

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FACULDADE DE LETRAS

A LITERATURA INDÍGENA EM QUESTÃO

JESSICA RABELO REIS

RIO DE JANEIRO

2021

JESSICA RABELO REIS

A LITERATURA INDÍGENA EM QUESTÃO

Monografia submetida à Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Letras na habilitação Português/Literaturas.

Orientador: Prof. Dr. João Camillo Barros de Oliveira Penna

RIO DE JANEIRO

2021

RABELO REIS, JESSICA

A LITERATURA INDÍGENA EM QUESTÃO / JESSICA RABELO
REIS. – Rio de Janeiro, 2021.

24 f.

Orientador: João Camillo Barros de Oliveira Penna.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade
Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de
Letras, Bacharel em Letras: Português - Literatura.

1. Literatura Indígena. 2. Escrita. I. Rabelo Reis, Jessica -
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, (2021) III.
Título.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	4
2. A LITERATURA INDÍGENA NO FRONT	8
2.1 Escrita	14
2.2 Caráter biográfico	19
3. CONCLUSÃO	22
4. REFERÊNCIAS	24

1. INTRODUÇÃO

A escolha deste tema se justifica pela urgência de que o discurso indígena da literatura contemporânea alcance mais pessoas. Queremos que esses autores sejam conhecidos, lidos, discutidos. Assim, decidi utilizar esse pequeno espaço em favor de sua mensagem.

É urgente, pensando na qualidade de cidadãos e na existência desses povos, que as suas imagens, descritas por eles mesmos, sejam integradas ao cenário literário educacional, acadêmico; com essa contribuição diminuta, muito mais simbólica do que qualquer outra coisa, buscamos fortalecer a construção de um futuro em que suas narrativas sejam contadas de maneira cada vez mais recorrente, até que se tornem as primeiras a ser evocadas quando se pensar em povos originários, tomando o lugar dos estereótipos restritivos, silenciadores e equivocados ainda tão presentes. Mesmo que acreditemos que essas imagens sejam nocivas - e que talvez nunca devessem ter sido criadas, em primeiro lugar - defendemos que, já que existem, devam servir apenas como objeto de estudo crítico, numa análise arqueológica da mentalidade da época - jamais como descrições verossímeis. Alfredo Bosi anuncia este norte epistemológico na sua obra *Dialética da Colonização*, quando diz: “É próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados” (BOSI, 1992, p.176). Alguns desses mitos, acreditamos nós, deveriam servir apenas para estudos históricos e críticos.

Seja sob a forma de texto acadêmico, por exemplo, as quase 800 páginas de *A queda do céu*, que registram as palavras do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, escrito pelo antropólogo francês Bruce Albert, seja enquanto histórias infanto-juvenis ou mitos antiquíssimos, a própria existência da literatura indígena carrega uma mensagem. Algo que exige ser visto, (re)conhecido, como maneira de manter-se a si mesmos e ao planeta vivos. Tomemos, à guisa de introdução desta monografia, esse trecho do início de *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea*, disponível de graça na internet:

A literatura indígena brasileira desenvolvida a partir da década de 1990 é um dos fenômenos político-culturais mais importantes de nossa esfera pública e se insere nessa dinâmica ampla de ativismo, militância e engajamento de minorias historicamente marginalizadas e invisibilizadas de nossa sociedade, que assumem o protagonismo público, político e cultural enquanto núcleo de sua reafirmação como grupo-comunidade e, em consequência, de enfrentamento dessa situação de exclusão e violência vividas e sofridas (DORRICO et al., 2018, p. 11).

Fim do Mundo

Ideias para adiar o fim do mundo, uma adaptação de duas conferências e uma entrevista de Ailton Krenak realizadas em Portugal entre 2017 e 2019, indica a urgência e a mensagem da literatura indígena: é urgente adiar o fim do mundo. Mas como é o fim do mundo? Como o céu cai sobre as nossas cabeças?

Quando se fala em fim do mundo, nos ocorre imediatamente a polêmica questão da crise do meio ambiente. Ainda que o planeta tenha recursos abundantes, mais que suficientes para o sustento dos seres vivos, fala-se de ausência de recursos. Alguns desses discursos estão simplesmente preocupados em proteger o consumo e a monetização da natureza, quando claramente a solução seria uma exploração moderada, no limite de ainda haver o que explorar. O alerta seria: é preciso consumir menos a natureza, caso contrário morreremos. Mas na perspectiva indígena, a ideia de fim do mundo se expande: por vislumbrar uma existência rica, por se recusar a apenas sobreviver, o fim é mais que o fim do pão e da água. Um longo período de "fim", de escassez, talvez tenha evocado em mim, pelo avesso, a sensação de abundância e fartura, sentimento que a natureza sempre me causou: uma saudade muito grande!

Gostaria de começar essa monografia abordando a razão por eu ter me interessado por esse tema. Para isso preciso evocar a minha história. Minha mãe é maranhense e meu pai, paraense. Eles se conheceram, ainda adolescentes, no Pará, numa cidade pequena próxima da capital. Já adultos, se mudaram para o Rio de Janeiro, onde casaram e tiveram dois filhos. Nasci no Rio de Janeiro, mas voltamos e morei em Belém dos 6 aos 26 anos. Crescemos próximos à natureza. Os hábitos indígenas e caboclos são indissociáveis do cotidiano por aqui (escrevo essa monografia de Belém, para onde vim depois do início da pandemia). Fiz o curso de Letras da UFRJ entre 2015 e 2019. Durante esses anos cariocas só consegui acessar pelas palavras o sentimento de estar perto da terra durante as aulas do professor Ronaldo de Melo e Souza sobre Guimarães Rosa. Não pensava, ali, na praia no meio da cidade, nem na cachoeira-fuga, mas na sensação de fazer parte da narrativa da terra. Apertava os olhos pro céu azul e para as poucas partes de árvores possíveis de ver pela janela da sala de aula, e a mente corria para os buritizais das paisagens sertanejas, que, mesmo um pouco diferentes das do Norte, me remetiam à presença da natureza, às minhas memórias dos Rios, da Chuva, das Árvores, dos Buritizais no Norte, da voz da minha avó me explicando como se prepara buriti,

do jeito dela de falar, do marrom da pele dela, das feições indígenas das pessoas dentro dos ônibus de Belém, dos remédios caseiros misturados a encantarias e remédios de laboratório na feira, da impossibilidade de ignorar os Rios e de como eles atraem e causam algo forte em todos. Mesmo em quem nasceu aqui, mesmo em quem é silencioso e não permite que seus pensamentos sejam vistos no rosto. E assim se é mais ao Norte do país.

Foi muito duro o período do concreto, a solidão do metrô, a superficialidade dos encontros às pressas, em meio a tantas demandas e distâncias. Não porque a cidade não seja maravilhosa - e ela é - mas porque sua beleza é difícil de acessar. O modo de vida planetário, planificante do globo, cuida pra que tudo seja igual. Toda a verdadeira riqueza, a vida pulsante de fora do centro, perseguida nas comunidades, onde a ancestralidade pulsa, fica escamoteada. E quem vem lá do interior do mato, quase não fala, tem certa dificuldade muitas vezes para se localizar, sem se sentir contrariado. Disso tudo veio saudade, a vontade de dizer: que no Norte também existimos.

Olhando - asfixiada pela poluição, pelo cinza, pelo isolamento, pelos tiroteios e ausência de verde - o viaduto que tapa o céu da rua da minha casa, a Paulo de Frontin. Essa avenida que liga a Zona Sul ao resto da cidade, nesse bairro cheio de comunidades regidas por facções inimigas, onde a frequência e intensidade dos tiroteios alertam sobre mudanças políticas. Inserida nesse quadro tão vasto, eu só queria que soubessem que existe outra história, uma outra possibilidade para além da solidão de uma metrópole. Porque, para mim, a cidade grande foi solidão. Óbvio que para muita gente não é, mas para mim foi. Solidão e confusão entre produzir e viver.

Estar entre pensar e sentir um "fim de mundo" e a saudade de outra maneira de viver, me levou à literatura indígena. Lendo Ailton Krenak, entendi que um fim de mundo também não é um lugar muito longe do centro. Ao contrário, hoje, ele é o centro do centro: a globalização das vivências, a morte da diferença, da diversidade, das trocas, das narrativas, das subjetividades, o desprezo pelas riquezas das vidas. Quando é imposto aos corpos e espíritos, as metas e as formas de viver unificantes, e essas abstrações são forçadas em detrimento da diversidade real, o mundo finda. O Brasil é o país em que mais se faz cirurgias plásticas no mundo: é moda cortar as curvas das mulheres e as histórias dos seus corpos. Cortam também as costas e as mãos negras, cortam os nomes indígenas das certidões de nascimento e retalham suas terras. Cortam todo o excesso de gordura, de cor, de história e de cabelo. Essa é a história da dominação. Mas também sempre houve resistência. O poder de

quem determina o que é excesso de vida sempre esteve em xeque. E nessa disputa, “quando há assimetria de grupos no poder, há também assimetria no acesso que os grupos têm a recursos necessários para implementar suas próprias vozes” (KILOMBA,2019, p.52), é preciso escolher em qual prato da balança se quer fazer peso.

2. A LITERATURA INDÍGENA NO *FRONT*

A o passo que o movimento indígena assumiu a participação na esfera pública democrática como sujeito político enquanto a alternativa por excelência para a resolução do histórico problema indígena no país, a literatura indígena teve e tem como cerne a publicização das singularidades étnico-culturais, nelas as culturas indígenas oferecem a base, o mote e o conteúdo das produções estético-literárias, e o relato-denúncia da situação de exclusão, de marginalização e de violência, a partir, conforme dissemos acima, do testemunho direto e pungente dos/as próprios/as escritores/as indígenas, em profunda conexão com suas comunidades de origem e com o movimento indígena. (DORRICO et al., 2018, p.11)

Algum estranhamento pode surgir apenas ao nos depararmos com a união dos termos "literatura" e "indígena". "Índio' escreve?". Esta indagação guarda o questionamento mais fundamental: a aquisição de uma característica não-indígena – escrita ou fala de língua oficial, propriedade de um carro ou celular – enfraquece a identidade indígena? É necessário evocar esta reflexão sobre a fluidez das identidades, porque o senso comum as fixa, considerando a troca, a aquisição de aspectos externos pelo contato intersubjetivo uma fragilidade do constructo subjetivo indígena. Isto ocorre, primeiramente, por considerar a identidade realmente algo cimentado, imóvel, não um processo, quando, na prática, elas são construídas a partir das narrativas pessoais, passando pelo lugar, tempo, relações, intencionalidade, história e o deslocamentos de cada um. Assim, entende-se que identidades afastam-se cada vez mais de narrativas essencialistas. As identidades são móveis e existem em relação umas às outras, não custa repetir. Em síntese, perceber identidades como mutantes, processos, e fora da hierarquia ditada por uma única narrativa é o caminho para uma percepção válida e realista. Sobre isso Tiago Hakiy afirma,

Não podemos mais pensar em um indígena da época da invasão colonizadora, uma figura petrificada no tempo, que foi estereotipada ao longo de todo o processo de formação de nossa nação brasileira. O indígena de hoje deve também ser pensado como um indivíduo que está inserido no meio da sociedade – logicamente sem deslembrar que faz parte de uma cultura que tem sua singularidade –, que pode ser e agir como qualquer outro indivíduo, sem esquecer sua cultura originária. Sua cultura é riquíssima e deve ser preservada, usando também, quando possível, os mecanismos tecnológicos, pois somente assim estaremos criando profilaxias necessárias para a manutenção do legado indígena, legado este que muitas vezes, em noites de lua cheia, ao redor das fogueiras acesas, quando ouvia-se apenas o canto dos pássaros e o silêncio ensurdecedor da floresta, era repassado pelo contador de histórias (HAKIY, 2018, p.37).

A apreensão, pelas narrativas oficiais, da identidade como uma construção fluida é resultado de diferentes formas de oposição à narrativa dominante. Durante os anos 1970, por exemplo, ocorreram mudanças sociais estruturais nesse sentido. Para Jozef, a pós-modernidade é o momento em que: “A verdade (e a razão) deixam de ser unívocas e a busca do instável, a invenção permanente, fazem parte do saber [...] Há uma pluralidade de códigos simultaneamente válidos e as oposições indicam possibilidades de novas manifestações” (2005, p.248 *apud* THIÉL, 2012, p.9). Todos os campos da arte refletem essa virada. Na disciplina Literatura Comparada, nos elucida o professor Eduardo Coutinho, ocorre um movimento que "pode se sintetizar, sem riscos de reducionismo, na passagem de um discurso coeso e unânime, com forte propensão universalizante, para outro plural e descentrado, situado historicamente" (COUTINHO, 1996, p.65).

O cenário global, erguido pelos pilares das tecnologias da informação, aproxima pessoas, identidades, grupos e até territórios - já que a revolução tecnológica diminuiu as distâncias virtuais e também fisicamente. Também os mapas fluidos das diásporas - construídos pela história de invasões e migrações - instalam uma profusão complexa de encontros, tensões e fluxos subjetivos, culturais, identitários, pintando o tenso quadro atual, mas que engendra identidades carregadas do que encontram com o outro. Assim, não apenas dentro de uma comunidade - da global à menor unidade local - percebe-se diversidade de identidades. Até dentro de uma pessoa há distintos atravessamentos identitários, e, portanto, negociações de diferentes poderes, cargas sociais que se incluem e excluem a depender de onde circula, do que faz, de cada relação que estabelece. Isto é, a multiplicidade não está apenas no fato de que cada indivíduo é diferente em relação a outro, mas também a construção individual neste quadro diaspórico é atravessada por várias identidades num ser indivisível. Aqui, vê-se o encontro da escrita alfabética e do indígena como parte de uma dança - ou de choque - de encontros.

Larrossa, em *Experiência e alteridade em educação*, chama de princípio de alteridade a noção de que "a experiência supõe, em primeiro lugar, um acontecimento ou, dito de outro modo, o passar de algo que não sou eu", isto é, o outro é uma fonte externa de afetação do eu (LARROSSA, 2011, p.5). E, assim como as identidades são fluidas, inconstantes, inabarcáveis, o outro também o é. Para Vitória e Luiz Carlos Mendonça de Barros, "sejamos conscientes ou não, nosso "ser no mundo", desde o seio da mãe até a morte, é impregnado por um substrato cultural. Somos cidadãos de uma cultura ou, até mesmo, de mais do que de uma única cultura e, talvez, também, de um espaço onde diferentes culturas

podem dialogar" (JECUPÉ, 2002, p.5). Por isso, quando o leitor do outro fixa alteridades, concebendo-as imagens inalteráveis, previne-se contra o contato do outro, pois aquele se relaciona com a própria narrativa estática sobre o outro, não com aquele que realmente lhe toca. Sendo impossível apreender a totalidade do outro, nos conectamos com ele inescapavelmente a partir de nós mesmos. Mas se relacionar envolve buscar o diverso em si, e pode significar chacoalhar as estruturas de si mesmo para procurar outra realidade. Aí, então, uma terceira realidade se constrói, uma interseção, uma relação. Sempre mutante, à medida que relaciona-se com outro e seus infinitos aspectos.

Por outro lado, o estabelecimento de estereótipos tem por objetivo encaixar personagens em narrativas que normalmente servem a quem tem mais poder de falar e ser ouvido, e as características destes personagens se moldam a épocas. A antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, que participou ativamente dos debates sobre os direitos dos índios na Constituinte de 1988, como presidente da Associação Brasileira de Antropologia e através da Comissão Pró-Índio de São Paulo, da qual participava também Ailton Krenak, nos fala sobre isso:

No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são, seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p.123).

Pensar a identidade como um constructo fixo é útil ao serviço de negar existências diante das dinâmicas de ser mutável. Dessa forma, quando o indígena tem sua identidade atravessada pelos processos aos quais é submetido desde a invasão, ele deixa de se enquadrar à imagem esperada e passa a ser enquadrado pelo discurso dominante como aculturado - categoria que retira sua identidade e direitos indígenas. A base dessa proposta é a divisão entre aculturados e silvícolas - indígenas "de verdade", cuja existência seria fiel à sua cultura primeva, e "falsos" indígenas.

O discurso dominante impõe, aos povos originários, definições estáticas estereotipadas que servem à manutenção da dominação. São imagens coloniais, ligadas a uma vivência passada, que exclui os povos originários da sociedade atual e os confinam ao museu, ao livro, a imagens tecidas por outrem. Aprender a escrever seria afastar-se de uma cultura original e,

portanto, da própria identificação como indígena. Assim, parece vetado a eles a adequação - atributo básico da (sobre)vivência de todos os seres vivos - sob pena de perder sua identidade.

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda em *Imagens do Índio: Signos da Intolerância*, afirma:

Na postura ideológica predominante, os índios não contam para o nosso futuro, já que são considerados uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma 'pré-brasilidade'. As versões mais elaboradas do 'irremediável arcaísmo indígena' apoiam-se na noção de aculturação desenvolvida pela antropologia clássica, que tendia a ver as sociedades indígenas na perspectiva do 'presente etnográfico': reprodução ínfima, sem história, formas fixas resistentes a mudanças, marcadas por um equilíbrio permanente; sociedades igualitárias por oposição à nossa sociedade histórica, cheia de dinamismos e mudanças sociais alimentados pela desigualdade. Essa postura levava a visualizar a cultura como que constituída por uma essência, cristalizada em certos padrões de comportamento e lógicas estáticas, das quais derivariam, ou às quais corresponderiam, padrões de organização social fixados nas instituições do parentesco, da chefia e outras, cujo conjunto apareceria sob a rubrica 'cultura tradicional', sem nenhuma profundidade histórica, sem dinamismo interno a não ser o tendente ao equilíbrio. Objetos da observação científica e despidos de sua qualidade de sujeitos históricos, esses povos, 'imutáveis' por definição, estariam destinados a perder sua cultura própria assimilando-se à onda civilizatória ocidental por meio do processo de aculturação (ARRUDA, 2001, p.43).

Do apagamento conceitual decorrem prejuízos graves, práticos, como a subtração de direitos e terras. Ao observar, por exemplo, que até hoje a demarcação das terras indígenas não foi feita, pode ser incrível pensar que o direito do indígena à terra está juridicamente expresso desde 1609. Chama-se de "indigenato" o reconhecimento de que, por estarem aqui antes da colonização, e por terem toda a sua vida e história ligados intimamente à terra, os índios têm direito a ela. A esse respeito, Manuela Carneiro diz o seguinte:

O princípio dos direitos indígenas às suas terras, embora sistematicamente desrespeitado, está na lei desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho de 1609. O Alvará de 1º de abril de 1680 afirma que os índios são "primários e naturais senhores" de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p.127).

Se esta noção acompanha o ordenamento jurídico brasileiro do seu embrião até hoje, como houve e há tantos avanços sobre as terras, sua diminuição, o desrespeito até hoje a esses espaços? Não se trata apenas de ineficiência na aplicação. A invalidação da identidade indígena se estabelece como estratégia para enfraquecer a aplicação de leis, e permitir o avanço sobre as terras indígenas e a subtração de direitos. Pelo que se chama de integração,

que é a ideia de que o indígena é incluído no projeto de desenvolvimento, na conquista, na ditadura e hoje, retira-se a validade da identidade indígena, empurrando-o à dita civilização, integrando-o como cidadão de terceira classe, propagandeada como uma forma de melhorar a vida dos indígenas e desenvolver a nação. Mas apagando traços culturais e relegando aos povos, enfraquecidos cultural e fisicamente, a condição de marginais e mão de obra subalterna. Krenak afirma que:

Não se trata de circunstância, não é nada temporário, é uma guerra de cinco séculos de ocupação, de redução, que tem como objetivo claro a nossa integração como sujeitos plenamente capazes, no sentido de interagir e corresponder às exigências de um Estado moderno que quer transformar todo mundo em peão. Não querem transformar somente os índios em peão; este Estado moderno quer transformar qualquer ser humano em material a ser colocado à disposição para o trabalho. Não estamos disponíveis. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta (KRENAK, 2018, p.29).

O número de indígenas presentes no Brasil quando foi instaurada a ditadura civil-militar de 1964 no país era muito maior do que se pensava. Oficialmente, tinha-se conhecimento dos "aldeados", entre 70 mil e 110 mil, indígenas que viviam em terras demarcadas, mas perseguidos, "vencidos pelos massacres, pelas doenças e pela fome", que já estavam "aceitando a derrota para tentar sobreviver em um novo mundo com novas regras"(VALENTE, 2017, p.6).

Não há homogeneidade entre os povos indígenas - a multiplicidade de mentalidades e as dinâmicas complexas não são exclusivas da dita civilização, então, há contradições. Mas houve - e ainda há - uma grande força no sentido de manter sua forma de vida e cultura. Além dos indígenas não contabilizados pelo Estado, que mantinham contatos esporádicos e hostis apenas com a população da floresta, buscavam se manter isolados, evitando contato, atacando quem entrasse em suas terras. Por dirimir conflitos, ainda que orientados à integração, o SPI e a sucessora FUNAI evitaram muitas mortes, visto que "enquanto os índios não fossem "pacificados", os fazendeiros, garimpeiros e madeireiros sempre podiam recorrer às "carrerias", verdadeiras caçadas humanas nas matas, muitas vezes resultando em covardes massacres" (VALENTE, 2017, p.7).

Durante a ditadura a orientação política era a integração. Já a Constituição Federal de 1988, emergida da ditadura e com intenção de proteger a sociedade do autoritarismo, aponta outra direção. Ailton Krenak diz em entrevista ao Believe Earth:

As constituições anteriores eram elitistas e saíam de acordos internos e pouco claros. A de 1988 foi tomada pela sociedade. Houve, é claro, uma série de disputas de grupos durante a Assembleia Constituinte, mas o que saiu dali foi um documento com uma marca cidadã. E o fato de termos um documento tão moderno, do ponto de vista dos direitos sociais, acabou gerando uma série de ataques de grupos contrários, o que ocorre até hoje. É preciso continuar lutando por esses direitos.

Assim, condizente com a proposta de proteger as subjetividades, a dignidade humana e a democracia, válida explicitamente a subjetividade indígena em todo o seu âmbito. O artigo 231 da Constituição de 1988 diz o seguinte: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.”

O Capítulo “Dos Índios” na Constituição e os outros dez artigos referentes aos direitos indígenas são fruto de luta organizada indígena durante a constituinte. Ailton Krenak, um líder do movimento indígena, nascido em 1953 no estado de Minas Gerais, numa aldeia na região do Médio Rio Doce, foi uma liderança emblemática neste momento. Ele - que, em 2020, foi finalista de 62ª edição do prêmio Jabuti, com o livro “Ideias para adiar o fim do mundo” e recebeu o prêmio Juca Pato de intelectual do ano - se dedicou, a partir dos anos 80 somente à luta indígena, criando a ONG Núcleo de Cultura Indígena e também sendo um importante interlocutor e articulador da União dos Povos Indígenas (UNI), organização fundamental para o sucesso na participação na última Constituição Federal. Em 1987, discursou na Assembleia Nacional Constituinte pela aprovação de uma emenda constitucional que adicionou à Constituição Federal de 1988 o capítulo exclusivo sobre os direitos indígena. Amanda Massuela e Bruno Weis resumem a cena:

Quando Ailton Krenak pintou a cara de jenipapo, em plena Assembleia Nacional Constituinte, em setembro de 1987, estava produzindo uma imagem histórica, síntese da luta dos povos indígenas pelos seus direitos no Brasil. “Sangrei dez anos por conta daquele gesto”, diz ele. “Aquele protesto não pode ser reproduzido, revisitado. Mesmo nos dias de hoje.” Difícil esquecer o contraste elegante de seu paletó branco e o rosto pintado de preto. Foi o ponto alto da vitoriosa campanha dos mais de 300 povos indígenas que vivem no Brasil pelo direito simples de existir. O feito, inédito, está inscrito na Constituição de 1988: o direito de existir como povo, cultura, território, modo de vida. (KRENAK, 2019).

2.1 Escrita

"A memória é, ao mesmo tempo, passado e presente, que se encontram para atualizar os repertórios e possibilitar novos sentidos, perpetuados em novos rituais, que, por sua vez, abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo da história" (MUNDURUKU, 2018, p.7).

Muitas forças guiam os povos originários ao letramento, à escrita, à leitura, à literatura e às livrarias. Kaká Werá Jecupé, escritor que nasceu em 1964 na aldeia Morro da Saudade na periferia de São Paulo e pertence ao povo Tapuia, do interior de Minas Gerais, de onde seus pais migraram, conta, em seu livro *Todas as vezes que Dissemos Adeus* sobre sua entrada na escola, ainda criança. As pressões para estudar formalmente se relacionam com aquisição de cidadania, existência social:

Ao chegarmos e habitar-mos entre os guaranis em São Paulo, a cidade acabou pedindo o nome do pai e dos guaranis em troca da sobrevivência. Disseram que sem nome e número civilizado não se existia, então o que éramos? Éramos apenas, não existíamos. Ficamos muito tempo sem existir até faltar água e recursos da mata e precisarmos trocar com os civilizados meios para sobreviver. Uma das coisas trocadas foram os nomes (JECUPÉ, 2002, p.26).

Mas este autor também fala sobre sua paixão pelas letras, demonstrando um anseio existencial, que aponta um talento, um destino e um fascínio pela preservação da memória por meio da escrita:

um dia, sem mais nem porquê, uma senhora convencera meu pai a matricular-me na escola que se instalara morro abaixo, de nome Professor Manuel Borba Gato. Não quis. O pai me disse que era uma maneira de nos defendermos. Perguntei o que era escola. Me respondeu que era um lugar onde se riscava com traços o que se falava, e que qualquer um podia dizer exatamente o que se havia falado olhando para aqueles traços, mesmo que passassem sóis e luas. Aquilo me deixou encantado (JECUPÉ, 2002, p.31).

Mais à frente, vemos o desejo/necessidade de contar sobre si e os seus, lutar pela manutenção da existência da sua subjetividade. Inclusive, como literatura escrita destinada a um mercado literário, este movimento nasce como estratégia política de resistência:

segundo Kaká Werá, importante escritor indígena contemporâneo, podemos definir a literatura indígena como instrumento político que, aliado ao movimento indígena brasileiro, se constitui e se vincula pública, política e culturalmente como crítica da cultura, descatequização da mente e reorientação do olhar, a partir do próprio protagonismo indígena (DORRICO et al., 2018, p.13).

Isso porque, na realidade, as identidades atravessam, transitam e transformam-se ao sabor das dinâmicas em que se inserem e são inseridas. Sem uniformidade, é uma abstração que "une" diversidades e oficializa imaginada semelhança, dentro de um território politicamente organizado como nação, mas que percebemos como um aglomerado de múltiplas identidades em movimento e tensão, que, entre locais de privilégio e prejuízos historicamente construídos, há margens e centros. Como bell hooks, acreditamos que "estar na margem é, ser parte do todo, mas fora do corpo principal" (KILOMBA, 2019, p.66). Estar situado na margem impõe um sem número de obstáculos à vida, à produção. Silencia muitas, mas também dá forma à expressão insistente de quem resiste:

a margem não deve ser vista como mero espaço periférico, de perda e privação, mas espaço de resistência e possibilidade. É um 'espaço de abertura radical' (HOOKS, p, 149) e de criatividade, onde acontecem novos discursos críticos. É aqui que se põem em causa, desafiam e desconstróem as fronteiras opressivas estabelecidas pela 'raça', pelo gênero, pela sexualidade e pela dominação de classe. Neste espaço crítico, 'podemos imaginar perguntas que não poderiam ter sido imaginadas antes; podemos fazer perguntas que podem não ter sido feitas antes' (MIRZA, 1997 4), perguntas que desafiam a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos no seu seio. Nesse sentido, a margem é um lugar que alimenta a nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar novos mundos, e novos discursos alternativos. (KILOMBA, 2019, p.67)

Escrever histórias é uma adequação do contar histórias, atividade entranhada na cultura indígena - talvez em todas as comunidades humanas. Tomam posse da caneta para contar suas narrativas a mais pessoas, àquelas que falam outras línguas, que se expressam alfabeticamente. Grada Kilomba afirma que: "onde há opressão há resistência; isto é, a opressão dá forma às condições de resistência". A ausência da possibilidade de conhecer pela oralidade cria condições para a produção literária indígena. A vontade de continuar a viver força a realidade no caminho contrário ao da opressão. Por isso, continua ainda Kilomba: "A margem é lugar de repressão e lugar de resistência. Ambos estão sempre presentes porque onde há opressão há resistência; isto é, a opressão dá forma às condições de resistência." (KILOMBA, 2008, p.68). Tudo para que a existência se mantenha. E ela

ultrapassa a manutenção do corpo físico – comer e beber. A centelha de vida precisa sobreviver, as subjetividades urgem materializar-se. Escrever significa, entre muitas coisas, para o indígena, tomar posse da sua narrativa frente, principalmente, aos outros, àqueles que falam outras línguas, que se expressam alfabeticamente. E, por meio dela, continuar a existir. A escrita reafirma a si. A esse respeito Daniel Munduruku diz o seguinte:

A escrita é uma técnica. É preciso dominar essa técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro. O papel da literatura indígena é, portanto, ser portadora da boa notícia do (re)encontro. Ela não destrói a memória na medida em que a reforça e acrescenta ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral. [...] (a escrita) uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais (MUNDUKURU, 2011, p.83)

Lida como um registro de um grupo identitário, a literatura pode ser um caminho para a revelação de ideologias promovidas em diferentes épocas e espaços. E a escrita indígena parte de um ponto próximo do discurso dominante, mas o engole e ele passa a fazer parte do seu corpo. Manuel Rui diz sobre a escrita e a colonização:

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o crepitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões. A partir daí comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito inventavas destruir o meu texto ouvido e visto. Eu sou eu e a minha identidade nunca a havia pensado integrando a destruição do que não me pertence.

Agora sinto vontade de me apoderar do teu canhão, desmontá-lo peça a peça, refazê-lo e disparar não contra o teu texto não na intenção de o liquidar mas para exterminar dele a parte que me agride. Afinal assim identificando-me sempre eu, até posso ajudar-te à busca de uma identidade em que sejas tu quando eu te olho, em vez de seres o outro.

Para fazer isto eu tenho que transformar e transformo-me (RUI, 1985).

A luta indígena tem diversas frentes: organizações, participação política, mídia alternativas, jornalismo próprio etc. A literatura comercial é, além de manifestação artística, uma dessas frentes na resistência contra a gravidade colonialista, pois:

Considerando-se que o conhecimento é colonizado, defende Irmingard Staeuble, e que o colonialismo ‘não só significava impor a autoridade ocidental nas terras indígenas, nos modos indígenas de produção e no direito e governo indígenas, mas impor essa mesma autoridade em todas as dimensões dos saberes, línguas e culturas indígenas’, descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento é uma tarefa não só enorme, mas urgente. (KILOMBA, 2019, p.52)

Podemos pensar aqui na ficção como estratégia para falar de si, para reafirmar sua existência, as diferenças advindas do corpo, da condição e da experiência. Sobre o fenômeno da literatura indígena comercial, *Literatura Indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*, livro que inclusive tem distribuição gratuita para que se alargue o alcance dessa mensagem, diz o seguinte:

a literatura indígena não é um fim em si mesmo, senão um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação em que as diferenças assumem protagonismo central e escrevem outras histórias do Brasil, seu passado e presente, nos convidando a pensar o país a partir de sua condição como minorias, como diferenças. Por outras palavras, além de um fenômeno estético-literário singular, merecedor de avaliação e de publicização, além de uma estrutura paradigmática alternativa às formas paradigmáticas calcadas na racionalização, a literatura indígena é também práxis político-pedagógica de resistência e da luta, marcada pelo ativismo, pela militância e pelo engajamento das próprias vítimas de nossa modernização conservadora (DORRICO et al., 2018, p.12).

Ao contar a própria história agem contra a invisibilização - um efeito colateral do universalismo ideológico. É necessidade pessoal e coletiva daqueles que têm sua participação social tomada como marginal. Tornar invisível o indígena para subtrair-lhe direitos e terras é estratégia antiga, a mesma repetida desde o primeiro encontro. Daniel Munduruku, um dos nomes reconhecidos dessa nova literatura que avança sobre o território, reflete, em entrevista, sobre o aspecto social das obras indianistas:

Sempre faço questão de dizer que sou um indígena que escreve. Alguns colegas escritores falam: ‘Mas, Daniel, você escreve bem... Por que tem que colocar literatura indígena?’. Respondo que, se eu não colocar literatura indígena, vão me comparar a José de Alencar. Não quero isso. Porque a literatura indigenista que ele escreveu detonou com a gente. Tem muitos livros de bons escritores que dizem bobagens sobre os indígenas.

Não é culpa deles. É o estereótipo que aprenderam e reproduzem. Hoje a literatura indígena é um fenômeno no Brasil. São mais de 40 autores. É importante que a gente reafirme de onde é que vem o que a gente escreve. Senão, sempre vai dar a impressão de que o indígena é só um brasileiro, e não é isso. O indígena não é brasileiro. [...] Não do ponto de vista do lugar dele. Ele é brasileiro do ponto de vista do território, que, aliás, querem acabar com o nosso território... Porque a ideia do brasileiro é exatamente aquele que pertence a esse território, a essa nação, sem contar as diferenças. E nós somos brasileiros, sim, mas diferenciados, e como tal queremos continuar sendo. Não queremos simplesmente ser José de Alencar. Eu quero ser o Daniel Munduruku. Munduruku significa dizer que eu pertencço a um povo, a uma tradição, a uma trajetória de vida que é peculiar (MUNDURUKU, 2014).

Para além da batalha contra o esquecimento, aculturação e os estereótipos coloniais, vê-se em muitos textos a vontade de contribuir para a construção de um mundo melhor. Considera-se o mundo e as pessoas adoecidos pelo modo de viver. Yguarê Yamã, escritor, em sua apresentação pessoal no poderoso *Urutópiag - a religião dos pajés e dos espíritos da selva*, fala sobre a sua infância:

quando criança sempre tive vontade de "pacificar os brancos", mostrando o verdadeiro lado indígena, a verdadeira cultura dos nossos antepassados, não a história que pessoas de má índole tentavam mostrar para a sociedade. Só assim, acreditava eu, eu mudaria a visão que o branco tem do índio. Então decidi ser escritor. foi assim que decidi vir para são paulo estudar geografia, ser professor e lutar ao meu modo para uma sociedade mais justa com meus patrícios (YAMÃ, 2004, p.92).

E Kaka Werá:

Para ensolarar turvas sombras, perigosas, de jaguares, capazes inclusive de fazer com que, por ignorância, destruam a grande Mãe. Então eu vim para mostrar a nudez do meu povo. A claridade do coração. Eu vim para nos despirmos. Para descobrirmos os brasis. Para descobrirmos os brasileiros. Para conversarmos juntos ao pé do fogo. Infelizmente em tom de emergência, de apelo. É esse o sentido de contar o que tenho para contar. Os seres da natureza e a Grande Mãe temem e sopram aos nossos olhos e ouvidos uma urgência. A tradição milenar que compôs meu espírito tem mantido a minha sobrevivência e a de meu povo. Agora, porém, não é a de minha vida nem a de meu povo que está em jogo. É a de todos a das culturas e nações semeadas pela extensão do carinho e da enorme bondade dessa Mãe a que chamam Terra. Por isso eu passo a ser também a voz que partilha um aprendizado. Para nos superarmos, para sobrevivermos, para reinventarmos a vida. Ofereço a sabedoria milenar da tribo, embora ela não esteja toda aqui, como troca do conhecimento que de vós recebi (JECUPÉ, 2002, p.17).

2.2 Caráter biográfico

Assim apresenta-se, Kaká Werá Jacupé, em seu livro *Todas as vezes que dissemos adeus*:

Eu sou Kaka Werá Jecupé, um Txukarramãe que percorre o caminho do Sol, de acordo com a pintura do urucum escrita nesse corpo que guarda a história milenar do nosso povo, desde os Tubaguaçus primeiros, desde os Coroados primeiros, os primeiros Tupinambás - os adornados da plumagem do arco-íris em cintilantes cocares, os que desde sempre desenham e talham as douradas flechas dos raios de Tupã - pelos tempos, luas e luas.

Fui nomeado pelos guaranis da aldeia Krukutu e da aldeia Morro da Saudade, em São Paulo; consagrado por um velho pajé ao redor de uma fogueira, ao redor de cantos sagrados no Opy, a casa de rezas (JECUPÉ, 2002, p.15)

Em tom ritualístico, o autor apresenta a si, seu modo de pensar, de falar, os rituais do povo e sua história, que narra uma parte da história de São Paulo que muito sequer sabem que existe: a precarização da Aldeia Morro da Saudade:

Ali adiante termina os limites da aldeia e começa uma estrada. Ao meu lado está o rio, que na verdade é uma represa. Ao longe vejo as casas que formam um bairro. Daquele lado existe muitas ruas e casas de tijolo, e deste lado alguma floresta e pequenas casas de barro e sapé escondendo-se na mata; aqui é a área guarani. Ela inicia a Mata Atlântica paulista, fazendo divisa com São Bernardo do Campo e desce em direção ao mar, a muitos quilômetros daqui. Nem sempre foi assim. A cidade de São Paulo, quando eu era menino, não chegava até aqui. Aquele bairro adiante já foi a mata da minha infância. O lugar onde moro, do lado da represa, atualmente é um bairro da periferia paulistana. Hoje ao lado da minha casa ergue-se uma escola do estado, as trilhas onde eu andava viraram ruas, os bichos sumiram e um vale muito adiante virou uma favela (JECUPÉ, 2002, p.25).

Através de sua narrativa individual, conta a história da cidade e do seu povo, tecendo uma narrativa coletiva. Luiz Henrique Silva de Oliveira, refletindo sobre Conceição Evaristo, no ensaio “Becos da memória”, diz: “se, tradicionalmente, aquele (o romance) se preocupa com o universal humano e esta (a escrita de si) com o particular ou com o indivíduo, a autora propõe a junção dos dois gêneros, pois, para ela, pensar a si é também pensar seu coletivo.” (OLIVEIRA, 2009, p.622). Um duplo autor-obra constrói a ficção que desvela a realidade, onde o corpo do autor pinta o texto, e existem indissociavelmente. A corporeidade de quem

escreve dá corpo ao texto, e a ancestralidade deságua no papel. E, assim, vozes antigas ecoam em todos os textos.

A minha escrita pode estar imbuída de emoção e subjetividade, uma vez que, ao contrário do saber tradicional, as/os académicas/os negras/os se nomeiam, e nomeiam o lugar de onde escrevem, criando um novo discurso com uma nova linguagem. Eu, como mulher negra, escrevo com palavras que descrevem a minha realidade, e não com palavras que descrevem a realidade de académicas/os brancas/os, pois escrevemos de diferentes lugares. Não escrevo do centro, escrevo da periferia. Este é também o lugar da minha teoria, pois situo o meu discurso na minha própria realidade. O discurso das/os académicas/os negras/os surge muitas vezes como discurso lírico e teórico que transforma a linguagem do saber clássico. Um discurso que tem tanto tão de político quanto de pessoal e poético, como a escrita de Frantz Fanon ou de bell hooks. (KILOMBA, 2019, p.58).

Por isso, fusionam-se política, arte, artista, local de nascimento, texto, povo e obra. Isso torna a obra situada no mundo - afastando-a de ser "universal". Para Grada Kilomba, não existe um espaço neutro, que perpassa verdadeiramente a todos. Para ela, é do lugar definido, pessoal, que podem sair narrativas verdadeiras, e a universalidade é um lugar definido, de dominação, não de encontro:

[...] apelo a uma epistemologia que integre o pessoal e o subjetivo no discurso académico, pois todas/os falamos de um tempo e de um lugar específicos, de uma história e de uma realidade específicas - não há discursos neutros. Quando as/os académicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objectivo, não reconhecem que também elas/es escrevem de um lugar específico, que não é naturalmente neutro nem objectivo nem universal, mas dominante. É um lugar de poder (KILOMBA, 2019, p.57)

Segundo Luiz Henrique Silva de Oliveira, em artigo que analisa a questão da “escrevivência”, conceito cunhado por Conceição Evaristo, a partir do livro *Becos da Memória*: "A obra se constrói, então, a partir de ‘rastros’ fornecidos por aqueles três elementos formadores da escrevivência: corpo, condição e experiência" (OLIVEIRA, 2019, p.622). Aqui, faz-se necessário transportar essas reflexões para o corpo indígena, na medida que carregam semelhanças enquanto subjetividades à margem no contexto do colonialismo e de ter uma produção artística que busca fortalecer e sublinhar sua identidade.

O primeiro elemento reporta à dimensão subjetiva do existir negro, arquivado na pele e na luta constante por afirmação e reversão de estereótipos. A representação do corpo funciona como ato sintomático de resistência e arquivo de impressões que a vida confere. O segundo elemento, a condição, aponta para um processo enunciativo fraterno e compreensivo

com as várias personagens que povoam a obra. A experiência, por sua vez, funciona tanto como recurso estético quanto de construção retórica, a fim de atribuir credibilidade e poder de persuasão à narrativa. No livro em questão, a voz enunciativa, num tom de oralidade e reminiscência, desfia situações, senão verdadeiras, verossimilhantes, ocorridas no “morro do Pindura Saia”, espaço que bem se assemelha ao da infância da autora. Arriscamos dizer que há “jogo especular”, portanto, entre a experiência do sujeito empírico e de Maria Nova, para além da simetria do espaço da narrativa (favela) e do espaço da infância e da juventude da autora (OLIVEIRA, 2019, p.622).

3. CONCLUSÃO

Buscamos, neste trabalho, oferecer o contexto geral em que a questão da literatura indígena se coloca. Não foi considerado suficiente tratar apenas dos textos em si, dada sua relação profunda com muitas outras questões. Dentro do livro indígena, há o corpo do seu autor; a história da comunidade a que este pertence e dos povos originários como um todo; o lugar social atual, que determina adequações estratégicas ao reconhecimento e sobrevivência. Wapichana nos dá uma síntese de várias questões que atravessam esta literatura:

A literatura indígena ela marca um tipo de literatura, de fato, porque ela tem uma linguagem própria, tem muita espiritualidade presente, você reconhece uma literatura que é escrita por um indígena e uma literatura que não é escrita por um indígena. Ela traz de dentro das sociedades indígenas esse conhecimento, aquela visão daquele povo. É pra conhecimento da sociedade brasileira e quem sabe uma aproximação de fato de respeito com essas nações primárias. Para a gente, eu como autor, meu povo, que reflete o que eu faço lá, é primeiro autoestima, isso aumenta nossa autoestima, depois a gente tira aquela coisa do outro escrever pela gente, então é nosso próprio olhar, a nossa própria vivência, é nossa própria espiritualidade, nosso jeito de ser no mundo, de viver no mundo. Isso é importantíssimo para os povos indígenas nesse sentido, embora essa literatura pouco chegue nas escolas indígenas, porque, como eu falei, ela é comercial, então fica difícil a distribuição. Alguém tem que pagar por isso, as editoras não são tão boazinhas para fazer milhares de livros e sair doando, alguém tem que pagar isso, então é difícil fazer isso, mas de qualquer forma isso aumenta, de fato, a nossa autoestima. É também uma forma de documentar, de deixar vivas para as próximas gerações essas nossas histórias que também têm se perdido muito porque nossos velhos têm partido, então elas são tão importantes para nós como para que a sociedade brasileira tenha conhecimento dessas nações (WAPICHANA. 2018, p.78)

Também as matas, os rios e os animais estão presentes, pois eles são necessários à espiritualidade e a cultura indígena. Por isso, é questão central das problemáticas referentes aos povos originários. Aachamos, por isso, importante pontuar que o atual avanço de um projeto multissecular de erradicação da existência indígena no Brasil, fundado no interesse econômico pelas terras indígenas, principalmente pelo garimpo e recursos hídricos. Mas não se trata apenas de uma orientação dos governos, faz parte da estrutura capitalista que se apropriar do usufruto dos recursos. Krenak fala sobre outra forma de se relacionar com a vida, afastando-se da mentalidade exploradora da natureza e oferecendo nova mentalidade e estilo de vida - visão que está subentendida em todo movimento literário em questão:

Eu penso que parar, experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. O possível mundo que a gente pode compartilhar não tem que ser um inferno, ele pode ser um lugar bom. E o que estamos vivendo no Brasil nos últimos anos é uma espécie de surto capitalista, como uma

metástase num organismo que adoeceu. Um organismo que não consegue buscar água pra beber, uma medicina saudável; então come mais veneno, produzindo uma agricultura cada vez mais drogada. Essa espécie de metástase do pensamento do branco sobre a Terra é o maior engano. (KRENAK, 2019)

Frente ao grande poder do sistema econômico e do perigo de devastação da floresta, pensa-se em possibilidades de transigir. Manuela Carneiro sugere apoiar projetos geridos por fundos internacionais que compensem as regiões e as populações que renunciem “ao aproveitamento imediato de uma riqueza em favor da conservação ambiental” (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p. 132). Isso permitiria quem sabe salvaguardar as substâncias da Floresta Amazônica e o conhecimento tradicional como forma de preservá-los.

Concluimos essa monografia com as palavras da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha:

Estima-se em cerca de um milhão e meio o número de espécies vivas no planeta. Por onde começar a explorar essa riqueza que continuamente diminui antes que possamos realmente avaliá-la? Como descobrir em prioridade as virtudes medicinais de certas espécies? O conhecimento acumulado por gerações de populações tradicionais tem sido o guia mais usado nas pesquisas.

Tudo isto aponta para dois aspectos: primeiro, que a riqueza biológica é uma das mais estratégicas para o século XXI. O germoplasma, segundo o Instituto de Recursos Mundiais em Washington, pode ser o petróleo da Era da Informação (Elkington, 1986 apud Kloppenburg & Vega, 1993). Segundo, que o conhecimento das populações tradicionais, e especialmente das populações indígenas, é fundamental para sua exploração. (CARNEIRO DA CUNHA, 1994, p.132).

4. REFERÊNCIAS

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli. *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 43 – 61 p.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Índios na constituição”. In: *Novos estudos CEBRAP*. V. 37, n. 03, setembro-dezembro de 2018.

_____. “O futuro da questão indígena”. In: *Estudos avançados*. São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141994000100016&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07/03/2021. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141994000100016>.

COUTINHO, Eduardo Faria. “Literatura comparada. literaturas nacionais e o questionamento do cânone”. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Rio de Janeiro: UFRGS, 10(24), p. 67-73, 1996.

DORRICO, J [et. al.] (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2018. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 10/03/2021.

HAKIY, T. “Literatura indígena: a voz da ancestralidade”. In: *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção*. DORRICO, Julie [et. al.] (orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 37-38. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 10/03/2021.

JECUPÉ, Kaka Werá. *Oré Até Roiru’a Ma - todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Fundação Phytoervas, 2002.

THIÉL, J. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica. 2012.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

KRENAK, Aílton. “Aílton Krenak: os frutos do discurso que comoveu o país”. [Entrevista concedida a] Danilo Vivan no site da Believe Earth. <https://believe.earth/pt-br/ailton-krenak-os-frutos-do-discurso-que-comoveu-o-pais/>. Acessado em 10/03/2021.

_____. “Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta”. In: *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção*. In: DORRICO, Julie [et. al.] (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 27-36.

_____. “O tradutor do pensamento mágico”. [Entrevista concedida a] Amanda Massuela e Bruno Weis. *Revista Cult* - online, nov. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/>. Acesso em: 10/03/2021.

LARROSA, Jorge. *Experiência e alteridade em educação*. Tradução Maria Carmem Silveira Barbosa e Suzana Beatriz Fernandes. In: *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v. 19, n 2, p. 04-27, jul./dez. 2011.

MUNDURUKU, Daniel. Daniel Munduruku: “Índio é invenção total, folclore puro”. In: *A Tarde*. 27 dez. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/daniel-munduruku-indio-e-invencao-total-folclore-puro/>. Acesso em: 18/06/2018.

_____. “Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória”. In: *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção*. DORRICO, Julie [et. al.] (orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 81-85. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 10/03/2021.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de. "Escrevivência" em Becos da memória, de Conceição Evaristo. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 621-623, 2009. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2009000200019&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 13/03/2021.

RUI, Manuel. “Eu e o outro— o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto”. In: *Encontro Perfil da Literatura Negra*. São Paulo, 1985.

THIÉL, J. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica. 2012.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. 518p.

WAPICHANA, Cristino. “Por que escrevo? - relato de um escritor indígena”. In: *Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção*. DORRICO, Julie [et. al.] (orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 75-80. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 10/03/2021.

YAMÃ, Yguarê. *Urutópiag - a religião dos pajés e dos espíritos da selva*. Ibrasa, 2004, 128p.