

Nomear para permanecer: memória indígena e reinscrição do território urbano em Daniel Munduruku

Naming in order to remain: indigenous memory and the reinscription of urban territory in Daniel Munduruku

Salomão Efima ¹

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Tânia Sarmiento-Pantoja ²

Universidade Federal do Pará (UFPA)

Resumo: Este artigo analisa *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), de Daniel Munduruku, a partir da relação entre nomeação, memória e território urbano. A leitura investiga como as crônicas reinscrevem a presença indígena na cidade por meio de rastros de memória coletiva, articulando deslocamento, palavra e paisagem como práticas de pertencimento e leitura do espaço. Em diálogo com Graça Graúna (2013), compreende-se a escrita indígena como gesto de transmissão, resistência e reapropriação simbólica do urbano, no qual a cidade é relida como território vivido e narrável. Sustenta-se que, em Munduruku, os nomes, rios e percursos não operam como marcas residuais de um passado superado, mas como formas ativas de permanência ética e narrativa, capazes de confrontar os regimes modernos de apagamento histórico e cultural. Ao reinscrever a ancestralidade no cotidiano da metrópole, o texto evidencia como a literatura indígena contemporânea produz outras formas de habitar, lembrar e significar o espaço urbano.

Palavras-chave: literatura indígena contemporânea; território; memória; Daniel Munduruku.

Abstract: This article analyzes *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), by Daniel Munduruku, through the relationship between naming, memory, and urban territory. It examines how the chronicles reinscribe Indigenous presence in the city through traces of collective memory, articulating displacement, language, and landscape as practices of belonging and ways of reading space. In dialogue with Graça Graúna (2013), Indigenous writing is understood as an act of transmission, resistance, and symbolic reappropriation of the urban environment, in which the city is reread as a lived and narratable territory. The article argues that, in Munduruku's work, names, rivers, and routes do not function as residual marks of a superseded past, but as active forms of ethical and narrative permanence capable of confronting modern regimes of historical and cultural erasure. By reinscribing ancestry into the everyday life of the metropolis, the text demonstrates how contemporary Indigenous literature produces other ways of inhabiting, remembering, and giving meaning to urban space.

Keywords: contemporary Indigenous literature; territory; memory; Daniel Munduruku.

¹ Mestre em Letras, na área de Estudos Literários, pela Universidade Federal do Pará (UFPA), e doutorando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da mesma instituição. E-mail: salomao.filho@ilc.ufpa.br

² Doutora em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), mestre em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), com pós-doutorado pela Universidade de Lisboa, e docente titular da Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: nicama@ufpa.br

Submetido em 9 de fevereiro de 2026.

Aprovado em 21 de julho 2026.

Introdução

Conforme propõe Graça Graúna (2013), em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, a literatura indígena contemporânea constitui “um lugar utópico (de sobrevivência)” (Graúna, 2013, p. 15). Ainda segundo a autora (2013), essa produção é tecida pela oralidade e preservada na auto-história de seus autores e autoras, constituindo-se como confluência de vozes historicamente silenciadas ao longo de mais de cinco séculos de colonização. Nesse horizonte, a escrita não se reduz a um gesto individual nem a um exercício de representação cultural, mas é tida como prática de transmissão, reposicionamento do sujeito e disputa por regimes de visibilidade, nos quais memória, pertencimento e territorialidade operam como fundamentos da enunciação.

É nesse mesmo campo que Roland Walter, no prefácio de *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, de Graça Graúna (2013), articula identidade, memória e lugar. Ao afirmar que “ter uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra” (Walter, 2013, p. 10), o crítico evidencia que a constituição do sujeito depende de sua relação com uma história situada geográfica, linguística, cultural e epistemicamente. A violência colonial rompe essa inscrição ao impor histórias, expropriar territórios e fragmentar as condições pelas quais sujeitos e coletividades reconhecem a si mesmos. Nesse contexto, a descolonização exige transformar o lugar *unheimlich* da subalternização em um lugar *heimlich*, isto é, em um lugar-lar no qual a relação entre o mundo e a imagem de si, rompida e distorcida pelo processo colonizador, possa ser reestruturada com base no próprio *ethos* e na própria cosmovisão³. A literatura participa desse processo ao constituir um espaço de memória no qual se negociam histórias, discursos e formas de pertencimento, possibilitando a reapropriação simbólica do espaço

³ No prefácio de *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, Walter (2013) parte da compreensão de que a violência colonial produz identidades fragmentadas ou alienadas e rompe os vínculos entre sujeito, história e território. Nesse contexto, o termo *unheimlich* designa o lugar — geográfico, linguístico, cultural e epistêmico — da subalternização, marcado pelo estranhamento e pelo não pertencimento. *Heimlich*, por sua vez, corresponde ao “lugar-lar” no qual a relação entre o mundo e a imagem de si pode ser reconstruída com base no próprio *ethos* e na própria cosmovisão. Os termos assinalam, portanto, a passagem de um espaço produzido pela violência colonial para um espaço de reconhecimento, reconstrução identitária e reinscrição do sujeito em sua história.

e a reconfiguração da posição do sujeito em sua própria história; gesto que, em última instância, resiste à continuidade da violência epistêmica.

Partindo dessas formulações, este artigo analisa *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), de Daniel Munduruku, compreendendo a obra como um projeto estético de reinscrição territorial do espaço urbano. Organizado como um conjunto de crônicas que interpretam topônimos paulistanos de origem indígena, entre eles Tatuapé, Anhangabaú, Ibirapuera, Jabaquara, Guarapiranga, Butantã, Pirituba, Tietê e Tucuruvi, o livro apresenta esses espaços como “Lugares transformados em caminhos, pontos de encontro, rotas de fuga” (Munduruku, 2010, p. 12), fazendo da nomeação uma forma de ativação da memória. No texto de abertura, “Poucas palavras” (Munduruku, 2010), o narrador explicita o princípio que orienta a obra ao afirmar: “Não consigo andar por São Paulo sem procurar significados” (Munduruku, 2010, p. 12). A relação entre deslocamento urbano e ancestralidade torna-se mais nítida quando declara que caminha “sobre meus ancestrais” e que “viver bem aqui é mantê-los vivos na minha memória e na memória desta colossal aldeia de desconhecidos” (Munduruku, 2010, p. 12). A cidade surge, assim, não como cenário neutro, mas como território constituído por camadas históricas de apagamento e permanência, no qual a memória indígena se atualiza como presença.

A análise desenvolvida neste artigo concentra-se nas formas pelas quais a nomeação dos lugares, os percursos do narrador e a evocação da memória ancestral reconfiguram o território urbano em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010). A partir desse recorte, formula-se o seguinte problema de pesquisa: de que modo a escrita indígena contemporânea reinscreve o território urbano e ressignifica o passado colonial da cidade por meio de uma lógica de pertencimento e memória que não se submete ao regime moderno de apagamento? Sustenta-se a hipótese de que, na obra, Munduruku reterritorializa simbolicamente o espaço urbano ao ativar uma cartografia constituída por nomes, rios, percursos e rastros (materiais e espirituais), capaz de reconectar o presente da metrópole a um passado indígena encoberto, mas não superado. Essa operação não visa “trazer novas verdades” sobre a história da cidade (Munduruku, 2010, p. 13), mas instaurar outro modo de vê-la e habitá-la, no qual o território se configura como vínculo ético e memorial, e não como simples dado geográfico.

Essa hipótese ainda se fortalece na compreensão proposta por Graúna de que a presença indígena em contextos urbanos não implica ruptura identitária, uma vez que “a indianidade permanece, porque o índio e/ou a índia, onde quer que vá, leva dentro de si a aldeia” (Graúna, 2013, p. 59)⁴. Em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), essa permanência se manifesta como elaboração literária do pertencimento: o sujeito indígena não se apresenta como estrangeiro na cidade, mas como alguém que a lê a partir da memória dos “Tupiniquim dos primeiros tempos” (Munduruku, 2010, p. 20) e procura, nos nomes e nos vestígios do espaço, aquilo que a modernidade busca neutralizar: rios soterrados, árvores resistentes, sombras e assombrações, caminhos antigos e palavras que “carregam histórias” (Munduruku, 2010, p. 12).

O corpus analítico compreende o conjunto das crônicas reunidas em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), com atenção especial às passagens em que a cidade é interpretada como aldeia e o caminhar se converte em método de leitura; em que a nomeação dos lugares atua como presença e memória; e em que elementos da paisagem (sobretudo rios e árvores) funcionam como avós, testemunhas e arquivos vivos. A compreensão da crônica como gênero vinculado ao tempo e à memória dialoga com a reflexão de Davi Arrigucci Júnior no ensaio “Fragmentos sobre a crônica”, reunido em *Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência* (1987). Para o crítico, a crônica constitui “um relato em permanente relação com o tempo, de onde tira, como memória escrita, sua matéria principal, o que fica do vivido” (Arrigucci Júnior, 1987, p. 51)⁵. Em Munduruku, essa relação permite que deslocamentos cotidianos, nomes e elementos da paisagem urbana sejam convertidos em vias de acesso à memória ancestral.

Metodologicamente, realiza-se uma leitura crítico-interpretativa centrada no funcionamento literário dessas imagens e desses enunciados, compreendendo a crônica

⁴ No contexto da passagem, indianidade refere-se à continuidade do pertencimento indígena no contato com a sociedade não indígena e em espaços urbanos. Graúna (2013, p. 59) menciona experiências como morar em uma cidade grande, usar relógio e jeans, comunicar-se por celular ou circular pela internet para contestar a associação entre vida urbana, uso de tecnologias e perda da identidade indígena. Essa permanência sustenta-se no autorreconhecimento e nos vínculos com a comunidade, a história, a memória e a terra. A aldeia, nesse sentido, não corresponde apenas a um espaço físico, mas a uma relação de pertencimento que acompanha o sujeito em seus deslocamentos.

⁵ Em “Fragmentos sobre a crônica”, Arrigucci Júnior (1987) acompanha as transformações históricas do gênero e destaca sua relação com o registro do tempo, a experiência cotidiana e a preservação do vivido pela memória escrita. Neste artigo, essa formulação é mobilizada especificamente para compreender a articulação entre crônica, tempo e memória, sem tomar o modelo analisado pelo crítico como uma definição universal do gênero ou submeter a escrita indígena de Munduruku a uma forma canônica previamente estabelecida.

como gênero capaz de articular experiência urbana, memória ancestral e reinscrição territorial. A análise busca evidenciar como o olhar indígena construído por Munduruku transforma a cidade em espaço narrável a partir de outra episteme do lugar, fazendo da literatura uma via de ressignificação do passado e de recomposição ética do pertencimento.

1. Caminhar como gesto territorial: memória, indígena e experiência urbana

A escrita de *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (Munduruku, 2010) constrói uma concepção de território que se afasta radicalmente de sua compreensão como dado físico ou recorte estável do espaço urbano. O território emerge, ao longo do livro, como efeito de práticas sensíveis (caminhar, observar, nomear, lembrar e sentir) que produzem vínculos entre sujeito, memória e espaço.

O gesto de andar pela cidade não é neutro, mas profundamente perpassado por uma ética do pertencimento, na qual o espaço urbano é lido como superfície de inscrição da memória indígena. Desde o texto inicial, “Poucas palavras”, o narrador afirma que “não consigo andar por São Paulo sem procurar significados” (Munduruku, 2010, p. 12), pois reconhece que caminha sobre um território habitado pela presença e pela memória de seus ancestrais, compreendendo a cidade como uma “colossal aldeia de desconhecidos” (Munduruku, 2010, p. 12). Esse movimento funda uma leitura territorial produzida na experiência, e não na posse, deslocando o território da lógica da dominação para a lógica do pertencimento.

Essa concepção aproxima-se diretamente da formulação de Claude Raffestin, geógrafo suíço que, em *Por uma geografia do poder* (1993), define o território não como entidade preexistente, mas como resultado de uma ação exercida sobre o espaço. Em sua reflexão, o autor afirma:

O território é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (o indivíduo, o grupo, o Estado) sobre o espaço. Apropriar-se de um espaço, concreta ou simbolicamente, é territorializá-lo. O território revela relações marcadas pelo poder, mas também pela comunicação, pela energia e pela informação (Raffestin, 1993, p. 143).

A partir dessa perspectiva, o território deixa de ser um suporte passivo para tornar-se produção contínua, atravessada por relações simbólicas, afetivas e políticas. Na escrita de Munduruku, a territorialização não se dá por cercamento ou controle, mas pela ativação

da memória e pela reinscrição do sentido indígena no espaço urbano, convertendo a cidade em lugar vivido.

Nesse sentido, o processo de territorialização pela memória torna-se particularmente visível na crônica “Tatuapé” (Munduruku, 2010), em que o metrô é descrito como um “tatu metálico” (Munduruku, 2010, p. 16). Por meio dessa analogia com o animal da floresta, o deslocamento urbano passa a ser narrado segundo um repertório cosmológico indígena. Desse modo, a cidade é lida não apenas como espaço físico, mas como território atravessado por referências, memórias e sentidos indígenas. O narrador observa:

Andando no metrô que seguia rumo ao Tatuapé, fiquei mirando os prédios que ele cortava como se fossem árvores gigantes de concreto. Naquele itinerário eu ia buscando algum resquício das antigas civilizações que habitaram aquele vale. [...] Não vi nenhum tatu e isso me fez sentir saudades de um tempo em que a natureza imperava nesse pedaço de São Paulo habitado por índios Puris. Senti saudades de um ontem impossível de se tornar hoje novamente (Munduruku, 2010, p. 16).

A saudade evocada não se configura como desejo de retorno a um passado recuperável, mas como consciência da fratura histórica que estrutura o espaço urbano. A impossibilidade de restaurar esse passado orienta o olhar do narrador para os vestígios da presença indígena soterrados pela modernidade. Nesse sentido, a imagem do trem que “cortava o coração da Mãe Terra como uma lâmina afiada” (Munduruku, 2010 p. 15) evidencia a violência inscrita na estrutura da cidade e, simultaneamente, transforma o deslocamento cotidiano em uma leitura crítica do presente.

É nesse ponto que a crônica se aproxima da reflexão de Rogério Haesbaert, geógrafo brasileiro que, em *O mito da desterritorialização* (2011), contesta a ideia de perda total do território na modernidade. Para o autor, mesmo em contextos marcados por deslocamentos intensos, os sujeitos continuam produzindo formas de pertencimento e passam a viver, simultaneamente, em múltiplos territórios. Haesbaert afirma:

O território não se reduz à base material do controle espacial. Ele envolve dimensões simbólicas, identitárias e afetivas. Mesmo diante de processos violentos de desterritorialização, os sujeitos constroem vínculos e produzem territorialidades múltiplas, configurando experiências de multiterritorialidade. (Haesbaert, 2011, p. 96).

Em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), essa multiterritorialidade manifesta-se na coexistência entre a aldeia ancestral e a cidade contemporânea. O sujeito indígena urbano não abandona seu território de origem nem rompe os vínculos que sustentam seu pertencimento; ele os reinscreve na experiência cotidiana da cidade, produzindo outras formas de perceber, significar e habitar o espaço urbano.

Entre as crônicas do livro, “Pirituba” (Munduruku, 2010) apresenta uma das formulações mais explícitas desse processo. Ao narrar sua chegada a São Paulo, sua experiência como professor e a transformação de sua percepção do território, o narrador apresenta o bairro como espaço de sobrevivência, aprendizagem e reencontro consigo mesmo. Assim, o olhar constituído ao longo desse percurso não corresponde apenas à observação da paisagem urbana, mas configura uma leitura territorial orientada pela memória ancestral, capaz de reconhecer vínculos e permanências indígenas sob as formas materiais da cidade. O narrador afirma:

Foi assim que reencontrei minha alma dentro desta cidade. [...] Foi assim que me tornei um transeunte da cidade e transformei o barco em trem, o arco em palavra, a mata em tabual, a escuridão em luz elétrica, a aldeia em cidade. Não troquei minha aldeia pela cidade. Eu transformei a cidade em minha aldeia (Munduruku, 2010, p. 43).

O excerto não funciona apenas como síntese temática do livro, mas também como formulação ética e territorial. Nele, a aldeia deixa de designar um lugar fixo e passa a nomear uma forma de relação com o espaço, fundada na escuta, na memória e na palavra. A cidade, por sua vez, deixa de ser compreendida exclusivamente como espaço da perda para tornar-se lugar de reinscrição da presença indígena.

A concepção de habitar delineada no trecho pode ser compreendida à luz do conceito de “lugar-lar”, desenvolvido por Graúna (2013) em seus estudos sobre literatura indígena e pertencimento simbólico. Segundo a autora, o “lugar-lar” não se define pela estabilidade geográfica, mas pela possibilidade de enraizamento afetivo e narrativo, mesmo em contextos de deslocamento. Graúna afirma:

O lugar-lar constitui-se como espaço de acolhimento e pertencimento, produzido pela memória, pela palavra e pela experiência coletiva. Não se trata de um retorno à origem idealizada, mas da capacidade de criar morada onde a vida insiste em se refazer, apesar das fraturas impostas pela colonialidade (Graúna, 2013, p. 52).

Dessa forma, em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), Pirituba, o metrô e o ato caminhar constituem práticas pelas quais o narrador produz vínculos com o espaço urbano. A territorialização narrada por Munduruku não se realiza por meio da posse ou do controle do espaço, mas pela experiência sensível e pela ativação da memória, que reinscrevem a presença indígena no cotidiano da cidade. Transformar a cidade em aldeia significa, assim, produzir o território como experiência contínua de pertencimento, na qual o espaço urbano deixa de ser apenas lugar de circulação funcional para tornar-se lugar vivido, atravessado pela ancestralidade e pela palavra.

2. Nomear é reinscrever: palavra, memória e rastro no espaço urbano

A nomeação dos lugares constitui, na escrita de Daniel Munduruku, um procedimento de leitura da cidade. Os nomes de bairros, rios e regiões deixam de funcionar apenas como referências geográficas e tornam-se pontos de partida para a interpretação do espaço urbano. Ao deter-se sobre os topônimos indígenas, o narrador interrompe a familiaridade produzida pelo uso cotidiano e devolve às palavras sua capacidade de provocar perguntas, imagens e associações com temporalidades anteriores à configuração moderna da cidade.

Essa compreensão da palavra como espaço de reinscrição histórica aproxima-se das reflexões de Graúna (2013) e Walter (2013) no campo da crítica da literatura indígena contemporânea. No prefácio de *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, Walter (2013) compreende a literatura indígena como prática estética e política de descolonização simbólica e destaca que, para povos submetidos à violência colonial, a reconstrução do pertencimento passa decisivamente pela linguagem. Segundo o autor, “o lugar-lar e sua construção na língua” tornam-se fundamentais para “lembrar e juntar os fragmentos de uma cultura/história/identidade estilhaçada” (Walter, 2013, p. 11). Nessa perspectiva, a palavra não apenas nomeia o mundo, mas reorganiza simbolicamente a experiência histórica.

A crônica “Anhangabaú” (Munduruku, 2010) é exemplar desse processo. Ao se deter no nome do lugar, o narrador não procura estabelecer uma explicação histórica definitiva para sua origem, mas transforma a informação sobre seu significado em ponto de partida para uma investigação imaginativa. A palavra Anhangabaú, associada à visão de um espírito do mal, desencadeia perguntas sobre o acontecimento que teria provocado

o medo de seus antigos habitantes e aproxima o presente urbano dos tempos ancestrais. O narrador afirma:

Anhangabaú é o nome que nossos antigos pais deram a um rio onde alguém teve a visão do espírito do mal. Anhangabaú é o rio da assombração. [...] O que teria de fato assustado aquela gente — crianças e jovens, homens e mulheres — que ia ao rio apenas para banhar-se, contar as novidades do dia, planejar o dia seguinte? (Munduruku, 2010, p. 19).

O nome não encerra o acontecimento que lhe deu origem; ao contrário, preserva-o como pergunta. Diante da impossibilidade de recuperar plenamente essa experiência, o narrador aproxima tempos e territórios por meio da memória e da imaginação: as crianças que se banhavam no Anhangabaú remetem à sua infância no Tapajós, enquanto o rio reaparece como espaço de convivência e circulação de histórias. O topônimo funciona, assim, como vestígio de uma experiência coletiva encoberta pela configuração moderna da cidade.

É no interior dessa investigação imaginativa que a violência colonial emerge. Ao considerar que a assombração poderia ter sido a chegada dos portugueses, descritos como figuras estranhas, portadoras de armas e calçadas com botas que feriam a Mãe Terra, o narrador relê a colonização como experiência de medo, invasão e ruptura. A partir dessa hipótese, a crônica aproxima-se do conceito de etnocídio formulado por Clastres em *Arqueologia da violência* (2004), entendido como a destruição dos modos de vida, das formas de pensamento e das relações simbólicas de um povo, ainda que não ocorra sua aniquilação física. Desse modo, a permanência do nome Anhangabaú em uma paisagem profundamente transformada torna visível a distância entre o topônimo indígena e as relações territoriais que originalmente lhe conferiam sentido.

É precisamente essa permanência fragmentária que permite compreender o nome como suporte da memória coletiva. Em *A memória coletiva*, Halbwachs (2013) compreende a lembrança como um processo social ancorado em quadros espaciais e simbólicos compartilhados. Para o autor, “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva” (Halbwachs, 2013, p. 30). Sob essa perspectiva, no caso do Anhangabaú, o nome funciona como ponto de vista sobre uma memória coletiva: mesmo sem acesso direto ao acontecimento original, o sujeito contemporâneo é convocado a lembrar por meio da palavra que persiste. Assim, na crônica, o topônimo, a memória

peçoal do Tapajós e as narrativas sobre os antepassados fornecem os referenciais pelos quais o narrador elabora um passado que não testemunhou diretamente.

Nesse movimento, a crônica opera como uma escavação narrativa. O gesto de Munduruku não busca reconstruir de maneira factual a história do lugar, mas explorar aquilo que o nome e a paisagem urbana ainda permitem imaginar e recordar. Ao perceber as sombras como “fantasmas dos nossos antepassados” e os carros como “canoas modernas” (Munduruku, 2010, p. 20), o narrador aproxima imagens da cidade contemporânea de formas indígenas de circulação e memória, sobrepondo diferentes temporalidades no mesmo espaço. Com isso, o Anhangabaú deixa de ser apenas um ponto funcional da cidade e passa a constituir um lugar de confronto entre distintos modos de compreender e habitar o território.

A compreensão da palavra como vestígio encontra apoio, por sua vez, na reflexão de Gagnebin em *Lembrar escrever esquecer* (2006). Ao discutir a relação entre rastro e memória, a autora afirma que “o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente” (Gagnebin, 2006, p. 44). À luz dessa formulação, na crônica de Munduruku, o nome Anhangabaú funciona como rastro: embora não restitua integralmente o acontecimento que lhe deu origem, preserva a lembrança de experiências coletivas e relações territoriais que desapareceram da paisagem urbana, mas continuam a interpelar o presente.

O vínculo entre nomeação e memória reaparece de modo ainda mais explícito na crônica dedicada ao Tucuruvi, quando o narrador interrompe o fluxo narrativo para refletir sobre o próprio ato de nomear. Ao contrastar o modo indígena de atribuir nomes aos lugares com a prática urbana de homenagear indivíduos, afirma:

É muito próprio de nossos povos batizarem os lugares a partir de algum evento ocorrido numa ocasião específica. Batiza-se pelo fato e não para homenagear alguém, como sempre ocorre com as pessoas das cidades (Munduruku, 2010, p. 51).

A nomeação configura-se, assim, como prática memorial e relacional, e não meramente celebratória. Em vez de homenagear indivíduos, a palavra preserva acontecimentos, saberes e experiências compartilhadas.

A partir dessa concepção, a relação entre nomeação, memória coletiva e território adquire maior nitidez na crônica “Tucuruvi” (Munduruku, 2010). Diante da incerteza

quanto à origem do topônimo, o narrador procura compreendê-lo articulando os relatos sobre a presença de gafanhotos na região, o modo indígena de atribuir nomes aos lugares e a memória de seus antepassados Munduruku. Desse modo, o nome passa a tornar presentes fatos e conhecimentos transmitidos coletivamente. Ao recordar as práticas de seu povo, o narrador explicita, ainda, a relação entre os gafanhotos e os saberes necessários aos deslocamentos:

Pensei nisso, quando me ocorreu o fato de que meus antepassados Munduruku também comiam gafanhotos durante suas incursões de guerra. Por que comiam? Primeiro por não terem tempo de caçar (quem guerreia não tem tempo para comer) e, segundo, porque a crença de nossa gente ensina que precisamos andar com leveza sobre o chão de nossos antepassados (é preciso não deixar marcas nem pegadas). Claro é que uma alimentação frugal nos mantém mais atentos e isso diminui a possibilidade de não vermos nossos inimigos se aproximando pelos flancos. Permite-nos ainda não parar e não nos desviarmos das rotas que foram traçadas pelos nossos sonhos (Munduruku, 2010, p. 52)

A imagem do gafanhoto reúne práticas compartilhadas de alimentação, deslocamento, vigilância e relação com o chão ancestral. Seu consumo não representa apenas uma resposta à fome, mas integra conhecimentos necessários à continuidade do grupo: caminhar com leveza, permanecer atento e seguir as rotas traçadas pelos sonhos. A memória dos antepassados Munduruku oferece ao narrador um quadro coletivo, no sentido proposto por Halbwachs (2013), por meio do qual ele interpreta também a experiência dos Tupiniquim, Tupinambá, Guarani e Guaianá que percorriam a região. Ao compreender Tucuruvi como “lugar de farto banquete para as suas longas caminhadas” (Munduruku, 2010, p. 52), o narrador preserva no topônimo os saberes e as práticas mediante os quais diferentes povos percebiam e habitavam o território.

Nesse quadro, o significado atribuído ao gafanhoto também adquire uma dimensão coletiva. Enquanto, em outras tradições, o inseto pode representar destruição e escassez, para o povo do narrador ele se associa à fartura, ao sucesso e ao bom augúrio. No presente urbano, contudo, os gafanhotos desaparecem juntamente com o verde devorado pelas máquinas. Diante da transformação da paisagem, o nome Tucuruvi passa a sustentar a memória de uma relação entre comunidade, natureza e território que já não pode ser reconhecida diretamente..

A função memorial assumida pelo topônimo permite aproximá-lo da noção de lugares de memória, formulada por Nora em *Entre memória e história: a problemática*

dos lugares (1993). Para o autor, “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto” (Nora, 1993, p. 9). Em “Tucuruvi”, a palavra oferece suporte à lembrança, pois, mesmo após o desaparecimento dos gafanhotos e a transformação material do bairro, conserva a memória das práticas coletivas que atribuíram sentido ao lugar. A crônica, portanto, não recupera integralmente o passado nem fixa uma explicação definitiva para o nome, mas torna novamente legíveis formas indígenas de compreender e habitar o território.

Desse modo, os nomes indígenas não permanecem na cidade como resíduos inertes de um tempo superado. Ao retirá-los do uso cotidiano e automático, Munduruku evidencia as histórias que continuam inscritas na paisagem urbana e questiona a maneira como a cidade se relaciona com seu próprio passado. Nomear constitui, assim, uma prática de permanência, pois mantém viva a possibilidade de lembrar e transmitir as experiências coletivas que formaram o território.

3. A aldeia como princípio ético: circularidade, fratura e território

A aldeia não se apresenta como espaço físico delimitado nem como reminiscência nostálgica de um passado idealizado, mas como princípio ético e cosmológico de habitar o mundo. Na escrita de Daniel Munduruku, ela é reinscrita como forma relacional de existência, fundada na circularidade, na escuta da natureza, na memória ancestral e na responsabilidade coletiva. Tal perspectiva desloca a compreensão do território da lógica da posse para a do vínculo, concebendo-o como trama viva que conecta seres humanos, rios, árvores e espíritos. Ao promover esse deslocamento, a narrativa confronta a racionalidade moderna, responsável por fragmentar espaço, tempo e vida, e propõe, em seu lugar, uma ética territorial enraizada na relação, na continuidade e no cuidado.

A dimensão relacional da aldeia manifesta-se de maneira particularmente expressiva na crônica “Ibirapuera” (Munduruku, 2010), em que o parque é interpretado como um espaço circular, semelhante a uma aldeia indígena. A circularidade, nesse caso, não se restringe ao traçado físico do lugar, mas corresponde a uma maneira de compreender o tempo, a vida e as relações entre os seres humanos e a natureza. Desse modo, o parque permite ao narrador reconhecer, no interior da cidade, uma experiência de pertencimento que contrasta com a velocidade e a fragmentação da vida urbana. Munduruku escreve:

O Ibirapuera é um lugar circular, pois todos os seus cantos lembram nossa transitoriedade, nos ensinando que somos parte integrante do planeta e não seus donos. É o que me dizem as árvores que ali se encontram, que já atravessaram o tempo resistindo bravamente, apesar de já terem presenciado o corte de muitas de suas parentas para dar vez à cidade que cresce ao seu redor (Munduruku, 2010, p. 23).

Associando a transitoriedade humana à continuidade das árvores, a circularidade evidencia seres que atravessam o tempo e testemunham o avanço da cidade. Ao afirmar que os seres humanos integram o planeta, mas não são seus donos, a crônica desloca a compreensão do território da lógica da propriedade para a do pertencimento e da responsabilidade. Sob tal perspectiva, as árvores deixam de constituir simples elementos da paisagem: são parentes daquelas que foram cortadas, testemunhas da transformação urbana e presenças capazes de ensinar. O lago, por sua vez, embora afetado pela poluição, é representado como um “velho avô” que transmite aos netos “a sabedoria das águas” (Munduruku, 2010, p. 23). Desse modo, o parque configura-se como uma comunidade ampliada, na qual árvores, água, seres humanos e antepassados participam de uma mesma rede de relações.

Com base nessa lógica relacional, o narrador contrapõe o pensamento circular indígena ao “pensamento quadrado” europeu. Este último aparece associado à instalação da Missão de São Paulo de Piratininga, à construção dos primeiros prédios e à imposição de modos coloniais de organizar a terra e a vida dos Tupiniquim (Munduruku, 2010, p. 24). O contraste, contudo, não produz uma separação absoluta entre aldeia e cidade. Ao imaginar os prédios como uma tentativa de colocar “o quadrado dentro do círculo” (Munduruku, 2010, p. 24), o narrador reconhece, no Ibirapuera, um encontro instável entre passado e presente. Assim, a ética territorial formulada por meio da imagem não se funda na recuperação de uma harmonia anterior à colonização, mas na sustentação de formas de relação possíveis em um espaço atravessado pela poluição, pelo corte das árvores e pela transformação da terra Tupiniquim.

Diante desse encontro entre círculo e quadrado, a permanência da aldeia não pode ser compreendida como recomposição integral daquilo que foi destruído. Trata-se, antes, de habitar um território marcado pelo dano sem abandonar a escuta, o cuidado e a responsabilidade diante do que sobrevive. Tal manutenção de vínculos em meio à ruptura pode ser compreendida à luz da noção de fratura desenvolvida por Tânia Sarmiento-

Pantoja em *Fora da caixa: resistência como desvio* (2022). Para a autora, a fratura não constitui apenas um efeito posterior da violência, mas uma condição histórica que estrutura modos de existência e de linguagem, rompe o ideal de unidade e torna perceptível aquilo que permaneceu sem visibilidade e sem palavra. Longe de conduzir necessariamente ao esgotamento, ela fundamenta uma ética da resistência baseada na impermanência, no desvio e na sustentação da vida em meio à ruptura (Sarmiento-Pantoja, 2022).

Sob o signo da fratura, torna-se possível compreender a forma descontínua pela qual a aldeia permanece legível na cidade. O círculo aproxima temporalidades e presenças que a organização colonial do espaço procurou separar, sem reuni-las novamente em uma totalidade íntegra. Desse modo, a aldeia não sobrevive como configuração espacial preservada, mas como relação que atravessa a paisagem transformada e interrompe a aparência de uma cidade inteiramente desvinculada de sua história indígena.

Por outra via, o vínculo entre território, dignidade e existência recebe formulação explícita em *Metade cara, metade máscara* (2018), de Eliane Potiguara. Para a autora:

O território não é apenas um pedaço ou uma vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético. Território é quase sinônimo de dignidade. Território é vida, é cosmologia que passa pela ancestralidade (Potiguara, 2018, p. 119).

O território não constitui apenas o espaço em que relações persistem, mas uma condição da dignidade coletiva. As marcas históricas, culturais e ancestrais não são elementos posteriormente acrescentados à terra; participam da maneira como ela é vivida, transmitida e reconhecida. A violência territorial atinge, por isso, não somente uma extensão física, mas os modos pelos quais um povo organiza sua memória, seus vínculos e sua existência.

Em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), os espaços urbanos deixam de ser reduzidos às funções que lhes foram atribuídas pela modernização. A crítica dirige-se à racionalidade colonial e utilitária que converte a terra e a água em recursos disponíveis e nega as relações históricas, coletivas e cosmológicas que as constituem. Não se trata de uma incapacidade abstrata da cidade, mas da permanência de uma lógica que reconhece o território apenas quando ele pode ser apropriado, explorado ou incorporado ao funcionamento urbano.

Na crônica “Tietê” (Munduruku, 2010), essa crítica assume uma dimensão temporal e intergeracional. Ao percorrer as margens do rio, o narrador imagina a vida coletiva que outrora se organizava ao redor de suas águas. Crianças, aldeias, histórias, relações amorosas e mortes compõem uma memória na qual o Tietê figura não apenas como cenário, mas como presença ancestral que alimenta, observa e guarda as experiências daqueles que viveram em suas margens:

Sempre que passo pelas margens desse avô fico imaginando-o nos tempos antigos, quando era o centro da vida aldeã de nossos antepassados. Imagino a movimentação das crianças brincando e correndo atrás umas das outras, fazendo a alegria do avô que a tudo assistia, impassível, mas feliz. Quantas aldeias havia em suas margens? Quantas pessoas ele alimentava? Quantas histórias já ouviu? Quantos casais de jovens namoraram às suas margens? Quantas confissões já guardara pra si? Quantos corpos tombaram ao seu redor? (Munduruku, 2010, p. 48).

A sucessão de perguntas atribui ao rio a condição de testemunha de uma experiência coletiva que não pode ser integralmente reconstituída, mas permanece inscrita na memória do território. Se, em “Ibirapuera” (Munduruku, 2010), a circularidade torna legíveis relações que persistem em uma paisagem fraturada, em “Tietê” (Munduruku, 2010) a memória das margens vincula o território à continuidade entre gerações. O rio guarda as vidas que se organizaram ao seu redor e, ao mesmo tempo, projeta sobre o presente a responsabilidade de produzir condições para aquelas que ainda virão.

Essa articulação entre território, memória e transmissão aproxima-se da reflexão de Ailton Krenak em *Encontros: Ailton Krenak* (2015), obra organizada por Sergio Cohn. Ao recusar a identificação do território apenas com os limites das terras oficialmente demarcadas, o autor destaca a participação das narrativas e da nomeação na produção dos lugares:

:

Quando penso no território do meu povo, não penso naquela reserva pequena, mas num território onde a nossa história, os contos e as narrativas do meu povo vão acendendo luzes nas montanhas, nos vales, nomeando os lugares (Krenak, 2015, p. 160).

Em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), essa percepção narrativa ocorre quando o narrador retira os lugares de sua aparente neutralidade urbana e faz reaparecer as relações encobertas por suas funções contemporâneas. Parques, rios,

represas e bairros deixam de constituir referências meramente geográficas ou funcionais e passam a integrar uma rede formada por histórias, percursos, lembranças e práticas que relacionam diferentes tempos e sujeitos.

Na crônica “Guarapiranga” (Munduruku, 2010), a relação entre território, memória e ancestralidade assume uma dimensão ritual. A chegada à represa desperta no narrador lembranças da infância na aldeia e o aproxima dos povos que habitaram aquele espaço, fazendo com que a paisagem seja reconhecida como solo sagrado. O contato com a água, por sua vez, converte essa percepção em gesto corporal de pertencimento, prece e agradecimento:

Pensei nisso quando cheguei à represa de Guarapiranga. Fiquei com saudades do tempo de criança, ao ver toda aquela água. Imaginei-me na aldeia em que vivi minha primeira infância. Pensei nos caminhos, nos passarinhos, nos amigos e irmãos que cresceram comigo. Reportei-me aos antepassados dos povos que por aqui viviam e me senti, de certa forma, pisando sobre um solo sagrado.

Por ter me sentido um fio na teia, quis pisar naquela água que sacia a sede de tantos milhões de pessoas. Fechei os olhos com alguma cerimônia e elevei uma prece aos céus, desejando que todos os que tinham o corpo enterrado naquele solo pudessem encontrar descanso no lugar onde o sol se põe. Que todos os que utilizam aquela água nunca esqueçam de olhar para o horizonte e agradecer aos nossos primeiros pais. (Munduruku, 2010, p. 35).

A imagem do “fio na teia” inscreve o narrador em uma rede que articula sua memória pessoal, os antepassados vinculados àquele território e os milhões de sujeitos que dependem da água da represa. Pisar na Guarapiranga não constitui, portanto, um gesto meramente contemplativo, mas uma forma de atualizar essa relação no presente. A água deixa de ser percebida somente como recurso destinado ao abastecimento urbano e passa a integrar uma cadeia de reciprocidade entre os mortos, os vivos e aqueles que continuarão a utilizá-la. O agradecimento aos “primeiros pais” reconhece tanto a vida sustentada pela água quanto a presença ancestral inscrita no solo, convertendo o uso cotidiano do território em responsabilidade compartilhada.

Essa indissociabilidade entre território e existência adquire formulação política no documentário *Muita terra para pouco índio* (2018), dirigido por Bruno Villela e Sergio Lobato. Ao tratar da luta dos povos indígenas pela demarcação de seus territórios, Daniel Munduruku afirma:

Quando os povos indígenas lutam pela demarcação do seu território, na verdade eles estão lutando pelo direito de existir, não de sobreviver. [...] Terra para a gente é parte da gente. (Munduruku, 2018).

A distinção entre existir e sobreviver explicita o alcance político das crônicas de Daniel Munduruku reunidas em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010). A existência não se restringe à manutenção material da vida, pois envolve a possibilidade de sustentar modos próprios de relação com a terra, com a memória, com os ancestrais e com as gerações futuras. Desse modo, a luta pelo território não diz respeito apenas à garantia de um espaço físico, mas à continuidade das formas de vida que nele se constituem.

Essa compreensão encontra formulação narrativa na crônica “Guaianases, Guarulhos e Guaranis” (Munduruku, 2010). Ao rememorar a presença indígena anterior à apropriação colonial do território, o narrador contrapõe a lógica da propriedade a uma forma de habitar fundada no uso compartilhado e no cuidado:

A terra nunca teve dono, e os povos que aqui viviam sentiam-se à vontade para caminhar por este solo, sem desejo de posse, apenas com a alegria e o cuidado necessários para viver uma longa vida.
Estradas não havia. Tudo o que se tinha era o caminho a ser feito e os rios a serem navegados. Fora isso, tudo era silêncio.
Silêncio quebrado pelo ritmo da dança ancestral, pelos gritos guerreiros, pelo crepitar das chamas do velho avô fogo.
Silêncio quebrado pelo canto e pelas passadas pesadas dos atentos defensores das aldeias, pelo vozerio das crianças correndo ao velho e já poluído Tamanduateí, ao sofrido Anhembi, ao cansado Tietê (Munduruku, 2010, p. 55).

É nesse sentido que a relação entre território e existência atravessa as diferentes imagens mobilizadas em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010). Embora os processos de urbanização tenham transformado profundamente as condições de permanência dos vínculos indígenas com esses lugares, não conseguiram eliminá-los. A circularidade do Ibirapuera, a fecundidade das margens do Tietê, as narrativas que restituem sentidos aos lugares e o agradecimento realizado em Guarapiranga não remetem apenas a uma cosmologia anterior à cidade: atualizam, no presente, responsabilidades que a organização colonial do espaço procura interromper.

A reivindicação de São Paulo como casa também dos Guarani condensa esse movimento. Ao recusar que os povos indígenas sejam confinados à condição de primeiros moradores já desaparecidos, o narrador reinscreve sua presença na memória e no presente da metrópole. O território torna-se, assim, espaço de continuidade histórica, no qual

lembrar aqueles que o habitaram implica também reconhecer os que ainda o habitam e as relações que permanecem sendo produzidas nele.

Desse modo, a aldeia constitui menos uma forma espacial a ser recuperada do que um princípio ético capaz de relacionar os lugares às histórias, aos seres e às gerações que os constituem. Ao recusar tanto a lógica da posse quanto a recomposição idealizada de uma unidade perdida, *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010) torna legíveis as continuidades produzidas em meio à fratura.

Considerações Finais

As crônicas reunidas em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), de Daniel Munduruku, configuram uma escrita cujo eixo não se organiza por oposições simples entre passado e presente, cidade e aldeia, tradição e modernidade. Essa escrita se constrói por meio de um movimento contínuo de aproximação e afastamento, que reinscreve o espaço urbano como território de disputa memorial e ética. O narrador não fala de fora da cidade, tampouco se dilui nela; ocupa, antes, uma posição liminar, a partir da qual caminhar, nomear e escutar se tornam gestos de reinscrição do território e de reposicionamento do sujeito indígena no interior da metrópole.

Embora ancorado em experiências autobiográficas, esse gesto narrativo não se reduz à escrita de si. A voz do narrador deixa-se atravessar por rastros, histórias e presenças ancestrais, produzindo um deslizamento entre o “eu” que caminha e os muitos outros (rios, árvores, nomes e avós) que o precedem e o excedem. O que se enuncia nesse intervalo não constitui uma alteridade exterior, mas uma anterioridade insistente, que retorna como memória viva e interpela o presente. Trata-se de uma memória ancestral que não se abandona, mas continua a revestir o corpo que caminha pela cidade.

Nessa perspectiva, a crônica assume papel decisivo como forma literária capaz de sustentar a tensão entre apagamento e permanência. Em vez de oferecer sínteses conciliatórias, o texto investe no fragmento, na pergunta e na imagem interrompida, fazendo do rastro (frágil, ameaçado, mas ainda legível) um princípio de organização narrativa. O passado indígena da cidade não é apresentado como totalidade recuperável, mas como vestígio que resiste e exige do leitor um exercício de escuta e desaceleração diante do espaço urbano.

A cidade pode, então, ser lida como aldeia, não como retorno idealizado, mas como princípio ético e cosmológico de relação. Nas crônicas de Daniel Munduruku reunidas em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010), a aldeia não está situada fora do urbano, pois se atualiza nos modos de habitá-lo: no caminhar que converte deslocamento em vínculo, na palavra que reabre histórias, na circularidade do Ibirapuera, na fecundidade das margens do Tietê e no gesto de agradecimento realizado em Guarapiranga. O território deixa, assim, de ser compreendido como superfície neutra ou propriedade e passa a figurar como trama viva de responsabilidades compartilhadas, na qual existir implica cuidar, lembrar e transmitir.

Desse modo, *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (2010) é compreendida como uma escrita de desvio, capaz de desestabilizar os modos dominantes de compreender a cidade. Não porque ofereça respostas definitivas, mas porque abre fissuras nas narrativas consolidadas da modernização e torna perceptíveis outras formas de ver, narrar e habitar o espaço urbano. Ao reinscrever a memória indígena no cotidiano da metrópole, a obra não apenas confronta a violência histórica, mas sustenta uma ética da permanência fundada na relação, na transmissão e na responsabilidade compartilhada, por meio das quais a literatura indígena contemporânea reinscreve sujeitos e territórios no presente.

Referências

- ARRIGUCCI JÚNIOR, D. Fragmentos sobre a crônica. In: ARRIGUCCI JÚNIOR, D. **Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 51–66.
- CLASTRES, P. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- GAGNEBIN, J. M. **Lembrar escrever esquecer**. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

KRENAK, A. **Encontros**: Ailton Krenak. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MUNDURUKU, D. **Crônicas de São Paulo**: um olhar indígena. 2. ed. São Paulo: Callis, 2010.

MUNDURUKU, D. Entrevista concedida ao documentário **Muita terra para pouco índio**. Direção de Bruno Villela e Sergio Lobato. [S. l.]: Amazon Picture, 2018. Documentário.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, v. 10, p. 7–28, jul./dez. 1993.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. 1. ed. São Paulo: Ática, 1993.

SARMENTO-PANTOJA, T. Fora da caixa. Resistência como desvio. **MOARA – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras**, Belém, n. 61, p. 165–179, ago./dez. 2022.

WALTER, R. Prefácio. In: GRAÚNA, G. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. p. 9–15.