de alguma forma dissonante pelo choque identitário-cultural provocado pelo contato com a língua matriz da sociedade branca-cristã-europeia e suas ferramentas de repressão etnocida. Uma vez que “o cadáver de todas as coisas está na língua” (MÃE, 2021, p. 76), é a partir da “língua suja” que as estruturas de violência se perpetuam e dão ordens para o sistema colonizador e sua política de morte.

Enquanto encontra-se na língua Abaeté uma vontade de solidariedade genuína e de resgate e preservação da ancestralidade e cooperação entre os membros, a língua europeia está alicerçada no ódio, na violência e no extermínio de identidades por meio de uma sociedade doente. É “este tomar o alheio [...] a origem da doença; e as várias artes, e modos, e instrumentos de tomar são os sintomas, que, sendo de sua natureza mui perigosa, a fazem por momentos mais mortal” (VIEIRA, 1954, p. 104). Em prol da criação de uma fortuna latrocida, os sintomas da doença branca refletem nos corpos dos povos tidos como periféricos e na sua casa, a natureza:

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte. (ALBERT; KOPENAWA, 2015, p. 75).

No trecho, vemos que a tradição memorialística, dada de maneira oral, atua como potência para constância da tradição indígena. A linguagem, tida como força e movimento, influencia a cosmovisão indígena visto que é a partir dela que a identidade dos povos originários, sobretudo da comunidade fictícia Abaeté, resiste às violações da cultura colonizadora.

Outro ponto a ser analisado se refere a ação, à luz da tradição Abaeté, da história da chegada dos brancos pelo narrador da trama. Lá “gesticulando de modo simples, num fascínio grato, a comunidade admitiu os brancos no exterior de suas aldeias, no exterior de suas cercas [...]” (MÃE, 2021, p. 123). A epistemologia ocidental produz um fechamento em relação às culturas estrangeiras, provocando intolerância e violência física e simbólica. No entanto, a comunidade Abaeté está aberta à diferença, acolhendo-os e os educando em sua tradição. O ato de aceitar os brancos em suas terras demonstra o caráter receptível e de diálogo da comunidade nativa.

Segundo a história da comunidade Abaeté, no primeiro contato com os homens europeus, os nativos julgaram-nos como cheios de amorosidade devido aos presentes dados. É crucial como Valter Hugo Mãe rescreve a história considerando a relação cultural (GLISSANT, 2021) presenciada e o particular modo de ver os acontecimentos por parte dos indígenas, em um movimento que considera as pluralidades de pontos de vista.

Neste primeiro contato entre o branco e os indígenas, ocorreu o primeiro tiro de arma de fogo na Ilha dos Três Mares, chamado poeticamente na narrativa como cuspida de ferro, devido a tentativa de um estupro. A origem da cicatriz da formação do Estado Nacional, surge como prelúdio do que irá por vir: um futuro colonial de escravização, eco e etnocida e de invisibilização das minorias. Outrossim, ao trazer Honra como fruto de um estupro, o autor leva-nos a refletir acerca deste início do sistema de violência instalado no território hoje chamado Brasil, pós-invasão.

A cicatriz da formação do país é uma ferida que nunca fora totalmente curada e é pela sabedoria nativa, pela solidariedade e relação entre os povos colonizados que engrenagens da preservação da substância da vida é desencadeada. As políticas de encantamento (SIMAS; RUFINO, 2020) constroem o princípio desta conexão plural com todas as formas de vida enquanto força contra ao desencantamento provocado pelas raízes do colonialismo. Mesmo com toda violência e dominação, o pajé mantinha esperanças que o branco pudesse se redimir e orava para sua divindade. A potência da cosmovisão Abaeté atua como possibilidade de desconstrução dos mecanismos e estruturas de dominação do sistema colonial, que operam nas relações sociais.

Na comunidade, todos os seres, unidos pela constelação ancestral entoam. A Voz Coral, que comunica as mensagens dos ancestrais para o bem-estar e crescimento das aldeias; o Igarapé, que educa para os ensinamentos da tradição Abaeté; os animais e a própria floresta, que dão suporte aos indígenas quando mais precisam. Assim, é nesta sabedoria de ler os ventos, os rios e a floresta, que a natureza conversa com o ser humano.

Logo, a linguagem age como conduta para os indígenas da obra: “Nossa língua é nosso comportamento. Ela dirá sobre o que fazes, dirá sobre o que és e sobre a inteligência de seguir uma conduta gentil. Nossa língua é gentil. Gentileza é tua obrigação. (MÃE, 2021, p. 77). A partir do trecho, depreendemos que advém da linguagem uma vontade de solidariedade, em que a memória do povo Abaeté, seus

costumes e suas lendas acham nela uma forma de preservar e resgatar sua ancestralidade, ditando suas decisões. Portanto, a linguagem influencia mutuamente a cosmovisão indígena por ser constituinte de sua tradição.

Em *As Doenças do Brasil* (2021), todos os seres, desde os pássaros, répteis, animais da floresta e rios falam, ensinam e educam que tudo é um só e está conectado. Afirmam a vida, intervêm em caso de ameaça a ela, a politizam e a encantam (SIMAS; RUFINO, 2020). Ao contrário da educação empreendedora neoliberal branca, que para crescer cobrou a vida dos seres, a força do encantamento e da cosmovisão Abaeté age para afirmar a vida. Para os indígenas, as tecnologias que os conectam são ancestrais, vivas e interligadas. A comunidade Abaeté preza pela solidariedade coletiva, mesmo que circuncisada por uma sociedade branca individualista e que, ao invés de matar, educa para a vida.

A democracia aldeã de base horizontal na comunidade desencadeia um movimento contrário à sociedade europeia. A doença branca, que dizimou a maioria dos povos indígenas e escravizou milhares de negros sequestrados de suas terras, encontra nas relações e visões de mundo dos sujeitos presos à situação colonial uma cura para os sintomas da ganância humana, provocada pelo mito do progresso econômico. Ao entender a condição ecológica do homem, a cultura indígena vivifica os corpos, alma e a tradição.

3.2 Para curar as doenças do Brasil: mistura e reciprocidade

Meio da Noite é um menino negro fugitivo dos brancos e pego pelos Abaetés ao adentrar o local em que vivem ao tentar se abrigar em um quilombo. Tendo em vista a solidariedade horizontal trabalhada no tópico anterior, em conformidade à tradição Abaeté, Pai Todo opta por educar o garoto na cultura Abaeté. Em alguns momentos da narrativa, os Abaetés indagam o pajé pela morte de Meio da Noite. Todavia, o líder espiritual insiste na manutenção da vida do garoto, em virtude de que os ancestrais haviam dito que a vida do negro era igual a deles.

Este movimento é cabível de ser analisado aqui, porquanto o pensamento de solidariedade aldeã propõe um comportamento contrário à epistemologia ocidental colonialista. A gentileza e sabedoria da tradição nativa impulsiona uma política de aceitação e continuação da vida. Enquanto o Ocidente mata e violenta, o povo Abaeté

acolhe e encontra-se aberta à multiplicidade dos povos, em um movimento contrário à morte.

A necessidade racional de impor hierarquias sociais e econômicas, colocam a sociedade no que Deleuze e Guattari chamam de “representação arbórea”. Isto é, há um centro nas relações e tudo se desenvolve a partir dele, fixa e linearmente. Nesse sentido, as relações tornam-se verticais de modo que alguém, ou alguma sociedade, busca constantemente estar superior à outra. Os estudiosos apontam que para eliminar as relações de poder e dominação entre os povos, é necessário abandonar o pensamento das organizações sociais como árvore e adotar a relação rizomática.

Em *Mil Plâtos* (1995), o rizoma é a metáfora geral trabalhada por Deleuze e Guattari. O rizoma é uma raiz que cresce horizontalmente, conectando-se entre si, sem hierarquias e sem um centro definido. A racionalidade rizomática defende a inexistência de um centro universal e a abertura para a multiplicidade. Os membros da comunidade Abaeté estão abertos a esta forma de organização e aceitação da diversidade de saberes. A relação de amizade entre o protagonista caboclo Honra e o negro Meio da Noite, indivíduos de duas culturas diferentes, também difunde esta particular forma de relação: a rizomática.

Meio da Noite é descrito várias vezes como possuidor de um jacaré em seu peito, jacaré este que aparecera após o menino ser acolhido nas terras Abaetés. De acordo com o dicionário de símbolos, o jacaré, ou crocodilo, é um símbolo místico e representa uma das “forças que dominam a morte e o renascimento” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2001, p. 306). Da mesma forma, também é associado como o senhor das águas, seu habitat natural. Valter Hugo Mãe usa da simbologia do jacaré para criticar a barbárie nas ações humanas: a escravidão. Ao encontrarem Meio da Noite, relembram as histórias antigas sobre o sistema escravocrata aos povos negros, trazidos de sua terra natal pelas embarcações europeias:

Estava na memória dos antigos uma fera maior do que as árvores, um jacaré do tamanho de cem jacarés, e essa besta ia nas ilhas seguintes, incapaz de sair por ser tão gorda e afogar se tentasse atonar pelo tremendo animal líquido. Os negros que passavam adiante do quarto mar iam na direcção daquela fome. Eram refeição daquele horror. Os abaeté lembravam para nunca mais se atreverem a navegar naquelas águas, naquele fim. (MÃE, 2021, p. 78)

No trecho, a ambientação da narrativa passa a ficar mais densa, marcada por uma ruptura temporal na qual revela o medo e o relento do trabalho escravo. O negro,

preso e violentado pela ganância do homem e restrito de sua cultura, é submetido à fome escravocrata, devorados pelo sistema de colonização e seus mitos.

O jacaré no peito do menino é o desejo de liberdade que Meio da Noite, representando os povos negros, carrega consigo. O jacaré que pulsa, rosna e se movimenta no seu peito é o reflexo de uma simbologia política de resistência que busca rasgar o sistema colonizador escravocrata. A lenda Abaeté da “primeira arara enternecida” (MÃE, 2021, p. 79), conta a história do primeiro negro que apareceu na aldeia. Morto pelos guerreiros da comunidade, é descrito como um ser que se parece com uma ausência, “talvez já morto. Um animal que se movia na morte, como um encantado que busca um corpo de qualquer jeito” (MÃE, 2021, p. 79). Na lenda, o negro morto, educado pelos Abaeté e recebido por sua encantaria, torna-se uma arara azul que leva consciência a arara na qual o pajé lê as mensagens dos ancestrais. Pelo gesto do voo, o pássaro torna-se livre após entrar em contato com os Abaeté. E é isso que acontece com os negros da obra, unidos pela solidariedade horizontal perpetuada pela sua condição de colonizados, as etnias encontram, juntas, uma potência contra a ruptura da vida.

Honra é chamado pelo pajé a educar o negro na tradição Abaeté. Nos momentos de conversa entre eles, ensinavam um ao outro sobre suas respectivas culturas e saberes. Entretanto, algo de peculiar acontece na relação entre eles: não buscam impor sua cultura à outra, tal qual fazia e ainda faz a cosmovisão ocidental, mas tentavam aprender juntos os ensinamentos de seus povos.

Em um primeiro momento, Honra tem receio sobre a natureza de Meio da Noite e acredita que ele não consiga maturar na tradição Abaeté. Mas em seus momentos íntimos, o sentimento de amizade surge entre os dois. Dos vários momentos de permuta e encontro intercultural entre as tradições, Meio da Noite declara para Honra que “serei teu amigo até que saibas ser meu amigo também” (MÃE, 2021, p. 107). É esta a dinâmica da amizade entre eles, uma chamada ao aprendizado mútuo e de aceitação das diferenças.

A capa do livro⁹ reflete a relação intercultural de crescimento das diferenças, unidas pela situação colonial. A ave Guiné, trazida da África e introduzida no Brasil pelos colonizadores, remete-se aos povos negros escravizados e trazidos ao Brasil. O Inambu, o grupo de aves mais antigo da América, surge como representação dos

⁹ As informações relacionadas as aves (guiné e inambu) que ilustram a capa do livro foram obtidas por nós a partir de uma resposta do ilustrador indígena da obra Denilson Baniwa pela rede social *Instagram*.

povos indígenas que construíram sua cultura milenar no continente. As duas aves são entrelaçadas por uma corda para captura, remetendo-se ao sistema colonizador violento que exterminou e escravizou estes povos.

A relação entre ambos não busca sobrepor uma cultura a outra, mas ao contrário, permitem um crescimento cultural de maneira recíproca. As diferenças entre eles são reconhecidas e aceitas, revelando uma relação de permuta, na qual os indivíduos evoluem e aprendem um com o outro, mas não perdem nem cedem sua singularidade:

Gilles Deleuze e Félix Guattari criticaram os conceitos de raiz e, porventura, de enraizamento. A raiz é única, é uma origem que de tudo se apodera e que mata o que está à sua volta; opõem-lhe o rizoma, que é uma raiz desmultiplicada, que se estende em rede pela terra ou no ar, sem que nenhuma origem intervenha como predador irremediável. O conceito de rizoma mantém, assim, a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O pensamento do rizoma estaria na base daquilo a que chamo uma poética da Relação, segundo a qual toda identidade se prolonga numa relação com o Outro. (GLISSANT, 2021, p. 21)

Filósofo e cientista político, Édouard Glissant estabeleceu pontes e diálogos com muitas escolas de pensamentos e diversos autores, como Frantz Fanon, Jacques Derrida, Michel Foucault e Jacques Lacan, por exemplo. Ademais, participou de movimentos filosóficos como o renascimento negro e o movimento negritude, buscando centrar-se na análise crítica do marxismo e também nas questões ligadas ao colonialismo. Na sua obra, encontra-se uma abertura para uma política da imaginação, da luta e da libertação, por meio da relação entre a diversidade dos povos. Seus arquipélagos textuais revelam que é pela força da palavra, que se encontra a abertura criativa para a diversidade do imaginário e da criação da manutenção da vida. As ideias desenvolvidas por Glissant decorrem da observação dos contextos caribenho e americano, no que se refere aos efeitos do colonialismo. Entretanto, seus pensamentos também são considerados fundamentais para se pensar nos movimentos socioculturais comuns entre os seres colonizados.

Em *Le discours antillais* (1981), Glissant trabalha o conceito do “mesmo” enquanto uma identidade fechada, diante a um discurso homogêneo e hegemônico por se considerar como o único a ser verídico. Tal discurso nega toda e qualquer diferença que seja distinta da cultura tida como superior. Assim, o pensamento ocidental toma como base o que Glissant chama de identidade-raiz, visto que a raiz extermina tudo ao redor para sua própria sobrevivência. Em contraponto, Glissant

também traz o conceito de “Diverso” que contraria o “Mesmo” a partir da imbricação da identidade-rizoma. Enquanto raiz múltipla que se propaga sem matar outras plantas, o Diverso é o ato de aceitação das diferenças e a abertura de se relacionar com o Outro sem impor nenhuma crença ou verdade.

A ideia de identidade nacional na sociedade brasileira estima a perspectiva do mito fundador e da falsa democracia racial. Tal ótica baseia-se na crença da unidade cultural do território em favor da ascensão de um único povo, acabando por instituir violência a todas as etnias que não se enquadram dentro do padrão estabelecido. A relação entre Honra e Meio da Noite distingue-se da relação do homem europeu no que se refere a constante imposição do branco da sua configuração cultural para com as etnias indígenas, vendo-as como um inimigo que deve ser conquistado (GLISSANT, 2021), promovendo morte e violência.

Em um dos momentos entre os dois, quando estão na mata, Honra lê o curso da água do Igarapé e sinaliza para Meio da Noite que há um inimigo por perto, pois para ele o rio estava aflito. Mesmo sem entender como que um rio poderia ter pensamentos, Meio da Noite se cala: “O negro ficou calado. Subiu contínuo e molhou os pés por vezes, a sentir a frescura grata, a maravilha possível dentro de tão grande calor.” (MÃE, 2021, p. 111). Deste modo, mesmo sem acreditar nas crenças do amigo, Meio da Noite não o contraria e nem tenta argumentar sobre a situação e como sua cultura explica o ocorrido, mas tenta aprender junto ao amigo. O negro entende a existência de múltiplas culturas que devem ser respeitadas.

Ao contrário da cultura ocidental-judaico-cristã monogâmica, Honra oferece a Meio da Noite a sua amante¹⁰, visto que o negro “é meu gêmeo. Somos iguais [...]” (MÃE, 2021, p. 130). Uma das explicações da cosmogênese nativa para a relação não-monogâmica (NUÑEZ; OLIVEIRA; LAGO, 2021) entre eles vem, primariamente, da relação com a terra/vida. Para Krenak (2019, p. 16-17) “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza”. Dessa maneira, a inexistência da noção de hierarquia entre seres humanos, animais e a natureza permite o desencadear uma descentralidade de camadas sociais, o que explica a falta de competição entre os membros da comunidade. Para os povos originários, os reinos vegetal, animal e mineral não são propriedades humanas e, assim, não devem ser reivindicadas.

¹⁰ Vale frisar que esta ação não se trata de uma objetificação do corpo feminino, devido a aceitação da prática pela companheira.

A ideia não-monogâmica em *As Doenças do Brasil* (2021) parte do pensamento de não posse e de convivência entre seres plurais. Os sujeitos e seres da comunidade vivem em relações de co-dependência que permitem a manutenção da vida de maneira sazonal. Os Abaetés se sentem fazer parte de uma pequena parcela do todo, que é a natureza, e buscam viver de forma harmônica sem conflitos e imposições violentas. O não-monoganismo aqui atua como contramovimento à monocultura e ao discurso colonial da estrutura de poder patriarcal do ocidente.

Honra, o guerreiro sempre ferido, para se tornar adulto deve passar pelo ritual de passagem para aceitar os saberes tradicionais. Antes chamado de transparente, agora torna-se opaco: “Para aprender o conhecimento ancestral, o índio passa por cerimônias [...] para limpar a mente e compreender o que nós chamamos de tradição, que é aprender a ler os ensinamentos registrados no movimento da natureza interna do ser.” (JECUPÉ, 2020, p. 18). Glissant (2021) faz uma dinâmica em que opõe o discurso eurocêntrico à opacidade da presença de culturas humanas outrora negadas. Não entender o Outro de forma transparente e aceitar o direito à opacidade e à diferença é uma condição crucial da cosmovisão Abaeté, enquanto comunidade aberta que acolhe as dissemelhanças e apta ao crescimento conjunto.

Honra admite ser torto e, mesmo com o ritual de opacidade, pensar avesso à educação Abaeté por estar cheio de ódio e vingança. Fruto de um estupro, sente vontade de matar o homem que violentou a sua mãe. Meio da Noite o ajuda a enxergar o seu lado que se distingue da natureza Abaeté. Os dois personagens tinham suas diferenças, mas juntos pela situação colonial, tornam-se um: “Diferiam, mas não diferiam de ser opostos. Eram duas partes de uma ideia só.” (MÃE, 2021, p. 140). É a partir do entrelaçamento rizomático das diferenças culturais unidas pelas correntes do colonialismo que os dois meninos crescem e tornam-se unos, de modo que “chegamos de muitos lugares para onde ficamos juntos. Somos de todas as partes. Quem junta é plural. Um povo plural e cada guerreiro ou feminina é plural também.” (MÃE, 2021, p. 158). Desta poética da relação (GLISSANT, 2021) entre os povos, suas crenças e costumes que são dadas as bases de abertura para uma existência coletiva.

Outro ponto a ser discutido parte do sentimento de conexão múltipla que encontramos em Honra, já opaco na tradição Abaeté. No ritual de educação para morte do branco Mão Abundante, Honra passa a entender que suas palavras não são proferidas individualmente, mas como pertencentes a uma cadeia de interligação com

a ancestralidade e todo o seu povo. Antes de falar as palavras de abrigo para aninhar o espírito do morto à encantaria Abaeté, o menino faz uma auto advertência: “entoas como se fosse uma multidão” (MÃE, 2021, p. 133). Esta atividade coletiva instaura um dos pontos cruciais da cosmovisão indígena brasileira, em específico das comunidades que temos em contato, também presente na narrativa. O princípio dos povos nativos é a coletividade, expressado pela autoexortação de Honra. Dessa forma, os membros da comunidade Abaeté, mesmo que cada um possua sua singularidade, unem-se coletivamente para montar o todo. São microcosmos singulares que juntos formam o conjunto de elementos que formam os macrocosmos, a união correlativa entre todos.

O desfecho do livro reflete esta conexão constelar entre os membros. Após Meio da Noite afogar-se, em destino ao plano de Honra, e ser morto, o guerreiro sempre ferido tenta salvar o amigo ao saltar na água. Honra priorizava cuidar das pessoas que amava e seu ato de tentar resgatar Meio da Noite, mesmo que trágico, traz à tona o mais importante legado da obra: a solidariedade e a reciprocidade entre os membros. A possibilidade de os personagens renascerem propiciaria o germinar de uma existência de maneira melhor, uma premissa para que, do mesmo modo, o mundo se tornasse um ambiente mais altruísta e correlativo. A morte é a esperança da transformação de um mundo feroz contra as formas de vida tidas como periféricas para um universo mais humano e preocupado com as existências plurais.

Honra também vai à óbito e, chegando à encantaria, percebe que “estou múltiplo. Jamais voltaria a ser desacompanhado.” (MÃE, 2021, p. 193). Este sentimento de pertença coletiva e relacional é a força matriz que une o povo Abaeté, uma comunidade que mostra como é possível um conjunto de povos, em tempos de ganância e genocídios, ainda compartilharem uma cosmovisão comum, com personagens que vivem e são a própria floresta.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos esta pesquisa com o intuito de investigarmos o universo indígena e sua cosmovisão criada por Valter Hugo Mãe na obra *As Doenças do Brasil* (2021). A escrita do autor, além de poética e conscientemente política, debate emergências hodiernas. Ao aceitarmos estudarmos um livro recém-lançado, acerca de um assunto cujo contexto político requer ainda mais urgência, entendemos o exercício necessário que foi esta pesquisa.

Dessa forma, esperamos que este trabalho amplie os estudos sobre as narrativas de Valter Hugo Mãe, visto que *As Doenças do Brasil* (2021) revela em sua conjuntura uma diversidade de temáticas políticas que urgem ser investigadas. Além disso, também aspiramos que este trabalho possibilite a expansão dos estudos da literatura contemporânea de língua portuguesa, principalmente no que diz respeito aos efeitos da colonização dos povos subjugados e periféricos. Logo, observamos na obra personagens e eventualidades que tecem reflexões acerca da narrativa violenta de sujeitos que por muito tempo foram apagados da história oficial e que dispõem de uma política de vida solidária e contrárias ao ocidente, que estabelece a branquitude.

Destacamos, a partir da análise da obra, que a narrativa traz consigo um contexto histórico de colonização. Desse modo, o que mais despertou nosso interesse para a realização deste trabalho foi a visão de mundo do povo ficcional Abaeté devido ao fato de que, embora circundados pela violência, os Abaetés encontram em sua comunidade uma “educação para os vivos”, que propicia uma correlação entre seus integrantes.

As Doenças do Brasil (2021) derruba a perspectiva portuguesa de superioridade etnocêntrica, visando a dominação de outras terras. Dessa forma, o imaginário português de pioneirismo, alicerçado pelo advento das navegações e do capitalismo, não é retratado na obra. O autor buscou denunciar, através de sua prosa-poética e de metáforas, o passado criminoso e genocida naturalizado na história nacional. Conceição Evaristo, ao prefaciar a obra, revela que Valter Hugo Mãe “se apropriando de um fato histórico, constrói uma história que nos parece mais verdadeira do que aquela que os compêndios científicos nos apresentam” (MÃE, 2021, p. 10). Embora que a ficção não se limite à história para se justificar, a verdade na narrativa existe e é a própria linguagem, que se abre para a hipótese da paz e da solidariedade.

O microcosmos criado pelo autor traz dois personagens de duas etnias diferentes que se unem devido à situação colonial para combater seu inimigo em comum: o branco que rouba suas vidas e seus saberes. A relação de amizade revela a abertura e a acolhida da comunidade às diferenças e ao crescimento a partir delas.

Outrossim, a partir do estupro, que deu origem à Honra e à violência das etnias do Estado Nacional, o autor leva-nos a pensar sobre as sequelas da doença branca imposta em 1500 e que perdura até os dias atuais: o racismo estrutural, a violência contra as mulheres, o genocídio indígena, a desigualdade social, entre outros problemas. Em um sistema de invisibilização e apagamento das contribuições culturais que não fazem parte do saber ocidental, o homem branco abraça-se a um futuro tipicamente europeu como desculpa para a morte e a fragmentação de povos diferentes à sua tradição.

Para entendermos os aspectos da narrativa e alcançarmos nossos objetivos, foi relevante partir de perguntas norteadoras, importantes para a concretização do trabalho. Com elas, foi-nos permitido compreender a criação da comunidade Abaeté em um movimento que nos concebeu entender o sistema de crenças e costumes interrelacionados que estão abertos à solidariedade e à cooperação entre os seres. Todos os indivíduos da comunidade, animais, seres humanos e a natureza, encontram-se em uma dinâmica de fusão epistemológica. Além disso, concebemos que a linguagem é a matriz da cultura indígena, uma vez que é a partir dela que os saberes e a memória Abaeté são compartilhados às gerações. Dessa maneira, é por meio da linguagem que os conhecimentos ancestrais influenciam os atos dos membros da comunidade, ajudando-os e os lembrando da sua natureza una e ecológica.

Outrossim, a violência no Brasil é um problema sócio-histórico e estrutural da nossa sociedade. Em um país cuja base econômica é escravocrata e eurocentrada, carrega em vários parâmetros públicos os reflexos culturais e institucionais de seu passado de exploração. O extermínio das populações nativas é consequência de um etnocentrismo violento e desenfreado, cujo início se deu pela ocupação do território brasileiro há cinco séculos.

Todavia, após analisarmos a obra, constatamos que a comunidade Abaeté detém uma cosmovisão singular que preza pela pluralidade e (re)conexão. Ao não ter sido alicerçada pelo genocídio e na violência que construiu o Estado brasileiro, a

comunidade está aberta às diferenças e a diversidade. A solidariedade horizontal Abaeté é uma força contrária à mortandade e suas políticas.

Investigando esses aspectos, concluímos que Valter Hugo Mãe nos faz repensar o modo de vida das comunidades que há séculos foram motivadas a ocultar suas tradições para sobreviver à violência dos povos brancos. São deixados à margem em um contínuo processo de violência e tentativa de supressão. Diferentemente da cultura do extermínio, as comunidades indígenas entendem que o homem e a natureza são seres unificados e conectados por uma teia de saberes comunitários. Dessa maneira, é no ato de contar histórias e seus conhecimentos e também na imaginação que os Abaetés encontram formas de compreender, organizar e se relacionar com o mundo. A tecitura da narrativa permite a expressão de elementos que incluem memória, ancestralidade e conhecimentos sobre a terra. Assim, a comunidade Abaeté ressoa uma educação solidária contra a agressão e assassinato que foi sujeitado aos povos nativos.

Em relação ao nosso aporte teórico, fizemos uso de teorias da crítica literária e sua metodologia de pesquisa. Entretanto, não consideramos alguns pontos da narratologia como suficientes para entender as configurações da protagonista comunitária da obra: a comunidade Abaeté. Ademais, buscamos, em grande parte do nosso trabalho, trabalhar com teorias indígenas para elaborarmos nosso pensamento em relação aos costumes nativos, ao passo que, no âmbito da filosofia, usamos autores negros de regiões que também sofreram os impactos da colonização para concluir as noções dos povos colonizados na perspectiva da expressão da permuta coletiva das relações.

Desde o primeiro encontro entre a cultura branca-europeia-cristã e as culturas nativas, os indígenas sofrem de inúmeras maneiras, seja por ataques físicos e epistêmicos ou por contágio por doenças infecciosas. Eles são deixados à margem em um contínuo processo de violência e tentativa de supressão. No entanto, encontramos em *As Doenças do Brasil* (2021) uma comunidade cujos comportamentos e atos ressoam um grande exemplo de abertura para a solidariedade, presente em seus costumes, crenças, linguagem e maneira de ver e se relacionar com o mundo.

Seja por meio de contos, mitos, ou canções, é através da tradição oral do coletivo que os povos indígenas (re)constroem sua cultura. Em *As Doenças do Brasil* (2021), deparamo-nos com uma comunidade que entende a pulsação de ser parte da

própria natureza e encontra na dimensão da ancestralidade formas de se interligar com seu povo e expressar sua existência. Nesse sentido, a representação dos povos originários em *As Doenças do Brasil* (2021) se configura enquanto avesso à violência estrutural e primária da formação do Estado Nacional, marcada por genocídios e violências. Logo, por meio de sua cultura, tradição e forma solidária de coexistir com os seres, que os Abaetés encontram formas de curar as doenças do Brasil e, assim, educar os vivos.

REFERÊNCIAS

- ABAETÉ. *In*: DICIONÁRIO Tupi Guarani. Disponível em: <https://www.dicionariotupiguarani.com.br>. Acesso em: 01 out. 2022.
- ANDRADE, Mario de. **Macunaíma**. São Paulo: Martins Editora, 2017.
- BARBOSA, João Alexandre. **A leitura do intervalo**: ensaio de crítica. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- BOSI, Alfredo. A interpretação da obra literária. *In*: **Céu, inferno**: ensaios de crítica literária e ideológica. São Paulo: Editora Ática, 1998. p. 274-287.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. **O desencantamento do mundo**: estruturas econômicas e estruturas temporais. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- BRASIL. Fórum Nacional de Segurança Pública. **Violência contra mulheres em 2021**. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf>. Acesso em: 02 set. 2022.
- CANDIDO, Antônio. A personagem do romance. *In*: CANDIDO, Antônio et al. **A personagem de ficção**. 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007a, p. 51-80.
- CANDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade**. 1ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.
- CARVALHO, Fernando. A presença indígena na ficção brasileira. **Itinerários**, Araraquara, n. 11, p. 49-53, nov. 1997. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2609/2269>. Acesso em: 07 jul. 2022.
- CÉSAIRE, Aime. Cultura e colonização. *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro. **Malhas que os impérios tecem**. Lisboa: Edições 70. 2012.
- DURÃO, José de Santa Rita. **Caramuru**: Poema Épico do Descobrimento da Bahia. Lisboa: Regia officina typografica, 1781.
- FORTUNA, Maria. **Valter Hugo Mãe**: 'O português não tem noção de que o país exterminou comunidades indígenas inteiras'. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/noticia/2022/05/valter-hugo-mae-o-portugues-nao-tem-nocao-de-que-o-pais-exterminou-comunidades-indigenas-inteiras.ghtml>. Acesso em: 15 ago. 2022.
- GAMA, José Basílio da. **O Uruguai**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História de província Santa Cruz: a que vulgarmente chamamos Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1984.

GLISSANT, Édouard. **A poética da Relação.** Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard. **Le Discours antillais.** Paris: Éditions du Seuil, 1981.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo.** Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento.** Rio de Janeiro, IBGE, 2007.
Iluminuras, 1990.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A Terra Dos Mil Povos: História indígena brasileira contada por um índio.** 2. ed. São Paulo-sp: Fundação Peirópolis, 1998.

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

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

MÃE, Valter Hugo. **As doenças do Brasil.** Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2021.

MUNDURUKU, Daniel. **A Palavra do Grande Chefe.** São Paulo: Global Editora, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **Coisas de Índio.** São Paulo: Callis Editora, 2021.

NOGUEIRA, Carlos. **Nenhuma palavra é exata: estudos sobre a obra de Valter Hugo Mãe.** Porto, Porto Editora, 2016.

NORTE, Diego Braga. **“Mestiçagem do Brasil nasceu do estupro”, diz português Valter Hugo Mãe.** Disponível em: “Mestiçagem do Brasil nasceu do estupro”, diz português Valter Hugo Mãe Leia mais em: <https://veja.abril.com.br/cultura/mesticagem-do-brasil-nasceu-do-estupro-diz-portugues-valter-hugo-mae/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

POTIGUARA, Eliane. **A Terra é Mãe de Índio.** Rio de Janeiro, Grummin, 1985.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara.** Rio de Janeiro, Global, 2004.

PRESTES, Maria Luci de Mesquita. **A pesquisa e a construção do conhecimento científico: do planejamento aos textos, da escola à academia.** 2. ed. rev. atual. ampl. São Paulo: Rêspel, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra.** São Paulo: Global, 2014.

ROANI, Gerson Luiz. Sob o Vermelho dos Cravos de Abril: Literatura e Revolução no Portugal Contemporâneo. **Revista Letras**, Curitiba, n. 64, p. 15-32, dez. 2004. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/328065456.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2022.

ROSA, Francis Mary Soares da. Representações do indígena na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

SANTOS, Célia Regina; WIELEWICKI, Vera Helena Gomes. Literatura de autoria de minorias étnicas e sexuais. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs). **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Editora da UEM, 2009.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento: Sobre política de Vida**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020. Disponível em: <https://morula.com.br/wp-content/uploads/2020/05/Encantamento.pdf>. Acesso em: 06 de abril de 2022.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura Indígena e Direitos Autorais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

SOUZA, Inglês. **Contos Amazônicos**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1893.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: A Questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.