

# “Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre” de Esterçilia Simanca Pushaina - o nome próprio como território

Shirlene Rohr de Souza\*

Tatiane Silva Santos\*\*

## Resumo

Este artigo tem como objetivo a análise do conto “Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre” (2010), da escritora colombiana Esterçilia Simanca Pushaina. No referido conto, a autora, indígena wayuu, trata da relação entre seu povo e a exploração estabelecida pelos alijuna, denominação na língua wayuunaiki para os não indígenas. O enfoque deste estudo é a relação entre nome próprio e seu apagamento para a demarcação de um território. Ao denunciar uma prática comum na região – a troca dos nomes originais dos wayuu e padronização das datas de nascimento – o conto escancara os detalhes que colocam a comunidade em situações de desamparo frente à sociedade da época. Para a análise da conexão entre território e nome próprio, nos basearemos nas reflexões de Glissant (2021) sobre os sistemas de hierarquização coloniais, além das relações entre a binariedade e as diferentes formas de exploração existentes para a manutenção do sistema capitalista.

Palavras-chave: Esterçilia Simanca Pushaina; wayuu; nome; território; terra.

---

\* Docente do Curso de Letras, Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7696-7766>

\*\* Docente do Curso de Letras, Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3653-6996>

# “Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre” de Estercilia Simanca Pushaina - el nombre como territorio

## Resumen

Este artículo tiene como objetivo el análisis del cuento “Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre” (2010), de la escritora colombiana Estercilia Simanca Pushaina. En dicho cuento, la autora, indígena wayuu, trata de la relación entre su pueblo y la exploración establecida por los alijuna, denominación en la lengua wayuunaiki para los no indígenas. El enfoque de este estudio es la relación entre el nombre propio y su borrado para la demarcación de un territorio. Al denunciar una práctica común en la región – el cambio de los nombres originales de los wayuu y la estandarización de las fechas de nacimiento – el cuento pone al descubierto los detalles que colocan la comunidad en situaciones de desamparo frente a la sociedad de la época. Para el análisis de la conexión entre territorio y nombre propio, nos basaremos en las reflexiones de Glissant (2021) sobre los sistemas de jerarquización coloniales, además de las relaciones entre la binariedad y las diferentes formas de explotación existentes para el mantenimiento del sistema capitalista.

Palabras-clave: Estercilia Simanca Pushaina; wayuu; nombre; territorio; tierra.

## Introdução

Quando estamos morrendo, quem deveríamos chamar  
A polícia? Ou o nosso senador?  
Por favor, alguém, chame a minha mãe.  
(Diaz, 2022, p. 29)

Em *Discurso sobre o colonialismo* (2020, p. 24), Aimé Césaire apresenta a equação “colonização = coisificação”. Não há meio termo em sua análise contundente sobre a violência perpetrada por este sistema. Tampouco há meio termo no conto “Manifesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre” (2010), de Esterçilia Simanca Pushaina, no qual a autora leva o leitor ao cerne da questão sobre a colonização e suas marcas na população indígena wayuu, a partir da narrativa realizada pelo olhar atento de uma menina. Neste conto, Coleima Pushaina conta sobre a relação de aparências existente entre os políticos da região e seu povo, a violência linguística orquestrada aos indígenas com a troca de nomes no momento do registro em cartório, além de uma padronização realizada com a alteração de suas datas de nascimento. Estas ações colocam seu povo em uma situação de inferioridade frente à falta de reconhecimento da cultura indígena wayuu e ao caráter satírico atribuído aos novos nomes hispânicos escolhidos. O presente artigo tem como objetivo mostrar o processo de recuperação cultural e da terra pelo olhar de uma escritora wayuu, a partir da exposição das ações violentas que acometeram seu povo e deixaram marcas que ressoam na atualidade. Com a explicitação das intervenções depreciativas realizadas, a narrativa de Esterçilia realiza a denúncia da situação de exploração, ao mesmo tempo em que resgata o vocabulário wayuu, retomando a palavra e questionando a demarcação do território.

Estercilia Simanca Pushaina pertence ao povo wayuu e nasceu na reserva Caicemapa, localizada na comunidade indígena *El paraíso na Colômbia*. Além de escritora, é também advogada e estilista. Seu trabalho está publicado em diversas antologias e seus contos estão reunidos no livro *Por los valles de la arena dorada* (2017). Como forma de não ficar restrita às regras do mercado editorial (Winter, Pushaina, 2013), a autora tem um blogue pessoal intitulado “Manifiesta no saber firmar”, onde reúne alguns contos, registros de participações em eventos, dentre outras atividades que realiza na área literária. Baseando-se em sua vivência na comunidade indígena, Estercilia discorre em seus textos sobre diferentes temas relacionados à cultura colombiana wayuu. O destaque de sua produção são os contos “El encierro de una pequeña doncella” e “Manifiesta no saber firmar”, o último transformado em um documentário dirigido por Priscila Padilla.

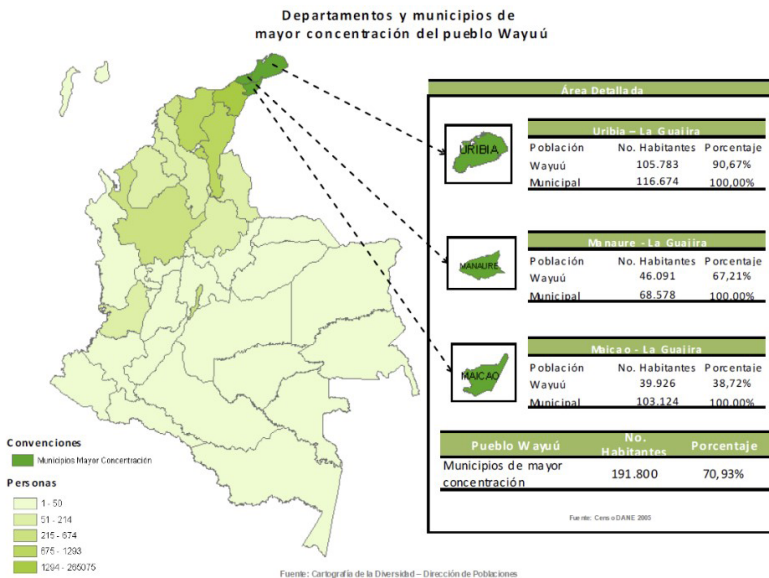
Segundo Vivas (2010, p. 34) os contos de Estercilia promovem o diálogo intercultural; com uma literatura crítica, a autora traz para a cena literária a história de seu povo, contada a partir de suas vivências. Por meio dos diversos relatos em suas publicações, a cultura do povo wayuu passa a ser conhecida no país e fora dele:

Los wayuu, «la gente», están profundamente ligados a la tierra de sus ancestros; sus antiguos muertos, que también son lluvias que fertilizan las semidesérticas sabanas y estepas de La Guajira, la península más septentrional del subcontinente suramericano. Woümain wayuukanainüa wapushuwa’aya, la tierra perteneciente a todos los wayuu, está ubicada entre el actual extremo norte de Colombia y el noroeste de Venezuela. (Vivas, 2010, p. 181).

Essa relação com a terra e com os ancestrais é diferente da relação estabelecida pelos *alijuna* (termo referente às pessoas

que não são da cultura wayuu). Abaixo segue o mapa com a localização do povo wayuu na Colômbia:

### Imagem 1: Localização do povo wayuu



**Fonte: (Colômbia, 2017).**

O documento *Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia*, de onde foi retirado o mapa acima, destaca diversos aspectos relacionados ao povo wayuu como localização, organização, demografia, algumas informações sobre os mitos de origem, dentre outros. O relatório apresenta dados do Censo de 2005 evidenciando uma parcela da população que “não sabe” ler. A partir da análise deste documento, já encontramos pistas da importância do trabalho da literatura: questionar este “não saber”, perguntar o que ele significa segundo a lógica de exploração colonial. Como afirma Krenak (2020, p. 20),

a questão do que fazer com a parte da população que sobreviveu aos trágicos primeiros encontros entre os dominadores europeus e os povos que viviam onde

hoje chamamos, de maneira muito reduzida, de terras indígenas, levou a uma relação muito equivocada entre o Estado e essas comunidades.

O “não saber” é referente a um saber estabelecido pelos colonizadores, portanto, os parâmetros que tratam sobre a epistemologia indígena são totalmente questionáveis.

Devido às diversas fragilidades nesta relação entre Estado e comunidades indígenas, Dorrico, Danner e Danner (2020) destacam a importância da autoria para que as questões referentes às pluralidades dos diferentes povos indígenas sejam apresentadas a partir de um relato que leve à prática:

A autoria possibilita, a esses grupos, substituir a mediação institucionalista e o relato extemporâneo por uma voz-práxis direta, carnal e pungente, de cunho eminentemente político e politizante; por conseguinte, a autoria também possibilita um relato em primeira pessoa, do eu-nós lírico-político, em que a descrição caricatural é substituída por essa voz-práxis carnal, vinculada, política e politizante, em que o sujeito-grupo nos apresenta diretamente suas experiências vividas e sofridas e suas singularidades antropológicas. (Dorrico, Danner, Danner, 2020, p. 355-356).

O conto “Manifiesta no saber firmar” (2010) traz a questão política de diferentes maneiras; por possuir a autoria indígena consegue captar muitos elementos sensíveis ao povo wayuu e que eram totalmente ignorados na relação de apagamento estabelecida pela herança colonial. A narrativa inicia-se com um pequeno preâmbulo, uma espécie de contextualização para os feitos que serão apresentados posteriormente, onde a autora faz um relato pessoal sobre a relação entre os Pushainas e a escrita. A autora recupera o imaginário infantil dizendo que daria uma festa para os Pushainas no dia 31 de dezembro porque todos ali

na península *La Guajira* pareciam haver nascido no mesmo dia, fato que será esclarecido ao longo do conto.

Neste primeiro relato, a narradora recorda a tentativa de ensinar o seu avô, Valencia Pushaina (Colenshi) a escrever o seu nome e descreve sua mão grande e enrugada realizando os traços no papel. No dia nacional do campesino, seu avô deveria assinar um recibo confirmando que recebia um diploma. No entanto, quando chegou o momento, ao invés de pedirem a assinatura do documento, marcaram a digital do avô e ele observa o diploma ao contrário sem perceber. Algum tempo depois, quando questionado pela neta, o avô responde que “estaba muy viejo para hablar con el papel (escribir) y tampoco el papel quería hablar con él (leer)” (Pushaina, 2010, p. 412). Esta resposta poética do avô marca a diferença entre as culturas e a sensibilidade da menina em compreender os valores e as distâncias demarcadas entre os dois universos.

A fala do avô “estar velho para falar com o papel e o papel também não querer falar com ele” funciona como um ponto de crítica relacionada a modos diferentes de se lidar com o conhecimento: uma cultura baseada na oralidade e outra que privilegia a escrita. O valor do registro das histórias para os wayuu, segundo Vivas (2010), é que eles enxergam a literatura escrita como forma de ponte entre os indígenas e os *alijuna*.

“Manifiesta no saber firmar” oferece ao leitor a perspectiva de uma visão privilegiada. O olhar milimétrico da pequena menina indígena, Coleima Pushaina, consegue recolher muitas informações sobre as atitudes dos candidatos com relação ao seu povo, talvez por ela não ser observada mais atentamente pelos adultos por não ser considerada, neste momento, como alguém que pode refletir sobre os acontecimentos mais complexos

permeados pela relação de aparências. Deste modo, a pequena encontra facilmente o espaço para sua perspicácia na observação dos fatos cotidianos a seu dispor.

O conto começa levando o leitor a um lugar complexo e, infelizmente, também muito conhecido no Brasil: o dos candidatos que aparecem em uma época determinada para pedir votos, fingindo/forçando uma integração com a comunidade. Coleima Pushaina inicia o seu relato tratando das movimentações de seu povo a partir da relação dessa chegada, que muda algo no cotidiano de sua comunidade por alguns momentos. O contato é estabelecido a partir de uma tratativa de aparências, que desaparece tão rápido quanto chegou. Desta maneira, utilizando o nome Candidato, a menina estabelece a conexão entre os rastros de destruição vindos deste contato problemático e as marcas deixadas pelo sistema por meio dos registros dos nomes e datas de nascimento dos moradores da região. De certa forma, ao empregar o uso da palavra “Candidato”, a narradora impõe ao político profissional o mesmo tratamento dado a seu povo, retirando seu nome e sua identidade; assim, em um discreto revide, na superfície do tecido narrativo, todos os “candidatos” ficam sob um denominador comum.

A maneira como os povos wayuu faziam registros relacionados aos nascimentos era diferente da marcação numérica realizada nos registros. A leitura realizada pelos homens brancos não é capaz de ir para além das limitações estabelecidas pelo status que propõe a sua própria língua. Desse modo, eles escolhem aleatoriamente uma mesma data, o dia 31 de dezembro, para registrar todos os indígenas. Há nesta prática uma total falta de compreensão relativa à marcação temporal realizada pelos povos indígenas, que difere de outras marcações possíveis, conforme assinala Eliane Potiguara (2023):



“Tempo” para nós, povos indígenas ou povos étnicos corresponde ao tempo de gestação de uma criança no útero da mulher, de um momento de um idoso a balançar em sua cadeira de balanço, ao momento precioso e ansioso da cura de uma enfermidade, ao momento de germinação e desenvolvimento de um coqueiro; ao momento das marés, dos ciclos da Lua, da ida e volta do Sol e de um pingar de lágrima... (Potiguara, 2023).

Da mesma forma, a data de aniversário é marcada a partir de um acontecimento importante no dia de chegada da criança e não a data específica do nascimento. Há uma questão de interpretação não considerada no instante em que a leitura é realizada a partir de uma ação de simplificação, que transforma a multiplicidade dos significados do tempo para a cultura indígena em uma unificação reducionista. Em uma leitura enviesada, as ações de expropriação das terras indígenas seriam justificadas frente a um povo que não se orienta por dispositivos ordenadores do tempo como calendários e relógios, nem se organiza pela fórmula política partidária.

Finalmente, o conto apresenta outro ponto central: a mudança dos nomes realizada no momento do registro civil. A falta de compreensão e de interesse por compreender a pronúncia das palavras em wayuunaiki fez com que fossem utilizadas marcas ofensivas em muitos casos. Deste modo, no sentido apontado por Krenak (2020) de que contar uma história é adiar o fim do mundo, Esterçilia conta sobre os nomes dos wayuu para adiar o fim, para recuperar o território e, segundo os sentidos de relação destacados por Glissant (2021), transformá-lo em terra novamente.

## 1 Lembrar um nome, esquecer um nome

Como apontam Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 353): “a escrita literária como instrumento político-pedagógico efetiva a autonomia e a cidadania políticas, exatamente por meio da superação da invisibilização, do silenciamento e do privatismo”. O silenciamento, no caso do conto “Manifiesta no saber firmar” (2010) ocorre de diferentes maneiras. A relação entre os indígenas e os políticos da região é um prenúncio do processo de denúncia realizado pela narradora posteriormente. As marcas que esta encenação deixa já são relembradas com a repetição das ações nas visitas periódicas. Quando os candidatos aparecem na comunidade em seus bonitos carros, a narradora os compara com a precariedade da carroceria do caminhão de seu avô em que o seu povo é levado para a cidade nos dias de votação; há um abismo entre a maneira como os seus viajam e a maneira como os demais encontram-se sob proteção nas estradas, o percurso é um dos primeiros elementos da separação.

Ao avistarem a chegada dos visitantes, muitas pessoas da comunidade começam a se arrumar para recebê-los. E os candidatos não chegam com as mãos abanando, mas trazem pneus para os caminhões do tio Tanko, quem os recebe. O tio, no entanto, resiste inicialmente, pois se lembra das promessas não cumpridas antes: uma ponte que caiu e faz com que não tenham água do local adequado, até a escola das crianças que nunca foi construída. A resposta dos candidatos é que desta vez as coisas serão diferentes e Coleima observa o ciclo se cumprir mais uma vez.

No conto de Estercilia, o nome Candidato aparece escrito com letra maiúscula, generalizando as ações que são tomadas por todos no sistema de governo, sendo que este nome vai tomando

outras formas conforme cada processo. Neste caso, a mudança de nome refere-se à mudança temporária de comportamento: “Pero prefiero a Candidato porque es bueno. Él regala comida y cuando nos lleva al hospital nos atienden; caso contrario cuando se cambian el nombre por el de Gobernador, Alcalde o Senador, ya no nos conocen. Siento que no solo cambian el nombre, sino también el alma” (Pushaina, 2010, p. 415).

As transformações pontuadas pela autora estão relacionadas a uma total indiferença que chega aos povos indígenas após o término das eleições, o que contrasta com as frases lidas por um primo durante a campanha: “primero la comunidad”, “el amigo del pueblo”, “concertación y trabajo”, “la mejor opción”, “por un mejor departamento” (Pushaina, 2010, p. 415). O comportamento de falsos abraços e presentes é somente o início de uma relação que já está fadada ao fracasso por meio da relação assimétrica estabelecida historicamente.

Os convidados fazem uma encenação com a *chicha agría*, bebida típica que os wayuu oferecem aos visitantes, e fingem gostar, jogando fora ou derrubando o conteúdo do copo ao menor descuido dos adultos: “¿Acaso no saben ellos que la chicha agría es la que le brindamos a quienes vienen a nuestra tierra, como muestra de nuestro respeto?” (Pushaina, 2010, p. 413-414). No conjunto da encenação descrita, eles fingem se divertir com as piadas do tio e também o chamam de “meu tio”, fato que causa grande incômodo na criança:

Se sabía el nombre de mi tío Tanko, el de mis primos, el de Toushi y Tatuushi, era como si nos conociera desde hace tiempo. Pero cuando Toushi fue llevada hasta el hospital de Uribia y de ahí a Riohacha, mi primo Alfonso López, aprovechando que estábamos en Riohacha, fue hasta su casa a pedir ayuda porque la enfermedad de Toushi era costosa. El señor Candidato

ya no se acordaba de él y estaba rodeado de hombres que no dejaban que nadie se le acercara. Creo que el señor Candidato tenía problemas, porque los hombres que lo acompañaban estaban armados hasta los dientes. (Pushaina, 2010, p. 415).

A mudança nas relações é marcada rapidamente, não deixando tempo para qualquer tipo de justificativa com relação às atitudes dos candidatos. O apagamento é realizado de maneira muito rápida: “el señor Candidato ya no se acordaba de él”, o extremo oposto da intimidade representada quando um membro da família é chamado de tio. No momento de necessidade, os nomes são esquecidos, ao contrário da intimidade encenada no momento anterior à eleição.

Nos contatos com os moradores da cidade, a pequena Coleima já compreende como ocorre a mudança cultural a partir das novas palavras que são inseridas na vida dos indígenas que vão viver na cidade como “afilhados”. A desculpa para a retirada das crianças de seus lares é a educação que seria ministrada, mas o que o conto descreve é que elas são feitas de empregadas de algumas famílias. A menina questiona a palavra educação; o que acontece na realidade é uma negação de tudo o que se refere à cultura indígena. Um dos instrumentos para a consolidação deste projeto é o apagamento cultural na perspectiva de língua única:

[...] que **uno** no debe andar por ahí con los pies descalzos como los indios, como si no lo fuéramos; que **no es** ay que es «yuca», que **no es** wat-tachón que es «mañana», que **no es** arika que es «tarde», que no es aipá que es «noche» ... que tú no te llamas Tarra Pushaina sino «Sara Ramírez» ...

—¿Ramírez? ¿Por qué?

—Porque eres mi ahijada.

–¿Y mi clan?

–¡Ay, no niña eso solo se usa en el monte!

Y se refieren a nosotros como la chinita o el chinito. Fue por eso que no quise seguir viviendo con mi madrina en su casa de Puerto López. (Pushaina, 2010, p. 414, grifos nossos).

O idioma que é falado pelos Pushaina sofre uma espécie de correção, as palavras em wayuunaiki são censuradas a partir da utilização da expressão “não é” repetida diversas vezes. A todo momento, os saberes do povo wayuu são colocados em um lugar de inadequação, marcado muitas vezes a partir da diferença, pelo silenciamento a partir da inserção do novo vocabulário, por uma hierarquização realizada sem a compreensão da cultura, mas a partir de uma tradução rápida. O sobrenome precisa mudar também, assim como o adjetivo indígena é substituído por *chinito* ou *chinita*. Há sempre um novo processo de mudança para a manutenção da hierarquia. Ocorre, como aponta Glissant (2021), uma recriação do outro, que no caso do conto de Esterçilia, é realizada a partir da transformação do wayuunaiki em espanhol.

Nas próximas visitas, a representação desse mesmo teatro chega com a palavra Candidato, com direito a abraços e presentes a todos. A menina percebe a mudança na relação com cada posto que os políticos vão conseguindo obter: “Caso contrario cuando se cambian el nombre por el de Gobernador, Alcalde o Senador, ya no nos conocen. Siento que no solo cambian el nombre, sino también el alma (Pushaina, 2010, p. 415). A distância, já existente no primeiro caso, é crescente e só faz com que as necessidades de seu povo nunca sejam atendidas:

Al llegar a Uribia escuché que uno de ellos le decía a otro:

–Esta catajarria de indios tienen hambre, ¿qué les damos?

Y aquel le contestó:

–Dales gaseosa roja con un pan de caña. Al indio le gusta todo lo que sea de color rojo –y así lo hizo. Desde ese momento ellos me empezaron a caer mal. (Pushaina, 2010, p. 416).

Não há especificidade ao menos no paladar: resta a cor da bebida para generalizar o gosto do povo wayuu. A postura dos candidatos apresentada no conto é o preâmbulo para as demais relações sociais que serão descritas por Estercilia, sempre a partir da base reducionista que permeia a maioria dos contatos.

## **2 O nome próprio transformado em território**

Como discorre Glissant (2021), em oposto à terra, temos território como uma demarcação realizada pela colonização por meio de inúmeros elementos no cotidiano da vida das pessoas marginalizadas pelo sistema capitalista. A delimitação torna-se, em uma nova vertente, a base para a exploração. Desta forma, as populações indígenas, em grande parte dos países da América, tiveram uma reconfiguração em seu modo de lidar com a natureza, que foi imposta pelos invasores, modos estes atrelados à posse e exclusão. Para que estas terras fossem expropriadas, foi necessária a justificativa atrelada a um esvaziamento total frente ao outro, algo que é denunciado neste conto com a narrativa de um acontecimento frequente na relação social estabelecida naquele território:

Porque tudo está aí, e quase tudo está dito, quando se percebeu que não seria de forma alguma o caso de transformar novamente a terra em território. O território é uma base para a conquista. O território exige que aí se plante e se legitime a filiação. O território define-se por seus limites, que devem ser ampliados (Glissant, 2021, p. 182).

Para esta ampliação, os corpos que ocupam o espaço necessitam ser destituídos de seus direitos. Um desses processos é mostrado no texto de Esterçilia, onde a autora descreve como os indígenas wayuu são inscritos em um sistema de classificação para seu apagamento. Os contratos de posse das terras estabelecidos pelos *alijunas* é firmado com uma assinatura. Neste sistema, os povos indígenas ficam fora desta divisão criada, pois seus nomes desaparecem no carimbo estampado nos documentos a partir da marcação “Manifiesta no saber firmar”.

Quando problematiza a existência de reservas indígenas, Ailton Krenak (Silva, Krenak, 2020) relembra a fala de Mandela sobre o Bantustão, nome da demarcação semelhante ao que seria reserva no Brasil. Krenak assinala que, segundo o ativista, essa seria uma forma de segregação e, da mesma forma, o território demarcado aos indígenas está relacionado a um controle, ao que se pode fazer dentro daquele espaço: “O que é mais curioso é que ao mesmo tempo em que dentro do Estado brasileiro se concebe a ideia de reservar uma terra para os índios, não se admite a ideia que eles têm um trânsito entre aquele lugar e o restante do mundo” (Silva, Krenak, 2020, p. 126).

Este controle apontado pelo autor aparece no conto em diversas situações. A informação sobre a padronização das datas de nascimento começa a dar o tom do processo em que estavam envolvidos: “Todos teníamos dieciocho años, y habíamos nacido

el 31 de diciembre” (Pushaina, 2010, p. 418). Esta pista marca a desconfiança da menina nos momentos de visita dos candidatos e seus posicionamentos, que soavam como uma verdadeira interpretação teatral. A descaracterização de todos os indígenas pela mesma data de nascimento marca as diferenças da relação: uma unicidade necessária para a exclusão.

Em muitas regiões da América, inclusive no Brasil, a antiga prática de se mudar a data de nascimento de pessoas sem registro (para que estes cidadãos pudessem antecipadamente participar do sistema eleitoral) ocorreu como forma de manipulação dos povos menos favorecidos. Estercilia mostra, em sua narrativa, a prática massiva desta infração realizada com o povo wayuu. O interesse por trás deste ato não envolvia ações para a preservação e cuidado da vida dos indígenas, no entanto, estes votos eram importantes para a consolidação de práticas que, no fim, eram prejudiciais, pois levavam à eleição do mesmo tipo de candidato que não se importava minimamente com a população indígena e consequente manutenção das desigualdades.

Segundo o conto, o primeiro modo de apagamento da identidade era realizado a partir do batismo:

Y allí estaba, me bautizaron el 5 de septiembre de 1970 y mi fecha de nacimiento 31 de diciembre de 1965, que yo no era hija de Karouna Pushaina ni de Colenshi Jusayú, sino de María Santa Pushaina con Domingo Santo Jusayú, y que yo no me llamaba Coleima Pushaina, sino Faride Abuchaibe; que todos los chinitos bautizados ese día se llamaban Faride y Eduardo Abuchaibe. Ahora entiendo por qué todos me dicen la Turca. ¿Sabe padrino que tiene usted un colegio en Uribia a donde ni siquiera van sus ahijados a estudiar? (Pushaina, 2010, p. 417).

A mesma data de nascimento e o mesmo padrinho eram dados aos indígenas, a depender do dia em que eram realizadas as certidões. No momento de realizar o registro, a menina diz



que esqueceu o documento para que a sua identidade não seja registrada com o nome de desconhecidos. Vale ressaltar, neste trecho, a igreja e o estado em consonância com a exclusão dos povos indígenas. A prática comum do batismo é um elemento importante mencionado no conto, pois a catequização foi um grande movimento que buscou a consolidação do etnocídio das populações indígenas em muitos países.

Para que este processo fosse completo, o registro também borrava os nomes, o nome indígena é desconsiderado e um outro nome, motivo de burla para os hispano-falantes, é estabelecido. Em seguida, há uma revelação dos nomes escritos nos documentos de cada um:

Ese día me enteré que mi tío Tanko Pushaina se llamaba Tarzán Cotes, que Shankarit se llama Máximo, que Jutpunachón se llamaba Priscila, que Yaya se llamaba Clara, que Castorila se llamaba Cosita Rica, que Kawalashiyú se llamaba Marquesa, que Anuwachón se llamaba Jhon F. Kennedy, que Ashaneish se llamaba Cabeza, que Arepuí se llamaba Cazón, que Waríchón se llamaba Lebranche, que Cauya se llamaba Monrrinson Knudsen, que Cotiz se llamaba Alka-Selkser, Jierranta se llamaba Hilda, el primo Rafael Pushaina se llamaba Raspahierro, mi primo Matto se llamaba Bolsillo, y por un momento temí que conmigo pasaba lo mismo. (Pushaina, 2010, p. 416-417).

Os nomes pejorativos marcam um total desamparo: não há um apoio linguístico para que estes cidadãos tivessem o seu nome correto no registro. Como a definição de “correto” é vista apenas pela lógica colonial, não há uma reflexão sobre o apoio que um colombiano wayuu necessitasse no momento de registrar o seu nome em cartório. Este modo de resolver a questão, mudando os nomes, impactou na vida de muitos indígenas, conforme relata Esterçilia em uma entrevista concedida à revista *Página 80* (2013):

Y “Manifiesta...” lo escribí pensando en mi abuela, también lo hice pensando en una autoridad tradicional que en su cédula lo nombraron “Raspahierro”, pero en verdad se llama “Rafael”. Sucede que el sonido de la F no existe en wayuunaiki, y es remplazado por el sonido de la P. Cuando solicitó su cédula el paisano pronunció “Rafael” como corresponde en wayuunaiki, es decir, “Rapaier”. El alijuna que estaba escribiendo entendió o quiso entender “raspahierro”, y le puso Raspahierro Pushaina. Pero el paisano le decía que no, que ese no era su nombre, porque él sabía lo que era un raspahierro, y él decía es “Rapaier”. Ahorita, el 29 de julio en Bogotá van hacer el lanzamiento del documental Nacimos el 31 de diciembre, dirigido por Priscila Padilla, basado en el cuento.

Cuando se rodó ese documental, la documentalista se sensibilizó mucho con el protagonista, con “Raspahierro” por qué él tenía ya como ochenta años, y él le decía que lo único que quería cuando muriera, era que la lápida dijera su verdadero nombre “Rafael”, porque a él le duele mucho ese irrespeto hacia su nombre. Ella pagó la escritura pública y ahora él se llama “Rafael,” que él, por supuesto todavía lo pronuncia, con todo derecho, “Rapaier” según la pronunciación en wayuunaiki de esos sonidos, pero en su cédula dice Rafael. Bueno, no sé quién gana ahí, yo creo que todos ganamos (Winter, Pushaina, 2013).

A questão linguística relacionada às trocas é complexa, conforme enuncia a autora, mas, como o sistema como um todo trabalha a partir da perspectiva do etnocídio, esta explicação acerca do entendimento da língua não é considerada necessária. Os nomes de registro escrevem a história anterior contada pela criança: a falta de interesse real, as piadas, a transformação do outro; a troca dos nomes é a materialização da hierarquia estabelecida, conforme aponta Glissant:

Acceptar as diferenças é, evidentemente, perturbar a hierarquia da escala. Eu “compreendo” sua diferença,

isso quer dizer que a ponho em relação, em hierarquizar, com minha norma. Eu admito sua existência, no meu sistema. Eu crio você novamente. – Mas talvez devamos acabar com a própria ideia de escala. Comutar toda redução. (Glissant, 2021, p. 220).

A escala é estabelecida pelo nome e neste ponto também é realizada a transformação do nome em território invadido: perde-se a identidade neste contato com os *alijuna*, desta forma, há uma justificativa para um controle exploratório, onde a população wayuu perde os seus direitos a partir de um espaço que é desenhado como cada vez mais confuso. A recriação é cruel desde o processo de renomear uma pessoa com um caráter de burla, em muitos casos, a violência de um nome espanhol não é suficiente, é necessário a designação de um nome que coloque os indígenas em um patamar de inferioridade. Esta tentativa de recriação do outro aparece em praticamente todo o conto e a tentativa de renomear é consequência deste processo, conforme aponta Nuñez (Lessa, Nuñez, 2021, p. 159):

A colonização não acabou. Ela continua, atualizada. Um dos seus eixos centrais é o gesto de nomear o mundo, não em uma designação qualquer, mas uma binária e, portanto, hierárquica. Esta nomeação, embora se proponha descritiva, é inventiva e criativa de uma realidade que lhe é conveniente. Chamamos de autorreferência esta característica colonial através da qual historicamente a positivação de si demanda uma negativação do outro.

A binariedade é reafirmada a todo o momento no conto entre o que está certo e o que está errado, sendo o segundo relacionado sempre aos indígenas wayuu. A recuperação da terra é realizada pela autora com o registro desta história, que

traz o idioma wayuunaiki para o centro da narrativa, a partir de diversas palavras que nomeiam as pessoas e os objetos no tecido do próprio conto.

Na publicação do conto no blogue “Manifiesta no saber firmar”, há ao final um glossário, destacando o idioma wayuunaiki, colocando em evidência nomes comuns e próprios dos indígenas, trazendo novamente o significado para estas palavras e a materialização das próprias palavras que contam as histórias dos povos wayuu:

#### GLOSARIO

Wayuu: Tribu indígena localizada en la península de La Guajira Colombo-Venezolana

Wayuunaiki: Idioma de los Wayuu, familia etnolingüística Arawak

Alijuna: No wayúu, sirve para identificar al negro, al blanco, al forastero.

Alijunaiki: Idioma de los Alijunas

Paraíso: Rancherías indígenas wayúu.

Rancherías: Lugar donde habitan los wayúu, por grupos familiares. Asentamiento indígena. Hoy gozan de protección mediante la constitución de los resguardos.

Toushi: Mi abuela.

Tatuushi: Mi abuelo.

Pushaina, Jusayú: Clanes indígenas wayuu.

Tanko, Shankarit, Jurtpunachón, Yaya, Kawalashiyú, Anuwachón, Ashaneish, Arepuí, Warichón, Cauya, Cotiz, Kierrantá, Alúwanuí, nombres propios en wayuunaiki, lo que hablamos. Estos no tienen traducción.

Wayunkeras: Muñequitas elaboradas en barro.

Catajarria: Guajirismo, significa cantidad, multitud. (Pushaina, 2007).

Pelo próprio tema do conto, a escrita dos nomes neste glossário: Tanko, Shankarit, Jurtpunachón, Yaya, Kawalashiyú, Anuwachón, Ashaneish, Arepuí, Warichón, Cauya, Cotiz,

Kierrantá, Alúwanuí, ganha uma grande importância, juntamente com as demais palavras em wayuunaiki que aparecem nesta e outras partes da narrativa. O glossário apresentado pela autora em algumas versões do conto traz o valor que foi perdido devido ao grande número de violências destinadas ao povo wayuu.

## Considerações finais

Grada Kilomba, em *Memórias da plantação* (2019), realiza algumas questões relacionadas aos processos de colonização: “Nesse sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/ os ‘Outras/os’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (Kilomba, 2019, p. 330). Alguém que nem ao menos possui um nome não encontrará a voz para sua expressão, esse “outro” que muitas vezes denomina os grupos excluídos socialmente, como os povos racializados, que tenderiam a continuar a ter os seus anseios representados segundo a perspectiva de quem detém o poder econômico.

Em “Manifesta no saber firmar”, no momento em que a menina Coleima vai pedir a cédula de sua identidade no cartório, diz que perdeu sua certidão de batismo para que não lhe colocassem o nome incorreto de seus pais. Essa mentira foi uma forma de se proteger para que as informações falsas inseridas anteriormente não afetassem novamente seus registros. A narradora, nesta parte final do conto, relata sobre a frieza do momento em que as perguntas lhe são direcionadas com respostas dadas pelos funcionários do local e quase nunca pela menina atrás do balcão: “Y de nuevo la voz que salía de alguna

parte dijo: –No pierdas tanto el tiempo, tómale la huella. Tomó mi mano derecha y estampó mi dedo índice en el papel. –Ya eres ciudadana –me dijo–, pero manifiesta no saber firmar.” (Pushaina, 2010, p. 419). Esta cena marca o sistema de binariedade como forma de comodidade para abordar a trama, processo assinalado por Glissant (2021, p. 231); neste caso do conto de Estercilia, localizado em muitos momentos entre o saber *versus* não saber. No acontecimento descrito acima está marcado pelo “não saber” carimbado no documento e repetido de muitas maneiras em todas as relações estabelecidas.

Ao contar a história, revelando os detalhes dos acontecimentos e cultura de seu povo, Estercilia faz um movimento contrário à violência direcionada aos indígenas e retoma a palavra/território, transformando-a em terra, em uma ação que busca derrubar as fronteiras e ampliar os horizontes. Neste novo espaço estabelecido pela escritora, o saber indígena é colocado em evidência: por meio do olhar da própria criança que observa o comportamento dos adultos e do contraste entre as culturas que revela outras formas de contar histórias, de mensurar o tempo, de produzir conhecimento.

Como advogada, a autora esclarece em diversas entrevistas a relação entre a narrativa do conto e a prática de entrar com um processo para que cada cidadão tenha direito à recuperação de seu nome original. Atualmente, a situação não é muito diferente do que a autora demonstra em seu conto: os locais continuam sem preparo para os atendimentos e não há serviços de tradução. O que seria um direito, expressar-se na própria língua, ainda é posto como uma dificuldade frente ao sistema que dá as costas para as exigências de uma realidade multicultural, onde cada cidadão deveria ser respeitado com acesso digno a todos os

serviços sociais. Dorrico, Danner e Danner (2020, p. 354), ao discutirem sobre a literatura brasileira indígena contemporânea, destacam a questão “voz-práxis ou fala-práxis ou obra-práxis”, o que se encaixa na produção literária de Esterçilia com a escrita de contos que entram neste circuito entre a produção literária e a prática para a mudança na legislação que garanta mais direitos aos povos indígenas.

No conto de Esterçilia, as bonecas que os *alijuna* levavam para exibir entre os povos falavam espanhol, entretanto, a própria narrativa transforma a lógica em um movimento contrário ao que é imposto pelo sistema; o que é destacado em “Manifiesta no saber firmar” é o wayuunaiki, dessa forma, as bonecas passam a ser multilíngues. Na estrutura do conto, temos a língua indígena em diversas palavras escritas em wayuunaiki, além do glossário, destacando a importância da leitura, mas que não seja a mesma leitura que fizeram anteriormente, a necessidade é de uma leitura de reconhecimento não para mudar o “outro”, como aponta Glissant (2021) quando denuncia os processos de exploração, mas uma leitura para compreender e agregar. A existência de um glossário ao final de algumas das publicações do conto atesta o valor da língua, ao contrário da simplificação sugerida pelo sistema capitalista ocidental, a proposta da narradora é plural. Suas histórias são outras: as muñecas que falam espanhol voltam a ser *wayunkeras*, as bonecas de barro tradicionais com as quais as crianças costumavam brincar.

## Referências

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

COLÔMBIA. Ministerio de Cultura. Dirección de Poblaciones. Caracterizaciones de los pueblos indígenas de Colombia: WAYÚU. *Gente de arena, sol y viento. El pueblo indígena Wayuu*. Poblaciones, 2017. Disponível em: <https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WAY%20C3%9AU.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2023.

DIAZ, Natalie. *Poema de amor pós-colonial*. São Paulo: Círculo de Poemas, 2022.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. Autoria, autonomia, ativismo: Educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução de Eduardo Jorge Oliveira e Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*. Episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jorge Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

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

LESSA, Luma; NUÑEZ, Geni. Luta e pensamento anticolonial: uma entrevista com Geni Nuñez. *Epistemologias do Sul*, v. 5, n. 2, p. 38-57, 2021. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/3482>. Acesso em: 20 ago. 2023.

NÚÑEZ, Geni *et al.* Partilhar para reparar: tecendo saberes anticoloniais. In: FERNANDES, Rosa Maria Castilhos; DOMINGOS-KAINGANG, Rosangela (org.). *Políticas Indigenistas: contribuições para afirmação e defesa dos direitos indígenas*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2020. p. 153-167. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/218334/001123165.pdf?sequence=1#page=153>.



Acesso em: 20 ago. 2023.

POTIGUARA, Eliane. *Abril Indígena: nada mudou? O que mudou? Ecoa UOL*, 21 abr. 2023. Opinião. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/opiniaio/2023/04/21/nada-mudou-o-que-mudou.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 20 ago. 2023.

PUSHAINA, Esterçilia Simanca. *Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre*. In: PUSHAINA, Esterçilia Simanca. *Manifiesta no saber firmar*. [S. l.], 19 jul. 2007. Disponível em: <http://manifiestanosaberfirmar.blogspot.com/2007/07/la-terrible-realidad-de-los-inocentes.html>. Acesso em: 20 ago. 2023.

PUSHAINA, Esterçilia Simanca. *Manifiesta no saber firmar, nacido: 31 de diciembre*". In: VIVAS, Miguel Rocha (comp.). *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

SILVA, Jailson de Sousa e; KRENAK, Ailton. A potência do sujeito coletivo. In: KRENAK, Ailton; EVARISTO, Conceição; NÊGO BISPO; FRANCO, Marielle. *Mestre das Periferias*. Rio de Janeiro: Periferias, 2020.

VIVAS, Miguel Rocha. Península La Guajira. In: VIVAS, Miguel Rocha (comp.). *El sol babea jugo de piña. Antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

WINTER, Juan Duschene; PUSHAINA, Esterçilia Simanca. *Yo no quiero ser un buen ejemplo. 80 grados*, Puerto Rico, 17 maio 2013. Columnas. Disponível em: <https://www.80grados.net/yo-no-quiero-ser-un-buen-ejemplo/>. Acesso em: 20 ago. 2023.