



REESMA, Humaitá - Amazonas, Volume XX, nº 2, jul-dez. 2026, p. 576-596.

TRAVESSIA E PERMANÊNCIA EM *Canumã*, DE YTANAJÉ CARDOSO: A LITERATURA INDÍGENA COMO INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA

Crossing and Permanence in *Canumã*, by Ytanajé Cardoso:
Indigenous Literature as an Instrument of Resistance and Identity
Affirmation

Priscila Vasques Castro Dantas¹
Djorkaeff Sousa da Silva²

Resumo: Este artigo discute, a partir do romance *Canumã*, do professor, pesquisador e escritor indígena munduruku Ytanajé Cardoso, as categorias travessia e permanência na experiência indígena contemporânea, analisando os impactos do colonialismo, com ênfase no silenciamento cultural e na marginalização. Os pressupostos teóricos que fundamentam a discussão são os estudos culturais, pós-coloniais e da subalternidade (Bhabha, 2018; Gilroy, 2012; Hall, 2003; Said, 2011; Spivak, 2018), bem como as formulações epistemológicas da literatura indígena brasileira (Dorrico, 2017, 2018; Graúna, 2013; Krenak, 2020; Cardoso, 2023, 2024; Thiél, 2012). O que se conclui da análise é que tanto a travessia (adaptação à sociedade dominante) quanto a permanência (manutenção no espaço originário) são marcadas por violências simbólicas e materiais, diante das quais a literatura de autoria indígena configura-se um instrumento de resistência e afirmação identitária.

Palavras-Chave: Travessia; Permanência; Literatura indígena; *Canumã*; Ytanajé Cardoso.

¹ Doutora em Educação (PPGE/UFAM). Professora Adjunta da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas (FLET/UFAM). E-mail: priscilavasques@ufam.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5459-6458>.

² Graduando do Curso de Letras – Língua e Literatura Portuguesa – na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: djorkaeff.silva@ufam.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-2509-5065>.



Abstract: This article discusses, based on the novel *Canumã* by Ytanajé Cardoso, the categories of crossing and permanence in the contemporary indigenous experience, analyzing the impacts of colonialism, with an emphasis on cultural silencing and marginalization. The theoretical assumptions that underpin the discussion are cultural, post-colonial, and subalternity studies (Bhabha, 2018; Gilroy, 2012; Hall, 2003; Said, 2011; Spivak, 2018), as well as the epistemological formulations of Brazilian indigenous literature (Dorrico, 2017; Graúna, 2013; Krenak, 2020; Cardoso, 2023; Thiél, 2012). The analysis concludes that both migration (adaptation to the dominant society) and permanence (maintenance in the original space) are marked by symbolic and material violence, in the face of which literature authored by indigenous people constitutes an instrument of resistance and affirmation of identity.

Keywords: Crossing; Permanence; Indigenous literature; *Canumã*; Ytanajé Cardoso.



1 INTRODUÇÃO

No período colonial, o encontro entre diferentes povos foi marcado por múltiplas violências, resultando no silenciamento sistemático de culturas, especialmente das culturas indígenas. Houve repressão das línguas, das crenças e dos modos de organização social indígenas, com o objetivo de homogeneizar culturalmente e assimilar esses povos à sistemática de civilização ocidental, dominante e lida como única possível:

[...] no período colonial, a compreensão do nativo pelo colonizador mantém-se, em geral, na relação Sujeito-objeto, em uma clara relação de poder. O colonizador europeu questiona-se sobre a classificação do outro, até mesmo sobre sua humanidade, escrevendo e inscrevendo o nativo em um mundo cujo centro se encontra na Europa (Thiél, 2012, p.16).

Nesse processo, as culturas indígenas foram profundamente afetadas, mas, a partir da década de 1970, com o fortalecimento do movimento indígena brasileiro, houve um aumento das lutas por reconhecimento, autonomia e preservação cultural. A Constituição de 1988 marcou um avanço importante, garantindo direitos como a demarcação de terras, o respeito às culturas indígenas e a participação política dos sujeitos indígenas, contribuindo com a preservação de suas identidades e promovendo justiça social. É do Instituto Socioambiental a constatação de que:

Simultaneamente ao processo de auto-organização política dos povos indígenas no Brasil, diversas outras ações foram por eles desencadeadas, assumindo cada vez mais novos espaços, além daqueles tradicionais: atuando na política partidária, desempenhando o papel de professores, agentes de saúde, escritores, documentaristas, pesquisadores, entre outros, sempre divulgando suas lutas e, principalmente, suas ricas culturas e modos de vida diferenciados (Instituto Socioambiental, s/p).

Julie Dorrico (2018) destaca que, desse fortalecimento do movimento indígena e também fruto da redemocratização, surge nos anos de 1990, em ordenamento sistematizado, com escrita autoral e alcance editorial, a literatura indígena brasileira. Essa literatura se estabelece como espaço de resistência e visibilidade, articulando subjetividade, coletividade e ancestralidade e um de seus traços centrais é a escrita do “eu-nós” (Dorrico, 2017), que se configura na imbricação indivíduo/comunidade. Diferente da visão ocidental centrada no “eu” isolado, essa escrita afirma que a identidade só faz sentido em relação ao coletivo, à terra, aos ancestrais e ao cosmos, fortalecendo a continuidade dos saberes e tradições indígenas.



Compreendemos o “eu-nós” como uma intrínseca relação de alteridade que une à voz e à autoria individual, o ‘eu’ enquanto sujeito histórico, o ‘nós’, a memória coletiva/mítica da tradição ancestral comunitária. Isto é, esse conceito problematiza e leva-nos a teorizar a especificidade do material indígena publicado no impresso que envolve esse conceito que consideramos fundamental no âmbito literário indígena contemporâneo: a autoria coletiva e a autoria individual enquanto correlação intrínseca (Dorrico, 2017, p. 226).

Neste artigo, discutimos a resistência e a afirmação identitária dos sujeitos indígenas por meio da literatura, analisando o romance *Canumã* (2019), do professor, pesquisador e escritor indígena munduruku Ytanajé Cardoso, a partir das categorias travessia e permanência, observadas, no que tange aos sujeitos indígenas, em uma interseção entre dois territórios culturais: a ancestralidade comunitária e a ocidentalidade urbana.

A discussão aqui apresentada se fundamenta nos estudos culturais, pós-coloniais e da subalternidade (Bhabha 2018; Said, 2011; Hall, 2003; Gilroy, 2012; Spivak, 2018) e, ainda, em formulações epistemológicas da literatura indígena brasileira (Dorrico, 2017, 2018; Graúna, 2013; Krenak, 2020; Cardoso, 2023, 2024; Thiél, 2012). A partir dos estudos culturais, analisamos a construção das identidades em contextos de poder e marginalização. Sob a lentes do pós-colonialismo, observamos os impactos duradouros do colonialismo e a luta pela autonomia indígena. Tomando como base os estudos de subalternidade, evidenciamos o silenciamento dos indígenas, que precisam afirmar suas identidades na interseção mencionada. A partir do que formulam as epistemologias da literatura indígena brasileira, tratamos da travessia como resistência cultural e reafirmação da ligação com a terra e os ancestrais. Na análise que desenvolvemos, o que verificamos é que a identidade indígena é negociada continuamente, em um processo complexo e não linear, frente a um sistema que muitas vezes tenta apagá-la.

IDENTIDADE E RESISTÊNCIA: O PAPEL DA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA NO TERRITÓRIO DA CULTURA

As escritas da literatura indígena brasileira, que se estabelecem na articulação entre subjetividade, coletividade e ancestralidade, dão corpo a uma expressão literária coletiva, nascida na tradição oral e ancestral que inscreve os sujeitos indígenas no mundo.



Ao confrontar estereótipos e caricaturas, esta literatura reconhece e preserva culturas, histórias e cosmovisões dos povos originários.

Graça Graúna (2013) destaca que, ao questionarem as visões ocidentais, os sujeitos indígenas valorizam suas identidades culturais e buscam narrar o mundo a partir de onde pertencem. Sua literatura é, então, uma forma de promover a unidade pela pluralidade, em contraste com a homogeneização eurocêntrica que busca formular uma identidade nacional uníssona. Por meio da afirmação de conhecimentos ancestrais, mitos, línguas e cosmovisões, os povos indígenas preservam suas culturas, ameaçadas pelas violências históricas. Permanecem. E resistem à marginalização e aos estigmas que insistem em se fazer legado do colonialismo. Para a autora, esse movimento hoje empreendido pela literatura indígena é fundamental para que, apesar de muitas vezes não mais conviverem no cotidiano das comunidades originárias (travessia), os sujeitos indígenas sejam conhecedores de suas tradições e de seu legado ancestral (permanência).

O trânsito dessa literatura do oral para o impresso, portanto, é fundamental não apenas para sua permanência, mas também para a ampliação de seu alcance e o avanço na demarcação que ela hoje faz no território em permanente disputa chamado cultura (Said, 2011). A esse respeito, Dorrico destaca:

Neste processo do oral ao impresso, no qual transitam os povos indígenas, vemos uma conexão cultural que não se dissocia da tradição ancestral, mas inscreve outros sentidos que, adaptando-se dentro desse novo suporte (o livro, as mídias sociais) e nessa nova rede que atua (mercado editorial, academia, concursos literários), alcança leitores não indígenas e, por consequência, maior espaço para reivindicação de saberes e demandas, seja no campo epistemológico, seja no campo político (Dorrico, 2017, p. 222).

Há, desse modo, cada vez mais, um protagonismo dos sujeitos indígenas nas escritas de si, mas de forma a permanecer registrando a pertença e as tradições. É isto, então, o que, como vimos em Dorrico (2017), nomina-se poética do “eu-nós”.

Ampliando essa perspectiva, vejamos o que nos aponta Ytanajé Cardoso, ao falar sobre a escrita literária sob o olhar dos munduruku:

Além de seu aspecto autoral, a literatura indígena também pode ser pensada a partir das temporalidades de existência dos povos indígenas, pois desde que os antepassados dos povos indígenas realizaram as primeiras inscrições no mundo, nos tempos mitológicos, já aí temos literatura. Como exemplo, cito o deus da escrita munduruku, Muraycoko, que foi o primeiro ser a converter seu



pensamento em imagens. [...] a Terra é o espaço-tempo gerador da própria literatura, cuja força de expressão tem servido como um caminho entre um passado de negação e um presente de afirmação das alteridades indígenas (Cardoso, 2024, p. 20).

A literatura indígena é presença desde os tempos das formulações cosmogônicas de cada um dos muitos povos indígenas brasileiros. E seu registro impresso, reforçamos, é fundamental para desfazer os estereótipos formulados nas cartas coloniais e reafirmados pela literatura romântica e modernista. E, se a palavra é signo ideológico, seu registro alfabético, que faz chegar ao impresso aquilo que é milenar no oral, é não só ocupação e resistência, mas permanência no território da cultura.

Graúna (2013) destaca que não é um lugar no cânone – espaço de prestígio historicamente ocupado por escritores ocidentais – o que interessa à literatura indígena. O que ela efetivamente reivindica é a demarcação no território enunciativo, para que as subjetividades indígenas possam, da posição de autoria, contrapor o imaginário estabelecido, em que o indígena figurou sempre como temática, como elemento exótico e como pano de fundo de uma história não sua. A literatura indígena formula-se, desse modo, na perspectiva da auto-história, entrelaçando crítica, história e memória, em registros que demarcam a pertença étnica orgulhosa e conscientemente. Assim, é preciso que olhemos para a literatura indígena como um potente instrumento de fortalecimento das identidades dos povos indígenas brasileiros e como um marco fincado no território da palavra dos brancos.

Ao deixar suas comunidades de origem para viver nas cidades, os sujeitos indígenas constantemente passam por um embate entre a preservação das tradições e a pressão pela homogeneização, que se apresenta na dinâmica do convívio com a sociedade não indígena. Experimentam, então, uma existência no entre-lugar mencionado por Homi Bhabha (1998). Neste tensionamento de culturas, a identidade se coloca em um processo transcultural e em um nomadismo, que geram no sujeito indígena uma dupla consciência (Gilroy, 2012), causando tensão interna entre sua identidade e a forma como é percebido pela sociedade dominante, resultando em uma sensação de fragmentação. E esse choque cultural finda por manter operantes o silenciamento e a subalternização historicamente experimentados (Thiél, 2012; Spivak, 2018).



Sendo a travessia cultural uma condição constante para os sujeitos indígenas, discutir este processo por meio da literatura indígena é fundamental para o debate sobre suas culturas e identidades historicamente silenciadas, para que se possa não apenas problematizá-lo, por si, mas também compreender, a partir dele, como a resistência se faz permanência nesse atravessar.

O que se aclara, então, é que a literatura indígena precisa ser estudada pelos próprios sujeitos indígenas e também no meio acadêmico e pela sociedade brasileira, de modo geral, não apenas para cumprir o que preconiza a Lei n.º 11.645/2008, que inclui no currículo oficial da educação básica a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura dos povos indígenas brasileiros, mas para que se amplie o seu alcance e ela possa funcionar como uma arma estratégica da voz indígena, contestando estigmas e oferecendo novas perspectivas sobre os povos indígenas no Brasil contemporâneo.

TRAVESSIA E PERMANÊNCIA: UMA LEITURA ANALÍTICA DO ROMANCE INDÍGENA *CANUMÃ*

A interseccionalidade a que fica submetida a identidade nos sujeitos indígenas, por conta da necessidade de uma vida para além de seus territórios de pertença étnica – o que acontece principalmente pelas limitações de ordem econômica ali experimentadas, em conjunto com as limitações no campo da formação escolar/acadêmica –, é uma questão que consideramos de extrema importância para os debates acadêmicos e sociais. Sendo a literatura indígena brasileira um espaço de ascensão das vozes destes sujeitos, parece-nos necessário, então, que se ampliem os estudos em torno dela, de modo a se ampliar também, na dinâmica social, a possibilidade de observarmos, pelo olhar deles, essas questões.

No narrar, estes sujeitos historicamente subalternizados podem reconstruir sua história e a história de seus ancestrais, mas para que este poder narrativo tome capilaridade e se torne ato conhecido de toda a sociedade dominante, é preciso que detenham as formas de poder e de discurso que se fazem presentes nesse outro modo de organização social que os circunda e em que findam se inserindo. A ocupação do território da linguagem – e linguagem como se formula na perspectiva dos brancos – é, assim, necessária.



É o que tem feito a literatura indígena brasileira, como já apontamos, posto que ela vem ocupando e retomando o território narrativo em favor das vozes indígenas, para fazê-las permanecer, desfazendo silenciamentos e narrativas não suas.

Travessia e permanência são, neste cenário, categorias fundamentais à compreensão das formulações identitárias dos sujeitos indígenas. É preciso, contudo, que nos atentemos ao fato de que são categorias de violência, pois, ao deixar seus territórios para conviver nos territórios dos brancos, estes sujeitos precisam lidar com outros modos de organização social, outras formas de poder e outras cosmovisões, além dos preconceitos.

Resta-lhes, então, a luta, a insubmissão, o levante. As formas de resistência podem ser variadas, mas a veiculação destas lutas se dá, sobremaneira, por meio do ato enunciativo do poder de narrar, sendo, assim, a literatura indígena arma potente para a divulgação de suas reivindicações e denúncia dos crimes sofridos. É isto um *permanecer*. E é o que empreende a literatura do professor, pesquisador e escritor indígena munduruku Ytanajé Cardoso, na construção de *Canumã*, bem como é o que realizam diversos outros escritos indígenas brasileiros, transpondo os sentidos de ser/pertencer/demarcar que formulam suas identidades e escritas na perspectiva do “eu-nós” (Dorrico, 2017).

Feita essa breve reflexão inicial, passaremos, a seguir, à análise das inscrições das categorias travessia e permanência nos personagens indígenas da obra *Canumã*, bem como traremos reflexão acerca dos desafios e processos em torno disso.

Com o indivíduo indígena tomando a caneta e passando a escrever/narrar sua própria história, emergiram conhecimentos, saberes, cosmovisões e sociabilidades tradicionais que foram marginalizadas desde a colisão das terras que hoje adjetivamos brasileiras com o “Velho Mundo”, no duro processo de colonização.

Muita luta e resistência foi e tem sido travada; luta por territórios físicos e, atualmente, territórios simbólicos. Os indígenas, sistematicamente silenciados e postos à margem, sofrendo os duros impactos de suas vidas cercadas e cerceadas por uma cosmovisão expressamente distinta, alheia e hostil às suas, no movimento constante de resistência, têm ressignificado suas lutas, tradições e meios de enfrentamento ao sistema homogeneizante violentamente imposto (Krenak, 2020). É nesta esteira de vozeamento e afirmação destas identidades herdeiras dos primeiros filhos desta terra, que Ytanajé



Cardoso constrói seu romance, *Canumã* (2019), ilustrando o (não) local de frequente disputa, de construção e desconstrução, em que está o indivíduo que escolhe ser um contemporâneo guerreiro intelectual indígena.

Por meio de um narrador-personagem, podemos acompanhar a trajetória de uma família munduruku que toma a difícil decisão de deixar sua terra e seu povo e partir numa arriscada e desafiadora jornada de viver na cidade, em meio aos “brancos”, em munduruku, os *pariwát*. Antônio e Maria, os pais da família, indígenas nascidos e criados na comunidade munduruku do Kwatá, às margens do rio Canumã, no interior do Amazonas, tomam esta penosa decisão em razão da preocupação com o futuro dos filhos – em especial no sentido da formação escolar – e, em certa medida, com o futuro da comunidade também. A partir disso, a narrativa transcorre sob o olhar atento de Filipe, narrador da história, sobrinho de Antônio e Maria, e primo de Raçâp, filho mais velho do casal. Filipe descreve, depois de adulto, os últimos momentos daquela família na comunidade, e, por meio de uma construção metanarrativa, é possível perceber que preenche lacunas da história com seu senso poético e sua acuidade analítica estimulados durante sua formação intelectual – adquirida no processo de travessia, dado ter ele também saído da comunidade para estudar – e sua inquieta jornada de vida.

Logo no início da narrativa, Filipe, mesmo ausente daqueles acontecimentos narrados, já nos esboça uma característica que se mostrará muito cara para a preservação da cultura munduruku: a contação de histórias. Maria, enquanto a família se encontra reunida na produção de farinha na casa de forno, afirma o quanto é importante preservar esta cultura oral de contação das histórias e grandes feitos dos antigos munduruku. Esta atividade demonstra sua importância na preservação da história coletiva, isto é, a identidade daquele povo.

A mãe continua a reiterar a importância de se perguntar para os velhos como os guerreiros do passado entoavam suas canções, como vociferavam pela glória e como conquistaram a eternidade pelo prazer de dizer não e fazer o oposto de certas vontades por uma imensa tensão de dizer sim, sobretudo quando se trata da filosofia munduruku. Em tempos de aluição essa filosofia manifesta sua mais consistente doutrina. A vida só passa a ter sentido — em decorrência de um objetivo — quando a morte do parente se torna tão mais dolorosa do que a morte de si próprio. Daí o valor desta nação ser comparada a uma tradição muito antiga que vivera às margens do rio Eurotas, já dizia um viajante naturalista da segunda metade do século XVIII (Cardoso, 2019, p. 11-12).



Neste trecho, percebemos que há uma mistura entre as lembranças dos acontecimentos passados e as reflexões presentes do narrador, que passa a ressignificar, com base em bagagem intelectual e de vida, cada história contada ou cada costume repetido, o que dá profundidade ainda maior para as já profundas reflexões de Maria, que, naquela época, independentemente do nível de escolaridade, carregava consigo um saber histórico e filosófico de um povo que projeta seu futuro preservando seu passado.

Ao dizer “não”, o indivíduo munduruku, ligado a uma lógica ancestral de coletividade, recusa desejos individuais ou pressões externas que possam pôr em risco a coesão de seu povo. Desta forma, o “sim” que se busca é ligado à autoafirmação propositiva de preservação da dignidade e memória dos antepassados, demonstrando um forte dever com a noção comunitária. Esta noção comunitária ganha seu pleno sentido de existência quando a dor do luto supera a dor individual e torna-se medida de pertencimento e sentido existencial, noção esta que será muito cara para apreensão completa da carga simbólica no desfecho da narrativa. Aclara-se, então, que a formulação identitária destes sujeitos se estabelece na perspectiva do “eu-nós” (Dorrico, 2017).

Apesar de este primeiro momento da narrativa passar-se há quarenta e três anos, já podemos notar uma forte presença de uma transculturação na comunidade, seja no próprio ato de falar a língua portuguesa ao invés da língua munduruku, seja nos nomes que cada personagem carrega, que, segundo Maria, foram nomes brancos passados pelos brancos para os “índios” (Cardoso, 2019, p. 9). Assim, já podemos notar, também ainda no início da narrativa, o choque e a supressão de características ou costumes que vão perdendo força no forte processo integrador e homogeneizador operante da colonização. O simples fato da perda do “nome na língua”, nas palavras de Maria, é sinal de uma violência epistêmica que tira o indivíduo de um lugar no mundo, pois estes nomes antigos eram ligados a animais e relacionavam o sujeito munduruku a uma forma de ser e estar no mundo. Perder estes nomes, então, é perder referência de identidade.

É possível perceber, assim, que desde o início da narrativa, mesmo em uma comunidade relativamente isolada do espírito cosmopolita das grandes cidades, já notamos uma intensa disputa simbólica de uma cosmovisão e um sistema social que se esforça e luta para permanecer vivo. Conta Maria:



— Naquela época, logo depois da criação do SPI, viero pra cá muitos padre e freira querendo catequizar os índio, assim conta tua avó, que era criação naqueles tempo. A primeira vez que ele chegaro teve muita matança, muita guerra. Às vezes, os índio enterrava quatro num só buraco, como aconteceu com aqueles ali, ó. Mas é melhor vocês perguntar pra avó de vocês quando a gente voltar. Ela ainda se lembra de tudinho o que aconteceu naquele tempo, é uma das última. Quando o último velho morrer, as histórias vão ser esquecidas, por isso é bom vocês perguntar (Cardoso, 2019, p. 9-10).

Temos novamente o imperativo memorial expresso, algo que se torna tema recorrente no desenrolar de toda a narrativa, demonstrando a fragilidade da transmissão e a aceleração do apagamento cultural que acomete aquele povo.

É interessante relembrarmos e refletirmos sobre o papel do narrador no romance. Filipe, como já mencionado, escreve suas memórias depois de passados anos dos acontecimentos, e neste relembrar, num processo metanarrativo, debate as condições de sua própria narração. Filipe assume que não reproduz cada palavra exatamente como ouvira quando criança (Cardoso, 2019, p. 31), pois não é esta sua intenção. Seu foco repousa na reconstrução do sentido simbólico-cultural que cada episódio e sensação poderiam representar, mas que na época ele ainda não dispunha da maturidade suficiente para perceber e valorar. Esse gesto narrativo legitima uma forma de história oral-afetiva, em que o importante não é a exatidão do acontecido, mas a reconstrução simbólica daquilo que aconteceu.

Desse modo, Filipe dá continuidade à tradição oral de seu povo na escrita, pois preserva o caráter imanente da oralidade que é o constante deslocamento do signo linguístico, posto sob deslize. Sendo performática e atravessada pela subjetividade do locutor, a oralidade é sempre alterável, assim como os signos que Filipe passa a colocar sob a rasura derridiana, isto é, problematizando conceitos e pressupostos dentro da tradição filosófica ocidental, para, então, reconstruí-los sob novas formas mais abrangentes e complexas, apresentando a constante tensão entre a necessidade e utilidade de um conceito/categoria e seus limites e inadequações (Derrida, 1967), e posto, por fim sob o escrutínio e disputa da crítica de um agora intelectual indígena, com titulação acadêmica alcançada no território dos brancos.

Mas é importante que não caiamos no erro de pensar que o que legitima Filipe a narrar e reproduzir tais discursos seja a sua titulação acadêmica; o que de fato o legitima é sua vivência incorporada no texto, é a sua posição de sujeito subalternizado, calado,



mas que toma a caneta e se dá voz; é seu ato responsivo que, entendendo a linguagem como sendo sempre uma atividade em diálogo, marca a presença do outro na responsabilidade ética e dialógica de seu próprio discurso, como trabalha, em sua tese de doutorado, o próprio Ytanajé Cardoso (2023), ao se conectar com os construtos teóricos de Bakhtin (2012).

No decorrer da narrativa, são introduzidos os anciãos da comunidade, detentores de notável saber ancestral; eles representam aquilo que há de mais preservado dos antigos munduruku, são a ponte que liga o hoje ao passado mais remoto possível da etnia. Estes anciãos, por carregarem com eles os elementos de maior representatividade da identidade munduruku, como língua, histórias, costumes e cosmologias, passam a ganhar destaque, foco narrativo que evidencia a importância da transmissão destes saberes e o respeito àqueles que vieram antes. Com tudo aquilo que representam na comunidade, operam como memória viva que atravessa o tempo e que se torna projeto político, pois são não apenas lembrança do que foi, mas previsão e chamado para o que há de vir, misturando trauma e promessa no conteúdo da tradição.

É perfeitamente aceitável que a vovó Ester não saiba o porquê de os munduruku do Pará não terem perdido a língua, pois comparada com a geração dos antigos guerreiros munduruku, ela é de uma geração bem jovem, não chegou a ver como os munduruku do Amazonas se estabeleceram no Canumã e no Mari-Mari. Ela lembra apenas o início do processo de perda da língua. Não obstante a sua idade já meio avançada, lembra das histórias que seu pai lhe narrava, e que o pai deste repassava, como num ritual no qual as lembranças milenares vão se projetando para o coletivo, para os futuros herdeiros da cultura. Tomando para si o discurso e prevendo o conteúdo de minhas perguntas, a grande anciã não hesita em contar-me as profecias de seus ancestrais, aqueles que labutaram na luta pela resistência quando dos primeiros contatos, em 1768. Esse foi apenas o começo de uma história de muitas perdas, mas também de ganho, já que os munduruku conseguiram provar por que eram chamados de espartanos da Amazônia. Desde esse período morreram muitos parentes e levaram com eles bastante *pariwát*. Todavia, a resistência não cessou, está apenas começando, só que doravante, tal investida se fará não mais com arcos e flechas, mas com o caderno e lápis na mão de nossas crianças. E não se deve pensar que os munduruku pararam de cortar cabeças, o que aconteceu foi a ressignificação. Ao invés de cortarem a cabeça fisicamente de seus rivais, agora fazem isso a partir da inteligência social, do diálogo, ferramenta intelectual imprescindível para as conquistas dos destemidos munduruku. Imprescindível, diria, para qualquer civilização (Cardoso, 2019, p. 45-46).

A aproximação do guerreiro munduruku à figura espartana é um gesto retórico estratégico, em que o narrador decide reaproveitar a comparação utilizada pelo vigário



José Monteiro de Noronha quando do primeiro contato com o povo munduruku. Assim Filipe consegue, como o vigário fez em meados do século XVIII, conectar um repertório cultural local a um arquétipo mais universal e reconhecível, legitimando a potência histórica dos munduruku e deslocando este orgulho local para uma esfera comparativa em que interlocutores não indígenas possam entender a potência simbólica de tal aproximação.

Os bravos guerreiros munduruku têm seu costume de decapitação do inimigo ressignificado sob o perspicaz olhar de Filipe, que oferece uma dupla operação na rasura: a afirmação da continuidade da luta, em que os munduruku que precisavam lutar pela sobrevivência ontem continuam precisando lutar para sobreviver hoje, redefinindo a luta de física para simbólica. “O caderno e o lápis” passam a ser armas civis, em que a alfabetização, a escolarização e a produção discursiva são projetadas como instrumentos de resistência e reconhecimento, sendo este o ponto central do romance. A luta contemporânea dos povos indígenas se dá também no terreno epistemológico, pois quem escreve nomeia, classifica, certifica e faz permanecer.

Tudo é construído, desconstruído e reconstruído em *Canumã*. Filipe, a todo instante, desconstrói signos para reconstruí-los sob novos significados. Como no trecho anterior, Filipe aproxima todas as suas atividades de quando criança às suas atividades atuais de intelectual. Diz ter braços fortes pelo trabalho árduo que crescera executando no Kwatá, demonstrando, novamente que a memória e os saberes não são inscritos no vácuo, numa intelectualidade vazia e abstrata; eles estão e são incorporados na experiência direta da vida vivida (Cardoso, 2019, p. 10). O narrador demonstra, portanto, que não há uma distinção tão clara entre os trabalhos manuais e intelectuais, pois não abandona a tradição do trabalho como forma de conhecimento, apenas negocia os seus significados. O ofício muda, a finalidade se mantém.

Outro ponto de destaque na narrativa, na perspectiva da análise que aqui empreendemos, é o do episódio da comemoração da semana do índio, realizada no Kwatá, em que houve um grande movimento de pessoas de diversos locais para apreciar e aproveitar o festejo, inclusive pessoas não indígenas. Isso acarretou uma troca de culturas e costumes em que brincadeiras e comportamentos externos à comunidade acabaram sendo incorporados. Bebidas alcoólicas foram, então, trazidas da cidade e embebedaram aqueles indígenas que pouco contato tinham com aquele tipo de bebida. Confusões



aconteceram em decorrência disso, o que levou o cacique a proferir um discurso firme e sábio ao fim da festa, em que chamou atenção para uma apropriação e trocas recíprocas entre as diferenças culturas e costumes ali presentes, apontando, assim, para uma postura estratégica e pragmática no trato com a problemática, isto é, propondo uma negociação cultural, nos moldes discutidos por Bhabha (2018), tendo no diálogo o princípio regulador da negociação.

— Durante muito tempo, nosso povo viu massacre e muito sangue. Nossas crianças morriam sem saber por que morriam. Nossos velhos, nossos guardião, iam pra guerra por nós. Dizem os antigos que na época de um tal de Lobo d'Almada, a gente começou a conhecer o mundo do branco. Naquela época os munduruku se espalharam ainda mais. Mas a maioria ficou no Tapajós. Naquela época ninguém falava português, só o munduruku. Naquela época bastava o pai olhar pro filho que o filho já entendia as coisas. Mas hoje, hum! Graças aos antigos que ainda temos nossa terra pra pisar, o ar puro pra respirar, e nossos animais. Mas um dia vão querer derrubar a última árvore daqui. Eu temo que esse dia está chegando, mas enquanto o povo munduruku viver, a floresta vai permanecer em pé. As brincadeira do branco são boa, e temos que aproveitar o que tem de bom nelas, assim como eles têm que aproveitar o que tem de bom na nossa também. Essas e outras palavras sabiam da boca e do coração do grande cacique, ele se sentia triste por algumas falhas dos seus próprios parentes, mas por outro lado, sentia-se feliz por saber que ambas as culturas tinham muito a contribuir uma com a outra. Ao longo de minhas reflexões, sempre entendi o diálogo como o princípio harmonizador de uma sociedade, estabilizando seus polos de vontades e de necessidades. Já disse, quem dialoga tanto perde quanto ganha, mas quem está disposto a perder? Perder o quê? Quem está disposto a ganhar? Ganhar o quê? Talvez possamos ganhar um bom presente, uma verdade. Prefiro ganhar uma dúvida (Cardoso, 2019, p. 77-78).

Vale destacar também a reflexão de seu Parawá – sábio ancião e tio do cacique – acerca da dialética cultural que se impõe. Por meio de imagens e metáforas, o velho munduruku constrói uma previsão e um diagnóstico social: Parawá diz que o choque entre culturas é inevitável e que, a partir deste choque, produzem-se rupturas e deformações. Para formular este entendimento, ele usa a imagem de um rio, espaço de negociação e transformação. Assim é evocada a imagem da travessia que brevemente faria a família de Antônio, a fim de procurar novas armas para enfrentar esta batalha contemporânea, batalha de preservação, afirmação, e que estrategicamente se dá utilizando as armas do próprio branco para enfrentá-lo.

O narrador, Filipe, como já apontamos, também fez a travessia, com a família de seu tio Antônio, no entanto, fora um ano depois. Filipe aproveita para desfrutar ao



máximo os últimos momentos no seu lugar de pertença antes de encontrar um novo mundo, uma nova cosmovisão, uma nova lógica social.

Este momento, na narrativa, é de muito sentimento e reflexão, pois ali ele começa a pensar sobre sua identidade munduruku, a importância da preservação de sua ancestralidade, a importância da cultura e de tudo o que fazia aquela comunidade ser única. Chegado o tempo de também fazer sua travessia e navegar para longe no rio da vida, uma poderosa metáfora pode ser lida em seu diálogo com Genival, amigo da família, ao ser deixado no porto de Nova Olinda do Norte: “— Ei, quando tu vir, tu traz uma lanterna pra mim! A minha já nem acende mais, está muito fraquinha” (Cardoso, 2019, p. 123). A lanterna, instrumento para iluminar a escuridão, pode ser interpretada aqui como a capacidade de resistência e preservação da cultura desse povo, que, aos poucos, está se apagando. Aqueles que permanecem em suas aldeias, como Genival, vovó Ester e seu Parawá, dependem do empreendimento de indígenas itinerantes fora da comunidade. A travessia, portanto, se apresenta como imperativa na luta de resistência étnico-cultural do povo munduruku e de todos os povos sistematicamente subalternizados, que precisam, enfim, tomarem a caneta de sua história.

Durante a travessia que faz pelo Canumã, antes de chegar a Nova Olinda do Norte, somos levados a imergir nas reflexões de Filipe a respeito daquela viagem tão marcante e simbólica para sua vida. O narrador transforma a paisagem amazônica em metáfora existencial e cosmológica, conectando geografia e vida.

Floresta de um lado e de outro, água escura de um lado, água barrenta de outro. Uma vida deixada e uma vida seguida. A disposição dos rios parece que coaduna com a disposição da vida, de maneira que o equilíbrio prevalece. Aí não há discurso subjugando outro, há sim, um curso que dialoga, que nos ensina – nesse caso, para aqueles que querem aprender – e, ao mesmo tempo, que guarda um legado: o legado do equilíbrio. Um legado construído pela própria Mãe-Natureza, que de tão conscienciosa com seus filhos, nos deixou a vida e o manual para vivermos em harmonia. Apesar desse grande presente, os filhos parecem que andam com os pensamentos meio eclipsados. Ora, o equilíbrio pressupõe, acima de tudo, a renúncia do supérfluo. O comedimento espiritual e social prescinde de acúmulo de vaidades (Cardoso, 2019, p. 113).

A narrativa deste trecho constrói uma imagem de polos e fronteiras, em que a disposição dos rios que vê se torna espelho da disposição da própria vida do personagem, correntes que passariam a coexistir sem que uma anule a outra. Ao contrário do discurso



colonizador de dominação, a natureza emerge como grande mestra, portadora de ensinamentos que visam a harmonia, um saber que não é escrito, mas transmitido pela simples observação e convivência com o natural.

Feita a travessia do rio Canumã, agora estando num ambiente social distinto do seu, o narrador nos conta como foram os primeiros dias de adaptação à cidade. Traz à tona a experiência da discriminação, carregando na forma pronominal do “nós” uma dor que não foi apenas pessoal, mas familiar e até étnica. A identidade indígena, que até então, no Kwatá, foi apresentada como motivo de pertencimento e conexão, ali, no meio urbano, ocidentalizado, torna-se alvo de diferenciação e preconceito, onde até seus sotaques viram marcadores sociais. Era o primeiro sinal da violência na travessia.

A família pouco tempo passa em Nova Olinda do Norte; logo chega uma proposta para cuidarem de uma chácara em Manaus, e, após muito a dona da chácara insistir, a família acaba decidindo mudar-se novamente, dessa vez para um lugar ainda mais distante, ainda mais diferente.

Os anos se passaram rápido. No dia quatro de novembro de 1990, embarcamos no Comandante Paiva, na companhia da dona Sueli e sua filha, Débora, de rosto angulado e pele quase da cor do Madeira. Era uma manhã de domingo. Tempo de deixarmos o Kwatá, o Canumã, Nova Olinda do Norte e o Madeira. Na verdade, a terra nunca sai de nós, assim como nunca saímos da terra. A terra é tudo aquilo que somos, já diziam os velhos (Cardoso, 2019, p. 144).

Depois de uma difícil adaptação à capital, cheia de imprevistos, com altos e baixos, e após lermos descrições do cotidiano da família, a narrativa dá um notável salto temporal. Filipe e Raçâp já possuem formação acadêmica e são pais de família. Ambos mantêm o costume de, sempre que possível, visitar os parentes na aldeia Kwatá. Por conta do salto temporal, conseguimos notar muita diferença na qualidade de vida e nos avanços tecnológicos na aldeia, bem como na estrutura comunitária, com água encanada, luz elétrica, escola, quadra de futsal etc. O avanço é resultado direto das lutas e ocupações travadas pelos sujeitos indígenas na virada do século.

A língua munduruku está passando por um recente processo de recuperação, com o notável esforço e interesse de Filipe na preservação deste traço tão importante e distintivo de seu povo. O simples cumprimento em munduruku, “Kabia!” (Cardoso, 2019, p. 166), para seu Parawá, demonstra que a língua serve como bússola na travessia, em



que, no simples ato de cumprimentar em munduruku, Filipe pode retornar à sua origem, ao local de permanência de seus parentes, sem perder, contudo, sua condição interseccional, de sujeito do entre-lugar (Bhabha, 2018). A permanência, desta forma, pode ser vista de duas maneiras, assim como a travessia: física e simbolicamente. Memória, língua, modos de vida, cosmologias, todos integram elementos que criam uma noção de continuidade e resistência, e continuam sendo parte integrante de Filipe, apesar da travessia. Desta forma, permanência não é só imobilidade, mas é também a capacidade de sustentação cultural frente a uma onda intensa de mudanças, é a permanência na travessia.

Estes sujeitos da travessia, na condição de transitoriedade entre um espaço e outro, encontram-se sempre sob a interseccionalidade. Relatam alguns jovens da aldeia:

— Poisé, vovô, eles acham que a gente deve ficar todo tempo do mesmo jeito. Lá fora eles dizem que se a gente não se veste mais como índio e não fala mais a língua, daí que a gente não é mais índio. Na cidade a gente ouve muito isso.
— Arrematava alguns estudantes indígenas da aldeia. (Cardoso, 2019, p. 175).

Estes jovens fazem parte de uma geração que está cada vez mais neste espaço, no entre-lugar – ou até não-lugar – da intermediação entre aldeia e cidade. A visão essencialista externa à aldeia vem de uma expectativa de identidade ideal totalmente distorcida, caricata, e por isso irreal do que é ser indígena hoje. É, portanto, uma forma de negação da identidade indígena contemporânea e um mecanismo de exclusão onde são os não indígenas que buscam definir uma identidade “autêntica”, reduzindo diversidade e pluralismo a meros sinais visíveis. Como aponta Said (2011), não existe cultura totalmente “pura”, e qualquer tentativa de limitar e segregar culturalmente qualquer indivíduo é uma ferramenta de exclusão e silenciamento. Assim, os sujeitos da travessia podem, muitas vezes, se encontrar numa dupla consciência performativa, onde precisam conjugar os marcadores culturais, símbolos de resistência, e negar qualquer segregacionismo essencialista. Novamente a negociação cultural de Bhabha (2018) é reclamada, não como perda de identidade, mas como estratégia de sobrevivência.

Lido à luz da nomadologia desenvolvida por Deleuze e Guattari (2012), o movimento, pressuposto básico da travessia, é uma modalidade de pensamento e ação que cria linhas de fuga, evita captura e cristalização de aparelhos reguladores e produz



formas de vidas nômades. Este movimento desloca o indivíduo de seu contexto cultural e reconstitui formas novas de vivência, a desterritorialização levando a uma reterritorialização do sujeito nômade da travessia, e que possibilita, em último grau, novas táticas de resistência e disputa. A travessia, em *Canumã* (2019), deixa de ser apenas migração geográfica para se tornar movimento de desterritorialização, mas que, paradoxalmente, não culmina em dissolução dos modos de vida, mas se torna um jogo de territorializações que reconstroem identidades na afirmação do movimento. O entre-lugar passa a ser o espaço destes indivíduos da travessia, em que o que importa não é os pontos de chegada no percurso do movimento, mas sim o percurso em si. A travessia se torna, então, espaço e identidade no movimento. O não-lugar se torna lugar, ou seja, a permanência da travessia.

A narrativa se encerra da maneira como se inicia. A reprodução da vida na comunidade do Kwatá depende da passagem sobre as águas do magnífico Canumã; assim se iniciou a história, com a família de Raçâp se locomovendo sobre as águas para ir atrás de sua subsistência, manutenção da vida, e assim se finda, com as mesmas águas sendo atravessadas, dessa vez não para buscar vida, mas para levar a morte, morte de seu Parawá. O início e o fim se encontram nas águas do Canumã, passagem para uma outra vida, seja no sentido simbólico, como fez a família de Antônio, seja no sentido literal, como fez seu Parawá. A travessia, o Canumã, tornam-se, portanto, símbolos imprescindíveis para a vida dos sujeitos munduruku, para a permanência munduruku.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na perspectiva da análise aqui empreendida do romance *Canumã* (2019), é possível destacar como este se constrói, de forma viva e efetiva, por meio de um mosaico da experiência munduruku frente às transformações impostas pelo contato histórico e contínuo como o mundo não indígena.

A narrativa evidencia uma travessia de sujeitos indígenas não apenas geográfica, mas sobretudo cultural, histórica e simbólica. Trata-se de atravessar o rio das mudanças sem deixar de sustentar as margens da própria identidade, o que se configura um permanecer. Essa travessia, por vezes, é marcada por perdas, como bem destacou seu Parawá, mas também por ressignificações e pela apropriação seletiva de elementos da



cultura do homem branco que possam fortalecer, paradoxalmente, a luta por preservação dessas identidades, num processo que Bhabha (2018) nomeia de tradução cultural.

A evidência dada a líderes e anciãos os revela como guardiões da memória e como pontes entre tempos distintos: são os que ligam e mantêm a ancestralidade vinculada ao hoje, ao mesmo tempo em que a projetam no futuro. Em suas falas e histórias, revelam a incrível consciência histórica a respeito do reconhecimento das violências do passado e a compreensão de que a resistência exige diálogo, ainda que este diálogo incorra em algumas perdas. E é neste espaço tenso que se constrói a ideia de uma multiculturalidade do pertencimento (Hall, 2003), não com uma fusão harmoniosa destas formas múltiplas de cultura, mas como espaço de negociação permanente.

A travessia, portanto, não se desassocia da permanência, porque implica o manter-se em movimento sem romper o fio que liga o presente às raízes. Configura-se, dessa maneira, uma aceitação do movimento como seu lugar, da permanência do/no movimento como um não pertencer para pertencer. É um escolher navegar sobre o rio que separa o mundo *pariwát* e o mundo munduruku com a firme intenção de não deixar que a lanterna da resistência na permanência se apague de uma vez. Portanto, *Canumã* (2019) propõe que resistir não é simplesmente dizer “não” às mudanças, mas saber dizer “sim” de maneira seletiva e consciente, jogando o jogo da negociação simbólica do signo, e garantindo que a travessia do rio da existência não leve ao esquecimento das origens, mas sim à renovação da vida coletiva.

3 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. **Para uma filosofia do ato responsável**. Tradução de Valtemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. São Carlos: Pedro e João, 2012.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BRASIL. **Lei n.º 11.645/2008**. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/>. Acesso em: 29 jan. 2026.



CARDOSO, Ytanajé Coelho. **A interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar munduruku: a ascensão da literatura indígena.** 2023. 267 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2023. Disponível em:

<https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/9640>. Acesso em: 29 jan. 2026.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã.** Manaus: Valer, 2019.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. Contribuições para pensar a literatura indígena contemporânea em sala de aula. In: RODRIGUES, Adriana Cristina *et al* (Org.). **Literatura indígena: práticas leitoras para a sala de aula.** Rio Branco: Nepan, 2024, p. 19-35.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia.** Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: vol. 5.** Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o “eu-nós lírico-político” da literatura indígena contemporânea. **Revista Boitatá**, Londrina, n. 24, p. 216-233, 2017. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/32958>. Acesso em: 20 dez. 2025.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie *et al* (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção.** Porto Alegre: Fi, 2018, p. 227-256.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro.** Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução de Adelaine de La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Claudia Alvares, Francisco Rudiger e Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Autoria Indígena. **Portal do Instituto Socioambiental.** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Autoria_ind%C3%ADgena. Acesso em: 30 jan. 2026.

G1. Entenda as novas regras de trânsito. **G1**, 2025. Disponível em: <http://www.g1.com.br>. Acesso em: 30 jan. 2026.



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

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Botmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. São Paulo: Editora Autêntica, 2012.