

## ESCREVER É ESCUTAR O VENTO: CONTRANARRATIVAS AFRO-INDÍGENAS E A ESCRITA COMO GESTO DE RESISTÊNCIA

## WRITING IS LISTENING TO THE WIND: AFRO-INDIGENOUS COUNTER-NARRATIVES AND WRITING AS AN ACT OF RESISTANCE

## ESCRIBIR ES ESCUCHAR EL VIENTO: CONTRANARRATIVAS AFROINDÍGENAS Y LA ESCRITURA COMO GESTO DE RESISTENCIA

*Maria Joscilane de Brito Sousa  
André Luis Campanha Demarchi*

**Resumo:** Este trabalho propõe uma reflexão sobre a escrita em perspectiva decolonial, tomando como base contranarrativas afro-indígenas e sua relação com experiência, corpo e território. A partir de vivências em sala de aula, leituras teóricas e atravessamentos subjetivos, discute-se como, para determinados povos, a escrita não pode ser dissociada da oralidade e da corporeidade. Com apoio das contribuições de Creusa Krahô, Célia Xakriabá, Ailton Krenak e dos referenciais de Jorge Larrosa e Roland Barthes, argumenta-se que a escrita afro-indígena constitui espaço de resistência e resignificação política. Ao questionar o modelo eurocêntrico e seus mecanismos de exclusão, abre trilhas que se contrapõem à tradição ocidental que frequentemente separa escrita, experiência e ação. Tais práticas instauram uma poética que desloca a literatura da lógica ocidental e a reaproxima da vida e do território. Propõe-se, por fim, o conceito de "reflorestamento da escrita" como gesto de existência e permanência.

**Palavras-chave:** Escrita. Oralidade. Contranarrativas afro-indígenas. Reflorestamento da escrita.

**Abstract:** This work proposes a reflection on writing from a decolonial perspective, drawing on Afro-Indigenous counter-narratives and their relation to experience, body, and territory. Based on classroom practices, theoretical readings, and subjective crossings, it discusses how, for certain peoples, writing cannot be dissociated from orality and corporeality. Supported by the contributions of Creusa Krahô, Célia Xakriabá, Ailton Krenak, as well as the theoretical insights of Jorge Larrosa and Roland Barthes, it argues that Afro-Indigenous writing constitutes a space of resistance and political resignification. By questioning the Eurocentric model and its mechanisms of exclusion, it opens paths that oppose the Western tradition that often separates writing, experience, and action. Such practices establish a poetics that displaces literature from Western logic and brings it closer to life and territory. Finally, the concept of "reforestation of writing" is proposed as a gesture of existence and permanence.

**Keywords:** Writing. Orality. Afro-Indigenous counter-narratives. Reforesting writing.

**Resumen:** Este trabajo propone una reflexión sobre la escritura desde una perspectiva decolonial, tomando como base contranarrativas afroindígenas y su relación con la experiencia, el cuerpo y el territorio. A partir de prácticas en el aula, lecturas teóricas y atravesamientos subjetivos, se discute cómo, para determinados pueblos, la escritura no puede disociarse de la oralidad y la corporeidad. Con el apoyo de las contribuciones de Creusa Krahô, Célia Xakriabá, Ailton Krenak y de los referentes teóricos de Jorge Larrosa y Roland Barthes, se argumenta que la escritura afroindígena constituye un espacio de resistencia y resignificación política. Al cuestionar el modelo eurocéntrico y sus mecanismos de exclusión, abre caminos que se contraponen a la tradición occidental que con frecuencia separa escritura,

experiencia y acción. Tales prácticas instauran una poética que desplaza la literatura de la lógica occidental y la reaproxima a la vida y al territorio. Finalmente, se propone el concepto de "reforestación de la escritura" como un gesto de existencia y permanencia.

**Palabras clave:** Escritura. Oralidad. Contranarrativas afroindígenas. Reforestación de la escritura.

## 1 INTRODUÇÃO

*"Escrever é uma maneira de sangrar."  
Ponciá Vicêncio, Conceição Evaristo*

Após algum tempo, retorno a este texto, não exatamente para relê-lo ou revisá-lo, ainda que isso inevitavelmente tenha acontecido também, mas para situá-lo no campo da experiência. Isso só é possível porque, depois de tê-lo gestado, enderecei-o a um outro: trocamos palavras, ideias, silêncios. Dialogamos e compartilhamos. E foi ao viver a experiência de escrevê-lo e compartilhá-lo que percebi algo fundamental. O texto precisa ser vivido. Talvez esse seja o maior ensinamento que as narrativas afro-indígenas nos oferecem: precisamos viver para, só depois, escrever.

Ainda assim, devo avisar aos leitores que, sobre o tema que me arrisco a abordar, vivi quase nada. Parto apenas da experiência concreta de ter compartilhado o espaço de uma sala de aula com Creusa Krahô, mulher indígena que, em sua fala, narrava o modo de vida do seu povo. Nesse encontro, Creusa falava sobre os modos de vida e de como seu povo aprende e transmite o conhecimento. Ela enfatizou sobre a prática de escutar o vento. O relato e a forma como foi contado inscreveram-se em mim de maneira que escapava à racionalização do conhecimento, pois muito provavelmente também não era desse lugar que Creusa falava. Sua narrativa me atravessou como um acontecimento de corpo, um saber que se imprime antes mesmo de ser compreendido plenamente. Mais um dos ensinamentos que as narrativas afro-indígenas nos oferecem: é preciso se deixar tocar pelas palavras do outro, ou seja, estar presente com o corpo e sentir no corpo o vento soprando palavras diferentes das nossas e não se assustar com isso, mas lembrar que é

na diferença que expandimos.

Ao refletir sobre essa experiência e sua relação com o objeto deste trabalho, a escrita, torna-se evidente que não podemos concebê-la, a partir de uma perspectiva etnocêntrica, como um conjunto de signos isolados da realidade que ela desenha. Se a escrita é desdobramento da narrativa, e esta, por sua vez, só emerge a partir da vivência, então a escrita não pode ser um ato dissociado da experiência.

A partir da fala de Creusa Krahô, foi possível perceber o quanto, para seu povo, a relação com a linguagem e com o mundo é levada ao extremo: na oralidade e nas narrativas, as palavras recuperam sua potência de ação. Elas não se restringem ao campo da abstração, mas assumem materialidade em ritmos, tons e dicções singulares, como: ventos, bichos, árvores. As palavras, nesse sentido, não são apenas representações da vida, mas parte indissociável dela.

Seguindo esse fluxo de pensamento, torna-se possível compreender que, para determinados povos, a passagem do registro oral para a escrita não se dá como um processo de ruptura. Pelo contrário, a escrita permanece enraizada na oralidade, no corpo e na experiência daquele que escreve.

Na sociedade ocidental, a escrita tem um papel central na configuração das relações de poder e saber, pois materializa e cristaliza determinados discursos que nem sempre são atravessados por uma ética do coletivo. Até aqui, certas verdades conduziram e produziram formas de opressões históricas. É preciso reflorestar as verdades desses espaços incluindo as narrativas que foram historicamente silenciadas, pois é nelas que resiste uma outra verdade, mais viva, mais coletiva, mais encarnada na terra.

Nos tempos de crise em que vivemos é preciso não somente desconfiar das verdades absolutas, mas plantar novas formas de discursos. A escrita, nesse

sentido, pode contribuir para moldar o clima das relações e dos espaços. Por isso, torna-se imprescindível pensar formas de escrita que escapem ao campo comum das narrativas hegemônicas, que operem na contracorrente, abrindo frestas para outras epistemologias e experiências. Em um momento de articulação global como o que se anuncia com a COP 30, é fundamental que outras modalidades de escrita, especialmente aquelas oriundas das contranarrativas afro-indígenas, sejam lidas, escutadas e legitimadas.

## **2 TRILHAS DA ESCRITA: COMUNICAÇÃO, CULTURA E TERRITÓRIO**

É comumente reiterado nos programas de pós-graduação a orientação para que as disciplinas cursadas, os estudos realizados e os percursos formativos escolhidos estejam diretamente alinhados aos objetivos do trabalho final, seja dissertação ou tese. Nesse contexto, a escolha por disciplinas ou cursos em áreas consideradas periféricas ao projeto central muitas vezes encontra resistência, sendo questionada quanto à sua “utilidade”. Tal perspectiva, centrada em uma racionalidade instrumental, desconsidera os modos de conhecimento que se organizam a partir de outras epistemologias e experiências de mundo. Inspirando-se nas reflexões de Ailton Krenak (2020), especialmente na crítica à ideia de que “a vida precisa ser útil”, esta discussão propõe uma ampliação do entendimento sobre o que pode ser formativo. Rejeitar a primazia da utilidade como critério exclusivo é também um gesto de afirmação da experiência, da sensibilidade e da pluralidade dos modos de expressão e de saber. O deslocamento de foco, do que é útil para o que é vivido, escutado e tecido, permite reinscrever a produção acadêmica em territórios mais férteis e abertos à escuta do outro e de si.

Nesse sentido, a ideia do filósofo e ativista indígena Ailton Krenak vai ao encontro da noção de experiência trabalhada pelo filósofo e doutor em educação Jorge Larrosa. Para Larrosa (2002), a experiência é aquilo que “nos passa”, “o que nos acontece”, “o que nos toca”. No entanto, apesar do grande

número de eventos que ocorrem diariamente, a experiência genuína se torna cada vez mais rara. Isso se deve, em primeiro lugar, ao excesso de informação, que não é experiência e, na verdade, a cancela. A obsessão por estar informado impede que algo nos aconteça verdadeiramente. Em segundo lugar, a experiência é dificultada pelo excesso de opinião. Na sociedade moderna, informar-se leva à obrigação de opinar sobre tudo, o que também anula a possibilidade de experiência. O jornalismo, com sua aliança entre informação e opinião, é apontado como um grande dispositivo moderno para a destruição da experiência.

Esse dispositivo permeia até mesmo a ideia de "aprendizagem significativa", onde a informação seria o objetivo e a opinião a reação subjetiva. Em terceiro lugar, a falta de tempo contribui para a raridade da experiência. Tudo passa muito depressa, reduzindo o impacto dos estímulos e impedindo a conexão significativa entre os acontecimentos e a formação da memória. A lógica da formação permanente e acelerada na educação também leva à falta de tempo para que algo realmente aconteça. Por fim, o excesso de trabalho é outro obstáculo à experiência. A experiência não se confunde com o trabalho que, na verdade, com sua pretensão de conformar o mundo através da ação, impede a passividade necessária para que algo nos aconteça. A experiência requer um gesto de interrupção, parar para pensar, olhar, escutar, sentir, suspender a opinião, o juízo e a vontade, cultivar a atenção e a lentidão (Larrosa, 2002, p. 19-22).

Para Larrosa (2002), o sujeito da experiência é definido não por sua atividade, mas por suas passividade, receptividade, disponibilidade e abertura. Ele é um sujeito "ex-posto", vulnerável e arriscado. Ou seja, o sujeito da experiência é um sujeito alcançado, derrubado e tombado. Não um sujeito que permanece sempre em pé, ereto, erguido e seguro de si mesmo e detentor da razão tal qual como dita o sujeito cartesiano. A experiência é um encontro, uma relação com algo que se prova, com raízes etimológicas ligadas à ideia de travessia e

perigo. Inspirado em Heidegger, Jorge Larrosa Bondía descreve o sujeito da experiência como alguém que é alcançado, tombado, transformado por aquilo que o atinge. Fica claro, segundo o autor, que o campo da experiência não é o da informação, mas que a experiência partiria justamente de um não saber. É preciso não saber ou se destituir de um lugar de saber para se ter uma experiência. “E mais, a informação não deixa lugar para a experiência, ela é quase o contrário da experiência, quase uma antiexperiência” (Larrosa, 2002, p. 21).

A reflexão proposta por Larrosa acerca da experiência na educação encontra ressonância nas escolhas formativas que valorizam a abertura ao sensível, à escuta e ao risco de ser atravessado pelo outro e pelo mundo. A busca por processos que favoreçam a vivência, a elaboração singular de sentidos confronta a lógica dominante da informação acelerada, da formação técnica e da produção imediata de resultados. Nesse sentido, cursos que se estruturam a partir de abordagens como a comunicação, cultura e território revelam-se coerentes com a proposta de uma educação que prioriza a experiência, tal como delineada por Larrosa. Essa perspectiva valoriza não apenas o conteúdo, mas o modo como algo nos afeta e nos transforma.

Nota-se, contudo, que escrever com e a partir de um corpo atravessado por marcas da branquitude e da racionalidade ocidental impõe, desde o início, um tensionamento ético à escuta de outros modos de existência e saber. Reconhecer essa posição não é apenas um gesto de consciência, mas um ponto de partida ético e epistemológico, configurando-se também como um gesto inaugural: uma abertura para a experiência, para o deslocamento, para o não saber que funda toda possibilidade de encontro verdadeiro.

O próprio questionamento do lugar do pesquisador, longe de paralisar a investigação, pode se tornar uma via para deslocamentos fundamentais, não na ilusão de falar pelo outro, mas na disposição de escutar e criar espaços de

luta junto a ele. Mais do que buscar um domínio sobre esses saberes, trata-se de deixar-se atravessar por eles, permitindo que revelem as lacunas, desafios e resistências que habitam nossa própria forma de conhecer. Nesse sentido, essa experiência ressoou particularmente com a perspectiva de Larrosa, ao integrar à dimensão do conhecimento a experiência vivida, implicando subjetivamente quem pesquisa. Assim, o saber deixa de ser um acúmulo de informações alheias e se torna um processo que transforma nossa relação com o outro e com o mundo, não apenas pelo que aprendemos, mas pelo que somos convocados a problematizar em nós mesmos.

Essa experiência também levou a questionar os limites convencionais entre os campos do saber. Seguir essa trilha de conhecimento levou ao um questionamento de vozes que sugerem uma hierarquia entre disciplinas, como se a Literatura, a Comunicação e a Antropologia fossem esferas distantes, ou como se o estudo de outras formas narrativas não pudesse dialogar com certas trajetórias acadêmicas. No entanto, à medida em que se aprofunda nos debates e trocas proporcionados por outras formas de narrativas, torna-se evidente que certas tradições de pensamento, especialmente aquelas enraizadas nas cosmologias indígenas e quilombolas, oferecem elementos essenciais para repensarmos a escrita e os instrumentos que ela veicula em nossa sociedade. Mais do que isso, essas perspectivas ampliam as possibilidades de conceber a própria literatura dentro da cultura ocidental, deslocando-a de um modelo eurocentrado e aproximando-a de uma experiência viva, comunitária e situada.

### **3 ESCRITA, CORPO E TERRITÓRIO**

Sabe-se que a escrita se configura como um meio privilegiado para a produção e circulação de conhecimento em nossa sociedade. Ao mesmo tempo, possui a imensa capacidade de funcionar como um mecanismo para a deslegitimação de linguagens alternativas, particularmente nos casos em que falha em

reconhecer e incorporar outras modalidades de expressão como canais válidos para a transmissão de conhecimento.

Entre os povos afro-indígenas, cuja memória e saberes ancestrais são transmitidos sobretudo pela oralidade, a escrita não apenas assume um papel diferente daquele que lhe é atribuído na cultura letrada ocidental, como também se ressignifica, tornando-se um espaço de resistência, de elaboração subjetiva e afirmação política.

Este artigo investiga como a escrita se manifesta e é ressignificada pelos povos afro-indígenas, questionando seu papel na construção do conhecimento, na preservação da memória e na luta por territórios físicos e simbólicos. Ao partir do pressuposto de que a escrita para esses povos não pode ser dissociada da experiência e da vivência, busca-se compreender de que maneira ela emerge não como uma simples técnica de registro, mas como um gesto que carrega em si a força da ancestralidade, a marca da corporeidade e a dimensão do território.

Teve-se como disparador para essa reflexão o livro *Terra: Antologia afro-indígena*, que de uma forma muito singular não somente nos convida, mas nos convoca ao desejo de ação ao proporcionar a reflexão e reavaliação de nossas visões, e percepções sobre a multiplicidades de formas de construção do conhecimento, principalmente àquelas que a cultura ocidental desconhecem e deslegitimam com base nas ideias cristalizadas de cultura.

Dos diversos artigos escritos por uma variedade de povos, o livro aponta a clara a necessidade de o pensamento ocidental buscar outras formas de percepções auditivas e expressões escritas de suas práticas e pensamentos pertencentes. Como uma forma de manifesto ao modo tradicional da escrita, os organizadores do livro reuniram uma série de ensaios, nos quais cada um guarda uma história singular de encontro, de escuta e de escrita

compartilhada. Uma das principais provocações que o curso, juntamente com o livro, me trouxe foi o alargamento da concepção de escrita; uma escrita sempre precedida da oralidade e, por isso, revestida de força potencial de delineamento político, justamente pelo poder que toda escrita tem. Assim, os diversos textos que compõem essa coletânea nos levam a repensar o lugar da escrita e seus mecanismos de poder.

O encontro com as narrativas afro-indígenas provocou deslocamentos profundos, abrindo caminhos para múltiplas reflexões. Contudo, orientada pelos contornos do objeto de pesquisa no mestrado em Literatura pela autora deste artigo, optou-se por se deter especialmente na questão da escrita a partir do questionamento quanto a função e o lugar que a escrita pode ocupar nas cosmologias indígenas e quilombolas, povos, que são, ancestralmente, comunidades guiadas pela oralidade. Que sentido assume a escrita tal como concebida nos moldes ocidentais, para esses povos? Como essa forma de conhecimento adentra as comunidades indígenas e quilombolas e quais seus efeitos? Quais são as formas de recepção e subversão que essas comunidades estabelecem e realizam ao entrar em contato com esse tipo de registro? É possível subverter os moldes tradicionais de escrita e, mais largamente, a forma de transmissão do conhecimento? Como as cosmologias indígenas e quilombolas podem nos ajudar a repensar isso?

Nesse sentido, surge a necessidade de questionar as estratégias que podem ser empregadas para articular formas de escritas que, em vez de tomarem a forma universalizante do modelo ocidental, caracterizado por um modo específico de encapsular ações dinâmicas e produção de textos estéreis que impõem noções abstratas às relações estabelecidas pela fala, possam valorizar a multiplicidade de expressões e culturas. As narrativas escritas pelos povos afro-indígenas indicam a possibilidade de fazermos brechas no cânone da escrita ocidental, segundo Paula Júnior (2025), branco, viril, excludente e controverso, por isso, injusto.

Dada a intensa relação com a oralidade e, portanto, com a corporalidade que sustenta os diversos modos de discursos, o conhecimento e o uso que esses povos fazem da escrita e que a torna tão potente é justamente a sua indissociabilidade entre corpo e escrita, entre o espaço território e a escrita e o inabalável lugar do qual ela sempre precede que é a fala.

Não se pode dizer que, tal como os autores deste livro, esta escrita venha a fazer isso: uma escrita entoada pela fala. No entanto, ainda que de campos de conhecimentos diferentes, no campo investigativo sobre a escrita a partir da Teoria Literária, busca-se por uma articulação entre psicanálise e literatura que visa considerar justamente determinadas formas de escrita que, pelo modo de articulação, tanto incluem quanto convocam em sua leitura a presença de um corpo.

A partir de uma perspectiva psicanalítica, essas escritas inscrevem um rastro da voz. Dessa forma, não é incomum que, ao nos depararmos com certos textos, tenhamos a sensação de que eles estão em um diálogo direto conosco. Esse aspecto é possível, principalmente, pelo fato de a escrita não estar dissociada da vivência de quem escreve. Por exemplo, Célia Xakriabá no texto "*Amansar o giz*" escreve:

Se enxergamos na sabedoria dos mais velhos uma fonte de conhecimentos, temos a opção de deixar que esses conhecimentos passem por nós como chuva passageira ou podemos converter a nós mesmos em cacimbas que armazenam e guardam água para o tempo da necessidade (Xakriabá, 2023, p. 325).

No trecho, a autora, sem se retirar, convoca o leitor a um processo de responsabilização coletiva e ancestral. Nesse sentido, o ato de ler e os gesto, tal como a imagem da cacimba, buscam guardar o cuidado do gesto da fala e o acolhimento da escuta. Dessa forma, as literaturas afro-indígenas demonstram com maestria e soberania os modos de escrita atravessada pela

fala.

A partir das contribuições de Heloisa Caldas (2007), faz-se aqui uma aproximação entre fala e voz. Há diversas acepções na literatura sobre a noção de voz. Para a autora (2007), a voz, por um lado, pode ser considerada como a manifestação de uma enunciação, sentido em que se pode falar em ter ou não voz, bem como indicar se alguém encontra ou não espaço para proferir o que quer. Nesse plano a voz se insere no campo da subjetividade, na articulação do sujeito com o Outro, conceito lacaniano que diz respeito ao campo da cultura, da lei e do pacto.

Porém, a autora busca investigar a voz a partir de um outro caminho que faz eco ao caminho que se investiga aqui. Caldas (2007) busca investigar, na escrita literária, a incidência da voz como um objeto, ou seja, de tratar não da voz do sujeito, da subjetividade, atrelada à via do sentido, e sim da voz que resta quando, em lugar disso, se abandona ou se atravessa o plano do sentido. Trata-se, então, da voz como produção sonora a indicar a presença de um sujeito que não é etéreo e não se limita aos significantes, pois se apresenta em carne e osso, isto é, com seu corpo (Caldas, 2007).

Resguardadas as devidas diferenças, principalmente quanto ao lugar de enunciação que a autora constrói seus argumentos, é possível fazer um elo entre o que ela considera como voz e sua possível relação com a forma, conteúdo e estrutura presentes nas narrativas afro-indígenas: escritas que surgem a partir da oralidade e que, portanto, carregam essa dimensão da corporeidade que a autora apresenta em sua definição como voz. Percebe-se que a presença da oralidade, na articulação da escrita, torna possível a existência de textos que nascem sob a condição da ação o que, tomando emprestadas as palavras de Carnevalli et al., seriam textos cuja escrita significaria “uma escrita cartográfica da terra afro-pindorâmica, uma pulsão de saberes, memórias, corpos e lutas...” (Carnevalli et al., 2023, p. 345).

Sustenta-se que tais escritas, por articularem corpo e fala, adquirem uma função depurativa dos afetos, na qual também a capacidade narrativa de sua transmissão do sujeito-autor não se reduz ao dito, ao individual, mas ecoa e convoca a uma materialidade do discurso que, por sua vez, remete a um corpo coletivo materializado na escrita. Esse tipo de escrita realiza passagens no corpo social que, em vez de excluir, integram sujeito, corpo e território. Nesse sentido, a escrita para os povos indígenas e quilombolas adquire não somente uma função depurativa dos afetos, à medida que os ensaios que escrevem são, também, uma elaboração das lutas que travam contra a colonização, por assumirem um caráter político crucial, pois se configuram como estratégia de enfrentamento e defesa para manutenção dos seus saberes e de seu território.

A escrita situada nesse território transcende a mera disseminação de informações, enfatizando, em vez disso, o compartilhamento de experiências vividas, as formas de comunicação não hegemônicas e a possibilidade de criação de novas realidades a partir do enlaçamento entre palavra e ação. No campo específico das literaturas indígenas, implica (em) reconhecer o quanto tais produções são enriquecidas de cultura, memória, identidade e ancestralidade. A escrita, articulada a essas dimensões, realiza um processo de depuração da linguagem, pois não estando dissociada da fala e da experiência do sujeito, a palavra deixa de ser apenas um signo e torna-se matéria viva. Ou seja, o sujeito, a partir de suas escritas, desloca-se, reposiciona-se à medida que seu discurso depura.

Esse paradigma elucida um modo de escrita que não apenas reflete os processos de identidade do escritor, mas, também, demarca um lugar de troca, no mapa do Brasil, cujas terras e territórios, línguas e linguagens, corpos e corporeidades são múltiplas. Nesse contexto, Carnevalli et al. (2023) elucidam a natureza desse tipo de escrita, o que facilita a contemplação da maleabilidade da escrita, particularmente no domínio literário: "cada escrita

nasce de longas conversas e abriga alianças que não são feitas sem conflitos ou equívocos. Em algum lugar entre a oralidade e a escrita, construímos nosso método editorial publicando oralidades impressas” (p. 146).

Consequentemente, é imperativo elucidar que, assim como os autores acima mencionados, o tipo de escrita à qual também aludo é caracterizada como uma experiência de escrita, um modo de expressão que incorpora inerentemente o sujeito, o desejo e sua dimensão política no mundo. Diante da prática da escrita na perspectiva cosmológica há, sem dúvida, sempre um corpo a lhe dar suporte, há a transposição dos afetos em imagens, há a constituição de um corpo coletivo escrito. O corpo dinâmico na dependência do movimento da escrita faz a letra abrir passagem para o grito de um protesto. Ou seja, determinadas formas de escrita carregam a importância de ser portadoras de uma narrativa que instauram e sustentam espaço para os desejos e sonhos, potencializam e fortalecem o território da existência. Se a literatura indígena faz uso da cultura escrita, tradicionalmente cultivada pelos povos ocidentais, é para transformá-la em vozes carregadas de arte e protesto.

Nesse sentido, a escrita para esses povos está intimamente articulada à dimensão política de um corpo-território. Segundo Carnevalli et al. (2023, p. 347), tais modos de inscrição realizam um tipo de

escritas escutas que deslocam a forma da escrita canônica, reagem ao insaciável produtivismo acadêmico autoral, desafiam o perceptícidio histórico e permitem que palavras necessárias à manutenção dos espaços da vida possam ser transportadas, distribuídas e compartilhadas.

Esse aspecto material da linguagem é também elucidado pelo escritor e crítico literário Roland Barthes ao articular a dimensão da escrita ao corpo. Em seu livro *Grão da voz* (1979/2004) explana sobre a voz como a unidade fundamental da fala e da escrita, existente em um estado de transição entre construções linguísticas e musicalidade, na escrita. Denota-se o momento em que a linguagem tem também um valor físico, que o autor denomina como “poder de toque”. Ou seja, uma dimensão não metafórica emerge dentro da

linguagem: o seu grão. Nos processos de escrita e leitura, a experiência corporal (o grão da voz e do olhar), o ambiente e as emoções que fluem nesse domínio tangível, o livro, estão implicados. Com isso, Barthes (1979/2004), procura apontar o caminho para o combate ao “fascismo da língua”, pensamento que ele desenvolve em sua aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária. Para o autor, cabe aos intelectuais e escritores desempenharem o papel de uma resistência efetiva, uma agitação e um combate ao poder buscando formas de fazer literatura nas quais se possa fazer “ouvir a língua fora do poder”, por ser o lugar de eleição “das forças de liberdade”. Retomando a reflexão tecida pela indígena Creusa Krahô sobre a importância de escutarmos os ventos, percebe-se que as contranarrativas indígenas possuem exatamente o poder de articular a língua no fora, nas bordas e nas margens do poder colonial. Parafraseando a Creusa Krahô, escrever é escutar o vento. E assim, ao não se apartar do espaço e do tempo é que as contranarrativas criam seu principal modo de inscrição que é pela transmissão do conhecimento advindo da experiência com a Terra. Verifica-se, portanto, um uso totalmente singular que esses povos realizam quanto à sistemática do registro. Esse modo aponta para uma circularidade da palavra que, mesmo quando escrita, não perde seu poder de ação, afetação e imaginação.

Palavras circulantes capazes de iluminar uma floresta inteira. “Palavras vagalumes”, no dizer do filósofo Didi-Huberman. Vagalumes, esses insetos que cintilam a noite escura da floresta; servem de alegria para as crianças que ainda não sabem o que é escuridão e o abismo entre aqueles que podem mais e os que podem menos; esses insetos que resistem à extinção assim como a narrativa dos povos afro-indígenas persiste, ainda que historicamente silenciada e deslegitimada.

Em *A Sobrevivência dos Vagalumes*, Didi-Huberman (2011) retoma a metáfora dos vagalumes para falar da sobrevivência das formas de resistência que

insistem em brilhar, ainda que sob ameaça constante. Tal aspecto também é verificável na escrita afro-indígena: mesmo quando registrada, ela não se fixa nem se apaga, mas segue pulsando, vibrando na linguagem, portando consigo a oralidade e a experiência, iluminando territórios invisibilizados. A palavra, nesse sentido, falada ou escrita ativa seu poder de transformação e imaginação e, como diz Didi-Huberman, “qualquer maneira de imaginar é uma maneira de fazer política”.

De palavras circulantes a palavras flutuantes adentra-se no livro *Futuro ancestral* (2022), de Ailton Krenak. Nele, o autor narra as experiências dos povos que residem em aldeias flutuantes ao longo da fronteira entre o Peru com Colômbia. Por razões que não consigo explicar totalmente, mas talvez pelo próprio poder que determinadas possuem, a imagem de aldeias e, mais precisamente, de pessoas que moram em estruturas flutuantes ressoou profundamente em mim. Tal afeto que essa leitura me despertou apontou-me para uma perspectiva da escrita que se apresenta como um reino de palavras-territórios-flutuantes. Quando as palavras são elevadas a esse status, elas recuperam sua matéria de ação que foi usurpada pela suposta neutralidade da cultura escrita ocidental; assim, elas podem ser associadas de forma análoga a essas aldeias flutuantes.

Em contraste com as exigências rígidas das tradições literárias, essa forma fluida de escrita emerge não de garantias e certezas cartesianas, mas diante da possibilidade da própria existência e seus símbolos desmoronarem. Assim como a água, devido à sua força e profundidade inerente, pode adotar inúmeras formas, rios, mares e oceanos, a escrita também incorpora, simultaneamente, as dimensões de vulnerabilidade e potência. Como sinaliza Krenak, talvez devamos reescrever modos diversos de existência, nos tornarmos “água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos” (2022, p. 14). Pois é também através das palavras que, singularmente, construímos nossos “cursos d’água, capazes de percorrer

longas distâncias, de encontrar novos caminhos, de mergulhar dentro da terra – por que não? – de voar” (Krenak, 2022, p. 16)

A experiência vivida na roda de conversa ou nas leituras dos ensaios da antologia afro-indígena se evidenciaram principalmente quanto aos relatos dos autores afro-indígenas sobre suas experiências com a cultura e o conhecimento ocidental. O modo como esses povos percebem e se relacionam com a cultura ocidental nos leva a questionar aspectos da realidade que, para muitos de nós, eram tidos como certos ou inquestionáveis. Essa potência sentida mesmo através da escrita ressalta mais uma vez que a experiência que produz esse tipo de escrita circunscreve a escrita para além dos moldes tradicionais.

Considerando a multiplicidade de experiências e conhecimento que as contranarrativas oferecem podemos reiterar a importância de termos hoje escritores indígenas publicados em veículos de informação ainda tão elitizados como o livro. No entanto, a partir do ensaio “Mulheres Cabaças” de Creusa Krahô ressalta-se que nesse cenário as mulheres indígenas continuam sendo amplamente excluídas dos registros simbólicos da história. A autora denuncia que, nas pesquisas realizadas por antropólogos que visitam os Krahô, o foco geralmente recai sobre os homens, enquanto as mulheres são ignoradas. “Mas é falsidade os homens explicarem tudo, porque não sabem tudo”, afirma Creusa. Ela observa que, ao examinar mais de perto, percebeu que muitas das informações registradas nas pesquisas não correspondem à realidade, já que são as mulheres que fazem, enquanto os homens é que narram aos antropólogos. Porém, na realidade, as mulheres indígenas é que são as exímias contadoras de histórias em suas aldeias.

A cabaça é símbolo do feminino, da fertilidade e da conexão com a terra. Para o povo indígena Krahô a expressão “mulheres cabaças” faz menção às mulheres como as primeiras pessoas que aprenderam com o sol, sobre

resguardos e cuidados com o corpo. Creusa Krahô (2023) narra sobre o seu processo de saída da aldeia em busca da educação formal ocidental. A saída de diversos povos de seu território em busca de outros conhecimentos não se trata de uma negação da própria cultura. É justamente nesse contato com a cultura ocidental que esses povos realizam um processo subversivo crucial na cultura e nos objetos ocidentais: a indigenização. Termo recuperado por Célia Xakriabá ao refletir sobre as escolas indígenas no seu povo:

Utilizamos o conceito [indigenização] para falar das estratégias com as quais o povo Xakriabá lida com a escola que chega até nós e como a ressignificamos. Sahlins apresenta a categoria de indigenização buscando diferenciá-la do conceito de aculturação – e isto nos interessa, sobretudo, como forma de contrapor a imagem preconcebida de que nós, povos indígenas, seríamos “aculturados” (Xakriabá, 2023, p. 330).

É interessante notar as reflexões tecidas nas contranarrativas apontam, de certo modo, para uma problematização epistemológica do conhecimento ocidental. De modo geral, essas reflexões contribuem para a descolonização na construção do conhecimento ocidental e no âmbito específico desse artigo aponta também uma outra forma de considerar a escrita, reflorestando-a.

Reflorestar a escrita significaria compreender que a forma como esses povos se inscreve na realidade e demarcam suas posições e territórios não necessariamente passa pelo registro tradicional da escrita alfabética. Quanto a isso, Célia Xakriabá (2023) faz uma reflexão sobre a necessidade de ressignificar a escola indígena. Ela denomina essa técnica como “amansar o giz” que aponta para a necessidade de refletir sobre os desafios e a importância da educação territorializada. Para eles, a escola é um certo modo de fazer epistemológico que visa à construção de um corpo-território abertos a uma historicidade que deve ser reativada pelas memórias. A memória e a temporalidade, para o povo Xakriabá, são marcadas pelo barro, o jenipapo e o giz. Célia Xakriabá (2023) narra que o contato, desde pequenos, com o barro, com a terra, é uma experiência significativa que aproxima a criança com

os dois corpos que constituem a pertença de seu povo, o corpo como território e o território como corpo.

Essas reflexões contribuem a considerar outros modos de escrita. É preciso descolonizar os processos de educação, de construção do conhecimento e, por fim também, o modo como eles se inscrevem na sociedade, a escrita. Galvão (2007) propõe sobre a expressão “culturas do escrito” que a cultura escrita nunca seja homogênea e não exista um único lugar para o escrito em determinado grupo social. Ou seja, a forma de escrita da cultura ocidental não é o único modo de escrever e inscrever o mundo e as experiências. Inclusive, a padronização e a normatização de certos modos de escrita, sobretudo no mundo acadêmico, produzem diversas formas de sofrimento entre os acadêmicos, como aponta a pesquisa realizada pelo professor do Departamento de Psicologia da PUC Minas, Robson Cruz (2024). Marildes Marinho (2010, p. 75), alarga essa noção de escrita ao propor que a “cultura escrita envolve as práticas do escrito que não são exclusivamente dependentes da língua escrita baseada no sistema alfabético”. Ou seja, há diversos modos de escrita, inclusive em um deles a escrita está em segundo plano, pois a oralidade prevalece e se sobrepõe aos outros códigos.

Apontar a escrita em sua multiplicidade e para além do sistema alfabético significa compreender juntamente com Célia Xakriabá (2023) que a intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo o corpo. De certo modo, o que propomos ao refletir sobre a escrita equivale a refletirmos sobre como se constrói e se compartilha as práticas de conhecimento no mundo ocidental.

Célia Xakribá (2023) realiza uma reflexão tão importante quanto necessária que nos ajuda a repensar as estruturas do conhecimento tradicional. Para isso, a autora aprofunda análise sobre a educação indígena, mais especificamente

sobre a experiência do povo Xakriabá e as maneiras como os conhecimentos são preservados, transmitidos e re-significados. Ela destaca a importância de uma escola indígena que respeite os modos de viver e saber dessa comunidade, valorizando os saberes ancestrais. Com isso, a autora também responde a um dos questionamentos realizados inicialmente neste trabalho: O que representa, para esses povos, a escrita nos moldes tradicionais e ocidental? Como essa forma de conhecimento adentra as comunidades indígenas e quilombolas?

Ao discutir a interação entre os saberes indígenas e as formas de educação tradicionais, especialmente no que diz respeito à educação escolarizada que entra em contato com as comunidades indígenas, Xakriabá (2023) aponta que esse contato muitas vezes é perpassado por uma flagrante “desvalorização” dos estudantes indígenas no meio acadêmico, visto que, majoritariamente na produção acadêmica encontram-se materiais e/ou textos nos quais se destaca ou privilegia a teoria produzida no “centro”.

O manuseio do barro, do jenipapo e do giz permite pensar que a escrita para o povo Xakriabá não pode e não deve ser caracterizada nos moldes tradicionais e ocidentais, mas antes como uma forma de inscrição que articula palavra, corpo e território. O período de aprendizado do barro representa o período em que ainda não existia a presença da instituição escola, mas que já existia a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade (Xakriabá, 2023). Enlaçados e em movimento a tríade barro, jenipapo e giz vai do passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece.

A oralidade é um elemento fundante nessas comunidades. Qualquer análise da cultura escrita, principalmente vinculada à circulação de símbolos relativos a essa cultura, demanda uma análise dos modos de funcionamento oral naquele contexto específico. Ou seja, modos de educação e escolarização que desconsideram a riqueza dos saberes indígenas limitam as formas de

aprendizagem que envolvem a oralidade, as práticas de saberes tradicionais através do corpo e das práticas cotidianas produzem formas de violência e dominação contra esses povos. Dessa forma, pensar a produção do conhecimento dentro dessas comunidades é considerar modos distintos de inscrição do conhecimento.

Entre aproximações e distanciamentos em relação ao conhecimento tradicional, observa-se, no percurso de Creusa Krahô e Célia Xakriabá, ao ingressarem no ensino superior ocidental, a permanência da oralidade como eixo central na apropriação e na transmissão dos saberes. Mesmo ao adentrar instituições acadêmicas que operam segundo lógicas distintas das suas, esses sujeitos não rompem com os modos ancestrais de produção do conhecimento. Ao contrário, reafirmam a oralidade como forma de resistência e de continuidade, demonstrando que o saber indígena, ainda que em diálogo com outros sistemas, preserva suas formas próprias de inscrição, articuladas à memória, ao corpo e ao território. A respeito disso, Célia Xakriabá salienta:

Quanto mais conheço o novo, mais sinto necessidade de retomar as minhas origens, e a experiência acadêmica reforçou mais uma vez a compreensão de como eu mesma me constituo a partir destas origens. Embora o desafio vivenciado décadas atrás para garantir o acesso à terra e nos firmar no território ainda continue, hoje o desafio é também demarcar espaço. Em outro território, o território acadêmico, com o propósito de indigenizá-lo, transformando suas práticas educativas (Xakriabá, 2023, p. 322).

Ao alcançar um acesso às formas de conhecimento tradicional, os povos indígenas não deixam de realizar um movimento de intencionalidade ancestral e política com a sua própria origem e território. A busca por explicitar o papel ativo dos sujeitos e de sua etnia nesse processo é constante através de diversas formas de resistência como a autora destaca o processo de "indigenização" e "amansamento" do conhecimento escolar, tentando integrar, mas ao mesmo tempo preservar e transformar as práticas externas à sua realidade cultural.

Retomo, assim, o que Ailton Krenak (2022) chama de “Alianças afetivas”, noção que pressupõe a troca de afetos entre mundos não iguais como modo de fazer circular experiências que possam permitir a abertura a outras cosmovisões. O que para Célia Xakriabá diz respeito a um modo de fazer que requer colocar corpo e mente em ação. Para isso, ela nos oferece uma pista:

Aprenda a descalçar os sapatos usados para percorrer caminhos e acessar conhecimentos teóricos produzidos no centro. Deixe os pés tocarem o chão no território. Seus sapatos se tornarão pequenos e não caberão nos pés coletivos, eles apertaram tanto nossas mentes que limitaram o acesso ao conhecimento no território do corpo (Xakriabá, 2023, p. 330).

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ao longo deste trabalho, as reflexões “reflorestadas” permitiram realizar um tensionamento no modo como a escrita pode ser pensada, a partir das contranarrativas afro-indígenas. Nessa perspectiva, a escrita adquire novos contornos e pode deixar de ser mais do que mera inscrição de signos, dissociados da experiência, e pode se tornar um gesto que se articula ao corpo, território e à oralidade. Esse deslocamento produz subversões não apenas quanto aos modelos acadêmicos e literários predominantes, mas também nos mecanismos de exclusão que estruturam a produção do conhecimento na sociedade ocidental.

A reflexão sobre a experiência vivida na roda de conversa com Creusa Krahô e a imersão em leituras como *Terra: Antologia Afro-Indígena* e os textos de Célia Xakriabá e Ailton Krenak realizaram aberturas na concepção tradicional de escrita. Com isso, destaca-se o poder pelo qual são investidas as palavras quando trabalhadas na perspectiva da contranarrativa: transformam a realidade. As transformações realizadas ao longo do caminho percorrido neste trabalho, também apontam para a necessidade de questionar as bases epistemológicas, que sustentam o modelo ocidental, e de reconhecer que

outros modos de narrar e registrar o mundo são possíveis.

Desse modo, a metáfora do “reflorestamento da escrita”, proposta ao longo do texto, é também uma subversão do molde canônico ao qual estamos habituados. Tal proposta aponta não somente para a desconstrução de uma determinada forma, mas salienta como método a necessidade de recuperar a materialidade da linguagem, devolvendo-lhe seu caráter de experiência e sua força de ação. Talvez, somente quando nos colocamos enquanto sujeitos desejantes, deixando transparecer nossos movimentos de luta, é que podemos realizar a travessia das letras para a voz, constando assim um rastro da fala e da oralidade tal como realizam as escritas afro-indígenas.

Por fim, tal proposta intenta realizar-se como um convite à escuta e ao deslocamento. A escuta dos ventos, das águas, da floresta, das vozes que foram historicamente silenciadas e das palavras que, mesmo escritas, seguem vibrando na linguagem e no território. O deslocamento de um modelo de conhecimento, centrado na razão e na objetividade que produz uma cisão entre vida e escrita para um campo onde a escrita, é um gesto de presença, um ato de memória e um testemunho da continuidade da vida. Afinal, como ensinam as narrativas afro-indígenas, escrever é, antes de tudo, escutar o vento. Portanto, o reflorestamento da escrita, enquanto ato político, implica também o reflorestamento de si, como modo de repensar a nossa relação com o mundo, com o outro e como isso impacta positivamente as diversas formas de vida.

## REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. **O grão da voz**. São Paulo: Martins Fontes, 1979/2004.

CALDAS, Heloisa. **Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2007.

CARNEVALLI, Felipe et al. **Terra: Antologia AfroIndígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

CRUZ, Robson. **O mal-estar na escrita acadêmica: um problema político**. São

Paulo: Parábola, 2024.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A Sobrevivência dos Vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GALVÃO, Ana Maria de Oliveira. Oralidade, memória e narrativa: elementos para a construção de uma história da cultura escrita. In: GALVÃO, Ana Maria de Oliveira et al. (Orgs.). **História da cultura escrita: séculos XIX e XX**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KRAHÔ, Creusa. Mulheres Cabaças. In: CARNEVALLI, Felipe et al. (Orgs.). **Terra: Antologia AfroIndígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

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

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

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. n. 19, p. 20-28, 2002.

MARINHO, Marildes. Letramento: a criação de um neologismo e a construção de um conceito. In: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei T. (Orgs.). **Cultura Escrita e letramento**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

PAULA JÚNIOR, Francisco Vicente. **A Literatura Brasileira (de autoria feminina) através dos tempos**. v.1 (1500-1922). São Paulo: Pedro & João, 2024.

XAKRIABÁ, Célia. **Amansar o giz**. In: Carnevalli, Felipe et al. **Terra: Antologia AfroIndígena**. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora / PISEAGRAMA, 2023.

---

## **SOBRE OS AUTORES:**

### **Maria Joscilane de Brito Sousa**

Mestranda em Letras – Estudos Literários pela Universidade Federal do Tocantins (UFT). Especialista em Saúde pelo Programa de Residência Multiprofissional da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Psicóloga formada pela Universidade Federal do Ceará (UFC).  
Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-4899-5541>  
E-mail: [joscilaneb@gmail.com](mailto:joscilaneb@gmail.com)

### **André Luis Campanha Demarchi**

Docente no curso de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM) da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Mestrado em Sociologia e Antropologia e Doutorado em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).  
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9134-441X>  
E-mail: [andredemarchi@mail.uft.edu.br](mailto:andredemarchi@mail.uft.edu.br)

**Artigo recebido em: 29 mar. 2025. | Artigo aprovado em: 17 ago. 2025.**