

O Pelourinho e o Manto: batalhas de memória entre a escrita colonial e a gira anticolonial Tupinambá

The Pillory and the cloak: battles of memory between colonial writing and the Tupinamba anticolonial gira

Thiago Florencio*

Palavras-chave:
Memória
Escrita colonial
Manto Tupinambá

Resumo: Neste artigo, procuro compreender as batalhas de memória em torno da *escrita colonial* jesuítica e das *giras anticoloniais* tupinambás. Relaciono a formação da *escrita colonial* às primeiras experiências de catequização do jesuíta Manoel da Nóbrega, cuja prática cotidiana de escrever cartas a seus irmãos jesuítas, dentro da doutrina dos *Exercícios Espirituais*, se desdobra no *Plano Civilizador* (1558), primeira legislação indigenista que determinou o estabelecimento do pelourinho nos aldeamentos e de um controle mais vigilante e violento sobre os corpos indígenas. Com isso, procuro demonstrar que a escrita colonial de Nóbrega se perfaz na tentativa simultânea de apagar as corporeidades indígenas e de territorializar seus corpos. Num segundo momento, procuro compreender como o campo de memória, que se quer inscrever através da consolidação da *escrita colonial*, é disputado pelas resistências rituais indígenas, com seus mantos e suas *giras*, cujos modos de existência pela perspectiva da performance do tempo espiralar agenciam outros campos de memória coletiva, livres das dicotomias excludentes e das lógicas de captura da *escrita colonial*. Nesse sentido, as resistências rituais indígenas vão se configurar, no decorrer da colonização, como *giras anticoloniais*.

Keywords:
Memory
Colonial Writing
Tupinambá Cloak

Abstract: In this article, I seek to understand the battles of memory surrounding jesuitic *colonial writing* and tupinamba anticolonial *giras*. I connect the formation of *colonial writing* to the early experiences of catechization by Jesuit Manoel da Nóbrega, whose daily practice of writing letters to his Jesuit brothers, under the doctrine of the *Spiritual Exercises*, unfolds into the *Civilizing Plan* (1558)—the first Indigenous-focused legislation that mandated the installation of pillories in settlements and imposed stricter, more violent control over Indigenous bodies. Through this, I aim to demonstrate that Nóbrega's colonial writing is achieved through the simultaneous attempt to erase Indigenous corporealities and territorialize their bodies. In the second part, I explore how the memory field, which seeks to entrench itself through colonial writing, is contested by Indigenous ritual resistances—embodied in their cloaks and *giras*—whose modes of existence, grounded in the perspective of spiral time, generate alternative fields of collective memory. These resistances operate beyond the exclusionary dichotomies and capture logics of colonial writing. In this sense, indigenous ritual resistances will take shape, over the course of colonization, as anticolonial *giras*.

Recebido em 28 de março de 2025. Aprovado em 23 de junho de 2025.

Considerações iniciais: o *arquivo colonial*

O *arquivo colonial* é resultado de um conjunto de operações que são ao mesmo tempo militares, mercantis, religiosas, pedagógicas, epistemológicas e

hermenêuticas fundamentadas no paradigma sujeito/objeto¹, em que o outro colonizado é objetificado, reduzido à condição material, ao tempo em que o colonizador se investe de um lugar de superioridade, elevando-se à condição de sujeito universal abstrato e por isso capaz de observar e dar sentido a essas coisas, construídas por ele como

* Doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade (PUC-RIO). Professor do Departamento de História da Universidade Regional do Cariri. E-mail: thiago.florencio@urca.br.

sendo puramente materiais. O arquivo colonial constituiu-se, portanto, a partir dessa lógica em que o colonizador se coloca como centro referencial, fundamenta a medida de todas as coisas e, assim, determina o que tem legitimidade ontológica, epistêmica, histórica e espiritual, transformando o *outro* num acervo de “homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda” (Mbembe, 2018, p. 14).

Uma das primeiras implicações para compreensão da constituição do *arquivo colonial* é, portanto, o advento de um novo modelo de subjetividade que gravita em torno da figura do conquistador. Sua imagem de “descobridor” do Novo Mundo, no alvorecer do século XVI, teria precedido, segundo Dussel (1993, p. 36), a fundação do *ego cogito* cartesiano. Ou seja, um século antes da fundação do novo modelo de conhecimento paradigmático do Ocidente - o “penso, logo existo” cartesiano - o “conquisto, logo existo” já lançava as bases da constituição do paradigma sujeito/objeto, que vai se desdobrar no dualismo ontológico entre mente/corpo, cultura/natureza, ciência/encanto, moderno/selvagem (Grosfoguel, 2016). Nessa equação colonial, o Ego-Sujeito-Moderno se auto inscreve como superior ao inventar um Outro-Objeto-Selvagem. Como diria Dussel, essa invenção do “outro encoberto como si-mesmo” desmascara o Mito da Modernidade e seu discurso fundador do “descobrimento”. Ou seja, não se trata de “descobrimento”, mas de “encobrimento do outro para a projeção de si-mesmo” (Dussel, 1993, p. 36).

O encobrimento do outro vai implicar, séculos mais tarde, na sua racialização, cuja culminância será a consolidação do *Eu transparente*, “a figura ontológica que vai se constituir como centro da representação da Europa pós-iluminista” (Silva, 2022, 24). O *Eu transparente* é o demiurgo das engrenagens estruturantes do capitalismo, com sua produção de racialidade e *arquivos coloniais*. O pensador afrocaribenho Frantz Fanon foi um dos pioneiros na compreensão de que a raça funciona como operador colonial de diferenciação pelo estabelecimento de uma linha de humanidade, determinando assim quem tem direito existir e quem está relegado à “zona de não ser” (Fanon, 2020, p. 22).

A montagem do *arquivo colonial* operada, portanto, sob o signo do capital, engendra, segundo Mbembe (2018), uma codificação racial em três perspectivas: 1. Originária, pois estabelece um juízo de identidade em que tudo que não é idêntico a si é considerado anormal; 2. Material, pois transforma o sujeito racializado em um corpo de extração da força de trabalho para atender ao novo modelo de produção capitalista; 3. Fantasmática, pois envolve os processos inconscientes, em que a raça se converte em estrutura imaginária que deturpa o real e sempre engendra um duplo, uma máscara, em que o sujeito racializado se torna indício de uma ausência.

Tendo em vista essas três perspectivas de codificação racial que constituem o *arquivo colonial*, gostaria de pensar a criação de seus repertórios pela *práxis* de uma *escrita colonial*, que pode ter seu nascimento identificado nos escritos do missionário jesuíta Manoel da Nóbrega. Se, por um lado, a *escrita colonial* buscou apagar a memória inscrita nas corporeidades indígenas, por outro lado, as organizações Tupinambás seiscentistas, junto aos *Karais*, suas giras e seus mantos sagrados, serão fundamentais para combater estes *arquivos* e consolidar um campo de batalha de memórias, que irão reverberar, séculos mais tarde, em novas formas de incorporação ritual e performances do tempo espiralar (Martins, 2021), através da repatriação do manto sagrado tupinambá pelos Tupinambás de Olivença, no sul da Bahia.

O “papel branco” e o pelourinho: Manoel da Nóbrega e a formação da *escrita colonial*

O antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima, ao analisar a “montagem do *arquivo colonial* brasileiro” (Lima, 2005, p. 236 – grifo meu), nos explica que a caracterização dos indígenas desde o período colonial, a partir do binômio *tupis* e *tapuias*, nada diz sobre os indígenas em si, e sim sobre sua utilidade para os colonizadores. Nesse sentido, “usar a imagem do arquivo significa que estamos diante (...) de um artefato cultural destinado a conservar, guardar, classificar, ordenar, preservar, (...) para estruturar uma narrativa que atende muito mais a

quem controla o arquivo e as classificações que o organizam” (Lima, 2005, p. 237).

Assim que chega à América Portuguesa para integrar o Governo Geral, em 1549, o Padre Manoel da Nóbrega comanda a Companhia de Jesus com o intuito de converter os povos nativos ao catolicismo. Numa de suas primeiras cartas escritas no novo continente, Nóbrega diz que “cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade” (Nóbrega, 2000, p. 54). Essa imagem tão significativa do “papel branco” para se referir aos povos indígenas constitui o gesto primordial do que estou denominando de *escrita colonial*. Reduzir a corporeidade nativa ao grau zero da nudez significa despossuí-la de sua cultura, sua história, sua memória e de sua existência. O corpo indígena torna-se indício de uma ausência pela qual o colonizador fabrica sua própria história. Como diria Certeau, o corpo indígena é transmutado no “campo de expansão para um sistema de produção” (Certeau, 2002, p. 10). Esta projeção de um corpo “papel branco” espelha também a de uma América virgem, marco zero de um corpo-território pelo qual se projeta a unidade de um só Deus, um só Rei, uma só língua. Estamos diante da constituição do paradigma sujeito/objeto, mencionado anteriormente, em que o colonizador se torna sujeito da escrita, os indígenas a materialidade objetificante do “papel branco”, e o território reduzido à perspectiva intocada de uma terra *virgem*.

Desde o início da dispersão missionária, Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, percebeu que sua ordem e unidade dependiam da troca sistemática de correspondências. Ele estabeleceu a obrigatoriedade de que as cartas fossem trocadas regularmente, criando assim um sistema de comunicação interna e de troca de informações administrativas pelas quais se definiriam as estratégias de ação catequética dos missionários. Mas, para além de uma dimensão estratégica de mapeamento dos indígenas e de seus territórios, a escrita funciona também como um gesto profético da união de todos os povos no Corpo místico da Igreja, procurando atualizar a exemplaridade dos relatos bíblicos (Hansen, 1995, p. 97).

É importante destacar a influência dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola (2006) na prática da escrita das cartas. Os *Exercícios* são um

conjunto de textos que orientam os jesuítas na procura da vontade divina (Loyola, 2006, p. 9). Movimento que envolve práticas corporais e espirituais, fundamentadas na escritura (Barthes, 1990, p. 42), para tirar de si todas as “afeições desordenadas” e, assim, encontrar a vontade divina.

Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios espirituais diversos modos da pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as *afeições desordenadas*. E depois de tirá-las, buscar encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para sua salvação (Loyola, 2006, p. 10 – grifo meu).

Roland Barthes (1990, p. 51) percebe nos Exercícios um conjunto de atos que se movem segundo a “lei da exclusão”. Procura-se eliminar continuamente as “afeições desordenadas”, ou seja, tudo aquilo que leva a uma aversão a Deus (ou de uma aproximação do Diabo). Eliminá-las, primeiramente, a partir de um sistema de exame, anotações e contabilização obsessivas dos pecados.

Percorrer o tempo que passou desde o momento em que se levantou até o tempo do presente exame, hora por hora ou período por período; marcar na primeira linha, tantos pontos quantas vezes caiu no tal pecado ou defeito; (...) comparar o segundo dia com o primeiro, isto é, os dois exames do dia presente com os do dia anterior. Observar se houve melhora de um dia para o outro (Loyola, 2006, p. 26 e 27).

Uma anotação sistemática dos pecados para que estes sejam examinados e, conseqüentemente, extirpados. As cartas jesuíticas seguem o modelo dos *Exercícios*, no sentido de que é por meio de sua escrita que o missionário procura, pela ordenação e classificação dos pecados indígenas, examiná-los em seu conjunto para depois traçar o mapa da conversão. Pecados que, para Nóbrega (2000, p. 48), estão arraigados nos corpos indígenas, onde predomina a presença demoníaca do “apetite sensual”.

Mas é muito de espantar ter dado tão boa terra tanto tempo a gente tão inculta (...) Regem-se por inclinação, a qual semper prona est ad malum

[sempre é propensa para o mal], e apetite sensual, gente absque consilio et sin prudentia [afastada do bom senso e da prudência].

Como na primeira semana dos Exercícios, o jesuíta procura classificar os diversos pecados em uma sequência de descrições e enumerações que se coloca a serviço de uma *práxis*: extirpar as “afeições desordenadas” arraigadas nos corpos indígenas para que assim, possam encontrar a vontade divina. Escrever cartas deve ser entendido, no caso dos jesuítas espalhados pelo mundo, como ação pragmática e performativa que participa do ato de converter. É pela escrita que se procura “captar o signo da divindade” (Barthes, 1990, p. 46) e extirpar dos corpos nativos a presença do “inimigo da humana geração”.

(...) espantam-se eles muito de sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja e desejo de aprender, e desejam ser cristãos como nós, e só o impede o trabalho de os apartar de seus maus costumes, no que agora é todo o nosso estudo (Nóbrega, 2000, p. 48).

O espanto e a inveja demonstrados pelos indígenas diante do poder da escrita parecem sustentar, aos olhos de Nóbrega, a vontade que têm de serem cristãos. O corpo nativo como página aberta à escrita e o missionário como sujeito de ação da escrita se conjugam a uma só finalidade: apartá-los “de seus maus costumes”, aos quais Nóbrega diz dedicar nesse momento “todo o nosso estudo”. A principal fonte destes “maus costumes” foi direcionada para o corpo: nudez, poligamia e canibalismo. Nóbrega quer retirar do nativo tudo que não é cristão e para isso é necessário polir seu corpo, no sentido de retirar as camadas ásperas que o impedem de manifestar a Graça divina. As letras a serem inscritas no corpo indígena constituem a narrativa que unirá o gentio e o jesuíta ao corpo místico da Igreja.

O “papel branco” funciona como um espelho que reconstitui, pelo olhar do missionário, a unidade da linguagem divina. Assim como pregar, assim como ensinar nos colégios o ABC, escrever é re-unir todos na linguagem divina que foi separada. Segundo Foucault (1990), o pensamento do século XVI move-se na ordem da semelhança, ou seja, as

relações se estabelecem pela regra da similitude. No caso de Nóbrega, há uma narrativa primitiva que contém todas as coisas e todos os nomes. Essa narrativa é a vida de Jesus Cristo. A Companhia de Jesus, como seu nome bem diz, existe em/para Jesus e se insere nas coisas do mundo tendo em vista a exemplaridade de Seu sacrifício. O fim último da existência da Companhia é a Salvação, que deve se fundamentar na união de todos em Sua pessoa. Como um livro contém as palavras de seu autor, as coisas e os seres do mundo contêm as palavras de Deus. O que constitui o signo em seu valor singular é a semelhança. Portanto, assim como as coisas devem encontrar seus equivalentes nas palavras, as palavras divinas proferidas pelo missionário peregrino devem encontrar eco no corpo do gentio. Embora Nóbrega projete nesse corpo o desejo de uma “página branca”, sabemos que ele é carregado de memórias, vestido de significados: tatuagens dos inimigos deglutidos, cocares, botoques, ossos e artefatos perfurando a pele. Para os indígenas, estes elementos constituem suas memórias e existências. Para Nóbrega, estes elementos potencializam seus “maus costumes”.

O missionário procura, portanto, frente a diversidade dos costumes indígenas, restituir a grande “planície uniforme das palavras e das coisas” (Foucault, 1990, p. 55). As escolas de ler e escrever, as pregações e a escrita funcionam como meios de se restituir a unidade entre a palavra sagrada e o corpo indígena. Por meio da escrita, aproxima-se o corpo indígena (pecador e dessemelhante) das palavras da semelhança, presentes na Bíblia sagrada, e explicita-se o jogo de similitudes que se estabelece entre ambos. Jogo em que “a arte jesuítica de escrever cartas e a prática da conversão revelam-se símile entre si” (Pécora, 2001, p. 43).

No entanto, a projeção do corpo indígena como papel branco se transforma radicalmente a partir de 1556, quando o primeiro Bispo da América Portuguesa, Pero Fernandes Sardinha, foi devorado em ritual antropofágico pelos Caetés. Após esse episódio, o que ainda restava de dúvida em relação ao método de conversão por amor e caridade se dissipou definitivamente e os nativos passam então a ser vistos como “boca infernal”, “cruéis e bestiais (...) carniceros de corpos humanos” (Nóbrega, 2000, p. 279). Entre o “papel branco” e a “boca infernal”, há

menos de dez anos de convivência de Nóbrega com os indígenas, tempo que determinou uma virada representativa e política na forma de tratamento dos jesuítas em relação aos nativos.

Nóbrega escreve em 1558 um texto que ficou conhecido como o *Plano Civilizador* ou *Plano das Aldeias*, onde expôs os novos métodos de evangelização, fundamentados em um maior controle moral sobre o indígena através da nova “lei”.

A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da companhia para os doutrinarem. (Nóbrega, 2000, p. 282)

Nota-se que as proibições se aplicam prioritariamente aos costumes do corpo: poligamia, antropofagia, nudez. Além disso, há um reforço da necessidade de fixá-los no território e afastar os “feiticeiros”, visto como principais responsáveis pela continuidade dos “maus costumes” indígenas. Reduzidos aos apetites infernais do ventre, eles deixam de ser compreendidos como “pagãos” e se tornam “hereges”, que devem ser capturados em guerra justa² ou violentados junto ao pelourinho, caso não se sujeitem à fé católica.

O *Plano Civilizador*, proposto por Nóbrega, solicitava à Coroa portuguesa a permissão para criação de um novo cargo dentro do aldeamento, o cargo do Protetor (também chamado de “meirinho”), um cristão cujo trabalho é de vigiar e punir os indígenas em caso de permanência dos “maus costumes”. Além disso, o *Plano* pede autorização para instalação de um Pelourinho no espaço público central do aldeamento, de modo que os indígenas ficassem sujeitos a serem punidos publicamente, de modo “exemplar”, com açoite, enforcamento, encarceramento e decapitações, a depender da ofensa cometida, como se lê no trecho abaixo.

Este foy preso e, por ser a primeira justiça e por amor de seu irmão, ho meirinho, foy açoutado e lhe cortarão certos dedos das mãos de maneira que podesse ainda com os outros trabalhar. Disto ganharão tanto medo, que nenhum fez mais delicto que merecesse mais, que estar alguns dias na cadeia. (Nóbrega, 2000, p. 297)

O mais importante atributo do Rei em sua expansão pelo além-mar é a administração da Lei, e a Coroa encontrou no sistema judiciário uma ferramenta conveniente e eficaz para centralização e ampliação de seu poder (Schwartz, 2011, 34). Isso explica por que o pelourinho, símbolo de justiça e autoridade real, costumava ficar no centro das principais praças públicas das cidades portuguesas do século XVI, onde as autoridades civis liam as proclamações e castigavam fisicamente os criminosos (Schwartz, 2011, 27).

Reiterar as palavras sagradas do Salvador pela pregação e pela escrita caridosa já não sustenta os anseios jesuítas de conversão, é preciso aplicar uma pena exemplar sobre o corpo indígena para que este se desgarre definitivamente de seus “maus costumes”. Da escrita amorosa do pregador peregrino, pela qual os caracteres sagrados de Deus se imprimiriam sobre o corpo indígena como em uma página branca; à escrita da sujeição, em que o chicote irá inscrever com tinta de sangue, os ensinamentos divinos sobre um corpo agora de “fera brava”, amarrado ao pelourinho. A escrita de Nóbrega, atrelada à práxis da conversão, a partir da política indigenista de 1558, transmutou-se no chicote do castigo exemplar, que sujeitará os indígenas à fé em Cristo através da violência e do medo. No sítio de suplício do açoite, desenham-se agora sobre a carne indígena os traços dessa escrita colonial.

É preciso fazer valer a Lei do Rei: “lhe cortaram certos dedos das mãos de modo que pudesse ainda com os outros trabalhar”. A *escrita colonial* busca duplicar no corpo-território indígena os signos da unidade de Jesus Cristo, mediada pela presença centralizada do Rei e de suas Leis. O apagamento da memória indígena, pela imagem do “papel branco”, não existiria, entretanto, sem sua imagem oposta e complementar, a “boca infernal”, que explicita justamente o lugar de persistência da memória nativa, pela qual se justifica o uso da

violência contra estes corpos. A *escrita colonial* inscreve o corpo nativo pelo duplo signo da ausência/monstruosidade.

Nesse sentido, gostaria de pensar o devir colonial do pelourinho em sua condição pioneira de monumento público no processo de territorialização do aldeamento. Penso o conceito de territorialização a partir de Oliveira (1998), definido como um processo de reorganização social que implica: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e a reelaboração da cultura e da relação com o passado. Nesse sentido, trago a provocação de pensar numa longa duração do pelourinho como monumento público que produz uma “economia simbólica da colônia” (Mbembe, 2018, p. 224). Para Mbembe, as estátuas coloniais configuram um “poder tipicamente funerário”, cuja presença no espaço público tem por objetivo:

fazer com que o princípio do assassinato e da crueldade que personificaram continue a assombrar a memória dos ex-colonizados, a saturar o seu imaginário e os seus espaços de vida, neles provocando, assim, um estranho eclipse da consciência e impedindo-os, *ipso facto*, de pensar com clareza. O papel das estátuas e dos monumentos coloniais é, portanto, fazer ressurgir no palco do presente os mortos que, quando vivos, atormentaram, muitas vezes pelo fio da espada, a existência dos negros (Mbembe, 2018, p. 227).

Procuo aqui provocar uma reflexão sobre o pelourinho como um de nossos primeiros monumentos públicos, que carrega em sua dinâmica simbólica, o devir colonial dos monumentos que vão ordenar a arquitetura simbólica da exclusão das nossas cidades. Não seriam os monumentos coloniais extensões simbólicas dos pelourinhos? As estátuas coloniais são, segundo Achille Mbembe, uma forma de dominação que se inscreve no espaço e no imaginário dos corpos racializados, aumentando o confinamento e a sujeição nos seus cotidianos e inconscientes. As estátuas seriam uma forma de culto dos espíritos colonizadores, uma

forma de celebrar fantasmaticamente a memória da morte de milhões de negros e indígenas.

A *escrita colonial* se constitui como modo simbólico e disciplinar de autoinscrição do colonizador como superior, ao inventar um colonizado que acumularia o conjunto de negatividades que o primeiro, narcisicamente, não suporta reconhecer em si mesmo. Grada Kilomba situa esse processo como a inscrição narcísica do colonizador, que desenvolve duas atitudes em relação à realidade:

as partes boas do ego, são vivenciadas como partes do Eu. E as partes más são projetadas nos outros, e vivenciadas como objetos externos maus (...) que incorporam o que a sociedade branca tornou taboo: a agressão e a sexualidade. (Kilomba, 2019, p. 36-37)

A *escrita colonial* se vale de repertórios simultâneos de apagamento/controle dos corpos e territórios nativos, inscrevendo-os como tela de projeção das negatividades que o jesuíta deseja dissociar de si, as “afeições desordenadas”. Ao mesmo tempo, essa projeção – quando se depara com a resistência dos modos de existência e produção de memória do colonizado – se aproxima dos poderes disciplinares da força militar, valendo-se dos métodos de terror, medo e violência através da tortura e do castigo público exemplar no pelourinho, como forma de performatizar a conversão do nativo ao modelo de civilidade pretendida como única e ideal.

Entre mantos e giras anticoloniais: a corporeidade tupinambá como agente de memória e resistência

O que Nóbrega definiu como “maus costumes” eram os saberes e as práticas em torno dos quais se estruturava a vivência do tempo e das memórias indígenas. As sociedades Tupi seiscentistas experienciavam o tempo a partir do complexo ritual guerreiro e antropofágico. O propósito das guerras não era por domínio territorial, muito menos pela escravização dos inimigos. Tratava-se de um circuito de vingança em

que o inimigo, que já teria devorado um ancestral da aldeia contrária, seria por sua vez devorado para reincorporação deste ancestral dentro da comunidade que o aprisionou. Era o inimigo, portanto, que movia a temporalidade tupinambá e tal vingança se expressava numa relação entre a palavra e o corpo ou, como diz Viveiros de Castro (2002, p. 238), em um “duplo esquematismo, verbal e canibal”.

O inimigo aprisionado, geralmente amarrado pela cintura, antes de ser abatido para o ritual antropofágico, proferia as palavras de seu discurso final. Um dos tópicos recorrentes da fala ritual era a exaltação de sua valentia, anunciando quantos antepassados da aldeia que o aprisionaram já foram por ele devorados. Os nomes dos antepassados deglutidos, inscritos por meio de escarificações no corpo do guerreiro que os vocaliza antes de ser morto, serão agora reincorporados à aldeia. E o inimigo capturado, por sua vez, terá seu nome inscrito na pele do guerreiro que o abateu. Sem ter um novo nome gravado em seu corpo, fruto do aprisionamento de um cativo, o jovem tupi não estaria apto a se casar e ter filhos. Quanto mais nomes inscritos, maiores as chances de o bravo guerreiro ter reconhecimento social e acesso à bem-aventurança, como nos lembra Nóbrega: “Sua bem-aventurança hé matar e ter nomes, e esta é sua glória por que mais fazem.” (Nóbrega, 2000, p. 249)

Enquanto o jovem guerreiro se insere no Tempo social da comunidade ao obter um nome inimigo inscrito em seu próprio corpo, o restante da aldeia compartilha, por meio do ritual antropofágico, os nomes de seus ancestrais inscritos neste corpo adversário. A palavra e o corpo: a aldeia devora o contrário, com exceção do guerreiro que o capturou. Este tem a palavra do inimigo inscrita em sua pele. Antropofagia, escarificações e tatuagens: é na relação corporal verbal/corporal com o inimigo que se produz a relação entre o passado e o presente. “O corpo é uma memória” – como nos lembra Pierre Clastres, em sua análise das inscrições corporais indígenas (Clastres, 2003, p. 201) – e a memória tupi é fabricada nessa relação potencial entre palavra e corpo. O corpo é, portanto, o lugar privilegiado de produção da memória tupi.

Como sugere Viveiros de Castro, “as sociologias ameríndias formulam-se diretamente nos

termos de uma dinâmica dos corpos e dos fluxos materiais” (Viveiros de Castro, p. 16). É nesse sentido que se deve compreender os rituais de passagem dos meninos prestes a se transformarem em homens (seres sociais), que perfuram seus lábios e orelhas: “É essa penetração gráfica, física, da sociedade no corpo que cria as condições para engendrar o espaço da corporalidade que é, a um só tempo, individual e coletiva, social e natural”. O fundamento da salvação tupinambá faz-se presente, portanto, nessa relação “dialética básica entre corpo e nome” (Seeger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1979, p. 13). Como diz Certeau, ao se referir aos Tupinambás observados pelo missionário Jean de Léry: “O significante não é destacável do corpo individual ou coletivo. Não é, portanto, exportável. A palavra aqui é o corpo que significa” (Certeau, p. 217).

Essa dimensão do tempo que circula em torno das corporeidades e de seus fluxos ancestrais contrasta definitivamente com o tempo da salvação *pós-morte* proposto por Nóbrega em sua empresa de conversão católica. Em seu texto *Antes o mundo não existia*, Ailton Krenak (1996) propõe uma reflexão filosófica sobre a dimensão do tempo para os povos indígenas. O autor nos apresenta fundamentos epistemológicos da temporalidade do “intelectual na tradição indígena” (Krenak, 1996, p.201), para quem a terra e a natureza são espíritos com os quais se aprende a dialogar. Acessar a força da personalidade que habita cada elemento da natureza permite a comunicação com a memória ancestral, anterior à existência do mundo. Ao ativar a memória da criação do mundo, o intelectual indígena é capaz de dialogar com os diversos seres da natureza e, assim, “puxar o sentido das coisas” e compreender a “ligação universal da criação”. Há diversas formas de acessar o tempo da criação, seja através dos sonhos, seja através da contação de histórias ancestrais, que podem ser narradas tanto pela fala quanto pela rítmica vibratória das performances do canto, da dança e das corporalidades.

Algumas danças nossas, que algumas pessoas não entendem, talvez achem que a gente esteja pulando, somente reagindo a um ritmo da música, porque não sabem que todos esses gestos estão fundados num sentido imemorial, sagrado.

Alguns desses movimentos, coreografias, se você prestar atenção, ele é o movimento que o peixe faz na piracema, ele é o movimento que um bando de araras faz, organizando o vôo, o movimento que o vento faz no espelho da água, girando e espalhando, ele é o movimento que o sol faz no céu, marcando sua jornada no firmamento e é também o caminho das estrelas, em cada uma das suas estações. Por isso que falei a você de um lugar que a nossa memória busca a fundação do mundo, informa nossa arte, a nossa arquitetura, o nosso conhecimento universal. (Krenak, 1996, p. 202).

Os rituais presentificam o tempo ancestral pelo canto e pela dança: trata-se de modos distintos de preparar o corpo para estar sempre dinamizando a criação do mundo na espiral do tempo ancestral, pois “quando nós narramos as histórias antigas nós criamos o mundo de novo, limpamos o mundo” (Krenak, 1996, p. 204).

A perspectiva de futuro, tão cara ao Ocidente em sua obsessão pela marcha progressiva e linear da história, para o indígena, seria então ancestral: “todo esse futuro aconteceu na criação do mundo” (Krenak, 1996, p. 204). Nesse sentido, a necessidade de registrar e armazenar o passado em arquivos torna-se secundária, pois o que interessa ao intelectual indígena não é a reconstituição da história, e sim o acesso à memória ancestral da criação. A temporalidade indígena é circular, ou melhor, no dizer de Martins (2021) “espiralar”. Acessar a memória da criação é entrar no movimento do tempo espiralar.

A memória da ancestralidade indígena é de ordem distinta daquela reivindicada pela historiografia tradicional brasileira. Como nos lembra Monteiro (1996), no senso comum de nossa história ocidentalizada, o indígena, ao mesmo tempo em que deve estar encerrado no passado, deixa de existir como devir. Frente ao avanço da civilização, ele estaria sempre fadado ao signo da extinção, seja pelo genocídio, seja pela aculturação. Uma perspectiva estereotipada de reduzir os indígenas ao que Almeida denominou “dualismo simplista”, que divide os povos indígenas em “aculturados” e “índios puros” (Almeida, 2010). O primeiro desaparece por seu contato com a civilização. O segundo só pode ser visto por sua distância em relação à civilização. Entre esses dois pólos, a impossibilidade de o indígena

existir em seu próprio tempo e espaço. Encurralado entre a suposta pureza de um passado primitivo e a inevitável contaminação frente ao avanço da civilização, restaria ao indígena apenas a expectativa do não-ser, ou de só poder existir pela referência ocidental.

Pensando a partir de Krenak, para os indígenas não haveria disjunção entre passado e futuro, já que a experiência é orientada pelo eterno retorno de uma expectativa ancestral. Essa experiência de simultaneidade da expectativa do passado primordial, ao contrário do que poderia pensar um sujeito que opera pela temporalidade ocidental, nunca é estanque. O passado está sempre se movendo de modo espiralar em relação à experiência presente e se transformando, já que a expectativa de seu eterno retorno acontece a partir da relação direta com a experiência vivida entre corpos, natureza e sonhos:

Para estes pequeninos grupos humanos, nossas tribos, que ainda guardam esta herança da antiguidade, esta maneira de estar no mundo, é muito importante que essa humanidade que está cada vez mais ocidental, civilizada e tecnológica, lembre, ela também, dessa memória comum que os humanos têm da criação do mundo, e que consigam dar uma medida para sua história, para sua história que está guardada, registrada nos livros, nos museus, nas datas, porque, se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E, entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória (Krenak, 1996, p. 204 – grifo meu).

Dizer que “entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória” é evidenciar que a memória, como vivência, não se restringe à transmissão de fatos e informações, mas comunica também experiências, sentimentos, valores, estabelece laços de afinidade e de parentesco, orienta o viver no mundo, educa nossa atenção. A história, tomada aqui como registro informacional e classificatório, que poderia constituir os *arquivos coloniais* em sua contabilização das “afeições desordenadas” indígenas, atende a uma operação arquivista de armazenamento do outro cujo intuito é referenciar o sentido teleológico da temporalidade

cristã da salvação. Já a memória, como apontada por Krenak, é o mecanismo de aproximação corpóreo-afetiva, acessível pela oralidade e produtora de presença ativa por meio da performance.

A perspectiva da “performance do tempo espiralar” (Martins, 2021) pode nos ajudar a compreender a concepção da vivência do tempo e das temporalidades indígenas, fundadas pelo pensamento matriz da memória e da ancestralidade. Segundo Martins, a ancestralidade é (2021, p. 42):

princípio *mater* que inter-relaciona tudo o que no cosmos existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada de todos os seres e de tudo no cosmos, extensão das temporalidades curvilíneas, regente da consecução das práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressiva. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. Um tempo curvo, reversível, transversal, longo e simultaneamente inaugural, uma *sophya*, uma cronosofia em espirais.

Esse tempo curvo das performances espiralares gravita não apenas em torno das práticas

rituais, mas também, como pontua Martins (2021, p. 41) por uma

variedade imensa de formulações e convenções que instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição de natureza performática, grafando, pelo corpo imantado por sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e grafites, traços e cores, saberes e sabores, valores de várias ordens e magnitudes, o logos e as gnosos afroinspirados, assim como diversas possibilidades de rasura dos protocolos e sistemas de fixação excludentes e discricionários.

Entre a inexistência de um futuro linear na temporalidade indígena e a interdição de um futuro conferido ao indígena no seio de nossa história colonial, abrir-se às múltiplas possibilidades de construção de conhecimento da “performance do tempo espiralar”, que rasuram “sistemas de fixação excludentes”, nos ajuda a entender a dimensão de uma gira anticolonial que produz a memória entre os Tupinambás, e como ela vem sendo reterritorializada atualmente pela liderança Glicéria Tupinambá e sua luta comunitária em torno da repatriação do manto Tupinambá, como veremos a seguir.



Figura 1 – Karaís, ao centro da roda com seus mantos sagrados, vibram seus maracás e sopram tabaco na condução do ritual da Terra sem Mal.

Fonte: Ilustração de Théodore de Bry para o livro *Viagem à Terra do Brasil* (1578).

A gravura acima é uma ilustração de Théodore De Bry para o livro do calvinista Jean de Léry, que esteve em meados dos anos 1550 na França Antártica e escreveu um livro fascinante sobre sua experiência entre os nativos da Baía de Guanabara chamado *Viagem à Terra do Brasil* (1578). Num dos capítulos, Léry descreve minuciosamente o encontro, liderado pelos *Karaí*, que acontecia de tempos em tempos e que teria como propósito mobilizar a aldeia para a migração em busca da Terra sem Mal, que seria uma terra sagrada, um lugar mítico possível de ser alcançado em vida e onde haveria fartura e bem aventurança.

Segundo o historiador Ronaldo Vainfas, o mito da Terra sem Mal e sua dispersão territorial vieram a caracterizar os movimentos de resistência indígena a partir de meados do século XVI. Ou seja, se antes os deslocamentos protagonizados pelos *Karaí*, lideranças religiosas que os jesuítas chamavam de “feiticeiros”, eram circunscritos a uma dinâmica ritual nativa em torno do complexo guerreiro-antropofágico e da busca da Terra Sem Mal, posteriormente, a partir do avanço colonial, esses rituais vão ganhando características de resistência e guerras anticoloniais (Vainfas, p. 65). Nesse campo de batalha das memórias, os *Karaís*, vestidos com mantos compostos de penas de pássaro, alertavam sobre os males da escravidão colonial e conclamavam a aldeia para insurgir-se contra as opressões, ou fugir em busca da Terra Sem Mal pelos sertões adentro.

Mobilizados pela *gira* de seus xamãs-profetas, os indígenas firmavam seus corpos, territórios e suas memórias, fazendo frente à batalha da *escrita colonial*. Rufino nos provoca a pensar a *gira* como uma “contínua batalha do colonizado em firmar sua presença no tempo/espço, fazendo com que as vibrações desse ato mobilizem deslocamentos na ordem vigente” (Rufino, p. 54). As performances espiralares das giras, agenciadas por suas corporeidades emantadas de memória ancestral, produzem o movimento de resistência anticolonial. A liderança Glicéria Tupinambá, que protagonizou junto a sua comunidade a repatriação de um manto tupinambá do século XVI que se encontrava no Museu Nacional da Dinamarca, assim define a presença deste ativador de memória ancestral da

comunidade indígena, que mobilizou entre as mulheres da aldeia, a confecção de novos mantos.

O manto tupinambá, ele é uma indumentária sagrada do povo. Ele tem personalidade, ele tem força, ele é um presente do céu para a terra. (...) passa pela autorização dos Encantados para poder usar. (...) aí de repente eu me deparo com essa vontade de fazer o manto. Escuto os cantos da Aldeia dos Encantados, que fica na memória, que fica no canto, que fica no ritual. Aí a gente vê uma história mais forte que é a Dona Nivalda, quando em 2000 vai em São Paulo e vê o manto tupinambá que veio da Dinamarca para a exposição e aí volta para a Aldeia com esse espírito e faz esse levante do povo Tupinambá. Então é um momento marcante porque é o manto que vem e nos dá essa força. Aí em 2006 eu tenho a ideia de presentear os Encantados pela luta pelo território. Então eu fiz o primeiro manto, aí a gente foi pesquisando na comunidade (...) aí a gente fez a primeira malha do manto. Aí coube que nesse sentido a professora Patrícia Navarro tinha vindo para dar um curso para a gente de antropologia e história. Aí ela trouxe (...) um retroprojeto com uma transparência e projetou a imagem que a gente tava pensando em produzir, e aí então foi a primeira vez que eu vi uma imagem do manto tupinambá. Ela botou na parede, eu fui lá pra parede para ver se a gente conseguia ver um vestígio da malha do manto. Aí eu consegui ver, eu vi que a gente tava no caminho correto, e aí então foi feito o primeiro manto. O manto, é ele quem me guia, eu não domino a vontade do manto, ele me conduz através de sonhos, e se eu me deparo com um desafio ele vai encontrar meios e caminhos para que esse desafio seja contornado ou superado. Então, o manto ele surge a partir do território, para o manto existir, o território precisa existir. Então a gente iniciou o nosso reconhecimento em 2000. Em 2004, a gente faz a retomada do território porque o território tava sofrendo violação (...) e tava todo mundo em desespero. Aí quando a gente luta e pisa na terra, aí a gente dá direito da mata existir, das árvores existir, dos pássaros existir. (...) Então nesse processo, eu fui as mãos. Eu digo sempre isso, que nesse processo da informação de tudo, do universo, das pessoas e desse cosmos, eu fui as mãos que deu essa possibilidade do manto voltar a existir. O manto ele traz as cores da terra, e nessa visão ele mostra como o povo tupinambá, ele é um pássaro, ele é um pássaro terrestre. (...) Tupinambá

ele observou a malha, a pele do pássaro, aí então ele desenvolveu a malha de acordo com a pele do pássaro. Cada pontinho que tem na pele do pássaro, que nasce uma pena, seria representada por um nó, e esse nó é onde vai cair uma pena. Então quando a gente vai aplicar a pena, ele vai sair em camada, vai ficar igual, ou parecida ou próxima à roupa do pássaro. (Tupinambá, 2021)

Optei por transcrever esse longo trecho da fala de Glicéria Tupinambá pois nos dá a dimensão mais aproximada de como um desses mantos tupinambás, que envolvia os corpos dançantes dos *Karai* no século XVI em seus rituais, ativam a presença de uma memória que trança essa luta contemporânea dos Tupinambá de Olivença no sul da Bahia. Uma memória que envolve a comunidade, sua terra, seus pássaros, seus sonhos, seus encantados, suas danças e cantos. Uma memória cosmopoética e cosmopolítica³, pois faz vibrar o tempo curvilíneo em espiral das ancestralidades, que não se reduz a fenômenos meramente humanos, nem meramente político-sociais, muito menos a fenômenos que se deixam capturar pelo tempo linear e progressivo da história ocidental.

O trançar do manto carrega os vestígios desse campo vibratório das giras anticoloniais seiscentistas, ativadas por xamãs, pássaros, histórias do tempo da criação, encantados. É dessa matéria do tempo ancestral performado, que faz dançar o tempo da criação do mundo, que o manto produz memórias de resistência em suas batalhas contra a colonização. Essa memória emantada e encantada em seus trançados comunitários resiste à produção de ausências e de violências da *escrita colonial* e faz dançar os rastros das corporeidades vivas.

Considerações finais: a memória Tupinambá entre rastros e arquivos

Gostaria de finalizar este artigo pensando a partir dos rastros. Conceito fundamental no pensamento de Glissant (1981), os rastros remetem à perspectiva do *migrante nu*, condição do africano escravizado que, em sua vinda forçada para as Américas, foi despojado de sua cultura material, de suas heranças nativas e de sua história. Assim, o migrante nu precisa se reconstituir nas Américas a

a partir dos rastros/vestígios de sua memória, o que implica a construção de uma inevitável relação com o que se encontra em seu entorno. O entrelaçamento dos rastros, possibilita o agenciamento das diferenças em suas combinações imprevisíveis. Embora Glissant se refira especificamente à condição diaspórica do africano, não a vejo como sendo indissociável da condição dos povos indígenas do Brasil, principalmente da região Nordeste, em que a longa duração da colonização os submeteu a sistemáticos apagamentos e violências que os apartaram de suas terras, memórias e identidades.

Os rastros operam, portanto, na direção contrária dos arquivos. Estes lidam com a “influência universalizante da Igualdade” (GLISSANT, 1981, p. 133) e, assim, ao produzirem univocidade, fazem desaparecer a diversidade do mundo. Os rastros, por sua vez, existem como modos relacionais de produção de diferenças e imprevisibilidades que não podem ser controladas por nenhum tipo de poder centralizado, unitário e resolutivo. Os rastros estão presentes nos trançados das malhas do manto Tupinambá do século XVI, através do qual Glicéria Tupinambá consegue “ver um vestígio da malha” que movimenta o fluxo das corporeidades performativas da retomada de sua aldeia, que movimenta o fluxo das corporeidades das memórias em disputa, memórias que abalam os repertórios da *escrita colonial* e de seus arquivos.

Notas

1 Segundo Gumbrecht, o paradigma sujeito (como entidade intelectual incorpórea) e objeto (como pura materialidade) diz respeito à formação do campo hermenêutico, e seria um dos marcadores fundamentais do início da Época Moderna (GUMBRECHT, 2010, p. 48).

2 “As causas reconhecidas como legítimas para uma guerra justa eram a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra vassalos e aliados portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados”. (Perrone-Moisés, 1992, p. 26).

3 Sobre o conceito de *Cosmopolítica*, penso junto com Latour, para quem “la presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de

entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos” (LATOURE, 2014, p. 46). Sobre o conceito de *cosmopoética*, penso junto com Bona (2020), para quem a *cosmopoética* diz respeito ao mundo que privilegia a escuta, o sentido das ressonâncias e das correspondências, ela compreende uma *ecologia política*, em que a relação de aliança cósmica com a terra envolve espiritualidade e diálogo com plantas e demais elementos da natureza. Em contraste com o *logos* ocidental, a *cosmopoética* reabilita as potências do sonho e do canto/dança.

Referências

- ALMEIDA, Maria Regina. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.
- BARTHES, Roland. **Sade, Fourier, Loyola**. São Paulo: ed. Brasiliense, 1990.
- BONA, Dénètem. **Cosmopoéticas do Refúgio**. São Paulo: Cultura e Barbárie, 2020.
- CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro. A origem do “mito da Modernidade”**. Petropolis Editora Vozes, 1993.
- EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas**. Belo horizonte: Editora UFMG, 2000.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo, Ubu Editora, 2020.
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GLISSANT, Edouard. **Le Discours Antillais**. Paris: Gallimard, 1981.
- GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Sociedade e estado**, v. 31, n. 1, p.25-49, 2016.
- GUMBRECHT, Hans. **Produção de presença: O que o sentido não consegue transmitir**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2010.
- HANSEN, João Adolfo. A. **O nu e a luz: cartas jesuíticas no Brasil: 1549-1558**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: n. 38, p. 87-119, 1995.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *In*: NOVAES, Adauto. **Tempo e História**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LATOURE, Bruno. **¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica?** Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. Revista Pléyade, 14, 43-59, 2014.

LÉRY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: Carlos Lessa. (Org.). **Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo**. 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, v. , p. 218-231.

LOYOLA, Iganácio de Loyola. **Exercícios espirituais**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo, N-1 Edições, 2018.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NÓBREGA, Manuel. **Cartas do Brasil** e mais escritos. Introdução, notas históricas e críticas: Serafim Leite S. I (ed.). Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 2000.

PÉCORA, Alcir. Máquina de Gêneros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Verdadeiros contrários** – guerras contra o gentio no Brasil colonial. in: Sexta-Feira, n. 7. São Paulo : Editora 34, 1992.

RUFINO, Luiz. **Vence-demanda**. Educação e descolonização. Rio de Janeiro, Editora Mórula, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombo: modos e significações**. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.

SCHWARTZ, S. B. **Burocracia e sociedade no Brasil colonial: o Tribunal Superior da Bahia e seus desembargadores, 1609-1751**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; CASTRO, E. B. V. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. Rio de Janeiro, Boletim do Museu Nacional, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, 1979.

SILVA, Denise Ferreira. **Homo Modernus**. Para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

TUPINAMBÁ, Glicéria. **Depoimento de Glicéria Tupinambá** para a exposição "Kwá yapé turusú yuriri assojaba tupinambá | Essa é a grande volta do manto tupinambá", em cartaz na Galeria Fayga Ostrower - Funarte Brasília até 17 de outubro de 2021. In: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=9eB-2MBYOjY>. Acesso em 15 dez. 2022.

VAINFAS, R. **A heresia dos índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.