

PERFORMANCES INDÍGENAS DE RESISTÊNCIAS NA HISTÓRIA: Teorias Indígenas, Crises Climáticas e o Mundo dos Brancos

INDIGENOUS PERFORMANCES OF RESISTANCE IN HISTORY: Indigenous Theories, Climate Crises and the White World

Andrisson Ferreira da Silva¹

Resumo: As crises climáticas se intensificam e contrastam às lutas históricas dos povos originários no Brasil. Neste trabalho, compreendo o pensamento indígena enquanto produção teórica e filosófica, discorrendo sobre suas críticas ao conceito de “humanidade” e de “a queda do céu”. Busquei refletir sobre o “mundo dos brancos” e suas violências, sobretudo acerca do clima e suas mudanças. Trabalhei o conceito de “performance” para enfatizar os movimentos indígenas em contextos nacionais e internacionais trazendo o uso de imagens. Os teóricos norteadores da reflexão foram Ailton Krenak (2020, 2022), Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) e Diana Taylor (2013). O intuito foi refletir sobre as crises climáticas, as teorias indígenas e o despontar de performances indígenas de resistência na luta pela vida.

Palavras-chave: Performance indígena, História Indígena, Resistência.

Abstract: Climate crises are intensifying and standing in stark contrast to the historical struggles of indigenous peoples in Brazil. In this work, I understand indigenous thought as a theoretical and philosophical production, discussing its criticisms of the concepts of “humanity” and “the fall of the sky.” I sought to reflect on the “white world” and its violences, especially regarding the climate and its changes. I employed the concept of “performance” to emphasize indigenous movements in national and international contexts, incorporating the use of images. The guiding theorists were Ailton Krenak (2020, 2022), Davi Kopenawa and Bruce Albert (2015), and Diana Taylor (2013). The aim was to reflect on climate crises, indigenous theories, and the emergence of indigenous performances of resistance in the struggle for life.

Keywords: Indigenous performance, indigenous history, resistance.

Introdução

“Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (Krenak, 2020, p. 31). Como escapar dessa? É possível adiar o fim do mundo? Ao menos, em “Ideias para adiar o fim do mundo”, Ailton Krenak não usa a palavra encerrar ou outros sinônimos. O “fim” desse mundo é real, prorrogável, adiável? Quem sofrerá ou está sofrendo com esse “fim”? O que é esse “fim”? É material, narrativo, epistêmico, social, teórico? Quantas perguntas, quantas angústias... Decerto, não serei eu capaz de esgotá-las, mas pretendo mostrar aqui

¹ Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (PPGH/UFSC), na linha pesquisa “História Indígena, Etnohistória e Arqueologia”. Estudante de Direito no Centro de Ciências Jurídicas (CCJ/UFSC). Licenciado em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Integrante do Laboratório de História Indígena (Labhin/UFSC). Email: Andrissonf@gmail.com.

como elas podem e precisam ser tensionadas por meio das performances indígenas de resistência na História.

Outra pergunta necessária, é possível conter “a queda do céu”? O “mundo dos brancos”¹ está em ruínas, e a civilização do “progresso” que tanto desprezou e despreza os conhecimentos indígenas e suas filosofias, passa a ver os escombros de suas cidades. As enxurradas carregam nossas casas, nossos carros, animais e até mesmo nossos corpos. Profanam nossas memórias e nossos patrimônios históricos. Nossos rios se revoltam invadindo espaços nunca alcançados.

Nesse contexto de crises climáticas a nível global, mas com enfoque no Brasil em que vivemos, importa destacar, apesar de a Constituição Federal de 1988 consagrar a todos “o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida”, equilíbrio é o que não temos experienciado. Ainda, a Constituição define caber “ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (Brasil, 1988, Art. 225). Mesmo com essa defesa na Carta Magna, temos visto o céu cair sobre nossos telhados, sobre nossos mundos. O Direito, enquanto conjunto de ordenamentos jurídicos de reflexos sociais-políticos e sua força estatal, não contém o céu e a sua queda. E, se “a queda do céu” para muitos não indígenas parecia apenas uma metáfora, ela tem se mostrado muito além das construções linguísticas, pois ela é filosófica, política e também material.

Minhas reflexões aqui resultam das vivências de um jovem pesquisador amazônico, periférico e racializado que, ano após ano, percebeu que a chuva não chovia mais como antes, o sol não ardia mais como antes, o vento não soprava mais como antes. Não entendo isso como nostalgia, mas sim como a sinestesia da mudança climática invadindo minha ontologia — agora aqui materializada-atravessada nessa escrita. Sou um jovem não indígena, pesquisador de Histórias Indígenas, histórias nossas, assistindo a catástrofes mundiais televisadas, instagramadas, que colocam em perspectiva as ideias definições de “humanidades” nas redes globais de poder.

As crises climáticas que assolam o planeta, alertadas por inúmeros cientistas ao longo de décadas, e pelos próprios povos indígenas, principalmente no tocante à importância de seus territórios e a sua demarcação, agora mostram sua força e ocasionam movimentações migratórias em contextos históricos nunca antes vivenciados pela “humanidade” na Terra². O aumento da temperatura da atmosfera, a subida do nível dos Oceanos, bem como seu aquecimento, e os ciclos naturais desregulados ocasionam secas e chuvas intensas, e vêm impactando a vida de inúmeros povos tradicionais, das florestas, dos campos e das cidades, em todos os biomas, em todo o mundo.

Esse mundo desequilibrado e desigual, que chamarei aqui de “mundo dos brancos”, discorrerei um pouco mais sobre ele a frente. Este “mundo” se comporta para mim de uma maneira constante, invadindo a tela de meus aparelhos tecnológicos com avisos de “máximas históricas” em relação às temperaturas e “alerta de clima”. Espero não estar iniciando essa leitura de uma maneira tão pessimista, mas sinto que seria um delito conter meus sentimentos³ nesta escrita, a partir de como enquanto um jovem pesquisador senti-penso o mundo e o quanto sou afetado por ele. Isso está no meu corpo, e também está em minhas palavras.

E o que a História enquanto Ciência tem a ver com isso? Como a História Indígena se relaciona com esse contexto? O fato é que todas as mudanças climáticas afetam a todas as formas de vida na Terra, imbricando em migrações e imigrações, escassez de recursos de subsistência, novas maneiras de lidar com o território, reformulando os cenários políticos, promovendo crises no mercado econômico, alterando o comportamento humano, suas subjetividades e sua produção de conhecimento. Meu intuito aqui também não é romantizar as tragédias que têm sido vivenciadas e compartilhadas, mas, pelo contrário, denunciá-las. São experiências compartilhadas por pessoas, animais, plantas e por todos os outros seres vivos e não vivos — considerando as redes de interações cosmológicas e as epistemologias indígenas para além da natureza, cultura e do mundo físico, mas também do metafísico, nas representações espirituais ou não humanas.

Em 2019, quando começou a pandemia de coronavírus, o capitalismo foi ainda mais envergonhado em sua estrutura, quando o mundo presenciou que o “homem moderno” não poderia respirar dinheiro, demonstrando as intensas desigualdades sociais, econômicas, raciais em que estávamos e ainda estamos inseridos. Nessas crises climáticas e existenciais não é diferente a percepção de que o capitalismo falhou; velhas coisas se intensificam e passam a comportar-se com outros contornos, como o racismo, o darwinismo social, a discriminação, a xenofobia, a intolerância religiosa, o negacionismo, as *fake news* e toda a era tecnológica da desinformação.

Pessoas reais, nos lugares de seus nomes, ganham nomenclaturas de “desabrigados” ou “refugiados climáticos” e se tornam mais uma soma nos quantitativos numéricos de atingidos pelas enchentes, secas, incêndios, etc. Portanto, nós, historiadores e historiadoras, estamos interligados a esse cenário resultado das estruturas de poder do capitalismo. Uma vez que o fazer historiográfico se fundamenta no campo científico de investigação do passado e do presente e busca analisar os contextos, sujeitos, seus discursos, instituições, linguagens e suas performances.

Desse modo, entendo que a História Indígena, consolidada principalmente a partir da década de 1990 com antropólogos e historiadores(as) como Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, Maria Celestino de Almeida e John Monteiro, resguarda um fator importante para essa discussão: a atuação política dos povos indígenas no país e suas reivindicações, sobretudo na defesa de seus territórios e o alerta para o respeito à natureza como algo não separado do corpo, mas enquanto parte dele. O que conhecemos por ecologia, sustentabilidade e demais termos operacionalizados como científicos são a prática histórica dos povos indígenas em seus territórios através de suas relações históricas e políticas, permeadas e sociabilizadas avessas ao capital e sua individualização. Hoje, a História Indígena é indissociável de pautas e reivindicações ambientais, sobretudo ao se tratar de crises climáticas. Atualmente também, as histórias indígenas atravessam esses espaços demarcadamente acadêmicos, histórias essas atravessadas por suas narrativas, cosmologias relações de alteridades e fundacionais de cada povo – são plurais.

A História Indígena, compreendida dentro das vicissitudes dos movimentos indígenas e também das teorias indígenas, de homens, mulheres, anciãos, jovens e crianças de diversos povos originários do Brasil, se articula ao longo das temporalidades alertando à sociedade não indígena acerca de suas abruptas intervenções nas terras e territórios indígenas. Os “brancos” convencionaram suas ações em lógicas econômicas de propriedade privada, progresso, desenvolvimento e acumulação. Frente à expansão do estado nacional, os Yanomami, por exemplo, passaram a operacionalizar conceitos ambientais através de suas cosmologias a partir, principalmente, da década de 1970 e 1980 (Albert, 2002). Os povos originários, nesse sentido, têm provocado distintas perspectivas a partir de suas movimentações e performances na história contrários ao “mundo dos brancos”.

E o que é performance? Essa não é uma pergunta com uma resposta delimitada. Conceito ao qual alguns autores se debruçaram a entender, dentre eles Marvin Carlson (2009), Diana Taylor (2011) e Richard Schechner (2006). Todos são coesos ao reconhecer a necessidade de sua constante investigação e não a sua aplicação fechada. Performance, portanto, é político, constrói e reivindica identidades, tem a ver com o corpo e com como é recebida por aqueles que a assistem. Dessa maneira, pensar em performances indígenas, ou seja, tensionar tal conceito entre atuação indígena na história e a aplicação de performance como um elemento teórico investigativo é algo a ser ainda mais desenvolvido, mas aqui foram apresentados alguns elementos para nossa reflexão.

Portanto, refletiremos sobre algumas teorias indígenas pensadas por indígenas, envolvendo suas críticas sobre crises climáticas e o capitalismo. Também pensaremos sobre performances indígenas de resistência, entendendo resistência como a adoção de mecanismos, consolidada através de embates diretos ou indiretos, como simulações, disfarces, evasões — são discursos que não operacionalizam a linguagem hegemônica. São contrários, subversivos e também dissidentes (Scott, 2013). Este percurso é de importância afirmativa para perceber como os povos indígenas em suas filosofias, vêm nos alertando historicamente a contermos o nosso modelo de produção e acumulação agressivo à natureza. Pois, partem de suas concepções ancestrais históricas, sobretudo, acionando a Terra como um organismo vivo que não dissocia os humanos da natureza, mas confronta a lógica de “humanidade” e alerta sobre “a queda do céu”.

Pensares desde “A queda do céu”, a “Humanidade” e o “Mundo dos brancos”

Em “A Queda do Céu”, obra escrita em colaboração entre o indígena do povo Yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert, os brancos representam extrema violência por serem seres não conhecedores dos espíritos da floresta, pois não os enxergam. Sua ganância se traduz no desmatamento e no garimpo, ações que culminam em doenças e no desequilíbrio da Terra. A liderança Yanomami destaca que os brancos não cumprem com suas palavras e que são a sociedade da mercadoria.

Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte [...] Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras [...] Quero alertar aos brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu (Kopenawa e Albert, 2015, p. 390, 392).

Kopenawa critica os brancos por não sonharem, apesar de muito dormirem. Sonhar é a fricção de outros mundos possíveis que não o mundo da monocultura de pensamentos. O sonho nos contextos indígenas tem distintas compreensões. Os brancos não sonham como os indígenas, não entendem pelas suas cosmopercepções. O sonho é a potência crítica dos mundos e seus sistemas, e esse egoísmo dos “brancos” em não querer compreender as outras existências faz parte de sua inércia. Davi Kopenawa participa no âmbito nacional e internacional, desde as décadas de 1980 e 1990, alertando que as práticas dos não indígenas são danosas às formas de vida na Terra.

Mas por que há dificuldade de escuta à crítica indígena sobre como a sociedade não indígena tem levado sua relação com a Terra? Suas vozes vêm de há muito tempo ecoando, e, decerto, na lógica de produção de conhecimento, elas são postas no lugar do exótico e da infantilidade. Embora em um contexto acadêmico suas epistemologias venham ganhando reconhecimento, elas nem sempre são aceitas dentro de um currículo que é eurocentrado. Conforme destaca Linda Smith (2018), o conhecimento indígena está em um lugar de passar pelo crivo Ocidental, pelos seus campos de disputas metodológicos e teóricos que muitas vezes culminam em “ódio”. Investigadores de diversas áreas do conhecimento passaram décadas enxergando e escrevendo sobre os povos indígenas como um “objeto” de investigação e não como agentes de pesquisas com suas próprias perguntas e metodologias.

Os povos indígenas vêm produzindo filosofias e teorias através de suas matrizes de pensamento ancestral e comunitário, por intermédio de suas tradições orais que não separaram/separam o corpo da Terra. Seus pensares deslocam e tensionam os pensamentos binários e a base do conhecimento racional. Dessa maneira, entender o pensamento indígena também como produção teórica é um caminho a ser percorrido pela sociedade não indígena. Essas filosofias e teorias são ancestrais e originárias, e não têm seu berço num único lugar de produção universalizado, apesar de a colonialidade do saber assim ter buscado determinar.⁴ Os povos indígenas produziram e produzem conhecimentos múltiplos de maneira que a ideia de razão cartesiana não integra seu pensamento.

Voltando a Kopenawa, sua crítica ao mundo não indígena mescla o seu pensamento xamânico através da atualização das experiências com o mundo dos brancos à medida que esse mundo, eminentemente violento, impacta em seus territórios. Um dos alertas centrais na sua crítica está em “a queda do céu”. A queda do céu aconteceu no passado e deu origem à Terra em que vivemos. Esse céu caiu porque os espíritos da floresta ficaram órfãos pela morte de seus xamãs, e, vingando sua morte, retalharam o céu até sua queda. Uma nova “profecia apocalíptica”, conforme Albert, construiu-se a partir das experiências dos Yanomami com os brancos. Apenas os xamãs conseguem conter a queda do céu, pois seus espíritos detêm a violência dos espíritos dos xamãs mortos. Uma nova vingança pelas suas mortes ameaça a humanidade atual, ligada à ação branca sobre a floresta (Albert, 2002).

Em confluência com Kopenawa está Ailton Krenak, que em seus textos rememora a queda do céu. O autor amplia as discussões costurando análises do mundo capitalista em “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”. Em seu texto o conceito de humanidade

evidencia primeiramente seu questionamento: “como é que ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade?” (Krenak, 2020a, p. 10-11). Para ele, brancos europeus carregavam consigo a ideia de poder de colonização do resto do mundo, se pautando na premissa de uma “humanidade esclarecida” que deveria ir ao encontro da “humanidade obscurecida”. Ocorre assim, a construção do Ocidente como espaço de poder, através de sua pretensão universal e violenta através da brancura, sua cor, do seu lugar e de seu pensamento. Produz-se assim, a ideia de uma humanidade outra, a “obscurecida”, que deveria ser conduzida à civilização, pois havia uma única maneira de estar. “Somos mesmo uma humanidade?” (idem, p. 12), indaga Ailton.

O “clube da humanidade” para ele é homogêneo, e tem a seu serviço instituições que carregam consigo poder para legitimar e perpetuar decisões, e não compreende os reais sentidos das vivências dos Outros. O “clube da humanidade” limita a invenção, criação, existência e liberdade. Assim, não há humanidade se outros humanos são impedidos do exercício do ser, quando arrancados de seus coletivos e lugares de origem. Essa humanidade enquanto formulação social propiciou uma alienação coletiva, onde a Terra é uma coisa e a humanidade é outra (Krenak, 2020a).

Decerto, a inquietude se centra na separação dessa humanidade da natureza, porém tudo é natureza e não estamos dissociados dela. Mas, a ideia de humanidade, além de separar corpos de suas subjetividades — as maneiras de existir e se produzir no mundo — ela não é coesa, pois o sentido de humanidade exclui os “obscuros”. Para Ailton, humanidade está ligada ao “lugar de origem”, e a alienação capitalista de terras expulsa indivíduos de seus lugares tradicionais, deixando-os de fora dela. Terra e território têm centralidade nas discussões que permeiam a queda do céu. Não há subjetividade sem a terra, e a propriedade privada no Brasil é um devorador de Terras Indígenas e suas formar de territorialidade.

Para ele, há um descolamento da humanidade e do organismo que é a Terra, pois a humanidade em Krenak está consubstanciada ao fato de um indivíduo estar associado ao seu lugar de origem, dessa forma, na lógica de produção de “humanidade” os indígenas são sub-humanos. E o lugar em que os indígenas querem viver e as suas experiências cotidianas distintas das impostas pelo capital, em si, são uma crítica à “humanidade homogênea”. O viver originário é um perigo. A humanidade é um projeto colonial e vaidoso de integração violenta de povos Outros, pois apaga e tenta apagar histórias. Também é egoísta, ao ser pensada como a única capaz de ter a perspectiva da existência, enquanto outros seres vivos também a têm. Em contraposição, Ailton defende a diversidade e não a humanidade como protocolo homogeneizador (Krenak, 2020a).

Para Krenak, estamos condicionados em uma única ideia de humano e existência e isto é uma “abstração”, pois não se reconhece as cosmologias indígenas em suas relações com a Terra. Os “sub-humanizados” estão fora do “clube” porque se subjetivam na ligação com o território e não pensam os rios ou as montanhas como recursos. A subjetividade é uma afronta à propriedade privada. Nesse sentido, o Antropoceno ou como defende, Capitaloceno, é algo que deve soar como “alarme”, pois ele tem um impacto decisivo na nossa existência e na nossa experiência. Assim, “o fim do mundo” para os não indígenas está também associado à interrupção do prazer materializado na mercadoria. A ideia de humanidade se apresenta como uma das premissas centrais para o desenvolvimento do capitalismo, haja vista a abstração de uma unicidade humana que põe a natureza como fonte de recursos, violentando os “quase-humanos”.

Já em “A vida Não é Útil”, a “humanidade” vai muito além dos seres que se colocam como humanos – são aqueles excluídos, a exemplo dos animais, além dos “outros humanos”. Porém, apesar desta humanidade ser produtora de ampla violência, ela também é frágil, pois ela não se subjetiva, não vive-sente o território, ela vive um mundo de abstração que se funda no consumo, sem enraizamentos e profundidade na ancestralidade. As suas relações são rasas e tudo faz parte de uma espécie de valor-troca (Krenak, 2020b).

A humanidade enquanto questionamento é um ponto de fricção para reflexão de sua configuração. Essa humanidade defende o sentido de existência de um humano especial que manda na Terra, essa reivindicação não passa de uma construção histórica. A inserção da humanidade no planeta deve se dar de outra maneira. A ideia de humanidade é atravessada pelas suas cosmologias, onde há gente que já foi peixe, árvores, etc., descreve Ailton (Krenak, 2020b). Há uma perda, um desvio de pertencimento da vida quando o ser humano se apropria da técnica atuando sobre a terra. A “humanidade imaginária”, diria eu, desse “mundo dos brancos”, carrega consigo um vazio espiritual e é acrítica à sua história. A dor das catástrofes ambientais sentida por diferentes pessoas de formas diferentes nos ajuda a responder se somos de fato uma humanidade. Há um negligenciamento do sentido de ser humano e há uma naturalização da sub-humanidade, que exclui e suprime a diversidade e nega haver existências e hábitos.

“Humanidade” provocou o descolamento do “nós” com a “Terra” — separou a “humanidade” da “Terra”. Esse deslocamento promoveu uma vida cada vez mais artificial. A banalização das catástrofes e das violências causadas no seio das sociedades capitalistas comprovam que a humanidade é uma mentira e está desorientada. Estamos vivendo momentos de “erosão da vida”, pois

a mudança do clima no planeta não deixa ninguém de fora, então, mesmo que tardiamente, está sendo despertada uma consciência de que os povos originários, em diferentes lugares do mundo, ainda guardam vivências preciosas que podem ser compartilhadas” (Krenak, 2020b, p. 115).

Em “Futuro Ancestral”, a narrativa filosófica de Krenak (2022) segue em consonância com suas reflexões anteriores. O autor aponta o “Capitaloceno” em estágio de metástase e, para outros mundos possíveis, é necessário imaginar narrativas plurais. A narrativa de fim do mundo nos insere no espectro da desistência dos nossos sonhos, sendo assim, é necessário um mergulho na Terra para se recriar mundos possíveis – onde não só o humano age, mas também outras existências, com o objetivo de interromper o consumo da Terra pela “civilização sem imaginação”.

Uma resposta ao fim é “evocar o mundo das cartografias afetivas”, (Krenak, 2022, p.42), assim, alianças afetivas são relações dos afetos entre os desiguais para experimentação de novos mundos e imaginação de pluriversos, pois nem tudo parte do antropocentrismo e seu adoecimento do mundo. Neste mundo, a crise climática é uma produção de sub-humanidade. Os refugiados climáticos, por exemplo, são compelidos violentamente a abandonar seus lugares de origem. A Terra não é só um lugar de subsistência, mas de produção de existência. Em alguns lugares, alguns “paraquedas coloridos” estão sendo construídos por meio de resistências originárias, enquanto as filosofias indígenas ecoam, confrontando o mundo racional.

Em continuidade à crítica de humanidade, tensiono pensar o “mundo dos brancos” como local de agenciamento das crises climáticas e sua maneira de se inserir nesse mundo. As reflexões filosóficas produzidas por Kopenawa e Ailton Krenak tecem uma forte crítica a este mundo e a estes “humanos”. Nomeio “mundo dos brancos” essa produção de um lugar universal de “humanidade”, um lugar com espaço de unidade de gente, produção de padrão e diferença. Em Florestan Fernandes (1972), o “mundo dos brancos” desponta questionando os processos de experiência do negro no Brasil, mas refletindo sobre as experiências que os povos negros e indígenas compartilharam com os colonizadores. Segundo ele, a sociedade colonial foi construída para esse “branco” pela exploração sistemática de outras raças. Um mundo organizado para segmentos privilegiados de raça, mundo condenador e desumanizador, mas que não esteve inerte à vontade dos corpos racializados.

Em uma descrição mais antropológica, da experiência dos contatos entre indígenas com os não indígenas, e uma convenção entre os pesquisadores, conforme aponta Howard (2002), “branco” é uma categoria utilizada pelos antropólogos para

designar os não indígenas de sociedades ocidentais, como brasileiros, europeus e norte-americanos. Todavia, essas nomenclaturas são distintas em concepções variadas pelos povos indígenas que atribuem as diferenças a fatores culturais e sociais. Além disso, é o local subjetivo dos encontros múltiplos, onde muitos povos começaram a nomear “brancos” com base em suas próprias experiências de contatos.

Podemos compreender a categoria “branco” enquanto uma categoria polissêmica, e, não se pode negar a sua origem colonial, que atesta sua existência como “superiorizada” a partir da categorização e classificação de “raças” advindas do racismo pseudocientífico e da escravização dos “inferiores”. É também uma categoria que se construiu através da compreensão dos povos indígenas no contato interétnico com o “branco”, passando a representar inúmeras violências nos (des)encontros coloniais.

Por isso, também entendo “O mundo dos brancos” como uma instituição construída dentro de uma lógica ocidental e ocidentalizada de acumulação de capital e exploração desenfreada dos recursos naturais. O mundo dos brancos está associado à superioridade racial, dominação dos meios de produção e busca de dominação epistêmica. É o lugar de supremacia egocêntrica, produtora da diferença inferior, que escravizou e escraviza os corpos, dominando-os e buscando dominar outros mundos coloridos, os mundos das “sub-humanidades” (Krenak, 2020b). Assim, enquanto o mundo dos brancos é a produção da diferença, é também a produção e reprodução do poder colonial.

Ailton Krenak aponta críticas a conceitos que são a prática cotidiana desse homem moderno, uma delas é ao “Antropoceno”, a ideia de “humanidade” e também ao capitalismo. Assim, mundo dos brancos é esse mundo que reduz os outros mundos às ruínas, desde as invasões até as apropriações de terras, ideias e corpos. O mundo dos brancos se insere tanto num paradigma filosófico quanto histórico e político. Ele, ao mesmo tempo que é uma ideia, é também materialista. Este mundo dos brancos produziu um mundo climaticamente desordenado e nos apresenta agora uma conta muito alta a pagar, apesar de os valores do boleto não serem os mesmos para cada um.

O mundo dos brancos é aquele institucionalizado em acumulação de capital através de redes escravocratas, de objetificação de corpos negros, indígenas e demais racializados, sexualizados e tutelados. É o mundo capaz de consolidar seus descendentes enquanto herdeiros de suas heranças e postergar seus nomes e títulos em gerações seculares. É a instituição que não necessita se questionar racialmente, apesar de também ser racializada, mas sim se consolidar enquanto superior aos por ela racializados e cristalizados em “classes perigosas”. O mundo dos brancos é o produtor dos

conhecimentos universalizados e consolida uma matriz de pensamento a partir de um lugar, uma língua, uma dita cultura, um corpo.

Nem todos os brancos participaram ou participam dele, mas muitos gozam de suas benesses, mesmo que indiretamente. É o mundo enraizado nas corporações, nas empresas multinacionais, nas grilagens de terras. Coopta corpos outros para a busca de ouro no garimpo, está intimamente atento à bolsa de valores e às discussões sobre educação para produção de corpos para o trabalho. Vive entre seus muros simbólicos com os seus e para os seus. Quem não compõe seu “padrão” e adentra ao seu espaço é sempre um invasor a ser excomungado, ou lembrado de ali não pertencer. É uma instituição que domina a tecnologia, os meios de produção, tem grande poder econômico e político no judiciário, no legislativo, nas mentes. É a instituição financiadora da queda do céu e fomentadora da ideia de Humanidade “civilizada”.

O mundo descrito é resultado de um organograma de violências múltiplas e resultou em desigualdades sociais, crises climáticas e desigualdades pelos corpos nos sentires e no enfrentá-la. Em Davi Kopenawa e em Ailton Krenak a crítica às mudanças climáticas não está desconectada das ideias de produção social do que é ser “humanidade”, das muitas violências cometidas aos povos indígenas do Brasil e do mundo e seus territórios.

Territórios que são alvos diretos do “mundo dos brancos” nas disputas por terras, nas falácias de marcos temporais, na exploração de minérios, na retirada ilegal de madeira e em tantas formas correlatas de violências. E, quando ameaçados, colocam em risco uma rede de relações de mundos de distintas ordens, oferecendo um perigo em potencial para os seres vivos e não vivos. A crise climática está intrinsecamente ligada à invasão dos territórios indígenas e a exclusão dos “subhumanos” que insistem em se conectar e subjetivar com ela. Ainda, que essa humanidade se desconectou da natureza e deixou a ignorância dominá-la, dormindo o sono de sua razão. Mas, nos pensares, nas teorias indígenas, podemos sinestésias suas epistemologias faladas, sentidas, vivenciadas e compartilhadas. Nesse cenário existem outras pluridiversidades buscando fazer da queda um espaço de fuga da inexistência, suas performances vêm de longe, ativando seus corpos e toda sua rede cosmológica em cena.

Performances indígenas de resistências como “paraquedas coloridos”

Paraquedas em Krenak (2020a) fazem alusão à uma descida amortecida: para quedas. Uma queda pode ser também uma descida ordenada, quando aproveitado o

movimento do ar, criando a possibilidade de uma ação conduzida — a descida na gravidade é “freada” pelo abrir do paraquedas. Sua teoria reconhece a queda do céu, mas a possibilidade de manutenção e permanência da vida, também posta no pensamento de Kopenawa e Albert (2015) enquanto escuta de suas vozes. A metáfora de Krenak reflete a possibilidade de continuação da existência e seus paraquedas são coloridos, pois reconhecem que, nessa queda, a pluridiversidade é um percurso para voos a outras possibilidades de permanência na Terra.

Dessa maneira, interpretar as ações indígenas como performances na história que se constituem enquanto paraquedas coloridos propõe uma vertente teórica-metodológica que interliga o corpo indígena em espaços de disputas políticas atravessadas por suas cosmologias ancestrais. Na articulação de modos outros de sentir-pensar política. Intervêm a performance como reconhecimento e alerta da queda, mas informa possibilidades de controlar-se nela.

Performances indígenas são paraquedas coloridos. São coloridos porque não são qualquer performance, pois a performatividade indígena concatena uma rede de elementos simbólicos e materiais, visíveis e não visíveis. São performances que dobram o espaço e o tempo, ativam redes xamânicas, espirituais e ancestrais. Paraquedas coloridos em Krenak tem a ver com uma abstração nas catástrofes, onde a pluridiversidade é o caminho se quisermos entender que uma saída não será monocrática.

Por isso, acho importante analisarmos as imagens seguintes vendo nelas ações de performatividade, mas utilizando-as como recursos didáticos ao ajudarem a tensionar o conceito de performance nas ações indígenas na história enquanto paraquedas coloridos. Apesar de em alguns momentos recorrer a uma descrição e trazer elementos iconográficos, utilizo o conceito de performance para construir a crítica reflexiva aqui em questão.

Quanto à performance, Schechner (2006, n.p.) descreve o ato de realizar performance como “exibir-se, chegar a extremos, traçar uma ação para aqueles que assistem”. Ainda, “marcam identidades, dobram o tempo, remodelam e adornam o corpo, e contem histórias”. São “comportamentos restaurados” ou duas vezes experienciados, na arte, em rituais ou na vida cotidiana.

Perene a isso, Marvin Carlson (2009) é oportuno ao destacar que

Reconhecer que nossas vidas estão estruturadas de acordo com modos de comportamento repetidos e socialmente sancionados levanta a possibilidade de que qualquer atividade humana possa ser considerada como performance, ou, pelo menos, que toda atividade é executada com uma consciência de si mesma [...] podemos fazer ações sem pensar mas,

quando pensamos sobre elas, isso produz uma consciência que lhes dá a qualidade de performance (Carlson, 2009, p. 15).

Os movimentos e as ações indígenas são pensados e sofisticadamente articulados dentro das redes e organizações indígenas. Quando ao longo de toda uma opressão histórica os seus corpos frente ao organograma colonizador se tornaram uma anatomia alvo dos cartuchos coloniais, as suas ações no mundo dos brancos não tiveram outra alternativa senão promover uma ação política, neste caso, uma ação pensada, performada.

A consciência da reivindicação de direitos originários vem de séculos, bem como destacou Jhon Monteiro (2022), ao alertar sobre suas alianças políticas nas vilas coloniais, no século XVII, na manutenção de seus próprios interesses. Almeida (2010) aborda sobre o Brasil colonial, quando povos indígenas já reivindicavam junto à Coroa Portuguesa seus direitos envolvendo trabalho e terras, quando recorriam à justiça e se apropriavam dos códigos portugueses, se pondo contrários às suas explorações nos séculos XVIII e XIX. Estas ações, na chave do conceito de protagonismo, mesmo que não tenham sido descritas como performances, já se instauravam dentro de uma ação articulada, com uma “consciência de si mesma” (Carlson, 2009).

Essas lutas políticas que se desdobram hoje para conter a queda do céu e promover a imaginação de outros mundos possíveis, são percebidas através de performances. E essas performances originárias se constituem enquanto paraquedas coloridos, ao passo que, pelo agenciamento performático indígena de seus corpos em cena, reconhecem a queda do céu estabelecida na invasão dos seus territórios, proibição de suas línguas, repressão de suas existências e a falta de demarcação de suas terras ou invasão delas. Suas performances são estratégias políticas contrárias ao “mundo dos brancos” e suas contradições, na queda, suas ações são reivindicações sofisticadas.

Diana Taylor (2013, p. 19) aponta que “performance transmite memórias, faz reivindicações políticas e manifesta o senso de identidade de um grupo”. Dessa maneira, compreendo os corpos indígenas em cena a partir de performances históricas, através de lutas cravadas desde os períodos coloniais. Os povos originários estão reivindicando o direito à sua diversidade em seus múltiplos contextos para asseguar de seus territórios, autogestão e suas próprias existências.

Porém, “performance” não é uma tentativa homogeneizadora das atuações indígenas, haja vista ser sempre necessário reconhecer em seus escopos políticos toda a dinâmica cultural compreendida a partir de cada povo. E, até mesmo, não é uma tentativa de esgotá-las em um percurso investigativo. Performance se dá como um conceito que busca perceber a ação, as subjetividades, os movimentos, o roteiro. Dessa maneira, não

percebo ser uma tentativa de síntese, mas uma tentativa de compreensão da dinâmica plural em seus movimentos históricos. As fotografias representam suas intencionalidades e refletem seus contextos históricos, podem ser entrecruzadas com os conceitos de representação, discursos, e múltiplas outras categorias conceituais. Aqui entendo que a performance é oportuna, pois enfatiza o corpo como um elemento central na afirmação da subjetividade e na reivindicação de direitos e consciência da ação em si.

Diana Taylor (2013) destaca performance como transmissão de memórias corporais e atos de resistência de indivíduos que se reafirmam enquanto grupo. Performance vai para além do sistema de arquivos, pois é o aquilo ao qual o documento não conseguiu armazenar, mas as memórias corporais o fizeram e o fazem. Performance permite compreender o corpo e suas ações com memórias incorporadas, e esse organograma pode ser chamado de repertório. Performance também transmite conhecimento, tem a ver com aprendizagem e armazenamento. Performance pode ser objeto de análise, mas também lente metodológica, por exemplo, em grupos que corporificam em seus corpos atos de resistência, gênero, identidade sexual, etc. Elas variam e refletem cada cultura, refletem também a política de nossas interpretações.

As imagens sobre histórias indígenas seguintes não representam uma escala linear, mas refletem as consonâncias de lutas indígenas de distintos lugares e temporalidades diante da Terra que agoniza diante de nós. Defendo, neste sentido, que as performances indígenas enquanto paraquedas coloridos na vida cotidiana são atos cruciais quando o assunto se trata de luta pela Terra, pela vida. Suas ações estão indissociadas de um alerta sobre as crises climáticas. Em um sentido temporal, as performances indígenas entremeadas pelas suas filosofias nos alertavam/alertam sobre as tentativas de apagamento de suas diversidades e um desequilíbrio dos planos físicos e cosmológicos.

Em 1987, por exemplo, o Congresso Nacional e a cena política brasileira foram marcadas pela performance de Ailton Krenak no “mundo dos brancos”. Nela, seu corpo se torna um instrumento de resistência, reivindicando um espaço que também pertence aos povos indígenas, porém, negado historicamente — o lugar da discussão e tomadas de decisões. Vestindo um paletó branco, uma vestimenta de tradição não indígena, Ailton Krenak confrontou a lógica da política nacional brasileira como um espaço de exclusão, performando a resistência indígena quando pintou com suas próprias mãos o seu rosto com tinta de jenipapo.

Figura 1 – Ailton Krenak discursa na Assembleia Nacional Constituinte em 1987



Fonte: Conselho Indigenista Missionário (Cimi), 2022.

Em sua performance, Krenak destacou

Eu espero não agredir com a minha manifestação o protocolo dessa casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos...Os senhores não terão como ficar alheios a mais essa agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura (Krenak, 1987, in GIS-Gesto).

A performance e a fala da liderança Krenak vai ao encontro de Taylor (2016), ao afirmar a constituição do corpo como uma ferramenta de combate e possuidor de força política. A força política indígena reverberou na cena nacional, cravando na imagem da história indígena o sentido do protagonismo em diversas esferas, mas sobretudo na política. No ano de 1988, a Constituição promulgada assegurou o direito originário dos povos indígenas às terras tradicionalmente por eles ocupadas através do Artigo 231. Ainda hoje, mais de 35 anos depois, diversos povos indígenas de todo o país necessitam defender o direito originário aos seus territórios, elencando a inconstitucionalidade do Marco Temporal, que visa definir somente possuir direito às terras indígenas os povos que a estivessem ocupando na data de promulgação da Constituição vigente. Uma manobra arbitrária, um genocídio legislado, e estes atores são nomeados pela Deputada Federal Célia Xakriabá de os “Cabrais do século XXI” (Terena, 2023).

Nesses percursos performáticos, poucos anos mais tarde, outra performance conhecida mundialmente, foi promovida pela mulher indígena Tuíra *Mēbêngôkre* (*Kayapó*)⁵, em 1989. A imagem foi feita em uma assembleia acerca da construção da usina de Belo Monte-Kararaó, que represaria o rio Xingu, em Altamira, no Pará. Nela, a indígena Tuíra confrontou o presidente da Eletronorte, José Muniz Lopes, com um facão em seu rosto, articulando seu corpo em oposição ao desrespeito com o rio, seu povo e com os consequentes impactos que isso causaria a eles. Memórias corporais coletivas são constituídas, como podemos visualizar, através da imagem abaixo. Enquanto a iminente alerta da queda do céu, a performance indígena enraizou em Pindorama no “mundo dos brancos” e de seus correligionários.

Figura 2 – Tuíra confronta presidente da Eletronorte em uma reunião no ano 1989



Fonte: Protássio Nêne/Estadão Conteúdo-1989, em *Amazônia real*, 2020.

A cena enquadra o retomado encontro colonial. O (des)encontro de mundos e epistemologias. Nesse encontro, a “estranha” novamente confronta o mundo dos brancos, que nesse momento, ele já é um mundo conhecido. Dentre as suas ações imprevisíveis há previsibilidades, algum plano para violação de direitos e tirada de vantagens em nome da escrita e das palavras rebuscadas. É preciso confrontar e narrar que não faz parte de sua “humanidade”. O facão no rosto do seu algoz é visto, mas as armas simbólicas apontadas para o corpo indígena não podem ser registradas na imagem.

Não se pode omitir que a crítica indígena é estruturada por meio de seus movimentos, de suas vivências, de suas ancestralidades, de seus territórios, de sua performance. A sua performance de existência e resistência atinge o “mundo dos brancos”

provocando, de fato, o questionamento de sua imposta “humanidade”. Provocando e atraindo as lentes dos brancos para si, as lentes do mundo. São Outros corpos ocupando espaços nunca ocupados, não ocupando o mundo dos brancos, mas construindo outros mundos possíveis através de “paraquedas coloridos”, como assegura Krenak (2022), com seus cantos, danças, grafismos, ervas, cocares e outras agências não humanas.

O organismo vivo visto como mercadoria e recurso é defendido pelas epistemologias e Movimentos Indígenas como parte de nós mesmos, principalmente ao tratarem da defesa de seus territórios. Agora, mostram nos corpos que caminham e reivindicam que a sub-humanização, o repúdio aos diferenciados, ocasionou um impacto sobretudo climático. Impacto refletido na invasão das florestas, no êxodo rural, na transformação de ribeirinhos em mão de obra e também na transformação da natureza como mercadoria, conforme bem apontou Kopenawa e Albert (2015). Performance indígena atravessa essas crises, assim, se torna movimento de resistência, de atos de transferência (Taylor, 2013), de luta pela vida.

Frases que despontam nos movimentos indígenas contrapõem o “clube da humanidade” e sua colonialidade do poder. Algumas delas por exemplo, estampam as faixas e bandeiras de seus movimentos: “Antes do Brasil da Coroa existe o Brasil do Cocar”, “Nada sobre nós sem nós”, contrapondo a “humanidade” e sua crise climática. Os movimentos indígenas e suas performances ecoam como propostas de reflexão-ação alicerçadas em conceitos como “corpo-território”, “mulheres-sementes”, “mulheres-biomas”, onde homens e mulheres indígenas se movimentam em contextos de reivindicações políticas.⁶ As mulheres indígenas também reivindicam seus corpos-territórios contra as opressões patriarcais.

As filosofias indígenas são contraposições às ideias de separação do corpo humano da terra, essa separação exige, inclusive, essa “humanidade” de pensar as catástrofes climáticas como resultados de suas ações. Ou se compreende como parte de suas ações, não vê mais alternativa ou não tem agência contrária ao modelo que a produz. Mas a natureza alerta, pois “os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral” (Krenak, 2022, p. 11).

O futuro é questionável. A imagem abaixo é do Rio Negro, no período do verão amazônico intensificado com o fenômeno “El niño” e o agravo das crises climáticas. Ailton Krenak nos fala dos rios como lugares de enunciação da vida, do futuro possível, todavia, a natureza tem despertado alguns cenários que nos fazem pensar nas reflexões

do filósofo. A terra como organismo vivo tem uma performance que alude ao tratamento recebido dos seres “pensantes”. Pacha Mama performa também uma alerta.

Figura 3 – Seca no Rio Negro, Amazonas, em outubro de 2023



Fonte: Fotografia de Bruno Kelly/Reuters, Deutsche Welle (DW), 2023.

O rio, como alguém enfraquecido, corre suas águas parcas quase sem forças para chegar em algum lugar. Está encolhido, envergonhado de sua nudez, atingidos pela ganância de outros sujeitos que o fizeram chegar em atroz desnível. Assim como inúmeras sociedades surgiram às margens dos rios, também às suas margens podem desfalecer. Água representa vida, é futuro e segurança de inúmeros seres vivos na floresta, futuro também daqueles que não foram enquadrados no clube da “humanidade”. Água tem agência, e tem centralidade espiritual e cosmogônica em grande parte das cosmologias indígenas. O rio secou alarmantemente, bem como os igarapés nele agregados, e isto levou à morte inúmeros animais aquáticos viventes neles, tanto pela falta de água, tanto quanto pelo aquecimento delas. Isto culminou em falta de alimento, de transporte para os ribeirinhos que se movimentam em seus barcos, impactou em calendários escolares e inúmeras outras atividades agrícolas e de subsistência dos ribeirinhos e comunidades indígenas.

Menos de um ano depois, um paradoxo se instaura ao sul do país. Desta vez uma massa de ar quente reteve um grande canal de umidade que precipitou diretamente no estado do Rio Grande do Sul, com milímetros alarmantes de chuva. Foi a maior enchente histórica do país, e cidades inteiras foram devastadas pelas correntezas dos rios que

subiram aceleradamente. O cenário caótico impactou a vida de milhões de pessoas em proporções inenarráveis. O cenário se intensifica ano após anos.

Figura 4 – Cheia histórica no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre e região metropolitana, no ano de 2024



Fonte: Fotografia de Mauricio Tonetto/Secom, Folha de Pernambuco, 2024.

São casas, condomínios, centros comerciais, escolas, hospitais, lugares onde moram pobres e ricos, porém, nem todos sofrem as intempéries na mesma intensidade. A imagem apresenta linhas diagonais e verticais que aparentam ser as ruas submersas. Krenak ecoa: “somos mesmo uma humanidade?” (Krenak, 2020a, p. 12). Me veio também à mente o pensamento de Frantz Fanon quando nos alertou sobre o mundo do colonizado — “a cidade do colonizado” é o lugar de má fama, nela os homens e as suas casas estão uns sobre os outros. É uma cidade onde impera a fome, falta pão, sapatos e luz. É um mundo cindido e compartimentado, onde o poder econômico é branco, e suas cidades são sólidas e bem construídas, é saciada e indolente (Fanon, 1968).

Nesse compêndio, a cidade do colonizado se potencializa na injustiça climática que assola a muitos. Falta energia, falta comida, se perdem os móveis, a dignidade ou até mesmo a vida. Apesar de a crise climática ser vivenciada por todos, ela não é experienciada pela “humanidade” da mesma forma, pois é uma experiência hierárquica, onde a cidade dos colonizados se putrefa na lama, ou na escassez de seus rios. A cidade colonizada é a cidade que se alterna agora em impactos ambientais alarmantes, tangenciados pelo capitalismo e sua percepção da natureza como mercadoria (Kopenawa & Albert, 2015). Entre esses cataclismas, no passado e no presente as performances indígenas nos alertavam e alertam sobre “a queda do céu” e o “fim do mundo” (Krenak, 2020a).

Nesse trajeto das imagens de performances indígenas, rememoremos Krenak no Congresso, em 1987, e Tuíra, em 1989, ao confrontar os defensores da usina Belo Monte. A pergunta de Diana Taylor ecoa em nossos ouvidos: “Seria a performance aquilo que desaparece ou o que persiste, transmitido por meio de um sistema não arquivado que acabei chamando de repertório?” (Taylor, 2011, p. 18). A reflexão de Taylor sobre performance, 35 anos depois da performance de Tuíra, reflete a memória corporificada que se atualiza contornando a luta indígena imagetizada. Parece a imagem dar sentido ao questionamento da autora. Há o repertório de um movimento de lutas.

Figura 5 – Liderança indígena, Arnaldo Kumaruara, passa tinta de urucum no rosto de defensor da Ferrogrão



Fonte: Instagram. Fotografia retirada de vídeo por João Kumaruara, 2024.

A luta de Tuíra, em 1989, ganha sequência na luta indígena, onde João Kumaruara posiciona-se corajosamente contrário à construção da Ferrogrão, Ferrovia que propunha interligar os estados do Mato Grosso e do Pará, impactando cerca de 900 mil hectares de terras e muitos povos nelas, em 2024. A liderança indígena, Arnaldo Filho Kumaruara, com seus adereços e pinturas tradicionais, passa sobre os corpos brancos de seus algozes e de suas roupas a tinta do urucum. Sua mão vai veementemente sobre a face de um homem, externalizando seu repúdio, entoando “eu vou cantar é com a força do pajé; o

meu cocar é da Serra do Periquito; eu vou cantar é com a força do espírito” (Kumaruaara, 2024), afirmando seu lugar de liderança política, espiritual e de origem. Ao passo que outras vozes ecoam com a sua, o chacoalhar do maracá ecoa nas ondas sonoras.

Dessa maneira, as performances indígenas, atravessadas nos corpos de gerações em gerações, agora em atos de transferência, manifestadas em anatomias de diversos povos do Brasil, em repertórios, manifestam expressões políticas que não separam a cultura e a natureza, como tanto alertou Krenak (2020a, 2020b, 2022). Os cocares, as danças, os grafismos, são os ativares dos cosmos, de dimensões outras que não são visíveis nos corpos, mas ativados com ele.

As performances indígenas transcendem a materialidade. Seus adereços como o chocalho, ou maracá, consubstanciam suas reivindicações pra além do visível. De acordo com Viveiros de Castro (1999), o xamanismo indígena é a sua ciência, e “o chocalho do xamã é um acelerador de partículas.” (p. 45). Em uma “Conversa na rede”, entre Ailton Krenak e Viveiros de Castro, Viveiros retoma essa metáfora e a põe em evidência:

Se você olhar para um chocalho de um xamã, de um pajé, você vai ver que dentro tem uma poção de pedrinhas, ou de pedaços de conchas, ou de miçangas ...que quando o cara bate o chocalho ele está acelerando aquelas partículas, ele tá batendo e aquilo tá rodando... e quanto mais forte ele bate... ele está trazendo os espíritos. O acelerador de partículas do xamã... ao mesmo tempo é uma espécie de microfone... com quem ele fala com os espíritos e é uma coisa que ele traz os espíritos pra terra pra conversar com os humanos, para negociar questões com os seres humanos... Assim, como o acelerador de partículas da física dos brancos procura descobrir quais são os segredos da matéria, o chocalho é um acelerador de partículas que procura descobrir o segredo do espírito...não é da matéria, mas é do espírito” (Viveiros de Castro, Conversa na rede, 2023, 45min46s).

As performances indígenas não estão corporificadas apenas no material, mas também no espiritual. Seus corpos e seus adereços produzem uma série de interações cósmicas para negociação com os brancos. Ao longo dos séculos, as trajetórias indígenas são prospecções na busca originária passada para asseguarção do futuro através de seus corpos. É o que Ailton Krenak (2022) chama de memória ancestral, e, Diana Taylor (2013), analisando a performance chama de “atos de transferência”. Linearidade é diluída nas existências e resistências indígenas. Seja com o maracá, com o cocar, com as ervas, com o corpo, com as múltiplas cores e distintos grafismos que representam outros modos de reivindicação ativadores de planos outros.

Suas performances estão entremeadas por suas artes. Quanto às artes indígenas, Lagrou e Velthem (2018) indicam que arte se insere dentro de uma expressão de

conhecimento material, técnica e prática. As artes indígenas compõem as suas performances. As artes permeiam os propósitos interligados com a oralidade, movimentos, relatos míticos, cânticos de cura e danças, assim, os artefatos são intermediadores das interações entre humanos e não humanos. São outros modos de pensar e de se relacionar com a vida e sua relação com o corpo. É uma “estética específica do viver” (p. 136), são intencionais e específicas de cada povo, assim, a “corporeidade não se restringe ao corpo e o que ele apresenta, mas pressupõe diferentes tipos de comunicação social e também cosmológica” (p. 139). Quanto aos sistemas gráficos por exemplo, direcionam uma interação com o mundo sobrenatural e expansão visual para que possam ser percebidos. Os grafismos descendem de redes cosmológicas complexas, eles ocultam e revelam, traduzem uma “dialética do visível e do invisível” (p. 140), estabelecendo relações e acesso dos humanos a mundos distintos.

Ao analisar expressões corporais em eventos e em rituais xamânicos em sociedades indígenas, Muller (2013) elenca uma expressão não verbal que é constituída por representações sensíveis, e como a dança e o canto promovem o encontro do mundo dos humanos e dos espíritos. Ela deve ser entendida dentro da visão e ética de um povo. São sistemas expressivos pelo quais se revive, recria, reconstrói e remodela. Nas suas palavras: “seus conteúdos dizem respeito a valores éticos e estéticos, constitutivos das cosmologias (visão de mundo) e mitologias, bem como às relações sociais e contexto histórico” (p. 176). As performances indígenas estão entremeadas por sua tecnologia ancestral.

Figura 6 – Mulheres indígenas na COP28, em 2023, Dubai



Fonte: Fotografia de Estevam Rafael, in *Le monde diplomatique* Brasil, 2023.

Nesse roteiro de reivindicação, de alertas, os Movimentos Indígenas cunharam a frase “Nada sobre nós sem nós”, são os povos originários protagonistas na luta pela Mãe Terra. Consagraram, em 2023, a maior participação indígena em uma Conferência das Partes (COP), pois nela as mulheres indígenas performaram com seus corpos em atos de resistência — com suas pinturas, seus cocares e cantos não audíveis na imagem. Seus movimentos corporais-ancestrais reivindicam as discussões sobre o clima, a natureza e a vida no “mundo dos brancos”. Dentre elas, grandes lideranças e investidas em cargos políticos do Estado Brasileiro, a ministra Sonia Guajajara, a deputada federal Célia Xakriabá e Joenia Wapichana, presidente da Funai. Como define Diana Taylor “A política é um processo, um compromisso diário, uma forma de vislumbrar um futuro, uma feitura e uma coisa feita — o que, coincidentemente, também é a definição de performance” (Taylor, 2013, p. 223).

Performances indígenas entremeiam relações subjetivas e não são duais ou pensadas separadamente. Mas ao mesmo tempo que performam, seu corpo no “mundo dos brancos”, sinestesia as interações com os outros seres. Suas performances também intervêm no meio material e imaterial, onde agem os não humanos, ao reivindicar o mundo para Outros — um mundo que não seja compartimentado ou cindido, conforme apontou Fanon (1968), compartimentado e cindido em “humanidade”. As danças, as músicas, as pinturas e todos os seus artesanatos irrompem uma política construída longe das lógicas cartesianas em um plano de racionalidade. O entremear indígena é sofisticado e ancestral, e nos convidam e mostram outra maneira de fazer política e de lutar pela vida, pelo futuro ancestral.

Performances de resistência se constituem ao reivindicar direitos plurais e ao futuro, através do território, da luta pela Terra e pela existência das subjetividades humanas. O movimento indígena, assim como o maracá apontado por Viveiros de Castro, é um acelerador de partículas. O corpo indígena é um acelerador de partículas. Quando se move produz energia se consagrando como Outras subjetividades que se articularam desde que o mundo não existia (Krenak, 1992), produz mais energia cósmica e reivindicam suas existências.

Os movimentos indígenas em suas performances despontam de suas memórias corporais ancestrais e de suas tecnologias cosmológicas, dobram o tempo ao despontar a ideia de que se há um futuro ele é ancestral. As performances indígenas não existem apenas em contraposição ao discurso hegemônico, elas existem em si, por si e para si, e

a contraposição ao mundo dos brancos não é seu fundamento relacional, mas passa a ser parte dele quando há um risco eminente de o céu cair.

Considerações finais

Espero ter conseguido uma inquietação que destaque o papel da História Indígena e a importância da reflexão crítica de historiadores e historiadoras frente às crises climáticas. Nessas tessituras de pensamentos, pudemos entender que performance é a investigação do corpo em seu ato, seja falando ou em silêncio, seja qual for sua vestimenta, e qual for sua reivindicação. Performance é um recurso didático que também alerta seus espectadores sobre a queda do céu, a crise climática e o respeito às outras existências que asseguram a vida. Neste caso, refere-se ao compromisso do ato em chamar a atenção.

Fica aproximada a percepção de que as performances indígenas na História outras ativações não visíveis, mas sinestésicas, nas experiências plurais de diversos povos ao defenderem que somos natureza. Performances indígenas são aceleradoras de partículas, produzem energia e também podem ser vistas enquanto paraquedas coloridos ao alertar e reconhecer as crises nas quais estamos inseridos.

Ainda que atos de transferência ao longo da história se revistam em novas roupagens, em novos atores, carregam consigo reivindicações aproximadas e memórias corporais ancestrais. Os povos indígenas, ao longo do projeto-processo colonizador, performaram ações de resistência contra os esbulhos, as expropriações e outras formas de opressão. Performance não é um movimento recente, está circunscrita nos movimentos indígenas, na luta pela terra, pelo território e pelas suas territorialidades. Nesse sentido, o mundo dos brancos e as crises climáticas são tensionados pelas performances indígenas que buscam nos alertar sobre a queda do céu e nossas maneiras de pensar humanidade e existência. Ailton Krenak e Davi Kopenawa se tornaram expoentes entre tantos outros que nos alertam sobre a nossa permanência enquanto parte do organismo vivo chamado Terra, ao apontarem a necessidade de avaliarmos como nos portamos dentro de sociedades de consumos de massa e de produção de desigualdades.

O fim do mundo é também quando a possibilidade de outras existências que não se encerram no conceito de humanidade é negada. Ele transcorre a existência material e epistêmica. Escapar desse fim, adiá-lo, é exatamente compreender a existência de uma pluridiversidade de humanos que sentem o corpo como território e o território como seu corpo. Onde a existência não é guiada pelo consumo e mercantilização da vida. Se o fim

do mundo é real e prorrogável, precisamos descobrir. Outros céus já caíram, precisamos continuar mantendo o nosso céu suspenso, e os povos indígenas são guardiões incontestes da floresta, mas sofreadores diretos das ações do mundo dos brancos.

Em Ailton Krenak, um futuro ancestral reflete sobre teorias indígenas e movimentos indígenas estarem em confluência e em performances. Teoria e prática não se separam dentro das cosmologias originárias. Assim, podemos colocar paraquedas coloridos e contemplar os sonhos como instituição política de sobrevivência. Se o céu está caindo, os povos indígenas avisam há muito tempo. A suspensão do céu ocorre com cantos e danças, através de performances indígenas de resistência na História. Em performances indígenas seus corpos, adereços e grafismos completam uma rede de diplomacias para negociação com os “brancos”. Ao passo que performances de alertas sobre as crises climáticas se fazem com relatórios, coletivas de imprensa e dentre outras maneiras, nas movimentações indígenas elas se concatenam aos elementos ancestrais dentro de uma rede espiritual e operacionalizam um fazer e sentir política sofisticados.

Assim, os movimentos indígenas de diversas regiões do país, com distintas línguas e culturas, se encontram em lutas comuns, performando em uma cena nacional e internacional através de atos políticos que refletem sua ancestralidade e reivindicações, e que impactam sobre seus territórios, suas existências, mas também sobre as nossas existências.⁷ Conter a queda do céu, ou adiar o fim do mundo não tá desconectado de pautas que tensionam pensar o racismo, o machismo, a transformação da natureza em mercadoria, e outras fronteiras de “humanidade” que sub-humaniza os Outros, aqueles que querem fazer parte do processo de contínua colonização de seus corpos. A queda do céu permeia dos sentidos filosóficos ao plano da materialidade, e para contê-la precisamos compreender o que de fato é um Futuro Ancestral.

Referências

AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. Traducción de Cecilia Olivares Mansuy. Universidad Nacional Autónoma de México: Programa Universitario de Estudios de Género, 2015.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). 239-276. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2022.

CARLSON, Marvin. *Performance*: uma introdução crítica. Tradução: Thais Flores Nogueira Diniz, Maria Antonieta Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira S.A., 1968.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. Corpo e alma do Brasil: Direção do Prof. Fernando Henrique Cardoso. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1972.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. p.25-60. In: Albert, Bruce; Ramos, Alcida Rita. *Pacificando o branco*: Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

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

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

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 201-204, 1992.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KUMARUARA, João. Instagram. 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/C6rk95Kpohf/>. Acesso em: 16 de jun. de 2024.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2ª ed. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.

MÜLLER, Regina Polo. Performance, corpo e ritual entre os Asuriní do Xingu. In: RAPOSO, Paulo et al (Ogr.). *A terra do não-lugar*: diálogos entre antropologia e performance. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do poder, eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Clacso, Cosejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em 01 de maio de 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*, nº 37, 2002.

SCHECHNER, Richard. 2006. "O que é performance?", em *Performance studies*: na introducción, second edition. New York & London: Routledge, p. 28-51. Disponível em:

https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/378/o/O_QUE_EH_PERF_SCHECHNER.pdf.

Acesso em: 02 de jun. de 2024.

SCOTT, James C. *A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Livraria Letra Livre; Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

SELVAGEM ciclos de estudo sobre a vida. *Conversa na rede - Partículas particulares – Ailton Krenak e Eduardo Viveiros de Castro*. You Tube. 45min46s.. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wp5NlnNE4BI&t=413s>. Acesso em 05 de jun. de 2024.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TAYLOR, Diana. *¿Qué es una performance?* VIA X. You Tube, 21min e 26s. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=to9jSVcj6KU>. Acesso em: 25 de maio de 2024.

TAYLOR, Diana. Cidadania em performance: os artistas vão às ruas. *In: RAPOSO, Paulo et al (Ogr). A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Tradução de Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TERENA, Maurício. *Quem são os novos cabrais do século XXI vestidos ternos e paletós?* Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib). 06 de junho de 2023. Disponível em: <https://apiboficial.org/2023/06/06/quem-sao-os-novos-cabrais-do-seculo-xxi-vestidos-ternos-e-paletos/>. Acesso em: 16 de jul. de 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”. *In: Encontros*. 1999.

Imagens

FIGURA 1. *Ailton Krenak discursando na Assembleia Nacional Constituinte em 1987*. Em Conselho Indigenista Missionário (Cimi), 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2021/07/onu-apib-cimi-denunciam-medidas-anti-indigenas-questionam-governo-brasileiro/> Acesso em 05 de jul. 2024.

FIGURA 2. *Tuíra confronta presidente da Eletronorte em uma reunião no ano 1989*. Amazônia Real; Foto de Potássio Nêne, em Estádio Conteúdo (1989). 2020. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/>. Acesso em 05 de jul. 2024.

FIGURA 3. *Seca no Rio Negro, Amazonas, em outubro de 2023*. Fotografia de Bruno Kelly/Reuters, 2023, em Deutsche Welle (DW). Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/impactos-da-seca-extrema-na-amaz%C3%B4nia-devem-se-estender-por-meses/a-67213481>. Acesso em 05 de jul. 2024.

FIGURA 4. *Cheia histórica no Rio Grande do Sul, em Porto Alegre e região metropolitana, no ano de 2024.* Fonte: Fotografia de Mauricio Tonetto/ Secom, em Folha de Pernambuco, 2024. Disponível em: <https://www.folhape.com.br/noticias/chuva-vai-voltar-ao-rio-grande-do-sul-veja-a-previsao-para-todo-o/336373/>. Acesso em 05 de jul. 2024.

FIGURA 5. *Liderança indígena, Arnaldo Kumaruara, passa tinta de urucum no rosto de defensor da Ferrogrão.* Instagram (imagem publicizada). Fotografia retirada de vídeo por João Kumaruara, 2024. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/C6rk95Kpohf/?locale=uken1>. Acesso em 05 de jul. 2024.

FIGURA 6. *Mulheres indígenas na COP28, em 2023, Dubai.* Fotografia de Estevam Rafael, in *Le monde diplomatique* Brasil, 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/cidade-do-futuro-ancestralidade-cop28/>. Acesso em 05 de jun. 2024.

Artigo Recebido em: 18/12/2024

Aprovado para publicação em: 27/05/2025

Editor(a) Responsável: Maria Cecília Teixeira Miranda

¹ Quando inúmeros povos indígenas, nações indígenas, se depararam com a chegada dos famintos de capital, tiveram de arranjar palavras para aquele extraterrestre barbudo e vestido. Para os Guarani no século XVI ele ficou conhecido como Juruá, para os Kulina, na Amazônia do século XIX, ele ficou conhecido como *karia*, para os Huni Kuin, *nawa*. Este alienígena foi articulando o encontro colonial ao decorrer dos séculos.

² Na atualidade, palavras vão ganhando mais similaridade em nosso cotidiano, como ecoansiedade, refugiados climáticos, ondas de calor, racismo ambiental, justiça climática e dentre outras.

³ Dentro do contexto das emoções como atos políticos penso através de Sara Ahmed (2015).

⁴ A colonialidade do poder, pensando em Quijano (2002 e 2005) é o processo de colonização continuado desde a instauração do processo de invasão colonial-moderno das Américas. A colonialidade do poder se amparou na racialização dos corpos, controle do trabalho e põe o Capitalismo como universalização da exploração. A colonialidade do saber coloca no cerne o Ocidente e sua produção de conhecimento enquanto universal, dessa maneira, os conhecimentos Outros não atestam relevância ou atestam produção de conhecimento científico, tecnológico ou conceitos capazes de pensar suas próprias realidades.

⁵ Tuíra *Mēbêngókre* (Kayapó) faleceu em 10 de agosto de 2024, aos 57 anos, ocasionando uma comoção nacional através de seu legado na luta pelos direitos indígenas.

⁶ Essas frases são cunhadas dentro do movimento indígena e são repertórios apresentados por lideranças indígenas como Célia Xakriabá, Joziléia Kaingan, Sônia Guajajara, Kaê Guajajara e tantas outras e outros, disseminadas nas movimentações anuais e em suas redes virtuais.

⁷ Em contexto nacional e internacional o Movimento Indígena, em suas amplas frentes, tem denunciado a interferência de seus direitos originários, sobretudo na invasão de seus territórios pelo garimpo, o desmatamento e a poluição dos afluentes de onde tiram sua subsistência. Constantemente o judiciário brasileiro tem sido acionado para discussões que envolvem a vida de todos os povos indígenas no país, uma delas é o Marco Temporal (Projeto de Lei 490/2007) que visa firmar a falaciosa tese de que não têm direito as Terras Indígenas, grupos indígenas que não estivessem nas áreas delimitadas antes da Promulgação de 1988. Outro mais recente é o Marco da Morte (Projeto de Emenda Constitucional 48/2023). Já é comprovado que as Terras Indígenas são grandes proteções ao planeta por suas reservas de carbono, produção de oxigênio e espaço de diversidade de fauna e flora.