



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO - FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CARINA OLIVEIRA SILVA

LITERATURA INDÍGENA:
RETOMADA, PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA

RIO DE JANEIRO

2021

CARINA OLIVEIRA SILVA

**LITERATURA INDÍGENA: RETOMADA, PROTAGONISMO E
RESISTÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Educação.

**Rio de Janeiro
2021**

CIP - Catalogação na Publicação

02771 Oliveira Silva, Carina
Literatura Indígena: Retomada, protagonismo e
resistência / Carina Oliveira Silva. -- Rio de
Janeiro, 2021.
133 f.

Orientador: Patricia Corsino.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Faculdade de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Educação, 2021.

1. literatura indígena. 2. escola. 3. educação. 4.
indígenas. 5. culturas indígenas. I. Corsino,
Patricia , orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Continuação da Ata de Defesa da Dissertação de Mestrado de Carina Oliveira Silva, realizada em 19 de novembro de 2021.

Prof. Dr^a Patrícia Corsino (UFRJ)

Prof. Dr^a Cecilia Maria Aldigueri Goulart (UFF)

Prof. Dr^a Aline do Carmo Rochedo (ULHT-PT)

Prof. Dr^a Daniela de Oliveira Guimarães (UFRJ)

Carina de Oliveira Silva – candidata

Patrícia Corsino

Patrícia Corsino
Presidente da Banca

Aos povos indígenas brasileiros, em especial, aos
parentes Pataxó.

AGRADECIMENTOS

A Deus pela vida e pelas bênçãos.

À minha família, em especial, meus pais, Maria e Ademir, grandes responsáveis por minha chegada até aqui.

Ao Rafael por todo amor e apoio durante a escrita desta dissertação.

Aos autores e autoras indígenas que contribuíram nesta pesquisa. Em especial, ao Ely Macuxi (*in memoriam*).

À Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em especial, professores e professoras.

À minha orientadora Prof^a Dr^a Patricia Corsino, pelo carinho, por provocar reflexões e partilhar saberes.

Ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Infância, Linguagem e Educação-GEPILÉ pelas inúmeras discussões que em muito contribuem na minha formação acadêmica e leitora.

À Capes pela bolsa de estudos que me proporcionou estudar em boas condições.

A outros queridos que ajudaram direta ou indiretamente na escrita desta pesquisa.

Ao escrever,
dou conta da ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no
mundo.

(Graça Graúna)

RESUMO

SILVA, Carina Oliveira. LITERATURA INDÍGENA: RETOMADA, PROTAGONISMO E RESISTÊNCIA. Dissertação de Mestrado em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Esta dissertação de mestrado se insere no Grupo de Estudos e Pesquisa em Infância, linguagem e Educação, coordenado pela Professora Patrícia Corsino, na linha de pesquisa Docência, linguagens e Subjetividade, do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ. Parte das seguintes indagações: como autoras e autores indígenas concebem a Literatura Indígena brasileira? Como se caracterizam as produções literárias das/dos indígenas entrevistados nas 'lives' do Instagram "Literatura Indígena Brasileira"? O objetivo principal da dissertação foi compreender os sentidos produzidos por autores e autoras indígenas sobre a literatura indígena brasileira. A investigação contou com revisão bibliográfica sobre a literatura indígena brasileira; um breve percurso histórico sobre o lugar dos indígenas na produção literária até chegar à literatura indígena contemporânea; um mapeamento de autores indígenas brasileiros e sua produção literária; organização, transcrição e análise de *lives* do Instagram Literatura Indígena Brasileira, que foram entrevistas com 9 autores indígenas que falaram sobre suas visões de literatura indígena e comentaram sobre suas obras. A pesquisa teve como referencial teórico os estudos de Bakhtin sobre pesquisa em Ciência Humanas e de Dorrico (2018), Graúna (2013), Munduruku (2012-2017) e Thiél (2012) sobre literatura indígena. Os resultados do estudo apontam que nos últimos vinte anos tem havido um movimento de autores indígenas que demarcam seus lugares de fala sobre as suas próprias culturas. A literatura indígena é entendida como um território simbólico que abrange diversas manifestações dos povos indígenas. Diante de séculos em que a narrativa do colonizador violentou, construiu e consolidou imaginários sobre os sujeitos e povos indígenas, silenciando suas vozes, a literatura indígena se constitui hoje enquanto reparação histórica, demarcação simbólica de território e protagonismo indígena. A pesquisa aponta para o crescente movimento da literatura indígena brasileira como espaço de orgulho e luta indígena. É uma literatura multimodal que se relaciona fortemente à oralidade e que é marcada por um referencial próprio, que gira em torno da pertença étnica dos autores e autoras, suas cosmovisões e modos de vida. Embora haja a legitimação da obrigatoriedade e a orientação da pauta indígena nas escolas brasileiras com a Lei nº 11.645/2008 e a DCNEI-2019, os autores e autoras indígenas entrevistados entendem tais ordenamentos legais com atuações ainda não suficientes para a urgência do reconhecimento, da valorização e participação dos povos indígenas enquanto identidade nacional.

Palavras-Chave: literatura indígena; autores e autoras indígenas; Lei nº 11.645 .

ABSTRACT

SILVA, Carina Oliveira. INDIGENOUS LITERATURE: RESUMPTION, PROTAGONISM AND RESISTANCE. Master's Dissertation in Education. University of Education. Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

This master's thesis is part of the Group of Studies and Research in Childhood, Language and Education, coordinated by Professor Patrícia Corsino, in the line of research Teaching, Languages and Subjectivity, of the Post-Graduate Program in Education at UFRJ. It starts from the following questions: how do indigenous authors conceive the Brazilian Indigenous Literature? How are the literary productions of the indigenous people interviewed in the Instagram 'lives' "Literatura Indígena Brasileira" characterized? The main objective of the thesis was to understand the meanings produced by indigenous authors about Brazilian indigenous literature. The investigation included a bibliographical review on the Brazilian indigenous literature; a brief historical journey on the place of indigenous peoples in literary production until reaching contemporary indigenous literature; a mapping of Brazilian indigenous authors and their literary production; organization, transcription and analysis of lives of Instagram Brazilian Indigenous Literature, which were interviews with 9 indigenous authors who spoke about their views on indigenous literature and commented on their works. The research had as theoretical framework Bakhtin's studies on research in Human Sciences and by Dorrico (2018), Graúna (2013), Munduruku (2012-2017) and Thiél (2012) on indigenous literature. The results of the study indicate that in the last twenty years there has been a movement of indigenous authors who demarcate their places of speech about their own cultures. Indigenous literature is understood as a symbolic territory that encompasses different manifestations of indigenous peoples. In the face of centuries in which the colonizer's narrative violated, built and consolidated imaginaries about indigenous subjects and peoples, silencing their voices, indigenous literature is today constituted as a historical repair, symbolic demarcation of territory and indigenous protagonism. The research points to the growing movement of Brazilian indigenous literature as a space for indigenous pride and struggle. It is a multimodal literature that is strongly related to orality and is marked by its own referential, which revolves around the ethnic belonging of authors and authors, their cosmovisions and ways of life. Although there is the legitimacy of the obligation and the orientation of the indigenous agenda in Brazilian schools with Law No. 11,645/2008 and DCNEI-2019, the indigenous authors and authors interviewed understand such legal ordinances as actions that are not yet sufficient for the urgency of recognition, of the appreciation and participation of indigenous peoples as a national identity.

Keywords: indigenous literature; indigenous authors and authors; Law No. 11,645.

ABSTRACTO

SILVA, Carina Oliveira. LITERATURA INDÍGENA: REANUDACIÓN, PROTAGONISMO Y RESISTENCIA. Tesis de Maestría en Educación. Universidad de Educación. Universidad Federal de Río de Janeiro, Río de Janeiro, 2021.

Esta tesis de maestría forma parte del Grupo de Estudios e Investigación en Infancia, Lenguaje y Educación, coordinado por la profesora Patrícia Corsino, en la línea de investigación Docencia, Lenguas y Subjetividad, del Programa de Postgrado en Educación de la UFRJ. Se parte de las siguientes preguntas: ¿cómo conciben los autores y autores indígenas la literatura indígena brasileña? ¿Cómo se caracterizan las producciones literarias de los indígenas entrevistados en la 'lives' de Instagram "Literatura Indígena Brasileira"? El objetivo principal de la disertación fue comprender los significados producidos por los autores indígenas y los autores sobre la literatura indígena brasileña. La investigación incluyó una revisión bibliográfica sobre la literatura indígena brasileña; un breve recorrido histórico sobre el lugar de los pueblos indígenas en la producción literaria hasta llegar a la literatura indígena contemporánea; un mapeo de los autores indígenas brasileños y su producción literaria; organización, transcripción y análisis de *lives* de la Literatura Indígena Brasileña de Instagram, que fueron entrevistas con 9 autores indígenas que hablaron sobre sus puntos de vista sobre la literatura indígena y comentaron sus obras. La investigación tuvo como marco teórico los estudios de Bakhtin sobre investigación en Ciencias Humanas y de Dorrico (2018), Graúna (2013), Munduruku (2012-2017) y Thiél (2012) sobre literatura indígena. Los resultados del estudio indican que en los últimos veinte años ha existido un movimiento de autores indígenas que demarcan sus lugares de habla sobre sus propias culturas. La literatura indígena se entiende como un territorio simbólico que engloba diferentes manifestaciones de los pueblos indígenas. Frente a siglos en los que la narrativa del colonizador violó, construyó y consolidó imaginarios sobre sujetos y pueblos indígenas, silenciando sus voces, la literatura indígena se constituye hoy como reparación histórica, demarcación simbólica del territorio y protagonismo indígena. La investigación apunta al creciente movimiento de la literatura indígena brasileña como un espacio de orgullo y lucha indígena. Es una literatura multimodal que está fuertemente relacionada con la oralidad y está marcada por un referencial propio, que gira en torno a la pertenencia étnica de autores y autores, sus cosmovisiones y formas de vida. Si bien existe la legitimidad de la obligación y la orientación de la agenda indígena en las escuelas brasileñas con la Ley N ° 11.645 / 2008 y DCNEI-2019, los autores y autores indígenas entrevistados entienden tales ordenanzas legales como acciones que aún no son suficientes para la urgencia. de reconocimiento, de la valorización y participación de los pueblos indígenas como identidad nacional.

Palabras clave: literatura indígena; autores y autores indígenas; Ley N ° 11.645.

LISTA DE SIGLAS

ALCA - Área de Livre Comércio

BDTD/IBICT - Teses e Dissertações Plataforma do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível superior

CF - Constituição Federal

DCNEI – Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil

GEMTI - Grupo de Estudo em Memória e Teoria Indígena

LEDUC – Laboratório de Estudos da Linguagem, Leitura, Escrita e Educação

LDB/1996 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação de 1996

MEC - Ministério da Educação

PNBE – Plano Nacional de Biblioteca da Escola

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| Introdução | |
| 12 | |
| Capítulo | 1- |
| Trajeto | 16 |
| 1.1. Trajeto 1- No caminho da retomada: breve memorial | 17 |
| 1.2. Trajeto 2- Literatura indígena: uma revisão bibliográfica | 25 |
| 1.3 Trajeto 3- Questões teórico-metodológicas | 34 |
| Capítulo 2- Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990) | 43 |
| 2.1 Exterminacionista | 45 |
| 2.2 Integracionista | 46 |
| 2.3 Indígenas em Movimento: breve panorama | 48 |
| Capítulo 3- O 'Índio' na Literatura Brasileira | 54 |
| 3.1 "Novo Mundo": primeiros registros | 55 |
| 3.2 Indianista | 59 |
| 3.3 | Literatura |

Indigenista63

Capítulo 4- Literatura

Indígena65

4.1 Literatura Indígena: Um breve panorama66

4.2. Autores e autoras indígenas: breves relatos biográficos.....72

4.3 O que dizem os autores sobre a literatura indígena.....87

4.4 A(s) cultura(s) indígena(s) nas escolas.....94

Considerações

Finais99

Referências

Bibliográficas103

Apêndices1

06

INTRODUÇÃO

A identidade indígena começa a ser construída a partir do discurso do outro, inicialmente do europeu colonizador, por cronistas e romancistas e, a partir do século XIX e XX, por antropólogos e outros estudiosos. De acordo com Graúna (2013), foi na década de 1970 que surgem as organizações e movimentos em defesa dos interesses e direitos dos povos indígenas. A divulgação em torno da política etnocida acelerou a inclusão na Constituição Federal de 1988 dos direitos indígenas e, conseqüentemente, o avanço do Movimento Indígena.

O Artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988, assevera que "São reconhecidos aos *índios* sua organização social, costumes, línguas crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens." Os índios, suas comunidades e organizações são legitimados e a defesa de seus direitos e interesses passam a fazer parte das atribuições das instâncias jurídicas do país. Segundo Munduruku (2017) a CF garante o direito dos sujeitos e povos indígenas existirem enquanto povo brasileiro, podendo, então, reivindicar do Estado brasileiro: educação diferenciada, políticas públicas para o atendimento da saúde, denunciar maus-tratos, entre outros. As comunidades indígenas passaram a se organizar politicamente para ter de fato os direitos legais garantidos.

Segundo Munduruku (2012), a visão equivocada e, propositalmente, estereotipada sobre os povos indígenas foi violentamente orquestrada, colocando sobre eles a justificativa de empecilho para o desenvolvimento do país. Tal justificativa encobriria o extermínio de inúmeros povos indígenas, bem como o silenciamento de suas culturas por via da assimilação e da integração destes à sociedade dominante, bem como da expropriação de suas terras que, até hoje, sofrem resistência do Estado para as devidas demarcações.

Ao tratar do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990) é importante situar que parte dele ocorreu durante o governo militar, quando povos indígenas passaram a ser incorporados à movimentação política por meio de participações em assembleias, representados por chefes e lideranças indígenas. Segundo Munduruku (2012) a partir

da conjuntura da época, grupos indígenas perceberam que havia problemas comuns entre seus povos; pensaram, então, em ações concretas em prol de seus direitos. Esses grupos, em parceria com outros setores sociais como: universidades, a Central Única dos Trabalhadores (CUT), artistas e personalidades como Chico Mendes, entidades de classes como a Ordem dos Advogados do Brasil, entre outros, institucionalizaram o Movimento Indígena. Para Munduruku (2018), ao longo da década de 1970, apoiadores da causa indígena foram fundamentais no fortalecimento do Movimento.

Essa transição foi importante para o amadurecimento das lutas das populações indígenas e para o surgimento do Movimento Indígena propriamente organizado que se abriu para que uma nova geração de indígenas passasse a assumir a organização da luta.

(...) o momento político os levou a despertar o sentimento ancestral do coletivo e, quando viram ameaçado seu direito de ser diferentes, protestaram se impuseram contra os desmandos dos militares e exigiram respeito e dignidade para si e para os povos indígenas brasileiros. Estava, assim, deflagrado um movimento político capaz de organizar pautas de reivindicações que levassem em consideração o direito à diferença (Munduruku, 2012, p. 17).

Muitos são os processos de luta que os indígenas brasileiros têm enfrentado. Entretanto, sob impactos da Constituição Federal de 1988, conseqüentemente, do Movimento Indígena, na década de 1990 os indígenas passaram de objeto de enunciado alheio, ou seja, de não indígenas, a sujeitos de enunciação de discurso próprio. Passam a apresentar as identidades indígenas conforme suas versões e de acordo com seus olhares, suas experiências de vida. A linguagem escrita passou a ser uma importante forma destas vozes se pronunciarem. De acordo com Thiél (2012), por intermédio da escrita alfabética, os escritores indígenas intentam desfazer ideias distorcidas dos séculos de colonização e silenciamento. A escrita e a literatura tornam-se instrumentos de revisão das identidades individuais e coletivas.

Os índios constroem elos com a cultura hegemônica como participantes da sociedade brasileira; ao mesmo tempo, representam e defendem, pela língua do outro, valores próprios e marcam sua resistência ao controle pelos não índios (Thiél, 2012, p. 122).

Nesta perspectiva, surge a literatura indígena como uma importante voz dos povos indígenas. Cabe destacar que, nesta dissertação, se considera literatura indígena aquela desenvolvida por escritores indígenas, os quais retomam a história oficial do Brasil e dos estereótipos construídos pelos colonizadores e a (re)constróem pelos seus

olhares. De acordo com Graúna (2013) a literatura indígena remete à luta pelo reconhecimento dos direitos e dos valores indígenas, à esperança de outro mundo com respeito às diferenças. Uma necessidade de reafirmação da(s) cultura(s) indígenas enquanto direito. Direito não apenas de expressão individual e coletiva, mas também do acesso a todos os brasileiros destas culturas. Direito que se consolida na medida em que as culturas indígenas são (re)apresentadas, socializadas e amplamente divulgadas.

Após vinte anos da Constituição, os direitos dos povos indígenas reaparecem no cenário das leis brasileiras no campo da educação, com a aprovação Lei 11.645/08 que alterou a LDB para incluir a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena nos currículos escolares. Embora este ordenamento legal embora não incluía a Educação Infantil, a necessidade de apropriação das crianças de 0 a 6 anos acerca das contribuições histórico-culturais dos povos indígenas está expressa nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (CNE-CEB, Resolução nº 5, 2009). O estudo da literatura indígena conduz a uma reflexão sobre o outro, o diferente e a sua inclusão ou exclusão na sociedade contemporânea, no espaço urbano e na produção literária global e local. Sendo o homem um ser de linguagem, sua geração de construções de identidade e alteridade passa pelo espaço discursivo e, conseqüentemente, pela literatura. A literatura escrita indígena vai além da publicação de livros com a temática indígena. Contém a possibilidade de autorrepresentação dos povos que por vezes foram mantidos em categoria secundária no panorama cultural e político nacional.

Esta dissertação de Mestrado em Educação intitulada: "Literatura Indígena: Retomada, Protagonismo e Resistência", tem como objetivo geral **compreender os sentidos produzidos por autores e autoras indígenas sobre a Literatura Indígena brasileira**. Como objetivos específicos: mapear autores e autoras indígenas brasileiros (que publicam com frequência) e suas obras literárias; analisar os discursos de autores e autoras indígenas sobre suas concepções de literatura indígena; conhecer e analisar obras dos autores e autoras entrevistados, citadas nas lives. Esta pesquisa está situada no grupo de Estudos e Pesquisa em Infância, linguagem e escola - GEPILE, coordenado pela Prof^ª Dr^ª Patricia Corsino, no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRJ. Parte das seguintes questões: Como autoras e autores indígenas

concebem a Literatura Indígena brasileira? Como se caracterizam as produções literárias das/dos indígenas entrevistados nas *lives* do Instagram "Literatura Indígena Brasil"?

A dissertação está organizada em quatro partes, subdivididas em tópicos. O Capítulo 1: Trajetos - consiste em três trajetórias que compuseram esta pesquisa: i) da minha vida, com um breve memorial sobre parte, escolar e acadêmica, atreladas ao processo de retomada da identidade indígena; ii) da revisão bibliográfica, que situa a produção acadêmica sobre o tema, iii) do percurso teórico metodológico que foi delineado com base nos estudos do filósofo Mikhail Bakhtin sobre linguagem e pesquisa em Ciências Humanas e a descrição dos procedimentos metodológicos desta pesquisa. O Capítulo 2: Movimento indígena Brasileiro - apresenta um breve panorama do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990) e como este representou a articulação de lideranças indígenas pela luta e garantia de direitos dos sujeitos e povos indígenas. Para tal, foi feito um breve estudo sobre o processo civilizatório e como este desencadeia no Movimento Indígena. O Artigo nº232, da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), postula o direito do sujeito indígena à sua identidade, como também, o direito à cidadania brasileira. Deste modo, foi reconfigurada a relação dos sujeitos e povos indígenas com a sociedade dominante. O Capítulo 3: O 'índio' na literatura indígena trata das representações construídas/reafirmadas via literatura brasileira, sobre o *índio*, a partir do século XIX, a literatura indianista e a literatura indigenista. A partir de teóricos indígenas e não indígenas, observamos como os sujeitos e povos indígenas foram percebidos e classificados, desde o registro etnográfico realizado por viajantes e missionários, até a criação literária publicizada de modo impresso pelos escritores indígenas. O Capítulo 4: Literatura indígena - apresenta a discussão teórica sobre a Literatura Indígena Brasileira, bem como o protagonismo político dos sujeitos e povos indígenas. A partir da nova relação com a sociedade dominante, os sujeitos indígenas passam a escrever, publicar, ocupar outras funções sem ser anulados enquanto sujeitos indígenas. A escrita do capítulo conta com conceitos de Literatura Indígena discutidos por autores e autoras, em maioria indígenas, como: Graúna (2013), Munduruku (2017) (2012) e Dorrico (2018). Somadas a discussão teórica, às compreensões de literatura indígena tidas por autores e autoras indígenas entrevistados nas *lives* do Instagram "Literatura Indígena

Brasileira". As considerações finais apontam reflexões e recomendações sobre o protagonismo indígena na literatura. Por último, referências bibliográficas desta pesquisa e apêndices.

CAPÍTULO 1- TRAJETOS

No chão da minha memória
corre a menina com as árvores.
As gentes são tudo aquilo que conversam com o seu coração.

Julie Dorrico



Figura 1: A boca da noite. (WAPICHANA, Cristiano e LIMA, Graça 2016, p.36)

•

- **Trajeto 1- No caminho da retomada: breve memorial**

Esta dissertação de mestrado articula-se e intenta (de alguma forma) dar continuidade ao trabalho de monografia de final de curso de Pedagogia, intitulado: “A presença de obras literárias indígenas nos acervos de programas governamentais de livro e leitura”, defendido no ano de 2019, na Faculdade de Educação da UFRJ, orientado pela Prof^a Dr^a Patricia Corsino. O trabalho teve como objetivo mapear e analisar a presença de obras literárias indígenas selecionadas e distribuídas por programas governamentais de livro e leitura para escolas públicas nacionais cadastradas no Censo Escolar, por via de programas como o Programa Nacional de Biblioteca da Escola- PNBE e PNLND- Obras complementares. A pesquisa apontou que presença de obras de literatura indígena nos programas governamentais de livro e leitura tem aparecido em quantidade irrisória em relação aos números totais de títulos distribuídos. Dos 1.270 títulos distribuídos, em diferentes programas, no período de 2008 a 2015, apenas 23 (1,8%) abordam a temática indígena e, destes, apenas 8 são considerados literatura indígena, por serem escritos e/ou ilustrados por autores indígenas. Diante destes números, concluímos que há urgência que obras indígenas continuem sendo selecionadas e distribuídas, mas em maior quantidade. Entendemos que é necessário garantir a presença de autores indígenas, com suas vozes e suas culturas, na Educação Básica e que é fundamental marcar o lugar de representatividade de culturas indígenas nas escolas brasileiras. Tal posição vai não apenas em direção às exigências da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1996) com a Lei nº 11.645 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (CNE-CEB, Resolução nº 5, 2009), como também ressalta a importância da participação dos povos indígenas na constituição da cultura e da identidade nacional. Para nós, indígenas, a necessidade de reafirmação das culturas dos diversos povos indígenas brasileiros, a demarcação de suas terras, falas e visões próprias de mundo são questões urgentes que devem ser garantidas também por meio de políticas públicas. A escolha da literatura indígena enquanto tema da monografia de final de curso de Pedagogia e, atualmente, na dissertação de mestrado, se articula com um dos meus muitos lugares: Pataxó em processo de retomada. Para mim, estar em retomada significa caminhar ao encontro da reconciliação com a ancestralidade.

Na "quarta série", minhas aulas preferidas eram as de Ciência, a professora

costumava nos levar à horta da escola para plantar e observar a natureza. Sempre senti que a natureza e eu éramos um. No ano escolar seguinte, quase sempre via os insetos, as folhas, as flores, somente nas ilustrações dos livros. Tinha saído do então 'primário' e agora "estudava sério". Estudava numa sala com janelas no alto, quando tinha sorte de me sentar num lugar mais privilegiado (a meu ver), assistia o céu. Por muitos anos, nos livros de história e nas literaturas brasileiras que tive acesso, não me senti representada, na maneira em que a figura do *índio* era partilhada. As lutas 'perdidas' dos povos indígenas e as terras quase 'dadas de bandeja' aos 'navegadores' muito se afastavam das histórias que ouvia dos velhos Pataxó. Ao exercitar minha memória da infância, me recordo que, ao se aproximar o mês de abril, faltava-me motivação para frequentar às aulas, já esperava por uma exposição ou projeto que me colocasse em evidência, em constrangimento. Faço um parêntese para destacar que, embora eu reconheça relevâncias do dia 19 de abril, e que não são parte (explícita) da escrita deste trabalho, pontuo que a data me atravessava de modo pejorativo, de maneira em que eu quase sempre precisava me "fantasiar" para provar, ou reafirmar, a minha identidade. Meu intuito neste breve memorial não é fazer longos relatos da minha infância e parte da adolescência, intento, a partir desta escrita, justificar o porquê hoje digo que estou em retomada. Há uma frase de Eliane Potiguara, em um dos seus poemas que me chama a atenção: *Brasil, o que eu faço com a minha cara de índia?* Acredito que se trate de uma crítica que a escritora indígena faz. Por muitos anos eu tentei *suavizar* a minha cara de *índia*, a minha pele de *índia*, os meus olhos de *índia*, a minha Memória de *índia*. Assim como eu, muitos parentes, "com ou sem cara de índios" também fazem, acredito, a mesma pergunta da autora, ao Brasil. Hoje, estou convicta que na escola e fora dela, sofri 'apenas' reflexos da colonização. Antes de tratar um pouco mais do meu processo de retomada, gostaria de resgatar alguns pontos que me fazem caminhar ao encontro da minha ancestralidade indígena.

Inserida por dois anos da infância (não corridos - dos 4 aos 6 anos, aproximadamente) na comunidade Pataxó (Barra Velha) em Porto Seguro, Sul da Bahia; presenciei e vivi movimentos de culturas próprios e modos de viver da comunidade. O meu contato mais estreito com o Povo Pataxó considero que se deu entre os anos 1998 e 2000 os quais passei meses consecutivos inserida naquele contexto social. De volta ao Rio de Janeiro, na escola, embora vagas lembranças pedia

a professora que contasse histórias sobre os *índios*, porém, ela afirmava que esses livros não faziam parte do acervo da escola. Acreditei num determinado momento, que a história de parte da minha família não fosse tão importante, pois na escola havia diversos livros, mas, não sobre a temática indígena, que são de extrema importância no que diz respeito à história, formação e cultura brasileira. Cultura esta que engloba culturas de mais de 305 povos indígenas com suas diferenças e cujas legitimadas e devem ser reconhecidas e valorizadas na e pela escola e, logicamente pela sociedade brasileira como um todo.

Desde minha infância, não de uma maneira muito clara, eu já não ouvia as “vozes” dos indígenas na então cidade grande, Rio de Janeiro. Os cantos eram só memórias, que, no máximo, eram cantarolados por mim. As danças que assistia na televisão ou presenciava nas festas, nada remetiam às que por algum tempo acompanhei. Tudo era diferente, e pessoas próximas a mim diziam que agora sim estava aprendendo “coisa de gente de verdade”. Essa pequena memória da infância a qual me deparo até hoje quando revisito o meu passado, me faz questionar sobre a inclusão cultural e social, visto que, minha vivência na comunidade Pataxó foi inferiorizada por alguns.

Descendente de avós indígenas ouvia durante a infância diversas histórias quando ia à Aldeia Barra Velha. Contavam-me histórias tradicionais e da comunidade. Certa vez, no ano 2000, estava à beira de um pequeno lago, observava a chuva com o meu avô paterno. Observávamos como ela caía forte sobre o solo e se misturava ao lago já formado. Ficamos longos minutos observando o que acontecia, ou, pelo menos longos minutos na minha inquietação de sair dali para brincar de subir nos troncos das árvores. Os minutos passavam, a chuva caía se juntava ao lago e meu avô em silêncio... Ele bocejou algumas palavras às quais não me recordo, porém, ele estava saudando a chuva, a natureza. Ele repetia e repetia as mesmas palavras, depois, se virou para mim e disse: "a natureza é generosa, retribui com chuva e bênçãos àqueles que cuidam dela e de seu povo". É muito provável que não tenha usado com exatidão essas palavras, mas, algo aproximado.

Na comunidade Pataxó eu observava o valor do coletivo, tudo daquele lugar era para todos, se havia comida, era de todos. Normalmente eu viajava para Porto

Seguro a cada seis meses e lá vivia e compartilhava no coletivo. No Rio de Janeiro, meu local de nascimento e moradia, questões como o 'meu' e do 'outro' eram muito explícitas. Mesmo inserida em meios sociais coletivos, observava de maneira muito intensa a barreira de pertencimento das coisas. No ano 2000, ainda aos cinco anos de idade, retornei para o Rio de Janeiro, após, aproximadamente, três meses na comunidade Pataxó na Bahia. Ouvi muitas recomendações feitas por minha mãe acerca de posturas que não deveria ter na "cidade grande". Segundo ela, o que eu aprendia e “adotava como estilo de vida” em Porto Seguro – BA se aplicava somente durante minha estadia com os Pataxó e não deveria se estender para o meu local de moradia. Escutei recomendações e/ou comentários parecidos por professores, familiares e colegas de turma. Na escola me interessava por pendurar-me nos ferros, riscar o chão com pedras e gravetos, catar as folhas secas e tocar nos insetos para examiná-los, ações comuns quando brincava com as crianças Pataxó. Estava tão submersa à cultura que vivera nos últimos meses que não *conseguia* "reproduzir" posturas que eram praticadas por parte da cultura escolar que estava inserida e/ou que eram esperadas de mim. Como resultados, diversas vezes chamada à atenção por professores e pais, por vezes, privada de ir para o recreio, motivo de risos para os colegas: "tinha que ser índia" (tom pejorativo). A partir disso, até "dificuldades de aprendizagem" ou posturas ditas inadequadas, por vezes foram julgadas enquanto "consequência" da minha ascendência, "animal selvagem" foi uma das denominações atribuída a mim, por colegas de turma. Nestes momentos, a minha história, a da minha família, a minha ancestralidade, eu quis apagar. Fiquei sem retornar à aldeia Pataxó por diversos anos.

Quando retornei a Porto Seguro- BA, aos 18 anos, meu avô já havia falecido. A comunidade daquele local estava num movimento de fortalecimento da língua. Observei uma comunidade muito guerreira, porém, muito marcada pela violência que seus antepassados sofreram. Durante o tempo que passei com o povo Pataxó, participei de rituais, aprendi significados das pinturas facial e corporal, a externar o amor e a dor com danças e a observar a chuva... observar com mais sensibilidade, como outrora com o meu avô, ao vê-la cair sobre solo e se juntar ao lago. Logo as palavras do meu avô me vieram à mente: "a natureza é generosa, retribui com chuva e bênçãos àqueles que cuidam dela e de seu povo". Pensei, preciso cuidar do meu povo.

Considero que o início do despertar para a retomada se deu neste último episódio que descrevi um início bem tímido, mas, o suficiente para uma reflexão mais generosa sobre a ancestralidade indígena. Diante dessa reflexão, passei a ouvir com mais afeição os sons dos parentes passarinhos, e me perceber 'da natureza'. Durante o Ensino Médio, Curso Normal, um professor de artes propôs com a turma, a "Semana da Diversidade". Meu intuito neste breve relato não é discutir o que seria a "diversidade" ou a "semana", sim, explicitar alguns pontos desta. Foi uma semana que integrou diferentes disciplinas e desencadeou, junto aos alunos, numa série de atividades voltadas também para a pauta antirracista. Alguns parentes, que não conhecia, foram à escola. Parentes que nasceram em contexto urbano, parentes que nasceram em comunidades tradicionais e vieram para o Rio de Janeiro para estudar/trabalhar etc. Naquela tarde de conversas, nada consegui falar, mas, me senti próxima àquelas narrativas, àquelas memórias, àquela ancestralidade.

A Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) considero divisora de águas nessa minha trajetória de vida. Em 2014, ano de ingresso na UFRJ, já no primeiro período, mesmo ainda sem saber do que se tratava um trabalho de monografia de final de curso, sabia que trataria da temática indígena. Com o passar dos períodos, ainda que não tenha tido disciplina(s) voltada(s) para a temática indígena, por meio de inúmeros debates e desdobramentos políticos, desnaturalizei muitas questões, me apropriei de diversas outras. O discurso do outro passou a também ser meu, o discurso do outro comecei a também dar acabamento. Vejo como importante situar e citar ao leitor sobre parte da minha trajetória acadêmica, pois a considero de suma importância enquanto processo de retomada.

No ano de 2017, ano em que estava em busca (de modo mais intenso) de um orientador ou orientadora para o trabalho de monografia de final de curso, precisava, primeiro, ainda que de modo não estruturado, delimitar o tema do trabalho. Primeiro, a partir da falta que senti de uma disciplina voltada para a temática indígena no curso de Pedagogia, pensei em fazer um levantamento, dentre as universidades federais do Rio de Janeiro, das disciplinas do curso mencionado, posteriormente, observar a presença ou não presença de disciplinas que abrangessem a temática indígena, ainda que ementa do curso. Pensei em alguns possíveis orientadores, mas, ao navegar brevemente na internet, nos sites dos cursos de pedagogia de diferentes universidades,

pensei que talvez eu pudesse tratar de outra questão no trabalho.

A única literatura escrita por indígena que tive acesso até então, foi "*Kabá Darebu*", de Daniel Munduruku. Livro que li em uma das salas de leitura das escolas que fiz estágio durante a graduação. Nas salas de atividade, de aula, de leitura ou biblioteca escolar, das escolas em que fiz estágio, me interessava em procurar e ter acesso a leituras que tratassem da temática indígena. Após uma reflexão maior sobre a história do livro e pesquisado brevemente sobre o autor, decidi que o meu trabalho de conclusão de curso trataria dos livros com tema indígena. Ao ir em busca em um possível orientador ou orientadora, me indicaram três nomes, fui em busca da Prof^ª Dr^ª Patricia Corsino. O primeiro contato foi afetuoso e fui apresentada, aos poucos, às obras escritas por autores indígenas, a literatura indígena. Deste modo, a minha orientadora tem papel fundamental em meu processo de retomada. Tanto no apresentar as obras indígenas, quanto, no trato dado à estas e diálogos comigo. No ano seguinte, a convite da professora Patricia Corsino participei do "Encontro dos Autores Indígenas," evento integrante da Fundação Nacional Livro Infante Juvenil. Ouvi, vi, conheci e conversei, com: Daniel Munduruku, Cristino Wapichana, Julie Dorrico e Auritha Tabajara etc, pensei: "Nossa, essas pessoas existem". Hoje, avalio essa minha fala não verbalizada por dois vieses. Primeiro, ainda que tentando me afastar, meu discurso estava carregado por estereótipos em que os 'índios' viveriam e circulariam somente em contexto de isolamento. Segundo, desconstruindo o primeiro, num sentido de "não estou sozinha, me identifico com essas pessoas". Considero que talvez esses dois pensamentos tenham sido de alguma forma despertados simultaneamente.

Ao me familiarizar com a literatura, via também grupo de pesquisa (GEPILÉ), com as orientações e visitas nos eventos que contavam com a presença dos parentes, me sentia mais próxima da minha ancestralidade. Passei a frequentar a Aldeia Maracanã e a Aldeia Vertical, a conversar com os parentes e buscar referências mais densas da minha própria história. Em 2019, já aprovada no curso de Mestrado em Educação (PPGE/UFRJ) apresentei parte do trabalho de final de curso de pedagogia no "Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina" (CIPIAL), que ocorreu na Universidade de Brasília. Além da apresentação do trabalho, tive a oportunidade de conhecer parentes de diferentes países e localidades do Brasil. Pude enxergar o quão potentes somos enquanto memória coletiva, saberes, modos de viver

etc. Além dos simpósios temáticos, apresentações de trabalhos e outras atividades presentes no congresso. Participei da 'Roda de conversa das mulheres indígenas' mediada por Sônia Guajajara e Célia Xakriaba, lideranças indígenas. O grupo de aproximadamente 15 mulheres discutiu sobre a organização da "Marcha das Mulheres Indígenas" e a "Marcha das Margaridas" que aconteceriam entre os dias 9 e 14 de agosto. Discutimos desde pauta de transporte, alojamento e alimentação, até o feminismo indígena e a representatividade. No início da conversa, cada mulher fez uma breve apresentação de si e, algumas, também do povo. Histórias com pontos comuns ocorreram com alguma frequência: Mulheres em retomada, mulheres que saíram de suas aldeias para estudar e mulheres que saíram da aldeia e retornaram. Esse encontro possibilitou uma série de aproximações e distanciamentos de vivências, debates, reflexões, angústias e pertencimento étnico. No mesmo ano, apresentei parte do trabalho de conclusão de final de curso no "*Jogo do Livro*" na Universidade Federal de Minas Gerais, que foi mais um momento que evidenciou a relevância do tema para a educação. Nas apresentações fora dos simpósios temáticos, pude presenciar a apresentação de um professor (não indígena) da universidade, que tratou do protagonismo indígena na literatura indígena. Esses e outros trânsitos impactaram meu processo de retomada indígena. A relevância da temática indígena tem se mostrado não apenas neste meu processo de retomada, com a militância que fui assumindo ao pensar a literatura como território de resistência e de protagonismo das culturas indígenas; mas, também, no percurso acadêmico iniciado com o trabalho de final de curso da Pedagogia, que evidenciou o número reduzido de obras de literatura indígena selecionadas para compor os acervos das escolas públicas e nas oficinas que ministrei em diversas escolas, quando pude observar o desconhecimento de crianças e professores/as sobre autores e obras de literatura indígena.

Em 2020 criei o perfil do Instagram "Literatura Indígena Brasileira" na tentativa da divulgação da literatura indígena brasileira e de indicação de livros e autores indígenas, bem como, enquanto reafirmação da minha identidade e orgulho indígena. Antes da pandemia do novo Coronavírus, costumava ser convidada a conversar com professores, crianças e alunos sobre a literatura indígena e desdobramentos e tive a oportunidade de observar o quanto a literatura indígena era pouco conhecida e pouco presente nas escolas. A ideia inicial do projeto seria

inclusive desenvolver propostas de leitura literária em escolas de Educação Infantil e nos anos Iniciais do Ensino Fundamental. Com a pandemia e as restrições de contato social, pensei na criação da página como possibilidade de compartilhamento de vivências e da literatura indígena no duplo movimento: de divulgação de autores indígenas e suas obras e como procedimento metodológico de pesquisa. Assim, de março a dezembro de 2020 foram organizadas um total de 9 *lives*. Todas elas precedidas de conversas com autores e autoras indígenas, cujo objetivo principal foi compreender os sentidos por eles e elas atribuídos à literatura indígena. Nas conversas e *lives* pude reencontrar, ainda que virtualmente, alguns parentes: Aline Puri, Daniel Munduruku, e Julie Dorrico. Assim como pude conhecer "pessoalmente": Ailton Krenak, Nankupé Tupinambá Fulkaxó, Tiago Hakiy, entre outros. O perfil conta com algumas das minhas fotos em apresentações de trabalhos no campo acadêmico e, em eventos, como palestras, que fui convidada para ministrar. Enquanto descrições de tais fotos, nas legendas me reportei à importância da literatura indígena na escola, na formação inicial e continuada dos professores, além do acesso a estas, pelas crianças e jovens. Em algumas legendas, menciono pequenos trechos do já citado trabalho de monografia de final de curso de Pedagogia. Também, enquanto diálogo com os seguidores do perfil (11,7 mil) compartilho, frequentemente, obras de literaturas indígenas, imagens das capas e breve resenha de cada livro. Nessas pequenas resenhas, menciono o título do livro, o escritor, o gênero, temática e onde encontrá-lo disponível para a compra. Faço o possível para auxiliar na divulgação das obras de autores indígenas, relacionando com a urgência dessas vozes na escola, desde os primeiros momentos em que as crianças têm acesso ao livro na creche. De modo majoritário, faço indicações de teoria e literatura indígena. O número total de *lives* realizadas no perfil @literaturaindigenabrasil foi 11, porém, uma delas, com a escritora Denízia Cruz Fulkaxó não ficou salva, por conta de "erro" do Instagram e, a *live* com a professora e musicista, Magda Pucci, embora enriquecedora e necessária, não será tratada nesta dissertação, por conta do recorte em relação às identidades indígenas e demarcação de território simbólico. As entrevistas (*lives*) com autores e autoras indígenas feitas no perfil do Instagram @literaturaindigenabrasil se constituem enquanto material empírico desta pesquisa.

Cabe destacar que, partir da criação do perfil do Instagram "Literatura Indígena

Brasileira" (@literaturaindigenabrasil) e da relação virtual com parentes, como a Julie Dorrico, foi pensada a proposta de criação de outros perfis de literatura indígena, com foco nas regiões dos administradores das páginas. Embora a questão do território físico dos povos indígenas seja a pauta central na luta indígena, defendermos a literatura indígena como demarcação simbólica de território e, ao criar esses novos perfis, nosso objetivo é "demarcar", virtualmente, territórios simbólicos com nossas vozes, com rostos, ancestralidade e também de forma escrita. Nasce em agosto de 2020, o projeto "Literatura Indígena no Brasil". O projeto foi proposto para indígenas. Julie Dorrico e eu, Carina Oliveira, fizemos uma *live* no Instagram "Literatura Indígena Brasileira" (@literaturaindigenabrasil) para anunciar e convidar os parentes para o projeto de fortalecimento da literatura indígena no Brasil por meio da sua difusão. Junto ao objetivo de visibilidade e divulgação de autores indígenas e suas obras, a criação das páginas visa o fortalecimento das nossas existências na contemporaneidade. Em pouco tempo de projeto, tínhamos páginas de literatura indígena em diferentes estados, cidades e comunidades, tais como: Literatura Indígena Rondônia, Literatura Indígena Pernambuco, Literatura Indígena Roraima, Literatura Indígena Minas Gerais. Para a manutenção das páginas e conteúdos referentes a elas, criamos um grupo, via aplicativo de mensagens, para os administradores das páginas estudarem juntos, partilharem referências bibliográficas, mapearem a literatura indígena produzida em diferentes regiões, pensarem na divulgação e fortalecimento da literatura indígena já existente, bem como seus autores e obras. Desta forma, o que começou como uma proposta inserida na pesquisa de mestrado tem ganhado desdobramento já que é nossa intenção dar visibilidade aos autores e autoras indígenas e suas obras. Em maio de 2021, o grupo formado por indígenas, administradores dos perfis de literatura indígena, tornou-se o GEMTI, Grupo de Estudo em Memória e Teoria Indígena.

Como pode ser observado ao longo do breve memorial, a temática da dissertação se articula a minha história de vida e tem ganhado cada vez mais relevância no meu processo de retomada. Entretanto, a relevância da temática tem se mostrado não apenas neste meu processo, com a militância que fui assumindo ao pensar a literatura como território de resistência e de protagonismo das culturas indígenas; mas também no percurso acadêmico iniciado com o trabalho de final de

curso da Pedagogia que evidenciou o número reduzido de obras de literatura indígena selecionadas para compor os acervos das escolas públicas e nas oficinas que ministrei em escolas quando pude observar o (quase) desconhecimento de crianças e professores sobre autores e obras de literatura indígena.

1.2- Trajeto 2- Literatura indígena: uma revisão bibliográfica

No campo acadêmico foi feita uma revisão bibliográfica para traçar um panorama das produções sobre literatura indígena. Ela consistiu no levantamento de artigos, teses e dissertações no Banco de teses e dissertações da Capes e no portal Scielo. A escolha por essas bases de dados se deu em função da importância delas no campo da pesquisa educacional. Foi realizada a busca tendo como descritores: “literatura indígena” e “literatura de temática indígena”. É importante mencionar que não foi possível identificar com precisão o tema de algumas teses e dissertações, pois não estavam disponíveis os resumos anteriores a 2012, ano de criação da Plataforma Sucupira.

No Banco de teses e dissertações da CAPES com busca da estratégia “literatura indígena” foram encontrados 42 resultados, destes: 8 teses de doutorado, 31 dissertações de mestrado acadêmico e 3 dissertações de mestrado profissional; publicados entre os anos 1999 e 2019 e defendidos em 17 programas de pós-graduação. Em Educação, foram encontradas duas dissertações: "Herói ou anti-herói? A representação do índio na literatura brasileira e no livro didático" da pesquisadora Rosinere Evaristo (2013) e "Por uma pedagogia decolonial: escritores indígenas e literatura contemporânea na educação" de Roma Lemos (2017) ambas defendidas na UFRRJ. Das 42 teses e dissertações, apenas 9 estão com o seu resumo disponível no banco de teses e dissertações da CAPES. Não foi possível ter acesso aos trabalhos completos, portanto serão abordados a seguir os resumos.

A dissertação Rosinere Evaristo (2013) teve como objetivo analisar como os povos indígenas são representados na literatura brasileira e nos livros didáticos de história, a partir do interesse da pesquisadora em torno das imagens e das representações desses povos no imaginário da sociedade brasileira. Para tal, fez parte da investigação a análise dos clássicos da literatura brasileira: *Iracema*, de José de

Alencar, do período do Romantismo, e Macunaíma: o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade, do período do Modernismo. Em contraponto das obras citadas e desdobramentos, a pesquisadora discutiu a literatura indígena contemporânea, com a finalidade de apontar a diversidade e a riqueza da produção literária dos povos indígenas. Ao defender a literatura indígena, a pesquisadora a caracteriza como instrumento de resistência, manutenção cultural e socialização de saberes. Ao tratar da representação dos povos indígenas nos livros didáticos de História, foram pesquisados doze livros utilizados em quatro escolas públicas do município de Seropédica/RJ. Após as análises, a autora percebeu que tanto a Literatura Brasileira, a partir dos dois clássicos em questão, quanto os Livros Didáticos de História carregam representações equivocadas e estereotipadas dos povos indígenas. Com isso, suas culturas, suas identidades e suas diferenças são invisibilizadas. A partir da opção teórico-metodológica e dos resultados, conclui afirmando que essas representações influenciam o imaginário de parte da sociedade em relação a esses sujeitos.

A dissertação de Roma Gonçalves Lemos (2017) teve como objetivo refletir sobre a possibilidade de encontrar na literatura de autoria indígena e na interação com seus autores e suas formas de produção de conhecimento, perspectivas e propostas de trabalho no caminho da construção de um pensamento outro, intercultural, crítico e decolonial de educadores e educandos. O percurso investigativo buscou evidenciar a relação dialógica entre escritores indígenas de diferentes etnias (acadêmicos ou não), suas obras e as concepções teóricas do grupo Modernidade/Colonialidade (MC), com enfoque nos conceitos de Diferença Colonial, Pensamento crítico de fronteira, pedagogia decolonial e interculturalidade crítica. A pesquisa apresenta o processo de construção da literatura indígena contemporânea, a partir do movimento protagonizado pelos escritores indígenas, organizados no Núcleo de Escritores indígenas – NEArIn e sua relação com a educação para as relações étnico-raciais. O NEArIn, fruto do movimento indígena surgido nos anos de 1970, constitui-se como o primeiro coletivo de autores indígenas a reivindicar no campo da produção artística e literária a propriedade intelectual sobre os mitos fundadores, histórias cotidianas e memórias de seus povos de origem fazendo frente a prática de apropriação e domínio público sobre as narrativas tradicionais. Conforme a pesquisadora nota-se com esse movimento a abertura de um campo de disputa que mobiliza o debate sobre questões

relativas à representação, lugar de fala, protagonismo, autoria e legitimidade. Após vinte anos da Constituição, os direitos dos povos indígenas reaparecem no cenário das leis brasileiras no campo da educação, com a aprovação Lei 11.645/08 que alterou a LDB para incluir a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígena nos currículos escolares. Entretanto, ainda há um grande desconhecimento em torno da temática indígena bem como a reprodução e validação de um discurso oficial colonial, eurocentrado e ocidental social acerca dos povos indígenas. Como resultado, a pesquisadora conclui que, escritores indígenas, sua forma organizativa, interventora e sua força criadora produzem uma comunidade interpretativa e se posicionam como um lócus de enunciação e afirmação epistêmica. Segundo Lemos (2017) "os escritores indígenas constroem insurgentemente, com métodos próprios, uma estrada que deixa vestígios de reexistência e pistas propositivas na transformação do olhar sobre os povos indígenas."

Além destas duas pesquisas do campo educacional que se articulam a dissertação em tela, na leitura dos resumos também se destacou o trabalho de Francis Mary Soares Correia da Rosa (2016), intitulado "Tekoá: A literatura indígena e suas linhas de fuga", dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural da Universidade do Estado da Bahia. A dissertação se refere à uma investigação dos mecanismos de representação política e identitária que ocorrem por meio da prática literária em comunidades indígenas brasileiras, assim como o estudo dos deslocamentos políticos que esta literatura de autoria indígena provoca no imaginário nacional e em uma perspectiva literária alicerçada no lócus enunciativo ocidental. O objetivo da dissertação em questão foi apresentar a literatura indígena contemporânea como uma linha de fuga em meio ao campo literário nacional. Fundamentada na perspectiva da diferença de em Deleuze (2000), na contemporânea produção autoral indígena podemos vislumbrar uma diferença, um contraponto frente ao que é conhecido como literatura nacional. A metodologia da dissertação em questão foi a pesquisa cartográfica. Para Rosa (2016), o contra discurso oferecido pela literatura indígena é uma forma de nos aproximar e de evidenciar as diferenças presentes no que é tradicionalmente entendido como literatura, assim como questionar uma visão essencialista do termo.

Num paralelo com questões que também serão abordadas nesta dissertação de

mestrado, destaco o termo "índio", tal qual Rosa (2016) em sua dissertação menciona. Para a autora, o termo índio "apresenta-se na historiografia brasileira como uma espécie de eco que ressoa por mais de 500 anos desde que aqui se iniciou um determinado processo de colonização e constituição histórica de identidades sociais". (ROSA, 2016, p.18). A partir do conceito de imaginário de Édouard Glissant, a autora o conceitua enquanto processo pelo qual ocorre percepção e a formação da totalidade das relações humanas no que tange a literatura, política, história, cultura e tantos outros campos e enunciados discursivos sobre o conhecimento e a formação de identidades.

A ideia de "índio" atendia muito mais por uma nomeação generalizada dos colonizadores às nações e grupos étnicos que viviam no chamado "novo mundo" do que propriamente a uma autonegação por partes dos povos nativos. Dizia muito mais a respeito da forma como os europeus que aqui se instalaram viam uma dada outridade e da maneira como este outro foi posto em contato com o projeto colonial, a saber, negando a sua especificidade humana, sua língua, cultura e a sua cosmovisão. (ROSA, 2016, p.21)

Se por um longo período o termo índio foi utilizado de modo domesticado e desprovido de sentido identitário, Rosa (2016) pontua que, na década de 1980, após uma longa luta por conquistas de direitos, os povos indígenas se apropriam do nome imposto pelas práticas coloniais "e forjam uma unidade, ao menos sônica, para assegurar representatividade e os alicerces de outro paradigma identitário" (ROSA, 2016, p.23). Ou seja, o termo 'índio' é apropriado por lideranças do movimento indígena brasileiro e utilizado como elemento de representação política e aglutinador de identidades étnicas diferentes, mas que compactuavam uma mesma cosmovisão e uma situação subalternizada na sociedade brasileira. Ao tratar das representações do indígena na literatura brasileira, Rosa (2016) destaca os relatos dos viajantes, cronistas e missionários que produziram narrativas nas quais os nativos são invisibilizados. Adiante, o indianismo na literatura é entendido por Rosa (2016), como associador da figura do índio desconhecido com roupas de um passado mítico que provavelmente nunca existiu ou, ao menos foi construído sob o arbítrio do olhar exógeno nos textos dos viajantes e cronistas dos séculos XVI a XVIII.

Conforme Rosa (2016), as textualidades indígenas são diversas e perpassam desde a literatura oral, sistemas pictóricos, danças, variadas formas de artes, pinturas

corporais e cantos, todas as maneiras diversificadas e entrelaçadas a performances que dizem respeito ao universo dos diferentes povos indígenas e a suas próprias poéticas particulares. Segundo Rosa (2016), é no movimento do entre-lugar e da noção de ambivalência que podemos alocar a apropriação do sistema gráfico ocidental pelos diversos grupamentos 'nativos' brasileiros. O projeto de escolarização diferenciada impulsiona a visibilidade de grupos tradicionalmente silenciados em nossa sociedade, como os indígenas, "transfigura o lugar de enunciação do discurso em que os indígenas deixam de ser objetos descritos por especialistas (como antropólogos, sociólogos, dentre outros) para um público seletivo e tornam-se sujeitos que escrevem e colaboram no processo de edição de sua literatura oral." (ROSA, 2016, p.62).

A partir do descritor "literatura indígena" no Portal Scielo, da leitura completa dos artigos, selecionamos trabalhos que têm maior relação com esta dissertação de mestrado. O artigo de Aline Franca e Naira Silveira (2014), "A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira", trata da representação bibliográfica das obras literárias do Brasil enquanto representação documental. A temática do estudo foi aprofundada no Mestrado Profissional em Biblioteconomia, no Programa de Pós-Graduação em Biblioteconomia, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. O objetivo geral do trabalho foi discutir a relação entre a produção literária indígena e a sua representação bibliográfica. A relevância da temática deu-se em função da produção literária de grupos indígenas brasileiros e a responsabilidade do bibliotecário em permitir o acesso à informação de diferentes grupos étnicos, sociais, políticos e, conseqüentemente, preservar a memória das comunidades indígenas brasileiras. Como resultados, concluem que o bibliotecário se torna agente essencial para garantir a representação documental adequada aos documentos indígenas. Na introdução, o trabalho trata da diversidade cultural das comunidades indígenas brasileiras em suas variações e aspectos socioculturais. Destacaremos pontos que, de modo mais estreito, vão ao encontro dessa dissertação de mestrado. O primeiro trata da abordagem de ambos, ainda que, de modo breve, à conquista de direitos das sociedades indígenas no que se refere ao reconhecimento de direitos perante o governo. A partir destes direitos e da possibilidade de representação de si próprios, destaco outro ponto que converge com a escrita desta dissertação, a produção bibliográfica, como a literatura indígena. Produção que configura a

representação de diferentes povos, a partir de si próprios e de suas experiências. Em relação à literatura indígena, o trabalho apresenta o conceito dado por Regino (2003), que entende a literatura indígena enquanto “qualquer criação de caráter escrito ou oral, individual ou coletivo, estabelecida, pensada e estruturada a partir de padrões culturais e elementos estilísticos dos povos indígenas”. Enquanto necessidade de difusão da literatura indígena, as autoras do artigo entendem a manifestação cultural como proporcionadora do conhecimento da cultura indígena por pessoas não indígenas e disseminadoras da cultura, uma vez que é produzida por membros das comunidades indígenas. Outro ponto do trabalho em questão que vai ao encontro desta dissertação, é relação da literatura indígena com a educação, de modo mais próximo, à escola. Para as autoras, com o passar do tempo, a literatura indígena foi assumindo outras características que enriqueceram seu conteúdo. A produção literária indígena, iniciada por demanda de materiais didáticos para as escolas indígenas que refletissem a cultura e a realidade de cada povo, passou a não mais se concentrar apenas no caráter didático, foi ampliada por meio da criação de obras narrativas e de poesias.

Por haver uma demanda por materiais didáticos que refletissem a realidade e a cosmovisão dos grupos indígenas, iniciou-se a elaboração de material específico para tal fim, que fosse adequado ao ensino para esses grupos. A introdução da escrita alfabética incentivou que, em sua maioria, faziam uso apenas da tradição oral. Entretanto, a produção não se manteve limitada aos livros didáticos, alcançando outras tipologias textuais, como os contos e os textos informativos. (FRANCA; SILVEIRA, 2014, p. 69)

O artigo destaca o combate ao preconceito literário e no incentivo à produção literária indígena escrita dos povos indígenas por organizações, como o “Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas” (NEARIN), vinculado ao Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (NBRAPI), que reforçam a literatura indígena como uma ferramenta de resistência cultural pouco estudada em seus aspectos contemporâneos. A abordagem da literatura indianista, indigenista e indígena também é tratada no artigo. Com referência à Regino (2003), as autoras tratam da literatura indianista, uma das peculiaridades do Romantismo Literário, como também presente em outros períodos da literatura como no Barroco e no Arcadismo. A literatura indigenista, as autoras entendem como aquela produzida por não indígenas, que buscam compreender a cultura indígena por meio de suas próprias perspectivas. No Brasil, dois conhecidos autores indigenistas foram os irmãos Orlando Villas-Bôas e Cláudio Villas-Bôas. A partir de Coutinho (2008), as autoras compreendem a literatura indígena com as

tradições poéticas que existiam na tradição oral, e que nos últimos anos apenas passou a fazer uso de um novo recurso, a forma escrita. As obras, que até então estavam nos cantos e narrativas, passaram a se manifestar por meio de suportes físicos, em especial o papel, sendo mais uma ferramenta na manutenção das tradições e identidades. Enquanto contribuições da escrita e, por sua vez, a literatura, as autoras destacam a preservação e valorização da língua e cultura indígenas. A literatura indígena tem ampliado a possibilidade de partilha de conhecimentos e interação social e política entre os povos indígenas e a "sociedade nacional"

A literatura escrita indígena vai além da publicação de livros com a temática indígena. Ela contém a possibilidade de autorrepresentação dos povos que por vezes foram mantidos em categoria secundária no panorama político e cultural nacional. (FRANCA; SILVEIRA, 2014, p.71)

As autoras concluem que, os documentos produzidos pelos grupos indígenas oferecem uma nova perspectiva à cultura nacional. Diante de séculos que os indígenas permaneceram em situação de desvantagem social, possuem ferramentas para suas revisões acerca da história do Brasil, a partir da história do seu povo. Para tal, estudar as formas de representação dos documentos de diferentes grupos sociais e étnicos é uma maneira de garantir a preservação desses grupos. Assim sendo, segundo as autoras, o bibliotecário se destaca como um dos responsáveis por evitar o desaparecimento de conhecimentos ancestrais, "disseminador desses saberes e incentivador do desenvolvimento literário das minorias étnicas." (idem, p. 76).

"A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural" da autora Janice Cristine Thiél (2013) apresenta uma discussão sobre a presença e as características estético literárias das textualidades indígenas. O objetivo do artigo foi desenvolver uma reflexão sobre como o contato com esta literatura pelo público formado por crianças e jovens pode promover a formação de leitores multiculturais e multiletrados. A proposta da autora é contribuir para que os educadores possam refletir sobre a linguagem literária vinculada à tradição oral e multimodal. Como relevância do artigo, Thiél (2013) aponta o conhecimento, a compreensão e a valorização do outro e as diferentes formas de expressão literária. Segundo a autora, em face da Lei nº 11.645/2008 para as escolas brasileiras, a lacuna do desconhecimento da literatura indígena precisa ser preenchida. Assim sendo, todos

têm o direito de descobrir, debater e ler textos produzidos pelos diversos povos indígenas, "como forma não só de conhecer visões estéticas e temáticas diferentes, mas também de valorizar o outro, o diferente, que deve ter sua história, sua presença e visão de mundo reconhecidas" (p. 1176). Ao tratar das informações disponíveis no site do Programa Povos Indígenas do Brasil, vinculado ao Instituto Socioambiental (ISA), a autora aponta a diversidade de povos indígenas brasileiros. A partir disto, Thiél (2013) pontua que, ainda é possível "ouvir professores se referirem aos índios na história brasileira usando verbos no passado, como se os índios não mais contribuíssem para a história e cultura brasileiras" (p.1177). Para a autora, há diversos fatores que contribuem para o desconhecimento da literatura indígena brasileira. Embora a produção de obras indígenas brasileiras esteja em crescimento desde 1990, com autores de diferentes etnias reconhecidos por meio de premiações, o que justifica a qualidade de sua produção literária, Thiél (2013) pontua o número reduzido da circulação dos textos indígenas brasileiros comparado à publicações de autores indígenas norte-americanos.

Mesmo havendo a publicação de contos, poemas, crônicas, textos de diversos gêneros, poucos são os leitores que leem estes textos como obras literárias ou neles buscam mais que o elemento exótico que torna a identidade indígena do autor objeto de curiosidade. Por sua vez, o espaço escolar promove repertórios canônicos de tradição literária europeia, incluídos em antologias ou considerados leitura obrigatória para referência em qualquer círculo de discussão acadêmica. Professores desconhecem os autores indígenas ou julgam suas obras por critérios canônicos ocidentais de literariedade, o que faz com que não reconheçam nestas textualidades valor estético comparável àquele dos textos recomendados nos currículos e exigidos em exames e concursos. (THIÉL, 2003, p. 1177)

Numa tentativa de relacionar o artigo citado com o anterior, destaco a dificuldade dos bibliotecários e livreiros em classificar as obras indígenas, por não compreenderem sua composição multimodal. Segundo Thiél (2013), há muitos textos indígenas voltados para o público infanto-juvenil, bem como muitos textos distribuídos em prateleiras de infanto juvenil que são escritos para um público adulto. Ambos os artigos tratam das vozes que tecem a temática indígena. Para Thiél (2013), a literatura indianista refere-se mais especificamente à literatura do período romântico brasileiro. Esteve voltada para a construção de uma identidade nacional. Os autores indianistas eram não indígenas e colocavam estes como personagens, vilão ou herói: "dependendo de seu distanciamento da barbárie que sua cultura nativa representa e a sujeição à cultura do colonizador" (p. 1178). As obras indigenistas tratam de temas ou

reproduzem narrativas indígenas, são também produzidas por não indígenas.

A perspectiva ocidental característica destas narrativas pode ser evidenciada pela vinculação dos textos nativos a gêneros literários ocidentais, lendas, por exemplo; entretanto, os gêneros textuais e literários são também gêneros culturais, consequentemente, construídos a partir de visões de mundo e conceitos diferentes. (THIÉL, 2013, p.1178).

A literatura indígena é realizada pelos próprios indígenas segundo as modalidades discursivas que lhes são peculiares. Para Thiél (2013), as obras indígenas, voltadas para o público adulto e para o público infanto-juvenil, apresentam uma interação de multimodalidades: "a leitura da palavra impressa interage com a leitura das ilustrações, com a percepção de desenhos geométricos, de elementos rítmicos e performáticos." (THIÉL, 2013, p.1178). Para a autora, a produção indígena situa-se no entre-lugar, em uma zona de contato e conflito localizada entre a oralidade e a escrita, entre tradições literárias europeias e indígenas, entre línguas nativas e europeias, entre sujeição e resistência.

Para Thiél (2013), pelo contato com as textualidades indígenas, estereótipos podem ser desfeitos, debatidos. Visões de mundo restritas podem ser ampliadas. Segundo a autora, para que a literatura indígena alcance a sala de aula, é preciso que seus leitores, professores e alunos, disponham de referenciais teóricos "para que as textualidades indígenas sejam interpretadas em sua contextualização cultural e estética" (p.1186). A autora conclui o artigo confirmando que a literatura indígena, ao estar presente na sala de aula, possibilita o crescimento de leitores que valorizam e conhecem a si mesmos e aos outros: "O contato com a literatura indígena nos desafia e proporciona o encontro com este outro cuja relação com a terra, o divino, a ordem social, a história, as artes, problematiza nossa própria relação com estes elementos e com a nossa própria identidade" (p.1185).

Os dois trajetos até aqui trilhados evidenciam que, para o campo educacional, a literatura indígena faz-se necessária também para atender a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL,1996) alterada pela Lei nº 11.645, de março de 2008, que institui a inclusão no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "história e cultura afro-brasileira e indígena". Este ordenamento legal,

embora não inclua a Educação Infantil, a necessidade de apropriação das crianças de 0 a 6 anos acerca das contribuições histórico-culturais dos povos indígenas está expressa nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (CNE-CEB, Resolução nº 5, 2009). A partir destes documentos a escola seria a instituição que deveria garantir o acesso das crianças à(s) cultura(s) indígena(s). Entendemos que são muitas as manifestações culturais dos mais de 305 povos indígenas brasileiros, com suas formas próprias de viver e de se expressar. Partimos do pressuposto de que a literatura, como manifestação cultural de todos os povos, é e tem sido uma das portas de entrada às diversas culturas. Portanto, conhecer e difundir amplamente a literatura indígena é fundamental para dar visibilidade e acesso às produções culturais de diversos povos que, por inúmeras razões, são invisibilizadas e/ou de circulação restrita.

1.3- Trajeto 3- Percurso teórico metodológico

O percurso teórico-metodológico da pesquisa foi delineado com base nos estudos do filósofo Mikhail Bakhtin sobre linguagem e pesquisa em Ciências Humanas. Mikhail Bakhtin foi um filósofo que produziu seus estudos, questões para pensar concepções de linguagem, cultura, sujeito, infância, pesquisa em Ciências Humanas, entre outros. A partir das contribuições do autor e de estudiosos das teorias do autor, destacaremos pontos para pensar o percurso teórico-metodológico para a pesquisa em Ciências Humanas. Corsino (2015) destaca que Bakhtin, em suas reflexões, percebeu as falhas na modernidade, foi ao encontro de outros tempos e trouxe reflexões que nos permitem compreender os tempos atuais. Conforme a autora (2015), os estudos de Bakhtin dão à pesquisa em Ciências Humanas, uma dimensão dialógica. Entre o pesquisador e o seu objeto de estudo, ou seja, outro sujeito, relações discursivas são estabelecidas, significados são partilhados e sentidos são produzidos.

Ao discutir do conceito *dialogismo*, Bakhtin (2003) trata do sentido enquanto potencialmente infinito já que "não existe a primeira nem a última palavra e não há limites para o contexto dialógico (...) Não existe nada absolutamente morto: cada sentido terá sua festa de renovação. Questão do Grande tempo" (p, 410). O sentido é dinâmico, na medida em que se atualiza com o sentido do outro. Para o autor, a

linguagem é o espaço principal da reflexão nas Ciências Humanas. Assim sendo, está na compreensão da realidade como produto das ações humanas, no questionamento dos diferentes discursos. Para sintetizar, a linguagem é permeada de sentidos construídos coletivamente, é dinâmica na medida em que esses sentidos são renovados nas relações com o outro. Assim, a linguagem dinâmica e produz algo novo a cada enunciação, é sempre inconclusa e renasce na relação com o outro.

O sentido é potencialmente infinito, mas só se atualiza no contato com o outro sentido (sentido do outro), mesmo que seja apenas no contato com uma pergunta do discurso interior do compreendente. Ele deve entrar em contato com outro sentido para revelar os novos momentos da sua infinidade (assim como a palavra revela suas significações somente num contexto). (Bakhtin, 1992b, p.386)

Para Bakhtin (2003), há uma relação complexa com a palavra do outro, essa complexidade se dá em toda a vida do homem, em todas as esferas da cultura. Segundo o autor, por muito tempo, as Ciências Humanas ignoraram a interação e o encontro com a palavra do outro "entre pesquisador e pesquisado se estabelece uma relação entre sujeitos que têm voz e na interação vivem um processo dialógico." (Corsino, 2015, p.195). Essa relação entre os sujeitos se diferencia da perspectiva monológica da relação entre sujeito e objeto. Ao pensar nesta relação, Bakhtin destaca que a pesquisa em Ciências Humanas trata da compreensão, da produção de sentido recriado nas interações. O conceito bakhtiniano de *dialogismo* estrutura sua teoria, tanto na própria ideia na própria ideia de constitutividade do sujeito, que se dá sempre de forma provisória e inacabada na relação com o outro, quando nas enunciações e produções de sentidos já que a compreensão entendida pelo autor enquanto réplica, quando, ainda no fio do discurso, na superfície do texto quando diferentes vozes se fazem presentes.

Ao tratar do dialogismo, parte da teoria de Bakhtin, pontuaremos dimensões que vão ao encontro da *relação entre eu e o outro, do enunciado que parte de outros enunciados e, do dialogismo que se mostra no fio do texto*. Nesta perspectiva, é na minha relação com o outro que me constituo e o mesmo se dá na relação entre pesquisador e pesquisado, pois o outro vê de mim o que eu não vejo, domina de mim o que eu não domino e vice-versa e nesta relação há lugar para acabamentos, ainda que provisórios, a partir do excedente de visão do outro. Corsino (2015, p. 196)

afirma que, "nas inter-relações entre eu e o outro se confrontam múltiplos discursos e nesta arena nos constituímos e somos constituídos mutuamente, sempre de forma inacabada e provisória". Para Amorim (2003), é nesta arena de confrontos dos múltiplos discursos, que se dá a produção de conhecimento nas Ciências Humanas.

Assim sendo, a todo o momento somos constituídos e constituímos. Ao falar do lugar da pesquisa, enquanto pesquisadora, é na relação com o outro que dialogo, que crio, recrio, formulo, reformulo, ouço, ajo, discordo, concordo etc. Outro conceito bakhtiniano importante ao se pensar a pesquisa em Ciências Humanas é a *exotopia*. Para Bakhtin (2003), exotopia é o lugar único ocupado por cada um e deste lugar exterior é possível produzir o excedente que supõe:

Entrar em empatia com esse outro indivíduo, ver axiologicamente o mundo dentro de dentro tal qual ele o vê, colocar-me no lugar dele e, depois de ter retornado ao meu lugar, completar o horizonte dele com o excedente de visão que desse meu lugar se descortina fora dele, convertê-lo para ele um ambiente concludente a partir desse excludente da minha visão, e do meu conhecimento, da minha vontade e do meu sentimento. (Bakhtin, 2003, p.23)

Para Amorim (2003), exotopia é o desdobramento de olhares a partir de um lugar exterior. Na relação entre eu-outro se impõe a alteridade, que é constitutiva da produção de conhecimento. A alteridade marca os lugares singulares e exteriores que pesquisador e sujeitos da pesquisa ocupam: "É o exercício da exotopia posto pela alteridade que faz com que o pesquisador na relação com o pesquisado possa perceber o caráter de desconhecido e imprevisível" (Corsino, 2015, p. 198) Desta forma, a exterioridade que permite o pesquisador construir seu texto a partir do excedente de visão.

A autora ainda assevera que, a relação exotópica do pesquisador no campo empírico da pesquisa qualitativa exige deslocamento e distanciamentos constantes do pesquisador. Ao tratar da temática indígena, muitas das relações entre os indígenas, cosmovisões e modos de relação com o outro e o mundo são familiares para mim e tais deslocamentos se fazem necessários para poder produzir algo novo, aquilo que ainda não sei. Para Corsino (idem) o estranhamento do familiar e o distanciamento são a própria condição imposta pela alteridade constitutiva. Para encontrar o outro e tentar compreendê-lo se necessária a diferença entre eu e o outro. Cabe destacar que "por ocupar um lugar único e singular, o olhar do pesquisador é o possível, num

determinado momento, cabendo a ele dar o acabamento." (Corsino, 2015, p. 200). Portanto, a compreensão é sempre situada, inconclusa, podendo se abrir a novas possibilidades de interpretação.

No conceito de dialogismo de Bakhtin (2003), os enunciados se produzem dentro de um contexto, fazem parte da corrente dialógica da comunicação. Os sentidos são produzidos no processo dialógico da comunicação. Os sentidos são produzidos no processo dialógico, portanto se alteram se ampliam: "o enunciado é a materialização de um discurso culturalmente valorado e responsivo em relação a outros discursos com quais dialoga. O enunciado é um evento único, individual e irrepetível" (Corsino, 2015, p. 201). É importante ressaltar que o contexto dialógico é atravessado por uma circulação de vozes, por lugares de fala, ou seja, enunciações que se relacionam à arena discursiva, sempre em disputa onde atuam forças centrípetas, que tendem ao consenso, e forças centrífugas que levam à dispersão e ao dissenso. Ao pontuar a temática indígena e, ao analisar os discursos dos autores e das autoras indígenas à luz dos conceitos bakhtinianos, a compreensão das relações entre as forças centrípetas e centrífugas serão importantes chaves para se pensar questões de poder. A literatura indígena representa lugares de fala dos sujeitos indígenas que, via enunciados, orais e escritos, buscam não encerrar os sentidos produzidos de si próprios e de seus povos ao longo da história, mas, propõem sentidos outros renovados e sempre passíveis da mesma alteração.

Conforme Corsino (2015), o acabamento do texto da pesquisa, que é uma construção estética, é dado pelo autor, embora o tecido do texto seja construído a partir dos enunciados, do material de pesquisa produzido. Ao tratar da diversidade de enunciados que foram proferidos num determinado contexto, por sujeitos que se dirigiram uns aos outros e os sentidos singulares onde atuam forças contraditórias, cabe ao pesquisador colocar as diferentes vozes em interlocução. Essa escolha e ação do autor estão interligadas com a sua própria relação com estes discursos.

O autor-criador, a partir das diferentes vozes, selecionando o material de pesquisa, dá o seu acabamento estético no texto da pesquisa. Ou seja, na medida em que há materiais de pesquisa produzidos, o pesquisador, o autor-criador dá forma ao conteúdo selecionado: "ele não apenas registra passivamente os eventos da pesquisa"

(CORSINO, 2015, p. 202). O autor-criador não somente registra o evento, ou seja, a situação única, irrepetível, como também as organiza esteticamente. Portanto, o pesquisador não está fora do seu próprio material de pesquisa, bem como precisa situar e citar "as condições de produção do discurso; o lugar social do pesquisador (posição de onde fala/escuta); as interações, falas, ações, diálogos, movimentos; os gêneros discursivos produzidos, os modos de produção da linguagem (...)" (KRAMER; NUNES; CORSINO, 2009, p. 18).

Conforme Corsino (2015), a complexidade discursiva dos eventos, implica na produção de sentido do pesquisador. No processo de escrita, as relações entre os sujeitos, pesquisador e pesquisado deve ser explicitada, bem como seus lugares sociais e suas vozes. Ao caminhar para os procedimentos metodológicos eleitos para esta pesquisa, como as entrevistas que antecedem às *lives* e às próprias *lives*, é fundamental o cuidado do pesquisador em não abafar as falas dos entrevistados. Bem como, para que as falas dos entrevistados, descrições e transcrições, desencadeiem outras interpretações para além das do pesquisador.

Diante das suas questões de estudo, o pesquisador mobiliza os diferentes espaços de interlocução e penetra no espaço dialógico do sentido. Sua busca de resposta é a própria compreensão dos textos que incluem ditos, não ditos, presumíveis, dobras, intervalos, conflitos, vozes em disputa. (Corsino, 2015, p. 201)

Corsino (2015) destaca que, cada procedimento metodológico implica em processos dialógicos e que a materialidade necessária para as análises dos discursos proferidos é o texto escrito.

Tendo a teoria discursiva bakhtiniana como base, como já apontado anteriormente, recorreremos a entrevistas com autores e autoras indígenas por meio de *lives* no Instagram "Literatura Indígena Brasileira" (@literaturaindigenabrasil).

Esta pesquisa contou com os seguintes procedimentos metodológicos: i) revisão bibliográfica sobre literatura indígena brasileira; ii) mapeamento de autores indígenas brasileiros e sua produção literária; iii) organização, transcrição e análise de *lives* no Instagram "Literatura Indígena Brasil", rede social criada pela pesquisadora desta dissertação com o objetivo de divulgação de autores indígenas e suas obras literárias. Cabe destacar que a proposta das *lives* como metodologia de investigação se deu num

duplo movimento frente às questões impostas pela pandemia Covid-19. O primeiro foi relativo à pesquisa propriamente dita que teria de fazer uso de plataformas virtuais para desenvolver entrevistas já que presencialmente não seria possível. O segundo movimento foi a busca de dar visibilidade a autores indígenas e suas obras literárias e, neste sentido, iniciamos o Instagram "Literatura Indígena Brasileira". Foram dois movimentos em convergência: da pedagoga indígena em retomada, que estuda literatura indígena e observa a necessidade de divulgação de autores indígenas e suas obras, inclusive para subsidiar professores da Educação Básica, e da mestrandia, pesquisadora de literatura indígena. Como principais referenciais teóricos da pesquisa contamos com os estudos de: Thiél (2012), Graúna (2013), Munduruku (2017 - 2012) e Dorrico (2018).

A partir dos autores e autoras indígenas participantes das *lives* no Instagram (@literaturaindigenabrasil), suas contribuições e obras, foi elaborado um material voltado para escolas, para a consulta de obras e autores indígenas (apêndices). O material contou com o mapeamento de autores e autoras indígenas brasileiros (que publicam com alguma frequência), a fim de oferecer consulta sobre a literatura indígena. Consulta esta, tendo em vista o atendimento das escolas à Lei nº11.645/2008, lei que postula a obrigatoriedade do ensino das matrizes africanas e indígenas por todo o currículo escolar para os Ensinos Fundamental e Médio, com ênfase nas disciplinas: artes, literatura e história. Além desta, para o atendimento das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil, que tratam da necessidade da apropriação das crianças de 0-6 anos das temáticas indígenas.

Ao tratar das *lives* realizadas com autores e autoras indígenas, anterior a estas foi feito um mapeamento de autores e autoras indígenas a partir de pesquisas em diversas editoras, sites e feiras literárias. Buscamos o contato com os autores e a leitura de algumas de suas obras, formalizamos o convite e fizemos entrevistas antes das *lives* para maior proximidade e ajustes nas perguntas. Após formuladas as perguntas, novamente entrei em contato com os autores e autoras, via ligação de vídeo, para que os autores e autoras tivessem acesso ao que pretendíamos abordar, antes das *lives*. O acesso às perguntas foi para que dessem acabamentos, contribuições e sugestões. Cabe destacar que quem conduziu as entrevistas das *lives* foi a autora desta dissertação o que exigiu conhecer previamente parte da vida e obra dos

entrevistados. Os autores e autoras indígenas entrevistados foram: Ailton Krenak, Aline Puri, Aurtitha Tabajara, Célia Xakriabá, Daniel Munduruku, Julie Dorrico, Márcia Kambeba, Nankupé Tupinambá Fulkaxó e Tiago Hakiy. Após as entrevistas, enquanto tentativa de mapeamento de eventos discursivos e construção de categorias de análise, assisti cada uma das *lives* algumas vezes, transcrevi os eventos discursivos e tentei acabamento das análises, num movimento de relação com o referencial teórico da pesquisa.

A primeira *live*, com a escritora Macuxi, Julie Dorrico, ocorreu dia 22 de maio de 2020, com duração de 56 minutos e 36 segundos. A construção das perguntas foi ao encontro da trajetória pessoal e acadêmica e, em especial, do seu processo de autoafirmação enquanto sujeito macuxi. Julie Dorrico, acadêmica e pesquisadora da literatura indígena, havia publicado, recentemente, "Eu sou Macuxi e outras histórias" (DORRICO, 2019). Esta obra desenha, ora em prosa, ora em verso, a trajetória da escritora até a autoafirmação indígena. Portanto, as perguntas da *live* foram estruturadas de modo a responder questões do presente trabalho de pesquisa, que dialoga diretamente com a literatura indígena, temática central dos estudos e trabalho da escritora.

A segunda *live*, com o escritor Munduruku, ocorreu dia 01 de julho de 2020, com duração de 49 minutos e 14 segundos. A construção das perguntas foi ao encontro do vasto envolvimento do escritor com a literatura indígena e o campo da educação, ou seja, temáticas que sustentam esta pesquisa. A partir de alguns dos escritos do escritor, em especial, seus livros teóricos: "Mundurukando 2" (MUNDURUKU, 2017) e "O Banquete dos deuses" (MUNDURUKU, 2009), nortearam e embasaram, parte das perguntas relacionadas ao campo da educação.

A terceira *live*, com a escritora Kambeba, Márcia Kambeba, ocorreu dia 08 de junho de 2020, com duração de 54 minutos e 37 segundos. A construção das perguntas foi ao encontro da poesia e da literatura indígena, enquanto ferramentas de luta. A entrevista também tratou dos trânsitos da autora entre a aldeia e a cidade. Trânsitos estes que também entendemos como categoria de análise das *lives*, portanto, de relevância. A construção das perguntas e, as respostas da escritora, direcionam o espectador da *live* e, o leitor da dissertação, a observarem o "movimento indígena e,

os indígenas em movimento". Para tratar dos trânsitos de Márcia, a *live* é também mediada a partir do livro da escritora "Ay Kakyri Tama".

A quarta *live*, com o escritor Krenak, Ailton Krenak, ocorreu dia 11 de junho de 2020, com duração de 1 hora e 16 minutos. A construção das perguntas, dentre outros pontos, foi ao encontro do 'Movimento Indígena' que ganhou força nos anos 1970 e resulta na inclusão dos direitos indígenas na promulgação da CF 88. Assim sendo, a literatura indígena é atrelada a tal momento e movimento político, portanto, importante debate para a construção desta pesquisa. A partir das obras do escritor "Ideias para adiar o fim do mundo" e "O amanhã não está à venda", também dialogamos sobre as consequências da pandemia do novo Coronavírus, debate que atravessa a época atual.

A quinta *live*, com a ativista Xakriabá, Célia Xakriabá, ocorreu dia 22 de junho de 2020, com duração de 47 minutos e 57 segundos. Para a construção das perguntas, foi levado em conta o trabalho da jovem liderança indígena na luta pela demarcação dos territórios indígenas, demarcação esta que sustenta a literatura indígena, portanto, é carregada também pela demarcação simbólica de território, das vozes indígenas na literatura.

A sexta *live*, com a escritora Puri, Aline Puri, ocorreu dia 24 de julho de 2020, com duração de 48 minutos e 26 segundos. Para a construção das perguntas, 'Boacé Uchô', obra da escritora, sustentou a conversa sobre a retomada à identidade indígena por meio também da escrita, da literatura. Deste modo, além da pertença étnica e orgulho indígena, a escrita representa ferramenta de luta e reconhecimento.

A sétima *live*, com o escritor Tupinambá, Nankupé Tupinambá Fulkaxó, ocorreu dia 03 de agosto de 2020, com duração de 49 minutos e 50 segundos. A construção das perguntas foi ao encontro da escrita indígena enquanto também revisão bibliográfica dos 'registros oficiais' que desclassificam a existência das humanidades, subjetividades, lutas e vozes indígenas, temática relevante para esta pesquisa. Para tal, "Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos" obra do escritor e jornalista, atua na mediação da conversa.

A oitava *live*, com a cordelista Tabajara, Auritha Tabajara, ocorreu dia 20 de agosto de 2020, com duração de 50 minutos e 30 segundos. A construção das

perguntas foi ao encontro da oralidade e, da relação direta desta, com a escrita indígena. Para tal, o literatura de cordel "Coração na aldeia, pés no mundo" da escritora, norteou a conversa.

A nona live, com o escritor Mawé, Tiago Hakiy, ocorreu dia 28 de setembro de 2020, com duração de 52 minutos e 45 segundos. A construção das perguntas foi ao encontro da memória, orgulho e ancestralidade indígena! Temáticas presentes na literatura indígena. A literatura indígena, além de dispositivo de denúncias e luta, é ferramenta também de manifestação de orgulho étnico. Desde modo "A origem dos bichos" obra do escritor, representa, dentre tantos outros pontos, o orgulho Mawé acerca das histórias tradicionais. Todas as lives citadas permanecem salvas no "Igtv" do Instagram @literatura indigenabrasil. Todas as perguntas feitas aos autores e autoras indígenas estão nos apêndices. Ao revisitar a cada vídeo, recortei trechos das falas dos autores e das autoras indígenas. Após, os escrevi e os publiquei no 'feed'. Um dos objetivos foi levar também para a escrita, alguns trechos explicitados na oralidade, a fim de 'registrá-los'.

A transcrição das entrevistas com os autores e autoras indígenas compõe o material de pesquisa, que será analisado no Capítulo 4.

Nos Capítulos 2 e 3, a seguir, traçamos um panorama do movimento indígena brasileiro e do "índio" na literatura brasileira para chegar à literatura indígena e dialogar com os autores e autoras supracitados, sujeitos desta pesquisa.

CAPÍTULO 2: "MOVIMENTO INDÍGENA BRASILEIRO (1970-1990)"

De um porto a outro
De norte a sul
Povos indígenas
Nessa vida e em tantas outras
Eu sou.

Julie Dorrico

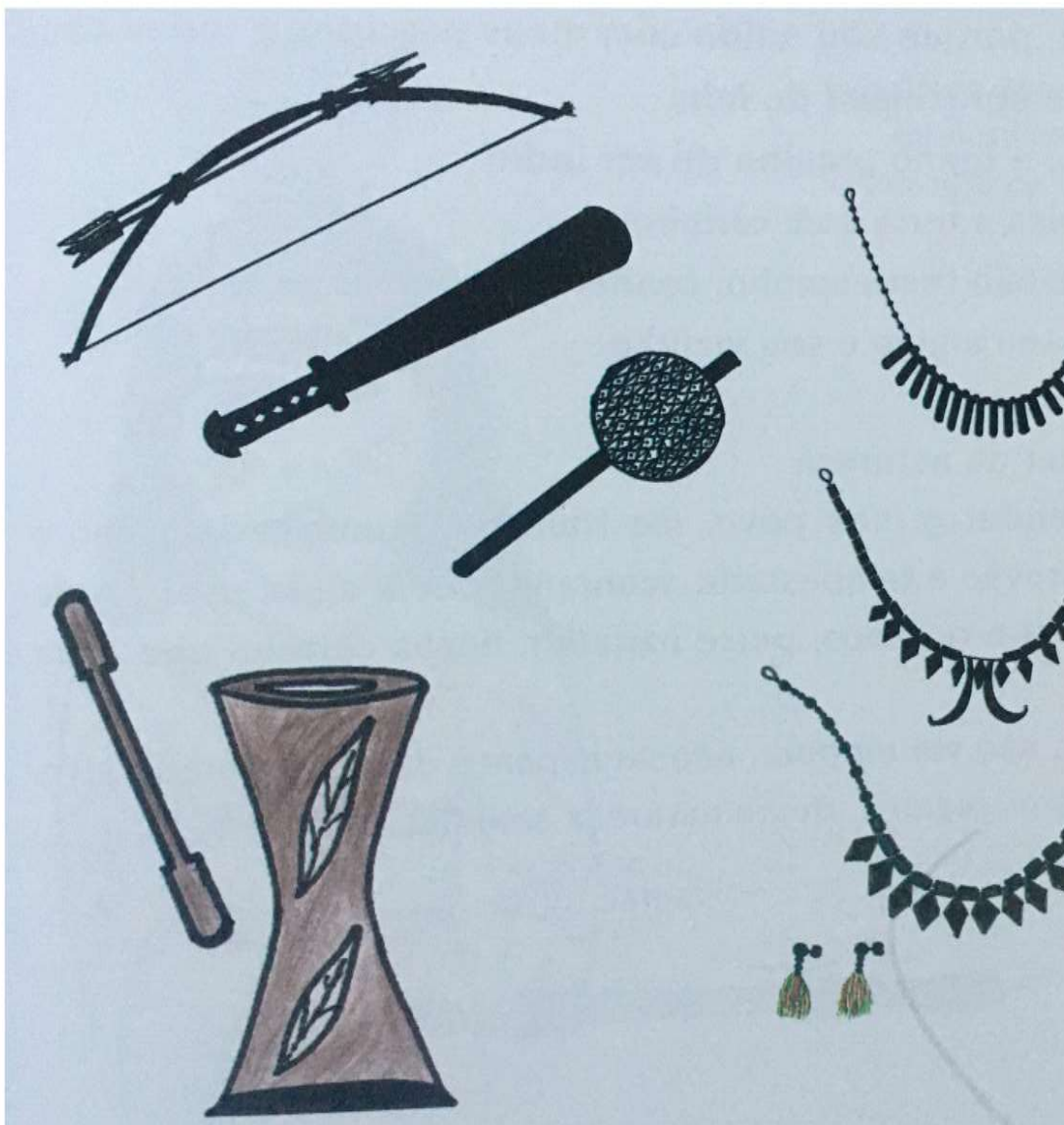


Figura 2: Coisas de Índio (MUNURUKU, 2010, p.59).

Resistimos há 521 anos, falo pelo meu “eu coletivo”. Nossas histórias foram contadas a partir da perspectiva do “descobrimento do Brasil” e ainda não foram distanciadas completamente desta. Vejo a importância de destacar que terras ocupadas por povos originários não foram descobertas, foram invadidas, foram expropriadas, foram exploradas. Entretanto, ao fazer relação com o imaginário não totalmente superado, me referirei ao “descobrimento” desta forma, com aspas. No século XVI "a Europa passava por profundas mudanças sociais, políticas, econômicas e religiosas" (MUNDURUKU, 2012, p.23). O processo colonizador das terras que habitamos hoje, obedeceu a interesses econômicos por parte da coroa portuguesa "interesses que passavam pelo desejo da descoberta de ouro, do metal altamente valorizado no comércio europeu, e que já havia sido encontrado pelos espanhóis em outros cantos da América" (MUNDURUKU, 2012, p.24). Porém, a ausência de ouro à vista dos primeiros colonizadores, fez com que a coroa portuguesa operasse pela exploração do pau-brasil.

Conforme Munduruku (2012), a política de expropriação dos sujeitos e povos indígenas é explicitada em muitas das políticas implantadas ao longo da história. Tais habitantes foram ignorados enquanto sujeitos, foram tidos enquanto seres desprovidos de qualquer crença, conhecimento e qualquer estrutura organizacional, "o que 'autorizava' a adoção de medidas escravistas ou exterminacionistas" (MUNDURUKU, 2012, p. 24). Com Munduruku (2012) podemos afirmar que, a presença religiosa foi um plano para uma invasão mais 'organizada', em meados de 1549. "Para cá são mandados os primeiros colonizadores, de fato, acompanhados pelos primeiros jesuítas, para destruir a alma de nossa gente" (MUNDURUKU, 2012, p. 25). A chegada dos jesuítas e dos colonizadores marca o início também da expropriação oficial do conhecimento ancestral, pois, ao mesmo tempo em que as terras e os corpos indígenas são invadidos, o conhecimento indígena é 'demonizado' e inferiorizado. Conforme o autor, de um lado, chegou o colonizador português trazendo consigo o poder de matar em nome do rei, do outro, o conversor, representado pelos jesuítas, pela Bíblia: "De um lado, havia aquele que obrigava os corpos a produzirem riquezas para o rei, e, de outro, o detentor de uma fé destrutiva" (Munduruku, 2012, p. 25). A ideia da colonização "estava sustentada na premissa de

que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível."(KRENAK, 2019, p.11). Assim sendo, a crença dos invasores estava apoiada num único referencial, numa única maneira de estar no mundo, uma única verdade. No período colonial, a relação entre os invasores e os "índios", naquele momento, "negros da terra" mantém, em geral, na compreensão sujeito X objeto. Ao tratar da relação vertical imposta, o colonizador escreve e inscreve o outro, cujo centro encontra-se na Europa.

2.1 Paradigma Exterminacionista

De acordo Munduruku (2012), a cada nova fase histórica do Brasil: Colônia, Império e República, uma abordagem teórica era desenvolvida enquanto também finalidade de estabelecimento de paradigma e definição do papel das populações indígenas no desenvolvimento do Brasil. Conforme o autor, o primeiro grande modelo colocado em prática, desde a invasão dos europeus é conhecido como paradigma exterminacionista. O objetivo deste modelo era a destruição em massa dos povos indígenas. A política adotou tal desfecho, pois era senso comum à época, dizer que os nativos não tinham alma, então, qualquer carnificina cometida seria devidamente perdoada por Deus por meio de sua Igreja. "Esse modelo de compreensão da humanidade do outro fez com que se cometessem verdadeiras barbaridades contra os primeiros habitantes" (MUNDURUKU, 2012, p.27). Krenak (2019) critica a existência de um único jeito de estar aqui na Terra. Para ele, as muitas escolhas feitas em diferentes períodos da história, alicerçadas numa concepção de verdade, o faz questionar: "Somos mesmo uma humanidade?" (KRENAK, 2019, p.12). Para Krenak (2019), diversidade não é ter uma humanidade com o mesmo protocolo, pois, o mesmo protocolo só serviu para homogeneizar. O Paradigma Exterminacionista foi amenizado com a posterior aprovação de uma bula papal, em 1537, na qual a Igreja definia que os nativos tinham alma, portanto, eram seres humanos. Munduruku (2012) chama atenção para o tal documento, o qual ele acredita que seja o primeiro documento legal com uma posição oficial em "defesa" dos nativos. Novamente, o aval de humanidade, ou, falta dela, pelo estrangeiro, pelo discurso, pela palavra do outro. O autor afirma que, o documento assinado por Paulo III pouco efeito prático tomou: "o

que de fato valia eram as descrições feitas pelos primeiros navegadores que por aqui aportaram e que diziam que os nativos não possuíam escrita e eram destituídos de fé, lei e rei." (MUNDURUKU, 2012, p.27). Em "*As singularidades da França Antártica*" André Thevet, um dos padres que acompanhou as tropas francesas que se instalaram no Rio de Janeiro no século XVI, registrou suas impressões sobre estas terras, denominadas pelos invasores de "Novo Mundo".

[...] essa região era e ainda é habitada por estranhísimos povos selvagens, sem fé, sem lei, religião e nem civilização alguma, vivendo antes como animais irracionais, assim como os fez a natureza [...] à espera do dia em que o contato com os cristãos lhe extirpe esta brutalidade, adotando um procedimento mais civilizado e humano. É por isso que devemos louvar ao Criador por ter permitido que possuíssemos uma ideia mais clara das coisas, não deixando que fôssemos brutais como estes pobres gentios (THEVET, 1978, P.98 apud STEIGLEDER, 2010, p. 76)

O breve fragmento é carregado de tom religioso e etnocêntrico. Segundo Fulkaxó (2019), escritos como do padre André Thevet, colaboraram na formação de imaginário falso e tendencioso sobre os povos originários. Tais descrições levavam à conclusões em que a escrita, a organização social e, até a dita humanidade, deveriam se enquadrar a uma concepção de verdade para serem validadas. As conclusões eurocêtricas apontavam a conversão dos nativos ao cristianismo para poderem entrar no rumo do "desenvolvimento" compreendido à época, justificativa para "limpeza étnica que abrisse os caminhos para o progresso e para o desenvolvimento de uma nação dita civilizada" (MUNDURUKU, 2012, p.28). Segundo Munduruku (2012), o propósito maior da violência contra os povos indígenas era do completo domínio do território e sua expansão. Deste modo, o Paradigma Exterminacionista marca um período histórico no qual a violência física predominou concretizada em práticas genocidas, legalmente autorizadas pelo governo português. Conforme o Artigo 3º da Convenção da Organização das Nações Unidas (ONU), aprovada em Paris em 1948, o genocídio corresponde a destruição mental ou física de grupos étnicos. Deste modo, Munduruku (2012) compreende a catequese e a educação ministradas aos povos indígenas como também violências. Aos povos indígenas foram impostos valores morais, sociais e religiosos, acarretando na destruição de inúmeras sociedades indígenas, o que caracteriza uma imposição forçada de um processo de aculturação.

Esse somatório de ações orquestradas pela Igreja e pelo Governo Colonial e, mais tarde, pelo Império, varreu da face da terra a quase totalidade dos habitantes originais do chamado Novo Mundo, sob o cínico argumento de que tal política consistia no combate à barbárie dos infiéis, para que se

pudesse construir uma nova civilização sob os auspícios do desenvolvimento e da riqueza. (MUNDURUKU, 2012, p.30)

2.2 Paradigma Integracionista

Conforme Munduruku (2012), o segundo modelo de política indigenista é denominado Paradigma Integracionista. Segundo o autor, a base deste modelo tem a crença de estágios de evolução cultural pelo os quais os "índios" passariam e, a partir destes estágios, seria possível diferenciá-los com mais ou menos inferioridade. O Paradigma Integracionista caracterizou-se pela concepção de que os povos indígenas, suas formas de organização social, suas culturas, seus modos de viver "eram inferiores aos dos colonizadores europeus, fadados ao desaparecimento." (MUNDURUKU, 2012, p. 30). Essa concepção decorreu do nascente positivismo, que acreditava ser natural a passagem do estado primitivo à civilização. Junto a este modelo, os "índios" estavam sujeitos a ser considerados incapazes e sujeitos à tutela orfanológica, prevista na lei de 27 de outubro de 1831 "como forma de protegê-los, prover seu sustento, ensinar-lhes um ofício e, assim, 'integrar' aqueles que foram retirados do convívio de suas culturas tradicionais à sociedade nacional" (idem, p. 31). Com a promulgação da 'Lei de Terras' em 1850, houve a prática, incentivada pelo Império, de 'caçada aos índios' por bandeirantes. Os "índios" que resistiam, poderiam morrer na "Guerra justa". Por meio da Lei, aldeamentos poderiam ser tomados, deste modo, cidades nasceram: Rio de Janeiro, São Paulo, entre outras. Para que os "índios", viventes nos aldeamentos permanecessem nessas terras, ou, para que pudessem ter direito de ganhá-las, surgiu questionamento em relação a identidade da figura do 'índio puro'. Importante destacar que, no contexto descrito, havia mestiçagem. Assim sendo, o questionamento do 'pertencimento' ganha força política, força esta que devasta diversos sujeitos e povos indígenas. Pensemos, se pouco havia 'índio puro', ou seja, o índio descendente do pré-colombiano, se os 'índios' já estavam misturados, então, não teriam direito à terra. Os 'índios' que passaram a viver nas redes da colonização, com os colonos e missionários e, não nos territórios tradicionais, passaram a ser questionados da sua identidade. Os "verdadeiros índios" passaram a ser, diante de tal força política, àqueles que viviam nas florestas, que não falavam português, que usavam roupas tradicionais etc.

Desde a chegada dos colonizadores europeus nestas terras, até os dias de hoje, os conflitos fundiários estão entre os principais fatores de extermínio dos povos originários. Em 1680 um alvará régio reconheceu os indígenas enquanto "primeiros ocupantes e donos naturais destas terras". Entretanto, conforme Munduruku (2012), o alvará pouco ecoou. O Brasil Colônia e, posteriormente, o Brasil Império fortaleceram a política de extermínio dos povos indígenas "com praticamente a mesma desculpa de guerras justas" (MUNDURUKU, 2012, p. 29). No ano de 1808 foi promulgada uma Carta Régia que determinou que os territórios indígenas fossem considerados terras desocupadas, portanto expropriadas através de guerras justas. Maneira de legitimação do processo de escravização e expulsão dos índios. Adiante, quando o governo republicano tomou posse no Brasil, foi então necessário dar uma nova direção à política indigenista baseada numa legislação tutelar, o que culminou na criação, em 1910, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Munduruku (2012) chama a atenção para os debates entre dois grupos opostos que propunham a política indigenista a partir de seus próprios interesses: Uma corrente defendia a catequese católica, outra, argumentava que a assistência aos índios competia ao Estado. Tais debates fizeram com que o Estado interferisse e começasse a propor uma política laica para os povos indígenas. O SPI nasceu enquanto necessidade de proteção aos povos indígenas. Munduruku (2012) destaca que o SPI significou um marco na política indigenista brasileira, pois, inaugurou uma política governamental sobre o tema. Foi o nascimento do primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação com os povos indígenas.

Dentre as diretrizes que norteavam a atuação do SPI, destacam-se o respeito aos povos indígenas, aos seus direitos de identidade e diversidade cultural. No entanto, Munduruku (2012) discorre sobre a crença da mudança de tais diretrizes, para a inserção dos índios na comunhão nacional. Ou seja, a perspectiva de assimilação baseava-se em uma concepção de evolução, na expectativa de desenvolvimento natural e progressivo dos índios. Ainda que tenha sido um órgão, até certo ponto, favorável aos povos indígenas, o SPI foi desestruturado por falta de recursos financeiros. Conforme Munduruku (2012) o golpe militar em 1964 estabeleceu mudanças da política indigenista, que levaram ao fim do SPI e à criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pelos militares. A FUNAI surgiu no auge da política

integracionista, ou seja, na concepção do novo órgão indigenista oficial, o papel a ser desempenhado pelo Estado brasileiro, junto aos povos indígenas, seria de representá-los, defendendo a vontade dos indígenas no exercício do papel de tutor. Os indígenas, conforme o Código Civil de 1916, foram classificados como silvícolas, cuja capacidade era considerada relativa.

2.3 Indígenas em Movimento: breve panorama

Conforme Munduruku (2012) até meados dos anos 1950, o termo índio, era desprezado pelos povos indígenas brasileiros, desprezo este, gerado pelos significados que o termo carregava. Dentre outros, ser índio era sinônimo de estorvo ao desenvolvimento do país, segundo o imaginário consolidado. Até o final da década de 1950, Munduruku (2012) discorre que era comum que cada comunidade ou povo defendesse apenas os seus interesses, não se atentando as necessidades e demandas de outros povos que viviam em situações semelhantes. As lideranças indígenas até então, não tinham acesso ao cenário nacional "dos problemas e dificuldades dos povos que estavam além de suas fronteiras" (MUNDURUKU, 2012, p.46) A partir da década de 1970, algumas lideranças "perceberam que a apropriação dos códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas brasileiros" (MUNDURUKU, 2012, p. 45). Deste modo, estes sujeitos não somente se articularam entre si, como, também, se articularam com outros atores da sociedade civil organizada. Munduruku (2012) acredita que uma nova identidade social passou a ser elaborada, o Movimento Indígena, de modo organizado, surgiu.

No contexto da consolidação do Movimento Indígena, o Estatuto do Índio foi aprovado (1973), com a finalidade de validação das ações do órgão tutor, "reforçando as teses do integracionismo como o futuro dos povos indígenas brasileiros" (MUNDURUKU, 2012, p.35). Enquanto tutora, a FUNAI foi responsável a prover as necessidades de seus tutelados, mediante a adoção de políticas assistencialistas e paternalistas, que não se sustentaram por falta de recursos por parte do Governo para sua manutenção. A não sustentação da FUNAI se deu em razão da diminuição de repasses financeiros "e do tratamento dispensado à política indigenista, vista como

tema de menor importância, o que gerou precariedade dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas e provocou um alto índice de mortalidade infantil" (idem, p. 35). A diminuição dos recursos financeiros reflete o lugar marginal que as populações indígenas continuavam alocadas e, com isso, a situação de risco social desses povos aumentava. Esperava-se a integração ou assimilação dos indígenas à sociedade nacional, de modo em que, a suposta transição resultasse na formação de cidadãos brasileiros, cidadão estes, destituídos de suas especificidades culturais e dos direitos delas decorrentes. Projetos econômicos passaram a ser desenvolvidos de modo em que a estrutura social das populações indígenas fosse desorganizada. Deste modo, os projetos passaram a incorporar o cenário econômico que gerava conflito com a economia tradicional, ou seja, o sistema de troca passou a consolidar-se em economia de mercado. Conforme Munduruku (2012), o sistema que era consolidado, tornava as comunidades escravas dos produtos e dos instrumentos industrializados.

Conforme Munduruku (2012), no Movimento Indígena as lideranças passaram a ressignificar o termo índio. Passam a utilizar o termo enquanto elemento de representação política e aglutinador de identidades étnicas que compactuavam uma mesma cosmovisão e uma situação subalternizada na sociedade brasileira. Segundo o autor, houve o resgate do termo. Não mais enquanto categoria instituída pelo europeu, que procurou uniformizar toda uma diversidade para expropriar, mas, sim, como aglutinador dos interesses das lideranças. O termo índio passou a ser utilizado para expressar uma nova categoria de relações políticas. Ao tratar do termo "índio" é importante ser levado em conta, quais os significados são atribuídos aos sujeitos e povos indígenas. Quando tratado por um indígena, o termo não nega as subjetividades do sujeito, há relação com o pertencimento a um povo e a ancestralidade. Assim, como, apropriado no Movimento Indígena, um indígena ao denominar-se índio, não nega seus trânsitos, sua experiência de sujeito e povo, sua experiência carnal, sua experiência ancestral. Pode, inclusive, se apropriar do termo como ferramenta de luta. Para Munduruku (2012) o termo índio, usado para empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena. Entretanto, o sujeito da sociedade dominante, ao reduzir o sujeito indígena por "índio", normalmente desconhece, ou, ignora a diversidade e especificidades, a ancestralidade e pertencimento de cada povo e sujeito. Normalmente, os discursos não

vão acompanhados de "qual é o seu povo?" "quais são seus trânsitos" entre outros. Vêm acompanhados de ideais integracionistas e colonizadores "o índio está virando gente de verdade" "muita terra pra pouco índio" "o índio tem que trabalhar!"

A década de 1970 marcou o surgimento de movimentos e organizações em defesa dos povos indígenas. Dentre tais, a União das Nações Indígenas (UNI), primeira articulação do Movimento Indígena pensado por um grupo de jovens estudantes indígenas e a presença de mulheres indígenas na literatura e na política. Com a organização do Movimento Indígena, finalmente as lideranças indígenas puderam propor verdadeiramente uma política que tinha identidade própria, inclusive, fazendo frente ao pensamento indigenista, ou seja, frente à políticas feitas por não indígenas, para indígenas. Essas frentes visavam o combate do pensamento da época, que tratavam da incorporação do índio à sociedade nacional, através do trabalho. "Dentro dessa visão, os índios eram considerados um estorvo para o desenvolvimento do país, que vivia o boom dos projetos de colonização na região norte." (MUNDURUKU, 2012, p.46). O Movimento Indígena desencadeou uma onda de reflexões e reivindicações sobre o poder constituído, que foram percebidas também pela sociedade civil organizada. Conforme Munduruku (2012), o Movimento Indígena se organizou diante do desafio da preservação da identidade, do ordenamento de um projeto isento das amarras do 'desenvolvimento' e da organização da memória. Para Munduruku (2012) a memória é um importante componente nas sociedades que possuem um contexto holístico. As sociedades indígenas são compostas por uma memória social, memória que atravessa gerações. Segundo o autor, essa memória se dá por meio do aprendizado social. Por isso (também), a importância dos ritos enquanto preservação da memória e da identidade étnica de cada povo. Na tradição de Munduruku (2012), uma criança aprende na convivência, com cantos e narrativas. Segundo o autor, os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos. Adiante, o jovem passa a "compartilhar o conhecimento, os compromissos e o sonho do seu povo." (MUNDURUKU, 2012, p. 48).

Conforme Munduruku (2012), na década de 1980 as lideranças indígenas tomaram frente da organização de assembleias e da criação de entidades. De acordo com o autor, a criação da União das Nações Indígenas (UNI) foi capaz de prover espaço de negociação com o Governo, em especial, com a FUNAI. Uma das primeiras

ações das lideranças indígenas via UNI, foi a de manter diálogo com as lideranças regionais, locais e com o Estado, "para tornar visível sua existência e para mostrar que era possível construir uma aliança permanente entre os povos para a luta por seus direitos". (MUNDURUKU, 2012, p. 54). Em meados da década de 1980, os debates voltados para a elaboração da Constituição Federal de 1988 foram intensos. De acordo com Graúna (2013), houve uma série de denúncias, dentre elas, as invasões no território Yanomami, palco de operações dos militares e saqueamentos por madeireiros. A repercussão em torno da política etnocida acelerou o avanço do Movimento Indígena e a inclusão dos direitos indígenas na Constituição de 1988.

A aprovação da Constituição Federal de 1988 trouxe uma nova perspectiva ideológica em relação aos povos indígenas, trouxe uma nova concepção de política indigenista para o país. Pôs fim a abordagem eurocêntrica que classificava os povos indígenas enquanto culturas inferiores e que desapareceriam em contato com a suposta superioridade da sociedade civil de matriz europeia. A CF "reconheceu a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições como direitos subjetivos dos povos indígenas" (MUNDURUKU, 2012, p.37). De acordo com o autor, o capítulo destinado aos povos indígenas garante o direito destas populações às suas terras tradicionais. O Artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988, assevera que "São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens." Os indígenas, suas comunidades e organizações são legitimados e a defesa de seus direitos e interesses passam a fazer parte das atribuições das instâncias jurídicas do país.

Deu-se início a uma nova era de interação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, agora em situação de igualdade, de horizontalidade, norteadas pelo respeito à diversidade, por meio do reconhecimento da pluralidade de culturas e da garantia de proteção especial às minorias indígenas (MUNDURUKU, 2012, p. 36)

Para Munduruku (2012), o aspecto mais relevante da CF, capítulo 231, se trata da promoção do protagonismo aos sujeitos e povos indígenas. O artigo 232 garante a legitimidade processual dos índios, bem como suas organizações e suas comunidades na defesa de seus interesses e direitos, assegurada a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo. Os sujeitos e povos indígenas passam a entrar em juízo

diante de direitos não respeitados, seja por terceiros da sociedade civil, seja pelo poder público. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas passaram a ter direito à sua identidade indígena e, direito à cidadania brasileira. Diante de tal direito, podem então escrever, publicar e ocupar outras funções sem ser anulados enquanto indígenas.

A década de 1990 foi de luta em prol da concretização dos direitos dos sujeitos e povos indígenas previstos na recém-aprovada constituição. Em especial, pela garantia à demarcação das terras indígenas num período de cinco anos. As políticas públicas indigenistas sofreram significativas mudanças, dentre estas, atribuições foram tiradas da Funai.

Nesse período irão surgir instituições que prestarão serviço para o Governo na execução das políticas públicas, sendo algumas delas criadas por comunidades e grupos indígenas seguindo as regras gerais impostas pelo próprio Governo." (MUNDURUKU, 2012, p. 57).

A partir da nova relação dos povos originários com a sociedade brasileira e, da necessidade de gerenciamento e administração de recursos públicos feitos por sujeitos indígenas, foi necessária capacitação das lideranças e dos jovens. Passaram a frequentar escolas, ter diploma universitário, entre outros. De acordo com Munduruku (2012) a atmosfera que passava por esses jovens era baseada no protagonismo indígena, ou seja, na "capacidade de dar respostas próprias e criativas às novas demandas sociais" (MUNDURUKU, 2012, p. 57). A partir desta nova relação de direitos: à língua, aos costumes, entre outros; destacamos o surgimento de autores e autoras indígenas. Passam a publicar livros afirmando suas pertencas étnicas, reivindicar a revisão bibliográfica em relação a seus povos e enunciar o orgulho indígena. Conforme Munduruku (2017) foi na década de 1990 que a literatura indígena ganhou dimensões que hoje ocupa no cenário literário nacional, os autores individuais começaram a surgir e receber algum destaque nas mídias. Na década de 2000 foi estimulada por editais e subsídios com maior ênfase. Krenak (2007) avalia o Movimento Indígena enquanto decisivo para um novo olhar da sociedade nacional para os sujeitos e povos indígenas.

CAPÍTULO 3: "O ÍNDIO NA LITERATURA BRASILEIRA"

Quando criança eu só queria correr na floresta do meu quintal,
comer banana, ingá, manga, lima, coco e goiaba.
Não gostava daquilo de céu não, lá longe...
O meu céu já era o colo de minha mãe,
a companhia de meus irmãos
e as gentes-árvores que ouviam todas as minhas histórias de menina.

Julie Dorrico

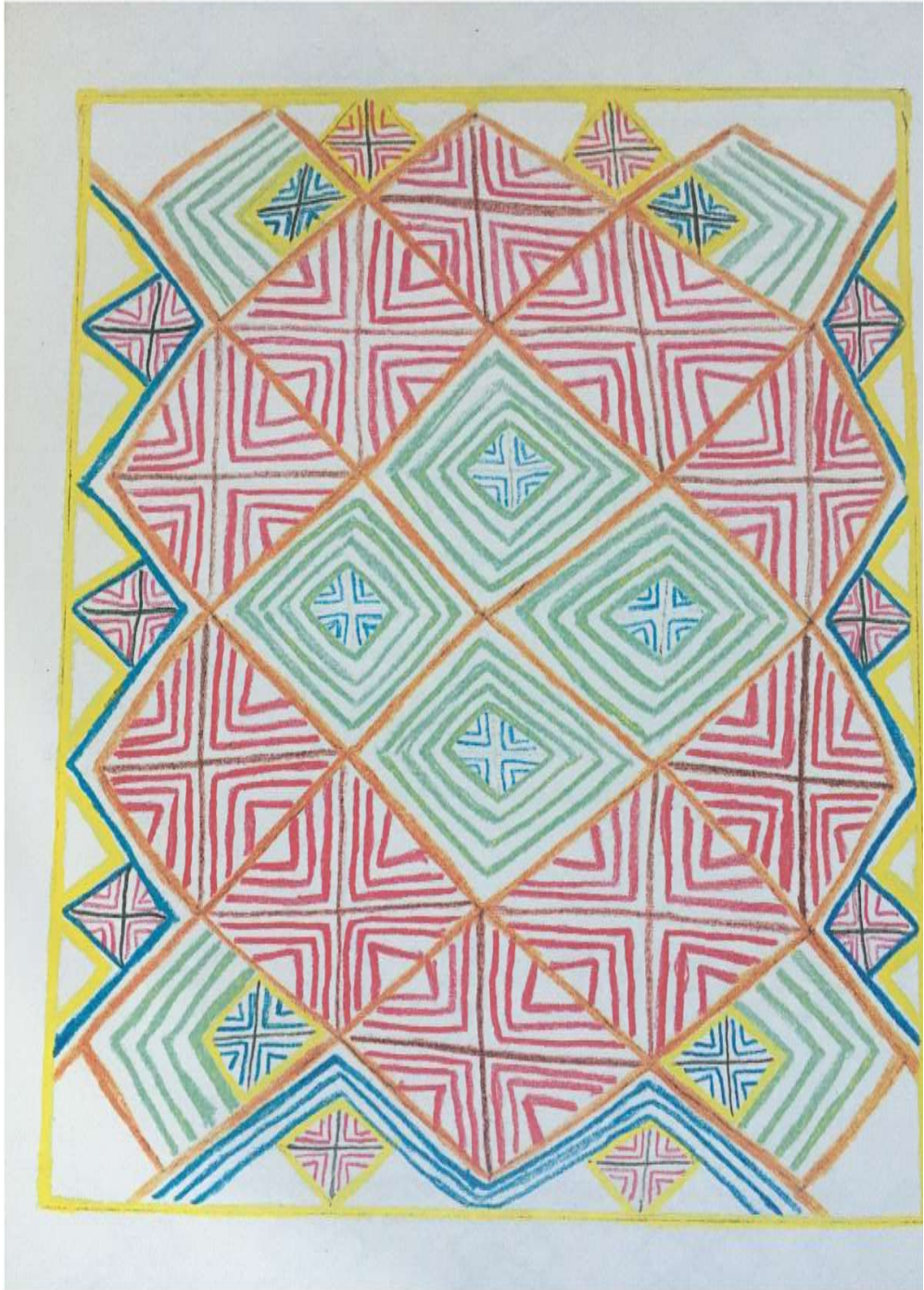


Figura 3: Txopai e Itohã (Pataxó, 2000, p.1)

A identidade indígena começa a ser construída a partir do discurso do outro, inicialmente do europeu colonizador, por cronistas e romancistas e, a partir do século XIX e XX, por antropólogos e outros estudiosos. Segundo Munduruku (2012), a visão equivocada e, propositalmente, estereotipada sobre os povos indígenas foi violentamente orquestrada, colocando sobre eles a justificativa de empecilho para o

desenvolvimento destas terras. Tal justificativa encobriria o extermínio de inúmeros povos indígenas, bem como o silenciamento de suas culturas por via da assimilação, da integração destes à sociedade dominante, bem como pela expropriação de suas terras.

3.1 Novo Mundo: Primeiros Registros

Os primeiros escritos após a chegada dos primeiros europeus nestas terras, comunicavam, segundo Fulkaxó (2019), a descoberta do "Novo Mundo" à Coroa Portuguesa. Conforme o autor, a carta de Pero Vaz de Caminha "A Carta a el Rey Dom Manuel" (1º de maio de 1500) é o primeiro documento que relata, com detalhes, a chegada dos portugueses e os primeiros contatos com as populações aqui existentes. Para Thiél (2012) a carta de Caminha para o rei D. Manuel, não oferecia apenas informações sobre a terra e seus habitantes ao seu interlocutor. O texto não era apenas informativo; "a palavra é ferramenta política e não só informa, mas, também exprime e convence" (Thiél, 2012, p. 52). Em seu diário, Caminha discorre que, o capitão de sua nau nomeou um dos montes de 'O Monte Pascoal' e a terra 'A Terra de Vera Cruz'. Adiante, avistou homens 7 ou 8 que andavam pela praia.

Afeiçam deles he seerem pardos maneira dauerme lhados de bõos Rostros e boos narizes bem feitos am dam nuus sem nhu)u)a cobertura nem estimam n hu)u)a coussa cobrir nem mostrar suas vergonhas, e estam açerqua disso com tamta jnocemçia como teem em mostrar o Rostro traziam anbos os beiços debaixo furados e metidos per eles senhos osos doso bramcos de compridam dhu)u)a mão traussa e de grosura dhu)u) fuso dalgodam e agudo na pôta coma furador. mete)nos pela parte de dentro do beí ço eoque lhe fica antre obeiço eos demtes he feito coma Roque denxadrez e em tal maneira o trazem aly emcaxado que lhes nom.da.paixã nem lhes tor ua afala nem comer nem beber (CAMINHA, 1500, fól. 2-v).

A descrição física dos habitantes feita por Caminha relaciona-se à afirmação sobre a "inocência" destes sujeitos. "Foi essa 'inocência' descrita por Caminha que, talvez, tenha se tornado o elemento que deu origem à tese de que os índios seriam facilmente aculturados e submetidos ao controle da Coroa Portuguesa" (FULKAXÓ, 2019, p. 27). O discurso produzido sobre o outro, a partir do olhar etnocêntrico, aponta a construção de uma verdade. Para Thiél (2012), a construção discursiva sobre os índios parte da distinção entre o nu e o vestido. A nudez indígena é vista de forma

ambígua, como carência e inocência. Segundo a autora, se por um lado, a falta de vestimenta aproxima o índio de uma condição animal, pelo outro, remete à condição do primeiro homem, sem noção de pecado ou sem carregar culpa. Deste modo, há a leitura que o outro não oferece resistência à chegada do europeu a sua terra.

Pareçeme jemte de tal jnoçencia que seos home) emtendese e eles anos que seriam logo christaaãos por que eles no) teem nem emtendem em nhu)a creemça segundo parece. E por tanto se os degradados que aqui am de ficar aprenderem bem asua fala eos em tenderem nom doujdo segundo asanta tençam de vosa alteza fazeremse christããos e creerem na nossa samta fe, aaqual praza anosso Senhor que os traga por que çerto esta jente he boa ede boa sijnprezidade e enpremarsea ligeirame)te neeles qual quer crunho que lhes quiserem dar e logo lhes nosso Senhor deu boos corpos e boos Rostros comaaboos home)e)s e ele que nos per aquy trouue creio que nom foy sem causa e por tanto vosa alteza pois tanto deseja acreçentar na santa fe catolica, deue emtender em sua salua çam e prazera adeos que com pouco trabalho sera asy (CAMINHA, 1500, fól 11r-fól 1 1v).

O outro é delineado como alguém com pouco conhecimento e que pode ser submetido ao cristianismo e à cultura europeia. De acordo com Fulkaxó (2019), a intenção do europeu não era somente colonizar fisicamente as terras e seus povos, mas, também, seu campo ideológico e cosmológico. O autor discorre que, o período colonial não somente culminou num choque cultural, como, também, caracterizou-se pela submissão, escravização e extermínio de milhões de pessoas em função da expansão comercial e da busca de riquezas pelos portugueses, logo estendida a outros povos europeus.

Conforme Rosa (2019), em geral, os jesuítas possuíam em sua atuação, a propagação da política indigenista para a organização colonial. Para a autora, os escritos dos jesuítas não apenas avançavam no caráter descritivo, mas, no viés ideológico presente na intenção pedagógica de fundo religioso e gestor. Os escritos de José de Anchieta contribuíram para a normatização de estereótipos e a marginalização dos indígenas. Para Rosa (2019), a imagem do selvagem e do canibal, frequentes nas obras jesuíticas, é uma das heranças mais recorrentes no imaginário nacional. Em 1554, o Padre José de Anchieta fez registros por escrito sobre os "negros da terra" como eram denominados os indígenas, que, novamente, são referenciados conforme o pensamento eurocêntrico que permeava os jesuítas no Brasil colonial.

Estes [índios] entre os quais trabalhamos, estão espalhados pelo interior [...] todos comem carne humana, andam nus e habitam casas de madeira e

barro, cobertas de palha ou casas de árvores. Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe [...] Vivendo sem lei, nem autoridade, segue-se que não se podem conservar em paz e concórdio [...] juntam-se a isso matrimônios contraídos com os mesmos consanguíneos até primos diretos [...] São tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que dos homens (Coletânea de Documentos e Textos de História do Brasil Colonial Prof. Luiz Carlos Villata, ano, p.).

Dentre a produção do Padre Antônio Vieira, a imagem do índio é destacada como condenada a uma "aculturação" necessária à sua existência. Em tal discurso, somente pela conversão, se poderia neutralizar o estado de "bestialidade" dos índios. Tido como defensor dos povos indígenas, Padre Antônio Vieira "convidava" os índios convertidos a permanecerem em liberdade. Liberdade de servir nos aldeamentos e professar o cristianismo. "Aos que se colocavam contrários à conversão, restava-lhes a "justa guerra" (GRAÚNA, 2013, p.48).

Para Fulkaxó (2019), o discurso do colonizador, bem como dos cronistas, contribuiu para a formação do pensamento do povo brasileiro. Segundo o autor, as "cartas avulsas" dos primeiros colonizadores constituem importante acervo histórico sobre o que e como pensavam os portugueses destas terras e seus habitantes. O período colonial do Brasil para a história começou no ano de 1500, com a chegada dos portugueses, e durou até 1822, com a Proclamação da República. De acordo com Fulkaxó (2019), os registros escritos sobre os habitantes destas terras são constituídos por "cartas avulsas", pelo trabalho dos 'cronistas', livros, obras de literatura.

Durante um longo período, prevaleceu o etnocentrismo, resultando em observações, apreciações e impressões negativas e equivocadas, dos padrões culturais deste povo diferente, cujas práticas culturais são interpretadas sempre pela ótica do padrão dominante, podendo, assim, serem consideradas absurdas. (FULKAXÓ, 2019, p. 42).

Os discursos produzidos no período colonial são característicos da visão de mundo do europeu, dos seus interesses econômicos, de políticas territoriais e sentido religioso. Segundo Fulkaxó (2019), a expansão econômica, a necessidade de mão de obra, a imposição religiosa e o sentido de propriedade foram os fatores que justificaram a subjugação da cultura indígena.

Embora oprimidos, os indígenas, sujeitos históricos, resistiram à invasão do colonizador. Na história e na literatura, por vezes, os primeiros habitantes são tomados apenas por um lugar: o que não revela o caráter da resistência. Logo, a constituição passiva destes sujeitos também é delineada, os marginalizando. É

importante destacar que estes sujeitos já resistiam, desde aqueles tempos, embora a resistência tenha tido maior visibilidade nos debates atuais, frutos do Movimento Indígena. Desconstruir o discurso tradicional é também reconhecer a luta travada destes povos contra a violência do opressor. Segundo Fulkaxó (2019), o contato dos povos indígenas com os colonizadores não pode ser reduzido ao extermínio e à mestiçagem. Para ele, a resistência indígena é constante no decurso de todo processo luso-cristão de dominação:

A resistência indígena a uma nova cultura imposta pelos jesuítas estava diretamente associada à sua própria formação cultural. Esses povos, ao contrário do discurso colonizador, tinham uma cultura própria, um modo de vida peculiar e historicamente constituído (FULKAXÓ, 2019, p.46)

Uma das maneiras da resistência indígena se deu na "Guerra dos Bárbaros", ocorrida entre os anos de 1650-1720. Conforme Fulkaxó (2019) a guerra foi uma reação dos indígenas frente à ocupação de suas terras pelo colonizador. Com o avanço da invasão territorial pelo colonizador, índios Ariú, Payayá, Tarairiú, Janduí, Icó e Paiacu, no centro-oeste da Bahia e do Ceará, entraram em conflito com o invasor. "O conflito ficou historicamente conhecido como "guerra dos bárbaros" em alusão a esses povos que, do ponto de vista do invasor colonizador, eram povos bárbaros." (FULKAXÓ, 2019, p.45). Assim como a "Guerra dos Bárbaros", diversas outras guerras ocorreram enquanto resistência indígena contra o colonizador, dentre estas: "Guerras do Recôncavo" em meados do século XVI, "Guerra de Orobó", entre os anos 1657-1659, entre outras.

A representação de uma imagem sobre os povos indígenas pode ser atribuída também às cartas de viajantes europeus que aqui estiveram ao longo dos séculos de Brasil Colônia e Império. Conforme Rosa (2019) os textos escritos para a Coroa Portuguesa não somente visavam a informação, dentro da lente do colonizador, como, também, uma documentação sobre o outro. Conforme Thiél (2008), ao serem classificados por cronistas e viajantes por "bárbaros", "selvagens", entre outros adjetivos, o discurso que cria o índio como incivilizado orienta a conquista e a exploração do Novo Mundo. Para a autora, as representações do outro como primitivo, marginal, entre outros, são instrumentos de poder e interessam a um projeto colonial de enfraquecimento da imagem do indígena a fim de "dominá-lo" e fortalecer a autoridade do colonizador. "O índio - o outro/diferente - deve se con-formar, ou

seja, formar-se com a ideologia e os valores do colonizador, submeter-se à nova ordem e reconfigurar seu mundo" (THIÉL, 2012, p. 20). O projeto colonizador envolveu também um processo de nomeação e classificação às populações que aqui existiam e existem. Na historiografia literária é possível observar diferentes representações dos indígenas, que repercutiram e materializaram visões de exclusão, "assim como produziram e reproduziram estereótipos alicerçados no viés etnocêntrico" (ROSA, 2019, p. 258). Conforme Thiél (2012) o índio foi visto como folha em branco e classificado como uma nova espécie que foi descoberta e encorpada ao universo do conhecimento europeu. "Domesticado pelo nome, o índio deve ser também conquistado em seu espírito e ação. Daí surge a necessidade de sua pacificação" (Thiél, 2012, p. 18). Neste contexto, o ato de pacificar é a intervenção do outro, a política do outro sobre o indígena. Para Thiél (2012) o discurso do colonizador ao tratar da pacificação dos índios, na verdade, propõe conformidade para adequação à condição de escravo, aceitação de um modelo de salvação cristã, ou simplesmente, para deixar de oferecer resistência.

3.2 Literatura Indianista

A literatura indianista se destaca enquanto representação da figura do indígena no plano do sistema literário brasileiro, da escrita do 'índio' pelo não índio. Segundo Rosa (2019), a escrita indianista configurou variados rótulos de uma imagem atravessada pelo olhar do colonizador ou por escritores não indígenas. Conforme Rosa (2019) é por meio do ideário dos séculos XV e XVI que irá se configurar o substrato essencial com o qual o indianismo relaciona-se. As imagens consolidadas mapeiam uma leitura preconceituosa do universo do outro, como, também, direciona a Europa enquanto centro enunciador das identidades. Para a autora, as narrativas do colonizador sobre os povos indígenas "alimentaram e se transformaram como fonte primeira para os escritores da literatura romântica no Brasil." (ROSA, 2019, p. 266).

Se o discurso que promove a fabricação a classificação do "índio como bárbaro, selvagem e canibal centrou-se sobretudo nas articulações e desdobramento que foram necessários aos propósitos pedagógicos e mercantilistas do projeto colonial, é na construção de um projeto fundante de Estado-nação de inspiração europeia que outras configurações discursivas são elaboradas e uma outra imagem em relação à visão dos séculos anteriores se faz necessária. Reinventar o "índio", reavaliar sua

presença na sociedade, assim como atribuir-lhe um outro papel, sugia como artífice de um projeto de construção de uma identidade nacional. Novamente, os indígenas eram lidos do alto e objetificados" (ROSA, 2019, p.266).

O paradigma de cunho evolucionista tratado pelo campo filosófico entre natureza e cultura é um dos centros do debate acadêmico na virada do século XIX. Teorias e métodos científicos como o darwinismo social e o positivismo são exemplos, conforme Rosa (2019), de como o discurso evolucionista estava ligado aos modelos inventados de Estado-nação, declarados como modernos. O território brasileiro, através do debate nacionalista, efetuava a separação política de Portugal. Em 1822 o Brasil torna-se um país, independente de Portugal. A partir disto, é desenvolvido um projeto de busca e afirmação de uma identidade nacional. De acordo com Rosa (2019), é nesse contexto que a literatura ganha outros tons políticos e sua ideologia caminha em direção ao reforço do nacionalismo. Segundo a autora, a literatura de caráter nacionalista defende o pressuposto dos textos literários serem expressão maior da nacionalidade. Para tal, os escritores românticos objetificam os indígenas enquanto "elementos genuinamente nacionais, em que relação à herança lusitana, promovendo uma escrita heroicizada de sua imagem, sacralizando-os como mito fundador" (ROSA, 2019, p. 268). Essa sacralização da imagem do indígena, de conteúdo mítico, constitui uma leitura descontextualizada dos nativos ali retratados. Pois, inviabiliza o entendimento destes indivíduos enquanto sujeitos históricos, que possuem suas cosmovisões e culturas, que são dinâmicas. Torna-os fantasmas condenadas a permanecer em uma visão de passado que não lhes pertence, "em que um projeto de nacionalidade era alicerçado pela estratégia do apagamento discursivo e da invisibilidade com que eram tratados os indígenas da época." (ROSA, 2019, p. 268).

De acordo com Rosa (2019), o indianismo no campo da literatura caracteriza-se, fundamentalmente, pela tentativa de consolidação de um imaginário nacional apoiado em concepções oriundas da Europa que tematizavam uma fundação original do Estado nação por meio da valorização de um povo fundador. Deste modo, os escritores brasileiros tematizavam sobre o indígena de modo diante de uma ancestralidade mítica e guerreira. "Mesmo sendo legitimados em um processo de construção de uma

identidade nacional cuja matriz era de base nacional, seu fundamento continuava sendo mítico" (ROSA, 2019, p. 269). Conforme a autora, o indianismo na literatura não ocorreu de modo único, cada autor se apropriou daquilo que entendeu ser uma identidade indígena ou a representação que lhe seria útil, "inventando ou rotulando por meio da literatura a identidade indígena" (ROSA, 2019, p. 269). Rosa (2019) ressalta que os autores do movimento projetavam a figura do índio associada ao passado.

O "índio" herói do romantismo brasileiro era sobretudo um "índio" desconhecido com roupagens de um passado mítico que provavelmente nunca existiu ou, ao menos, foi construído sob o olhar exógeno nos textos dos viajantes e cronistas do século XVI a XVII" (ROSA, 2019, p. 270)

Conforme Rosa (2019) após a independência política do Brasil, houve certa regularidade temática no movimento indianista, em que a figura do indígena estava atrelada à roupagem mítica e ancestral, geralmente envolvido em lutas anticoloniais. Em seus estudos, a autora discorre o retrato do indígena no movimento, ao encontro de uma suposta transição, ou seja, em processo de assimilação para os valores aclamados como civilizatórios. Em 1845 o Regulamento das Missões é promulgado, o até então, único documento oficial geral na política imperial que faz referência a uma política indigenista, ou um plano administrativo para os indígenas. Conforme Rosa (2019) tal documento entende e prolonga o sistema de aldeamento apenas enquanto transição e assimilação dos índios. "Essa política assimilacionista associa-se à tipificação que reverbera no indianismo do período em que o indígena é classificado como 'doméstico manso' e em outro extremo como 'bravo' (ROSA, 2019, p.273).

Enquanto os primeiros séculos da presença europeia no Novo Mundo visam à legitimação da posse e ocupação do continente americano, os séculos XVIII e XIX relacionam-se à ampliação do território ocupado. Thiél (2012) destaca a transformação sofrida pelo índio em um personagem "adequado" para a construção da identidade nacional no século XIX. A partir da invenção de um passado mítico, escritores brasileiros, como Gonçalves Dias e José de Alencar criam personagens como o 'bom selvagem', na literatura, para refletir ideias nacionalistas, idealizar a natureza e criticar a civilização. De acordo com a autora, o 'bom selvagem' exerce poderosa influência na produção literária do século XIX.

Segundo Rosa (2019) o romantismo agrega características à figura heroica do indígena, especialmente na produção literária de José de Alencar. Em "O Guarani" primeiro romance do movimento indianista, "Alencar tematiza a imagem do indígena como guerreiro revestido de tom sacrificial" (ROSA, 2019, p. 275). Nessa obra, José de Alencar atribui em seus personagens, Peri, a figura do 'índio manso' e os Tapuia, a figura do 'índio bravo' selvagem. Em "Iracema" outra obra do autor, a narrativa discorre sobre o encontro de uma 'nativa' e um português que terminam por ter um filho mestiço. Podemos entender que o filho mestiço representa o "encontro" dos povos, ou seja, a nação miscigenada. Nação esta que repercutiu na elite intelectual e política do período, concretizando segundo Rosa (2019) a política indigenista que silenciava as diferenças culturais por meio da proposta da integração com a invalidação do universo cultural dos povos indígenas.

A jovem mãe, orgulhosa de tanta ventura, tomou o tenro filho nos braços e com ele arrojou-se à águas límpidas do rio. Depois suspendeu-o à tela mimosa; seus olhos então o envolviam de tristeza e amor. Tu és Moacir, nascido de meu sofrimento (ALENCAR, 2019)

Conforme Dorrico (2018), a representação do indígena na literatura no período indianista foi marcada pela formação do indígena sem subjetividade, que deveria integrar-se à civilização e aos costumes religiosos predominantemente difundidos pelos portugueses. Para Munduruku (2017), os romancistas indianistas não intentavam ser porta-vozes da cultura indígena. A busca pela construção da identidade nacional se deu a partir de uma imagem que não caracterizava o sujeito indígena. Indianistas como José de Alencar e Gonçalves Dias representavam a cultura indígena conforme pressupostos de matriz ocidental, que justificavam a colonização sobre os povos indígenas. Para o autor, os indianistas contribuíram para a despersonalização do sujeito indígena ao homogeneizar múltiplas tradições e garantir a estas um lugar marginal: selvagem, portanto, fora da sociedade, ou, integrado religiosamente à sociedade majoritária.

No início da década de 20 o Brasil passou por mudanças "significativas que vão influenciar decisoriamente a cena cultural e política país. Tais mudanças estavam coadunadas a um efeito desejo por reformas sociais e maior inserção social de grupos

menos favorecidos historicamente" (ROSA, 2019, p. 277). Para além dessa perspectiva, Rosa (2019) discorre sobre a mudança que o país passava em decorrência da deterioração dos latifúndios açucareiros do Nordeste e a ascensão do sudeste. Para a autora, tais mudanças contribuíram para o questionamento e novo olhar sobre a identidade nacional. Neste movimento, a Semana de Arte Moderna de 1922, movimento cultural artístico que segundo a autora afirmou diversas tendências que se pronunciavam no contexto mundial, foi "o cenário privilegiado para a divulgação de vários grupos e suas ideias. Dentre esses, a representação dos grupos indígenas nos textos literários. tais quais: 'O Manifesto da Poesia' Pau-brasil' e 'O Manifesto Antropófago'. Segundo Rosa, tais textos recolocam a questão da antropofagia enquanto metáfora "dispositivo e método intercultural na tentativa de ampliar visão sobre as tensões presentes no relacionamento entre as culturas" (ROSA, 2019, p. 278). A partir deste e outros questionamentos, a imagem do indígena, toma força de projeto político e identitário. Para Rosa (2019) o movimento modernista contribuiu para um novo tom da história e campo do saber das tradições indígenas e africanas. No entanto, a representação dos indígenas estava restrita a intelectuais, não aos sujeitos indígenas enquanto narradores de suas histórias. Para Rosa (2019), o modernismo reestruturou o campo literário brasileiro.

3.3 Literatura Indigenista

Ao tratar de obras que se voltam para temas que o imaginário ocidental associa ao universo indígena, porém, não são indígenas, destacamos a literatura indigenista. A literatura indigenista busca compreender as cosmologias indígenas para dar a conhecer essas culturas à sociedade de um modo mais geral. De acordo com Thiél (2012) a obra indigenista é produzida a partir do olhar do não indígena sobre o indígena. Nesta produção, o mundo indígena é o tema e o indígena é o informante, porém, não é o agente da narrativa. Segundo a autora, a produção indigenista intenta informar não indígenas sobre um homem e um universo que lhes são alheios. A obra "Os índios e a civilização" do antropólogo Darcy Ribeiro, exemplifica o texto indigenista. Seu público-alvo é o "leitor comum", a obra não contempla o indígena enquanto narrador. A obra "Os índios e a civilização" trata, especificamente, de como as populações

indígenas foram massacradas ao longo da história, seja pelo extermínio de suas vidas, seja pelo extermínio de suas subjetividades, pela assimilação e integração. Na contramão dos romancistas, Darcy Ribeiro não debruça seus escritos numa figura mítica do indígena ou na ótica do "descobrimento do Brasil". Em "Os índios e a civilização" autor trata da resistência dos povos originários frente um processo violento. O autor destaca a extinção de muitos povos, como também, o contato de muitos outros com a sociedade nacional, que não culminou na retirada de suas identidades, contrariamente tratado na literatura indianista.

Nenhum grupo indígena jamais foi assimilado. É uma ilusão dos historiadores que trabalham com documentação escrita a suposição de que onde havia uma aldeia de índios e onde floresceu, depois, uma vila brasileira, tenha ocorrido continuidade, uma se convertendo na outra. Em todos os caminhos examinados por nós, numerosíssimos, isso não sucedeu. Os índios foram morrendo, vítimas de toda sorte de violência, e uma população neobrasileira foi crescendo (RIBEIRO, 2004, p. 12)

Conforme Dorrico (2019) o movimento indigenista tentou mostrar o indígena como sujeito em um país que o determina estrangeiro e marginal, ou seja, um não-sujeito. Para Dorrico (2018), nas produções indigenistas, o sujeito indígena é o informante, não aparece enquanto autor das narrativas, mas como colaborador para o acadêmico, para o antropólogo etc. Conforme Thiél (2012) tanto as obras indígenas quanto as indigenistas são produzidas no imbricamento cultural, no entanto, as textualidades indígenas têm no índio não só um referente, mas principalmente um agente. Ele escreve tanto para um público-alvo índio (para os parentes) quanto para os não índios.

Para Thiél (2012), o índio brasileiro faz parte do imaginário, ainda hoje elaborado com base de inúmeros estereótipos, em função da construção identitária do indígena no contato com o europeu desde o período colonial. Para que possamos tratar e compreender da literatura indígena, faz-se necessário conhecer o que o não indígena escreveu sobre o indígena. Se torna ainda mais urgente, porque tais textos ainda pautam o imaginário ocidental e interferem na leitura do índio e de sua produção cultural.

CAPÍTULO 4: "LITERATURA INDÍGENA"

me tornei uma planta que, com o tempo, floresce e
morre,
como a vida
que se transforma diariamente em coisa melhor-pior-melhor-pior...
Eram árvores até o infinito,
eram plantas que cresciam amigas umas das outras,
era eu a criança correndo pelo mato,
como agora corro no chão da minha memória.

Julie Dorrico

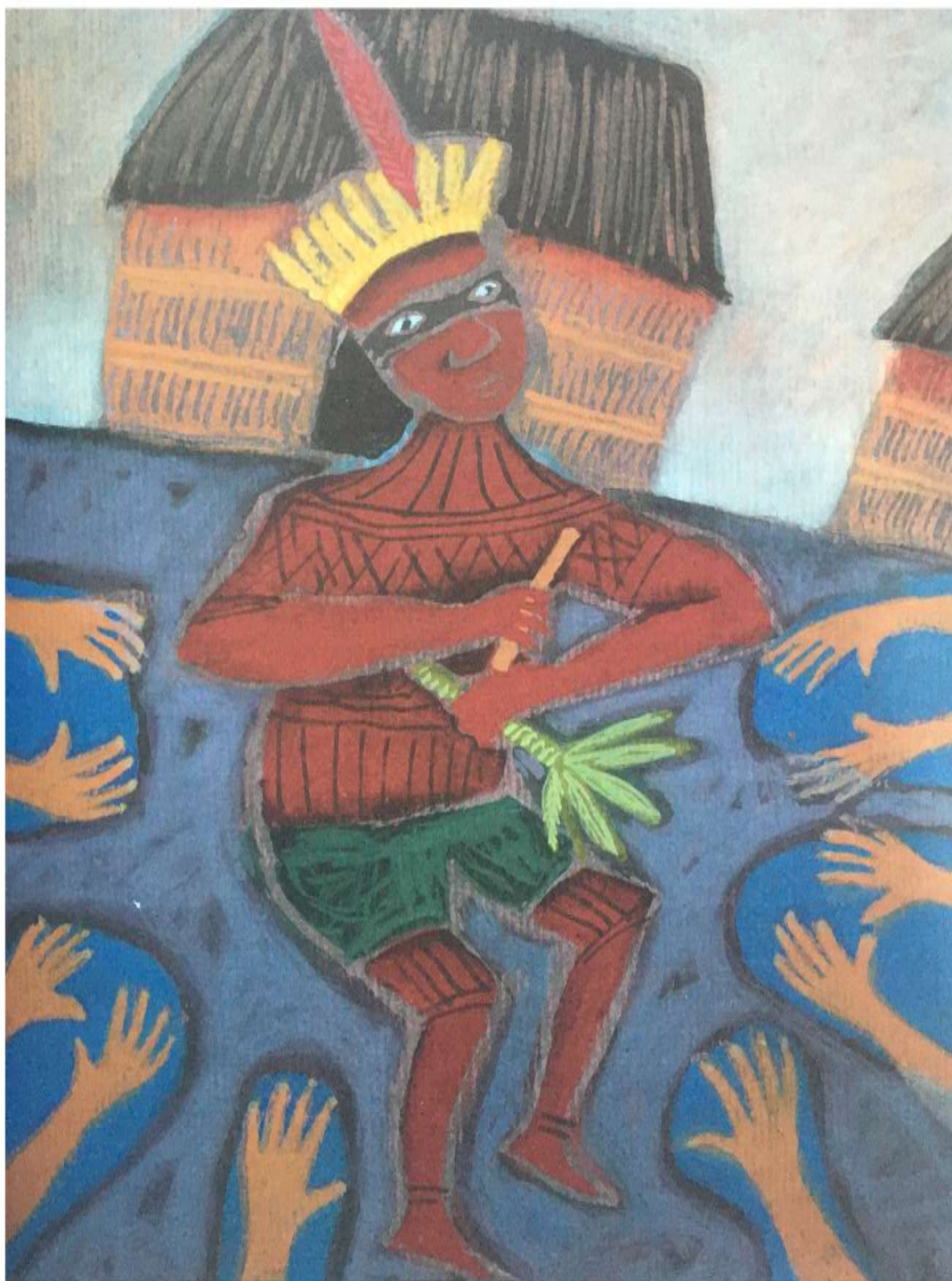


Figura 4: Karu Taru (MUNDURUKU, 2013, p.17)

Ao tratar da literatura indígena, Thiél (2012) discorre que, sendo o homem um ser de linguagem, sua construção de identidade e alteridade passa pelo espaço discursivo e, conseqüentemente, pela literatura. Para a autora, a literatura indígena dá-se primeiro pela oralidade, após o contato com culturas europeias, as narrativas

advindas da oralidade passam ser escritas para assegurar sua memória e preservação. O discurso eurocêntrico constrói o silenciamento do indígena. No entanto, as muitas nações indígenas não eram, conforme Thiel (2012), desprovidas de narrativas orais e escritas, de diferentes formas. Segundo a autora, as narrativas de tradição ocidental, expressas pela escrita alfabética, exercem seu poder criador da identidade e da imagem do indígena. Narrar é exercer poder.

Neste capítulo trataremos da literatura indígena, ou seja, da literatura produzida por sujeitos indígenas. Literatura esta, também tida em seu sentido amplo, como caracterizada pelo referencial teórico. Primeiro, traçaremos um breve panorama da literatura indígena brasileira, literatura que nasce para a sociedade nacional da década de 1990. Segundo, apresentaremos o perfil do Instagram 'Literatura Indígena Brasileira' rede social em que foram realizadas as entrevistas com os autores e a autoras indígenas. Terceiro, falas dos autores e das autoras indígenas, organizadas em categoria e eventos discursivos, sobre suas compreensões acerca da literatura indígena brasileira. Além destas, falas dos autores e das autoras sobre parte das suas trajetórias de vida e como estas se relacionam à literatura indígena.

4.1 Literatura Indígena: Breve panorama

A Literatura Indígena contemporânea está atrelada ao momento histórico em que os sujeitos e povos indígenas tomam a palavra que lhes foi silenciada por tantos séculos e relaciona-se à representatividade dos diferentes povos. A literatura indígena carrega o tema indígena, assim como a literatura indigenista, porém, o tema é a partir da própria experiência do indígena. Experiência de sujeito e povo, experiência ancestral. Conforme Dorrico (2018) os escritores indígenas empenham-se em tratar e esclarecer que a cultura indígena é formada por diferentes grupos, que são diversos entre si, com distintas tradições e práticas. Deste modo, a figura única do "índio", tratada nas obras dos escritores romancistas, se rompe na literatura indígena. Segundo Dorrico (2018) o registro do índio produzido pelo outro foi considerado folclore em sua manifestação. Ao poeta indígena, desde o século XVI "foi negada a potência lírica da linguagem por tão-somente pertencer a uma matriz extraocidental (DORRICO, 2018 p. 238). Para a autora, o sujeito indígena destaca-se enquanto em processo de

retomada da voz e da apropriação da letra em defesa de seu povo e de si e contra uma representação não comprometida com as pertencas étnicas utilizadas por autores não indígenas na literatura brasileira. Na literatura indígena, os sujeitos indígenas não representam um monólito homogêneo e fenotípico. A escrita indígena desvincula-se da figura do bom selvagem, cavaleiro nobre, heroico e do passado, "questionando esse caráter etnocêntrico e dimensionando pelo texto literário multimodalidades discursivas" (DORRICO, 2019, p. 235). Ao tratar da literatura indígena, destaco algumas compreensões desta por autores indígenas por meio de seus escritos.

De acordo com Graúna (2013), a literatura indígena contemporânea é um lugar de sobrevivência diante dos mais de 500 anos de colonização e permite observar a relação entre identidade e auto-história. A literatura indígena brasileira contemporânea retoma uma revisão bibliográfica da história oficial do Brasil e dos estereótipos construídos pelos colonizadores. Diante dos mais de 500 anos de colonização, as vozes indígenas não foram consideradas. E a expressão dos povos indígenas de amor à terra, da sua organização social, de seus costumes e a manifestação de suas crenças foram violentadas, atravessadas pelos valores dominantes. Mesmo diante de tais violências, o comungar com a terra, o ser a Terra permaneceu. "O jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo: a tradição literária (oral, escrita, individual, coletiva, híbrida, plural) é uma prova dessa resistência" (GRAÚNA, 2013, p. 15).

Segundo Dorrico (2018), a literatura indígena é composta por muitas vozes, vozes estas que são marcadas, especificamente, pelo pertencimento étnico dos escritores. Estes escritores contemporâneos passam a publicar a partir da década de 1990, quando a literatura indígena nasce para a sociedade nacional, via mercado editorial. Para a autora, os escritores que têm publicado desde 1990 têm aproximação direta com o compromisso da causa indígena. Esses sujeitos passam a apresentar e representar-se por meio dos personagens nos textos ficcionais na modalidade de crônica, conto, assim como nas memórias, autobiografias, como autônomos e orgulhosos de suas tradições ancestrais. Essas vozes, agora registradas em escrita alfabética e circulando de modo impresso, encontram na literatura indígena, o lugar para enunciação de expressão indígena e para reafirmação do caráter da resistência, luta pela demarcação de suas terras e de resistência simbólica, reivindicando uma

revisão dos registros oficiais que os invisibilizam. Conforme a autora, podemos relacionar o surgimento desta escrita indígena enquanto resultado do Movimento Indígena (1970-1990), pois, a partir deste, os sujeitos e povos indígenas tiveram sua cidadania brasileira garantida e suas línguas, costumes, modos de viver reconhecidos e valorizados via Constituição Federal de 1988. As vozes indígenas foram vozes postas de modo periférico desde a colonização, para que não adentrassem o sistema de produção de conhecimento ocidental. Conforme a autora, percebendo tal lógica, os sujeitos indígenas passaram a adotar os domínios técnicos do Ocidente, com a finalidade de que sua enunciação lhes desse visibilidade política e estética: "aprenderam códigos e leis, a escrita alfabética, os meios de produção e publicação para sua palavra, como usar as mídias e a linguagem acadêmica para defender seus povos" (DORRICO, 2018, p. 239).

Enquanto escrita individual, destaco "Todas as vezes que dissemos adeus", do autor Kaká Werá Jecupé, publicada em 1994, como importante referência individual da literatura indígena. Diante da 'voz indígena' publicada até então, majoritariamente, por antropólogos e outros estudiosos, um autor indígena assina sua obra. Desde a colonização até a década de 1990, na condição de tutelados e silenciados, sem autoria, autonomia e protagonismo, aos sujeitos indígenas foi negado o conhecimento de sua expressão poética. Importante destacar a obra enquanto marco na literatura indígena individual ao também considerar o contexto do país. Conforme Jecupé (2002) a sociedade brasileira, alimentada pela mídia, apoiava-se na ideia de que os sujeitos e povos indígenas eram somente aqueles que habitavam no Parque Xingu ou o Amazonas.

Nesta compreensão exótica, a crença fundamental pela sociedade não indígena era a de que a partilha do mesmo espaço e de técnicas ocidentalizadas significava, fatalmente, para o indígena, a perda da sua alteridade. (DORRICO, 2018, p. 247)

A partir do projeto literário de Kaká Werá, "os sujeitos indígenas passam a evocar a sociedade não indígena para o reconhecimento de suas pertencas estéticas e resistências políticas" (DORRICO, 2018, p. 248). Para Jecupé (2002) "Todas as vezes que dissemos adeus" foi o início da voz indígena, em meio à sociedade envolvente, para se fazer escrita. A escrita alfabética é tomada enquanto ferramenta de resistência.

Na literatura indígena, cada vez mais o sujeito indígena reivindica, o protagonismo para articular em nome de suas ancestralidades, sem mediações por não indígenas a eles.

Conforme Munduruku (2017) a literatura indígena passou a ser um instrumento de atualização da memória ancestral. Memória esta que utilizou a oralidade como equipamento preferencial para a difusão dos saberes tradicionais. O autor afirma que a literatura indígena enquanto instrumento de luta, engloba mais que o texto escrito, abrange inúmeras manifestações culturais, como o grafismo, o canto e a dança, as narrativas tradicionais, as preces, entre outros. Assim sendo, a literatura cantada, dançada, escrita, falada, passa a ser um referencial para a memória, que intenta informar a sociedade brasileira sobre sua diversidade linguística e cultural. Munduruku (2017) nos leva a pensar na literatura indígena nascente do primeiro sopro vital e criador, que foi crescendo palavra e se transformando em escrita. Porém, o autor chama atenção para a incapacidade de separação ou anulação de uma pela a outra. Conforme Dorrico (2018) o fato de um escritor indígena publicar um livro não significa que este considera a escrita superior à oralidade, nem tampouco que a sociedade ocidental seja superior à sua tradição. O diálogo intercultural se faz necessário entre indígenas e não indígenas. "Assim é o caso dos escritores e teóricos indígenas que utilizam os termos literatura, prosa, poesia, ficção para dialogar com a sociedade não indígena" (DORRICO, 2018, p. 244). Neste diálogo com a sociedade nacional tais conceitos são ressignificados.

Para Graúna (2013) a tradição oral e ancestral é a base dos saberes indígenas. Para a autora, a escrita alfabética parece um complemento desse saber, ou seja, não se constitui enquanto forma de conhecimento a priori dos sujeitos indígenas.

Os mitos, de origem fundamentalmente oral, compõem a base da escrita individual, em prosa ou poesia. Os temas das obras, deste modo, podem reunir história e ponto de vista indígena, o que significa dizer oralidade e escrita; ficção, que pode entrelaçar história, ponto de vista indígena, memória, autobiografia, mitos; depoimentos, que podem acompanhar memória, cosmologia tradicional, história pessoal e coletiva, entre outros (DORRICO, 2018, p. 243)

Dentre os gêneros narrativos indígena, o relato mítico se destaca. Conforme Thiél (2012) o termo mito possui conotações no contexto indígena em relação ao ocidente. Para a autora, no ocidente o termo normalmente é vinculado a relatos

fantasiosos e desvinculado de um discurso histórico ou verdadeiro. No contexto indígena, o mito está ligado a narrativas verdadeiras, com função espiritual. Para Thiél (2012) o relato mítico, que se refere à origem do mundo, do homem, dos deuses, oferece mais que entretenimento, o mito fornece as bases que sustentam as relações sociais dentro das comunidades indígenas. Segundo a autora, o relato mítico se aproxima de outros gêneros narrativos, tais como o conto. Contudo, nestas tradições, o conto pode constituir uma forma transformada do mito, "o que demonstra flexibilidade das fronteiras entre os gêneros que compõem a textualidade indígena" (THIÉL, 2012, p. 82). Segundo Thiél (2012) o relato mítico está vinculado à tradição oral, porém, passa a receber uma versão escritural no contato com o colonizador, bem como as formas de expressão e escritura ocidentais.

Dorrico (2018) analisa a literatura indígena à luz do que ela denomina 'linhas de força'. A primeira está relacionada à emancipação do indígena enquanto sujeito, o que tensiona o regime simbólico do país, que silencia a voz indígena e a marginaliza. A segunda está relacionada ao protagonismo indígena, como escritores, lideranças políticas e jornalistas que atuam para a desconstrução de uma representação equivocada sobre suas tradições e saberes, ao mesmo tempo em que propõem a construção de uma nova relação com a sociedade não indígena. Para Dorrico (2019) a produção material realizada pelos indígenas encontra na literatura a condição de possibilidade para expressar suas temáticas cultural, política e estética, ou seja, de caráter ancestral. Ancestralidade esta que influencia a escrita das narrativas e das poesias. Para a autora, outra temática central refere-se à ao caráter histórico da literatura indígena, que denuncia metaforicamente a violência perpetrada contra os povos indígenas. Graúna (2013) discorre sobre o problema, termo usado por ela, para conceituar o que é literatura. Conforme a autora, no cânone a literatura indígena não é mencionada; "seu lugar tem sido, até agora, à margem. Poucos se dão conta da sua pulsação" (GRAÚNA, 2013, p. 55). Para Graúna (2013) as definições os conceitos de literatura indígena esbarram na questão do reconhecimento, no preconceito literário. Conforme Thiél (2012) as textualidades indígenas, textualidades compostas no intercâmbio entre oralidade e escrita, revelam seu caráter híbrido e sua complexidade. Por isso, conduzem à releitura do que o cânone ocidental costuma considerar texto literário. A autora chama a atenção para o estudo da textualidade indígena, que deve

levar em conta o entrelugar cultural dessa produção. "A textualidade indígena composta entre a letra e o desenho, entre o olhar e a voz, altera a construção da linguagem poética e imprime estilos particulares à criação literária" (THIÉL, 2012, p. 38). De acordo com a autora, embora imagens sejam consideradas muitas vezes complementares à escrita, pode ser a escrita alfabética também complemento do elemento pictórico.

O contexto envolve a localização sociopolítico-cultural do narrador/autor e do ouvinte/leitor. Inclui as cosmovisões tradicionais e ocidentais em sua interação, os contextos de produção e de recepção da textualidade indígena. Quanto o texto, refere-se à narrativa, à história contada. Esta é compreendida em sua totalidade pela leitura dos elementos que constituem sua textura e contexto. É o conjunto desses elementos que faz a obra e leva à construção de seus significados (THIÉL, 2012, p. 43)

Para Graúna (2013) a literatura indígena brasileira contemporânea deve ser lida na interface da auto-história e da luta. As especificidades da literatura indígena no Brasil implicam na tentativa de compartilhar vivências por via da memória, as histórias contadas pelos velhos, assim como na criação de novas histórias. Histórias que celebrem o amor à terra, à pertença étnica, o orgulho indígena, a luta pelo protagonismo em suas narrativas, pelo território, luta política. Diante destes e de outros pontos, é possível compreender a estreita relação entre auto-história e a oralidade e a escrita bem como as questões identitárias que envolvem a literatura indígena contemporânea. Para Graúna (2013) os aspectos intensificadores da literatura indígena contemporânea no Brasil remetem à auto-história de resistência, à esperança de outro mundo possível, com respeito às diferenças, à luta pelo reconhecimento de direitos.

A questão do gênero literário exemplifica o hibridismo cultural e o diálogo entre as tradições literárias. Ao mesmo tempo, aponta para especificidades da construção das textualidades indígenas, em especial, no que se refere à presença de elementos provenientes da oralidade ou vinculados à visualidade: "É preciso observar ainda que gêneros que recebem muitas vezes a mesma nomenclatura nas tradições ocidentais e tribais (conto, crônica etc) não possuem a mesma configuração" (THIÉL, 2019, p. 79).

Segundo Thiél (2012) diversas obras indígenas são híbridas. Ao mesmo tempo em que abarcam a leitura de mundo originária, provenientes da tradição oral, convivem com aspectos da construção discursiva ou cultural, ocidental. Há

pluralidade de gêneros e vozes. Segundo a autora, a pluralidade de vozes e gêneros demonstra a necessidade de ser discutida a questão dos gêneros nas obras indígenas. Dentre as possibilidades de leitura do termo gênero, é possível tratar dos gêneros literários, divididos, segundo a poética clássica, em lírico, épico e dramático e, os gêneros textuais, os panfletos, romances, novelas, entre outros. Conforme Thiél (2012) tais gêneros limitam as narrativas, pois, impõem modos de organização, mais ou menos rígidos à diversidade sequencial e, em seguida, comandando formas mais ou menos codificadas por tais sequências.

Uma das questões referentes ao gênero literário nas obras indígenas tem a ver com quem define um texto como conto, crônica, ensaio, e assim por diante. e sob quais visões de classificação. Outro desafio surge do imbricamento de tradições e poéticas, o que também pode significar um imbricamento de gêneros. O contato e a interpretação de gêneros textuais são perceptíveis tanto na literatura canônica ocidental quanto na textualidade extraocidental. Esta última demonstra sua complexidade pela interação de multimodalidades discursivas criadas na interseção da oralidade, da performatividade, da escrita alfabética e pictográfica. A mobilidade dos gêneros textuais pode ser ainda observada na maneira como estes estão agrupados em função dos propósitos aos quais se destinam (THIÉL, 2012, p. 80)

Para Thiél (2012) diversos são os fatores que contribuem para a dificuldade e desconhecimento de se encontrar obras da literatura indígena brasileira, por exemplo, nas bibliotecas, escolas, academia, livrarias. Ainda que haja a publicação de poemas, contos, crônicas, textos de diversos gêneros, poucos são os leitores que os leem como obras literárias. No geral, Thiél (2012) afirma que, os que o fazem limitam-se a enxergar neles quase que só uma dimensão "exótica". O que torna a identidade do sujeito indígena apenas mero objeto de curiosidade. Thiél (2012) discorre sobre a relação do desconhecimento da literatura atrelada a necessidade de percebê-la em seu valor cultural e estético. Para a autora, existe uma folclorização da textualidade indígena. A leitura de textos consagrados é importante para a formação leitora, porém, ser somente o que é valorizado pelo cânone ocidental pode limitar a formação de repertório e conduzir à desqualificação dos textos extraocidentais. "O estudo da literatura indígena conduz a uma reflexão sobre o outro, o diferente e a sua inclusão ou exclusão na sociedade contemporânea, no espaço urbano e na produção literária global e local" (THIÉL, 2012, p. 15).

4.2 Autores e autoras indígenas: breves relatos biográficos

Conforme a "Bibliografia das Publicações Indígenas do Brasil", Wikilivro que reúne e lista as publicações de escritores indígenas do Brasil, há 57 escritores indígenas. No entanto, nem todos publicam com frequência. Deste modo, foi feito um recorte dos autores e autoras indígenas que têm se dedicado à literatura indígena. Nos apêndices, há a lista dos autores e autoras indígenas e algumas de suas obras publicadas, material de consulta para escolas (conforme mencionado anteriormente). Dentre tais autoras e autores, trataremos, a seguir, dos nove que participaram das entrevistas. Em ordem alfabética, são estes: Ailton Krenak, Aline Puri, Aurtitha Tabajara, Célia Xakriabá, Daniel Munduruku, Julie Dorrico, Márcia Kambeba, Nankupé Tupinambá Fulkaxó e Tiago Hakiy. Traremos uma breve biografia desses/as autores e autoras indígenas e fragmentos das entrevistas relacionados aos seus trânsitos. Em seguida, serão analisados eventos discursivos a partir das entrevistas (*lives*) com falas destes sujeitos sobre suas visões de literatura indígena.

Ailton Krenak – Literatura indígena: lugar de valorização das diferentes pertencas étnicas e de evidenciar as disputas políticas pela terra e pelo discurso

Ailton Krenak nasceu em 1953, na região do vale do rio Doce, território do povo Krenak, lugar cuja ecologia se encontra afetada pela atividade de extração de minério. Ailton é ativista do movimento socioambiental e de defesa dos direitos indígenas. É um dos mais destacados líderes do movimento que surgiu durante o grande despertar dos povos indígenas, que ocorreu a partir da década de 1970. Contribuiu para a criação da União das Naçõ'es Indígenas (UNI). Sua luta nas décadas de 1970 e 1980 foi determinante para a conquista do "Capítulo dos índios" na Constituição de 1988. Em 2016 foi-lhe atribuído o título de doutor honoris causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG.

Ailton Krenak vive na margem esquerda do Rio Doce, onde, segundo ele, há uma pequena reserva. Essa reserva foi criada há aproximadamente 100 anos, 'Reserva Indígena Krenak'. Krenak diz que, antes da Constituição Federal obrigar o Estado brasileiro a identificar e demarcar as terras indígenas, os mineiros estavam colonizando a região do Rio Doce. Ailton pontua que, a região do médio Rio Doce era região de circulação indígena, porém, em 1923, o então presidente da província de

Minas Gerais, atendeu a reclamação dos colonos de que:

Os índios estavam atrapalhando eles a colonizar aqui, criou uma reserva e confinou todo mundo. Então, tem 100 anos que os Krenak sabem o que é confinamento... No tempo em que a pandemia não era motivação para ninguém ficar isolado, esse povo indígena aqui do médio Rio Doce, já era obrigado a ficar restrito a um lugar, que é a Reserva Indígena Krenak. (KRENAK, 2020)

Em 1953, ano de nascimento de Ailton, o povo Krenak era considerado um povo extinto e, o território onde vive hoje, estava invadido por 48 propriedades rurais. Ao tratar das fugas com seu pai da terra Krenak, por conta das perseguições em sua adolescência e, ao fazer relação com o início de sua militância pelos direitos indígenas, Ailton discorre:

Inconscientemente não era assim, ativismo. Mas, inconscientemente, eu acho que eu já estava construindo essa perspectiva, porque nós estávamos sendo enxotados do nosso território... Estávamos passando privação e tendo de viver em condições de muita vulnerabilidade, mesmo... Carência. Sem lugar para morar, sem terra pra morar. Nos trânsitos com meu pai, despertei nessa peregrinação para o fato que tinha outras famílias indígenas escanteadas, pela beira das estradas e comecei a conversar. Comecei a conversar com os parentes Kaingang, com os Guarani, principalmente, no litoral de São Paulo. Meu primeiro ativismo, na verdade, foi começar a fazer registro dessa luta, denunciar, fazer registro e me aproximei das pequenas e mínimas iniciativas civis naquele tempo, porque era ditadura, ligadas com ideia de direitos humanos, que era tão insipiente, que ninguém ouvia, não tinha literatura sobre isso, nem programa de rádio, nada que falasse de direitos humanos. A difusão de uma ideia sobre direitos humanos, só vem na década de 80, com as grandes campanhas de direitos humanos no Brasil inteiro. Eu estava atinado com essa perspectiva de direitos humanos, comecei a reivindicar para o povo indígena, o mesmo estatuto humano que os brancos reivindicavam. Eu dizia: Ah! Então existem direitos que são humanos? Então, nós também somos humanos! Comecei a desenvolver um argumento sobre a especificidade desse povo, as singularidades desses povos. (KRENAK, 2020)

Ailton conta sobre a relação com outros jovens estudantes indígenas na década de 1970. Um destes, Marcos Terena. Os jovens indígenas começaram a pensar no que fazer, no sentido de ponte entre aldeia e a cidade. Eles formaram a UNIND, organização indígena que antecedeu a União das Nações Indígenas.

Os brancos se mobilizam globalmente para integrar a gente, para nos fazer desaparecer. Se não é pelo genocídio, é pela absorção. Esses dois campos de força, o genocídio e a absorção, acabaram me obrigando a escolher o caminho do meio. A UNIND é um ensaio desses jovens, que vai inspirar os mais velhos, a tomar uma decisão em assembleias no Mato Grosso, com a geração do Marcelo de Souza, do Mário Juruna. As autoridades do nosso tempo foram os que declararam a disposição de lutar para dar visibilidade a esses povos que estavam sendo declarados extintos. A ideia geral que o povo indígena tinha acabado... Conseguimos desvendar essa mentira, essa mentira gigante, histórica, quando nós fizemos a nossa participação na

campanha das eleições para 'Diretas Já' no Brasil. Teve a participação de lideranças indígenas muito importantes naquele período. Foi quando o povo indígena entrou no processo de luta política, social no Brasil, sendo reconhecido por trabalhadores, sendo reconhecido por outras lideranças de movimentos sociais. Eles passaram a entender que o povo indígena constitui também, um segmento importante da luta por liberdade, por autonomia no Brasil. Então, foi uma conquista muito importante, eu tenho um sentimento de satisfação por ter integrado essa geração que sonhou com o que temos hoje. Hoje, a gente pode afirmar que existe... Uma consciência, social no Brasil, de que os povos indígenas estão aqui para ficar. A gente já estava aqui e, continuamos aqui! E quem tiver que viver aqui, vai ter que conviver com a gente... Não é uma arrogância, mas, é uma constatação. Nós estamos treinando aqui há uns 10.000 anos, a gente não chegou aqui outro dia. Então, os nossos irmãos que não são indígenas, os não indígenas, devem fazer uma reflexão sobre a antiguidade desse território e sobre a história muito rica de memória, de conhecimento, de saberes, que esses povos trouxeram consigo, até o século XXI... Para dar de presente, pra essa humanidade que está passando por um aperto terrível. Vejam os nossos povos como uma esperança também, para os outros povos, é esse o tipo de comunicação empática que eu procuro fazer com o que eu escrevo, com a minha participação em diferentes campos da vida cultural. (KRENAK, 2020)

As lutas entre grupos interessados nos territórios indígenas e dos povos indígenas ainda são pautas constantes na contemporaneidade. Ainda que direito conquistado na CF 88, a demarcação dos territórios ainda não foi garantida pelo Estado. Dentre as pautas mais recentes, o Marco Temporal, marco este que ameaça o direito dos povos indígenas às suas terras e existência. Ao tratar das pautas que seguem violentando e marginalizando os povos indígenas brasileiros, faço destaque à estrutura de pensamento predatória que avança com cada vez mais força... Embora os povos indígenas anunciem, há muito tempo sobre a ligação direta entre o homem e organismo vivo que é a terra, tal concepção se contrapõe ao imaginário rígido do 'homem *versus* natureza'. Perspectiva em que a natureza é entendida como descolada do homem e vista como recurso, matéria prima. O direito à demarcação das terras indígenas, além de modo de existência e cultivo das pertenças, representa a unidade do homem e natureza. Tal estrutura de pensamento é também expressa na literatura indígena:

Não veremos na literatura indígena o curumim que serra a árvore, veremos o curumim que cuida da árvore, que sobe na árvore para escutar o canto do pássaro. Portanto, a literatura indígena, além de imersa na estrutura do pensamento indígena, é tecida nas histórias de origens ou àquelas que descrevem os modos de vida na floresta. Homem e natureza integrados enquanto uma das características da literatura indígena. (DORRICO, 2020)

Ao ser questionado sobre como surgiu o livro "Ideias para adiar o fim do mundo" (KRENAK, 2019), Ailton discorre que foi convidado, por telefone, para uma palestra na UnB (Centro de Estudos de Sustentabilidade). Segundo o escritor, o nome do livro foi dado, inicialmente, à palestra, de modo (quase) repentino. A pessoa que fez o convite a ele ligou:

Como é o nome da sua palestra? Eu disse: Ideias para adiar o fim do mundo" e continuei na minha rotina... Sabe quando você dá uma desculpa? Eu dei uma desculpa, 'Ideias para adiar o fim do mundo' foi uma desculpa (risos) (KRENAK, 2020).

Ailton em seu livro "Ideias para adiar o fim do mundo" critica a dita humanidade:

A quem interessa, de fato, configurar uma humanidade desigual? Interessa a exploração, a colonização do mundo. O mundo é colonial. A ideia de uma humanidade é uma ideia que tem um núcleo esclarecido, seja pela religião cristã, seja pelo letramento, pela filosofia, pela arte da política... Esse lugarzinho, essa cápsula esclarecida, vai agora pegar o resto do mundo que é obscuro: são os povos estranhos, que a gente vai governar dominar, domesticar, ensinar, até que tenham humanidade. Essa é a ideia da humanidade! Ela não é uma disposição para reconhecer o outro, a diferença, a desigualdade, a diversidade... É uma produção de desigualdade, ao invés de reconhecer as diferenças, ele prefere produzir desigualdade. Esse mecanismo é para não permitir que todos tenham acesso igual à vida, ele quer criar níveis de acesso à vida. É por isso que eu digo que têm outras humanidades, o que eu chamo de sub-humanidades. (KRENAK, 2019, p. 67)

Dentre outros, a literatura indígena é a possibilidade de reconhecimento do outro, ocupa lugar de valorização das diferentes pertencas étnicas e evidencia as disputas políticas. Disputas pela terra e pelo discurso. A disputa pelo discurso não apenas relacionado à publicação, à escrita ou autoria. Sim, disputa pela voz, pela palavra, pela enunciação, pelo imaginário, pela presença. Ao destacar as literaturas: indianista, indigenista e indígena; ou seja, literatura que tratam a temática indígena sob diferentes perspectivas e abordagens, é possível observar a literatura enquanto lugar de tensões: por quem fala para quem fala, porque fala, para que fala.

O 'mundo colonial', termo citado por Ailton Krenak, foi configurado de modo em que, questões estéticas, políticas, espirituais, sociais, culturais fossem categorizadas em 'humanidades' e 'sub-humanidades'. Logo, a literatura indígena, em seu cerne, possibilita diversos movimentos, como: a revisão bibliográfica dos escritos "oficiais" do país, como confronto a "humanidade" no sentido em que esta literatura

apresenta diferentes cosmovisões, modos de viver e pensar a vida e o mundo, a partir do referencial ancestral. Assim sendo, 'sub-humanidade' não vai ao encontro da necessidade de uma 'luz incrível', mas, das muitas possibilidades de (r)existências.

Aline Puri – Literatura indígena: lugar de resistência e de resgate de memória.

Aline Puri pertence ao povo Puri, povo localizado na Serra da Mantiqueira – MG. É ativista, escritora, ilustradora e historiadora. É mestre em História Social pela UFF, Doutora em História Cultural pela UFRRJ e idealizadora da Pachamama Editora (editora formada por mulheres).

Ao discorrer sobre o povo Puri, da região da Serra da Mantiqueira (MG), Aline destaca que a Mantiqueira, uma antiga cordilheira, envolve os sujeitos indígenas ali viventes. Trata do povo ali vivente enquanto resistente e protetor da biodiversidade. Aline destaca que, embora o povo Puri esteja presente na região da Serra da Mantiqueira, é colocado como povo extinto. Ao tratar de seu livro "Boacé Ucho" Aline discorre:

Já havia feito uma série de andanças pela zona da mata de Minas, para poder trazer mais informações sobre o povo Puri. Por que esse povo se deslocou em pequenos grupos? Não me contenta como historiadora, só ler o que está no documento (documentos oficiais), até porque o documento traz algumas questões ilícitas, porque ele também é a interpretação de um tempo. As pessoas que estão nesta região, precisavam ter segurança na identidade. A identidade estava muito, talvez, ferida, por conta de toda violência simbólica que se tem... Espero que Boacé Ucho abra caminho para a gente poder consolidar também o nosso projeto de memória. O nosso embasamento da história é todo feito na oralidade, nada mais seguro do que trazer essa oralidade para esses nossos relatos. (PURI, ano, p.24)

A literatura indígena em sua resistência também ocupa o lugar do resgate. Resgate da memória. Diante das muitas feridas coloniais e, por vezes, do desconhecimento da ancestralidade, muitos de nós, como os Puri mencionados por Aline, não (re)conhecem suas pertencas étnicas. Como descrevi ao tratar de parte da minha trajetória de vida, foi no contato com a literatura indígena que o meu processo de retomada se intensificou. Diante das feridas coloniais, por anos me vi no não-lugar: “sou índia?” No entanto, o lugar que me colocavam era do índio estereotipado, daquele que não é inteligente, àquele que come gente e é selvagem. A literatura indígena me levou para um lugar, mulher pataxó. Lugar que envolve complexas

dimensões estéticas, políticas e sociais.

Auritha Tabajara- Literatura indígena: necessidade de registro por escrito da memória

Auritha Tabajara escreve rimas desde que aprendeu a ler e a escrever. O encanto pelas rimas veio também por influência de sua avó, que contava histórias para a autora durante a infância. O primeiro livro de Auritha (ano) “Magistério Indígena Versos e Poesia”, foi adotado pela Secretaria de Educação do Ceará. Segundo a autora, o cordel tem sido sua inspiração para contribuir com a tentativa de educar a sociedade não indígena às tradições indígenas brasileiras, principalmente sobre a tradição Tabajara. Segundo a contadora de histórias, palestrante, oficinaira e 1ª cordelista indígena no Brasil, a literatura se manifesta em sua vida numa dupla atuação: autoexpressão e resistência. Por meio dela, a autora busca também desconstruir estereótipos atribuídos às mulheres.

Auritha aprendeu a criar cordéis com a sua avó quando criança e, a partir das rimas, foi alfabetizada. Relata que sua avó contava histórias tradicionais desde que ela estava na barriga da mãe. Segundo a escritora, as histórias contadas iam ao encontro com o que acontecia ao redor.

Os velhos são as pessoas mais importantes pra todos os povos indígenas, os nossos velhos são considerados bibliotecas vivas, são os guardiões da memória. As rimas, a melodia, essa musicalidade me chamam a atenção desde criança. Eu venho de uma família que todos gostam da rima (TABAJARA,2020)

Ao retomar à sua alfabetização, por influência dos mais velhos da aldeia, Auritha conta que passou a escrever “tudo rimado”. A escritora atribui seu processo de alfabetização atrelado:

As histórias que a minha avó contava e, eu queria muito poder registrar, colocar no papel. Desde muito nova, eu queria muito saber ler e escrever, mesmo sem saber o que isso ia significar na minha vida. Escrever a minha história foi um dos primeiros desejos, "Coração na aldeia, pés no mundo" (seu livro) foi um sonho dos meus nove anos que se concretizou em 2018. Nesse espaço, nesse intervalo eu tenho outras publicações como "Magistério indígena, verso e poesia" e outros, mas, "Coração na aldeia, pés no mundo" é um sonho de muito antes das outras publicações.(TABAJARA, 2020)

Numa relação à literatura indígena, a fala de Auritha representa a necessidade de registro por escrito da memória. Para além da oralidade, que também se configura enquanto registro, a partir da sua continuidade nas gerações, portanto, nas tradições, a escrita representa a possibilidade de circulação da oralidade.

Célia Xakriabá – Literatura indígena: demarcação de um território simbólico luta interligada a do território físico

Célia Xakriabá é liderança indígena e ativista do povo Xakriabá. As lutas de Célia centram-se na reestruturação do sistema educacional, no apoio às mulheres e na demarcação de território. Célia Xakriabá foi a primeira mulher indígena pertencente à equipe do órgão central da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (2015-2017). É mestra em Educação pela Universidade de Brasília, atualmente cursa doutorado em Antropologia Social na UFMG. Enquanto breve apresentação do povo Xakriabá, Célia discorre:

É muito importante entender as múltiplas diferenças e dimensões do que é território. Existe território do pensar, existe território da oralidade, o território da narrativa... Neste sentido, é muito importante entender que, não exatamente uma língua, uma cultura, uma tradição, que sustenta um território. Mas, é todo um território que sustenta a nossa língua e uma tradição, porque, sem o território, a nossa própria identidade está ameaçada. O território, na verdade é a sustentação da vida. Para nós não existe formação do pensamento se não existe território. Quando lutamos pelo território, também lutamos em defesa da ciência do território. (XAKRIABÁ, 2020)

A luta pelos territórios físico e simbólico é interligada. Célia trata da ameaça que as nossas identidades sofrem quando os nossos territórios estão ameaçados. Compreendo que, muitos indígenas em retomada sequer pisaram no chão da aldeia de seus povos, fruto da violência sofrida historicamente. No entanto, o pertencimento étnico de tais sujeitos se deu e se dá por distintas vias, dentre elas, o caminho de retorno. O caminho de retorno representa a estrutura do pensamento. Estrutura esta que nos permite renomear a própria história e (re)tomar posse da cultura. Ou seja, implica também na demarcação do território simbólico. A estrutura do pensamento indígena é dependente do território físico, território sagrado. Ao encontro da fala de Célia, o território sustenta toda uma tradição de um povo, representa a sustentação da vida. Logo, entendo que, a demarcação simbólica do território é dependente da demarcação física, pois, o território físico sustenta as nossas ancestralidades e

pertencas étnicas. Ainda que não vivamos no contexto de aldeia, somos sustentados por tal chão. Chão sagrado, alimento para as nossas identidades, direito originário.

Ao tratar da sua trajetória acadêmica, Célia chama a atenção para a presença indígena nas universidades:

Quando entramos na universidade com nossos corpos, estão considerando as nossas ideias? Estão considerando os nossos conhecimentos? Porque, muito mais importante que levar as nossas narrativas e conhecimentos, é reconhecer os narradores e os conhecedores. Já faz muito tempo que deixamos de ser objeto, para ser sujeito da história. Nós, que somos sujeitos dessas histórias, entendemos o conhecimento não apenas como objeto, mas, com a presença das subjetividades. A elaboração do pensamento não está exatamente, somente na cabeça e no escrever. A elaboração do pensamento está na nossa história vivida, nós só conseguimos sustentar bem a mão na caneta, porque permanecemos firmes os pés no chão do território. É muito importante continuar firme com os pés no chão do território. Por isso, eu faço questão sempre de dizer que, nós indígenas continuamos aprendendo, muito mais com a árvore viva, do que com o papel morto. (XAKRIABÁ, 2020)

Qual o lugar que os nossos conhecimentos ocupam dentro das universidades? Embora um espaço de potências e diálogos, logo, espaço de resistência, a universidade reside nas tensões da sociedade dominante. Tensão no sentido em que, ao mesmo tempo que a universidade tem dialogado com intensidade **sobre** as minorias em direitos e seu bojo estrutural, nem sempre há diálogo **com**. Nossos corpos continuam também sendo violentados quando somos colocados no lugar 'exótico'. Não apenas no que não é comum, mas, me refiro, principalmente, no sentido do que está fora. Fora na medida em que os nossos conhecimentos por vezes não são considerados, não são considerados em diversas frentes: do currículo, das metodologias de pesquisa, da autoria. Ser sujeito não é apenas ter voz, é soá-la.

Daniel Munduruku - Literatura indígena: direito de ser indígena

Daniel Munduruku é escritor e pertence ao povo Munduruku. É graduado em filosofia, psicologia e história. Coursou mestrado em Antropologia Social e doutorado em Educação na USP. É pós-doutor em Linguística com ênfase na Literatura Indígena pela UFSC-Car. É autor de 54 obras, a maior parte delas é classificada como literatura infanto-juvenil. É diretor-presidente do Instituto UK'a – Casa dos Saberes Ancestrais. Daniel Munduruku é membro fundador da Academia de Letras de Lorena, recebeu

inúmeros prêmios no Brasil e no exterior, entre eles: Prêmio Jabuti, Prêmio da Academia brasileira de letras, Érico Prêmio Vanucci Mendes (CNPq).

Daniel nasceu e passou boa parte de sua infância com o povo Munduruku. Mas, por conta das políticas do Estado brasileiro da integração dos indígenas à sociedade no período do golpe militar, ele e as outras crianças indígenas foram mandadas para as escolas na cidade.

Numa apresentação pessoal e inicial, Daniel Mundurku discorre também sobre seu povo, povo Munduruku. O povo Munduruku está presente em três estados brasileiros: Amazonas, Mato Grosso e Pará. Daniel é pertencente ao povo Munduruku da aldeia localizada no estado do Pará. De acordo com ele, o povo Munduruku de tal região possui contato com a sociedade brasileira há aproximadamente 300 anos. Falante do tronco tupi, o povo Munduruku tem língua própria e, por volta dos anos 1910, diminui a característica nômade para então se fixar em determinadas regiões do estado do Pará. Daniel Munduruku relata a cobiça das terras que o povo Munduruku do Pará sofre por garimpeiros ilegais, fazendeiros e mineradoras.

Ao tratar das obras do autor, destaco “Mundurukando 2”. Dentre as diversas temáticas, me chamou atenção o relato do autor sobre o questionamento do branco sobre sua identidade em São Paulo. A partir do relato do autor em seu livro e, da crítica que este faz em relação ao termo “índio” peço para que ele justifique tal crítica e assim ele relata:

A palavra índio é uma invenção. Índio' e indígena não são palavras sinônimas, mas, sim, uma coincidência linguística sem correlação. Ao denominar um sujeito de "índio" não se sabe na verdade quem é esse sujeito. Ao denominar um sujeito de índio, há completa relação com as narrativas históricas, narrativas que o romantizam. Ah! Vive lá no meio da floresta, no bem bom, no sossego, vivem num paraíso porque os índios são bacanas, vivem caçando e pescando o dia inteiro... Passam o dia inteiro na rede, balançando para cima e para baixo, só coçando... o pé (risos) num eterno domingo, numa maravilha. Oh! Dia maravilhoso! Até cantam: Se Deus quiser eu ainda quero ser índio, viver pelado, pintado de verde num eterno domingo, ser um bicho preguiça. (cantarola). O termo índio é um apelido que reporta as pessoas para a negação do outro. As palavras podem erguer ou derrubar. A palavra índio insere o sujeito indígena à margem, inclusive do processo histórico. Porque nós somos índios, selvagens, nada a ensinar às pessoas. Em contrapartida, o termo indígena diz que somos originários e, com isso, que somos sujeitos de direitos... Direito a existir, direito a nossa terra, a nossa cultura, nossa tradição, temos direito a cantar, dançar, do nosso jeito. Nós temos o direito de sermos o que somos e não cabe ao colonizador dizer quem eu sou. (MUNDURUKU, 2020)

O emprego do termo índio reforça imaginários. Imaginários que consolidam a relação construída entre os sujeitos indígenas e o selvagem, o violento, o empecilho para o "desenvolvimento". Pontua que, tal termo tem negado a subjetividade do sujeito indígena, conseqüentemente, nega a diversidade dos povos originários. O termo indígena, dentre outros, tem se colocado como reconhecimento do sujeito de sua pertença étnica. No entanto, retomo a pauta do Movimento Indígena para contextualizar o termo índio embebido em tal momento histórico. Momento histórico em que os sujeitos indígenas se viram "capazes de se organizar e reivindicar benefícios sociais para si e para todos" (MUNDURUKU, 2012, p. 48). O termo 'índio' foi apropriado pelos sujeitos indígenas no Movimento Indígena, como ferramenta de luta, portanto, político. No entanto, tais jovens indígenas não negaram suas subjetividades ao se autodenominarem "índios". Partiram daquilo que os tornavam conhecidos, de alguma forma, para lutar por direitos. O termo índio foi ressignificado a fim de ser garantidas condições de sobrevivência e manutenção de seus povos pelo Estado. "O emprego político do termo índio ocorre quando os líderes indígenas se percebem, a si e aos demais, sujeitos de direitos. Esses líderes tomam consciência de que são pessoas e povos de direitos. "(MUNDURUKU, 2012, p.48)

Julie Dorrico – Literatura indígena: direito e narrativa de si

Julie Dorrico é escritora do povo Macuxi. Doutora em Teoria da Literatura no Programa de Pós-Graduação em Letras na PUCRS é pesquisadora na área da Literatura Contemporânea com ênfase na Literatura Indígena Contemporânea e autobiografia indígena. É autora do livro "Eu sou Macuxi e outras histórias" (MACUXI, 2019), ativista e 1º lugar no 16º Concurso Tamoios/FNLIJ de 2019.

Julie nasceu em Rondônia, cursou a graduação e o mestrado na Universidade Federal de Rondônia, em Porto Velho. Cursou doutorado no Rio Grande do Sul, na PUC. A mãe de Julie é descendente do povo Macuxi, conheceu o companheiro, pai de

Julie na década de 1980. Juntos, migraram de Boa Vista - Roraima para Rondônia. Segundo Julie, seus pais migraram para Rondônia devido ao segundo ciclo de exploração do ouro no Estado. Julie Dorrigo é filha de um falecido peruano garimpeiro. Julie Dorrigo nasceu em 1990. Ao tratar de seus trânsitos e da presença indígena em Porto Velho a autora discorre:

O estado de Rondônia é marcado pela presença indígena, porém, é uma presença velada, não é uma presença celebrada pelo Estado e institutos de cultura. A identidade indígena aparece como elemento periférico. A identidade celebrada no estado de Rondônia é a do Rondon, é do Bandeirante, é do colonizador. (DORRICO, 2020)

Mediante breve levantamento sobre parte da vida de Julie e "Eu sou Macuxi e outras Histórias" (DORRICO, 2019) o trânsito da autora, de Porto Velho para Porto Alegre, a faz refletir sobre a sua própria identidade. Ao ir para Porto Alegre cursar doutorado, Julie encontrou diversos escritores indígenas, dentre eles, Daniel Munduruku.

Conhecer os escritores indígenas e as literaturas produzidas por estes e por outros, também indígenas, me levou para outra dimensão, a dimensão da identidade. Ao voltar para Porto Velho, não retornei com a cara de índia, mas, me afirmando indígena Macuxi. Eu precisei sair, fazer esse deslocamento, para ressignificar minha identidade e voltar para Porto Velho sendo indígena (DORRICO, 2020).

O recolocar-se na própria história implica na reapropriação do sujeito via memória. Ao renomear a sua própria história, ou seja, ao fazer caminho de retorno, o sujeito toma posse da sua identidade. Podemos compreender a literatura indígena como uma das possibilidades para tal resgate. Não resgate numa perspectiva salvacionista, romântico, mas, um resgate da memória ancestral. Na medida em que na literatura indígena há o movimento de revisão bibliográfica, logo, de autodenominação e valorização, há possibilidade de enxergar a si para além de estereótipos. A retomada implica na auto-história.

Em seu processo de autoafirmação, Julie critica a invisibilização do sujeito que se afirma indígena:

A sociedade está sempre pronta para nos dizer que temos cara de índia, mas, categorizada dentro do estereótipo homogêneo, sem especificidade e associando a uma identidade menos bonita. Mas, quando você volta e diz para essa mesma sociedade: eu não sou índia, eu sou indígena Guarani, eu sou indígena Macuxi; com nome de povo e com pertencimento étnico, tudo muda para eles, eles passam a te questionar dentro desse novo pertencimento, dessa identidade que te dá direitos. Você pode ser a índia,

mas, não pode ser a indígena com direitos, como o direito a cotas. (DORRICO, 2020)

Há o imaginário ainda muito consolidado da figura única do índio. Figura essa também consolidada via literatura brasileira, que, conforme a discussão do capítulo 3 desta pesquisa, no século XIX, narrou sobre a formação do “povo brasileiro”. Não apenas sobre a formação deste “povo” como também as outras formas de viver e estar nestas terras. Ao retomar a discussão de Ailton Krenak sobre as subumanidades” as pertencas indígenas foram também na literatura brasileira, alvo de criação de unidade. Unidade no sentido da não valorização das diversidades. Ou seja, para além da “unidade” criada também via literatura brasileira com intuito da formação de imaginário sobre o ‘povo brasileiro’ a figura do índio assume o lugar exótico, ou seja, o lugar à margem. Complemento, o lugar do não ser, pois, há um duplo movimento: da não valorização no cerne do que é ser indígena, logo, de sujeito de povo e, do não ser brasileiro. Embora a promulgação da CF 1998, tais sujeitos e povos ainda sofrem. Desde em função do Estado, ao não demarcar os territórios indígenas e, constantemente ameaçar outros direitos, até a imaginários sociais que ainda não foram superados. Ou seja, o não-lugar nesse sentido ainda tem muita força. Pois, o “índio tem que trabalhar como qualquer outro brasileiro” ao mesmo tempo “o discurso do outro que valida” o que é ou não ser indígena. Logo, os direitos indígenas, como o da identidade, é constantemente ameaçado. Seja pela perspectiva da falta do território, seja pelo lugar que o remete a um passado criado também pela narrativa do outro.

Márcia Kambeba- Literatura indígena: possibilidade de tratar dos muitos impactos da chegada dos colonizadores nestas terras

Márcia Kambeba é escritora do povo Omágua/Kambeba. É graduada em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas, especialista em Educação Ambiental pela Faculdade Salesiana Dom Bosco e Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas. É poeta, compositora, compõe em Tupi e em português, é contadora de história, fotógrafa e ativista.

Ao tratar do início das suas composições, das suas poesias, Márcia discorre que ocorreu aos 14 anos de idade. No contato com a sua avó, a escritora aprendeu a compor. A escritora discorre sobre um caderno de poesias que tinha em sua

adolescência, neste, escrevia suas composições:

O caderno me acompanhava para diversos lugares. Aos 15 anos de idade, saindo de barco de Manaus para São Paulo de Olivença, sofri um acidente e perdi o caderno de registro das poesias, queimado. Voltei a escrever após o acidente, mas, o meu primeiro livro publicado foi somente em 2013 'Ay Kakyri Tama: Eu Moro na Cidade' (1ª ed) (KAMBEBA, 2020)

O livro "Ay Kakyri Tama: Eu Moro na Cidade" de modo mais específico, a capa e verso, apresentam elementos da cidade e da floresta, fotografias tiradas pela própria escritora, que também é fotografa. A partir destes elementos de diferentes contextos, perguntei a escritora sobre seu trânsito da aldeia para a cidade.

As doenças começaram a assolar a aldeia Belém de Solimões. Fui curada de uma grave pneumonia graças a um ritual feito pelas mulheres Tikuna. Porém, as doenças continuavam a aparecer na aldeia e a vitimar a muitos, inclusive levando à morte. Minha avó me levou e levou meu irmão para fora da aldeia, na tentativa de nos proteger. Em São Paulo de Olivença fui para a escola, só retornava para aldeia uma vez ao ano, próximo da celebração "da moça nova".(KAMBEBA, 2020)

Dentre as violências sofridas pelos povos indígenas, as doenças trazidas pelos colonizadores representaram morte em massa. Mesmo diante da medicina tradicional, os corpos indígenas foram atravessados por doenças. Ao tratar da literatura indígena, esta representa também revisão bibliográfica dos escritos que tratam da narrativa do "descobrimento". A literatura indígena representa a possibilidade de tratar dos muitos impactos da chegada dos colonizadores nestas terras. As doenças trazidas por estes impactaram na morte de sujeitos e populações indígenas, bem como o movimento de migração de muitos povos. O que representa não somente a saída dos territórios, como as relações entre os sujeitos.

Nankupé Tupinambá Fulkaxó – Linguagem escrita: arma para quebrar o imaginário desfavorável que foi criado sobre o indígena

Nankupé Tupinambá Fulkaxó é indígena da etnia Tupinambá e cidadão Fulkaxó. É graduando em filosofia e mestrando em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras, com ênfase em temáticas indígenas. Dedicou-se à pesquisa, à escrita e à militância das causas indígenas e do meio ambiente. É ativista

do Greenpeace Brasil. Tem como principais bandeiras de luta: Decolonização; Demarcação e Autonomia Já; Movimento de Resistência pela Existência; Não à catequização dos povos originários e Sangue Indígena: Nenhuma gota a mais.

Ao cursar jornalismo, Nankupé discorre que passou a conhecer e entender a força dos discursos, das imagens, dos textos...

Impressionante como isso foi usado contra nós. De que forma o colonizador usou isso? Desde a carta de Pero Vaz de Caminha, até os cronistas, aquele deslumbramento com o 'Novo Mundo' o mundo que era nosso! Que eles se apoderaram. (FULCAXÓ, 2020)

Junto à crítica aos cronistas, Nankupé destaca a imprensa, de modo mais específico, os jornais, enquanto também difusores de violências simbólicas aos povos indígenas.

A imprensa de massa ao se dirigir a nós, parentes, ao fazer uma ocupação, uma retomada, dar início a um processo, as manchetes são: índio invadiu, índio matou, índio bloqueou estrada. Ou seja, é sempre uma linha que machuca, porque vai formando, como foi formado ao longo de 520 anos, um imaginário que é péssimo! (FULCAXÓ, 2020)

O livro do autor 'Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos: O que fizemos com nosso povo?' foi produzido a partir do seu trabalho de conclusão de curso de jornalismo. Ao ser questionado sobre a escrita indígena, Nankupé discorre:

A arma que eu escolhi para informar o que somos e de onde viemos. Quebrar o imaginário tão desfavorável que foi criado sobre nós, povos indígenas. (FULCAXÓ, 2020)

Tiago Hakiy – Literatura indígena: porta de entrada para as diversas culturas dos mais de 305 povos indígenas brasileiros

Tiago Hakiy é poeta, contador de histórias tradicionais, palestrante e escritor. Nasceu no município de Barreirinha (AM), no coração da floresta amazônica. É graduado em Biblioteconomia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Em 2012 venceu o Concurso Tamoios, organizado pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil.

O povo Mawé tem uma relação muito íntima com a água, principalmente, com o Rio Andirá. Costumamos dizer que, antes de aprendermos a andar, a gente sabe nadar. Por isso, essa relação íntima. Do rio nós tiramos o nosso principal alimento, o peixe. É no rio que temos a maior parte das nossas brincadeiras: andar de canoa, nadar... O rio realmente é o meio de vida, mas, também é um companheiro, é um amigo nosso. Ele está presente

desde o primeiro livro, que se chama 'Águas do Andirá' um livro de poesias. Em outros livros meus ele está presente. Em forma de histórias, mas, também em poesias. (HAKIY, 2020)

Tiago Hakiy relembra da contação de histórias para alunos do Ensino Fundamental e Ensino Médio em Ribeirão Preto:

Ali me descobri contador de história. Ali, eu percebi que as nossas histórias poderiam ser escutadas em várias escolas por esse Brasil. Uma coisa são os livros estarem na biblioteca, ali, guardadinhos, a criança lê e vê a imagem. Outra coisa é o autor estar presente junto com os alunos contando as histórias e, principalmente, preenchendo alguma curiosidade que eles têm... E, as crianças são muito curiosas, perguntam, ficam encantadas, seduzidas por esse universo indígena. Universo que eu costumo dizer que não é pior, nem melhor que o dos não indígenas, é apenas diferente. Nessa singularidade das diferenças que nós queremos ser compreendidos, aceitos e entendidos. Uma forma de nos mostrarmos é justamente isso, contando as histórias e as nossas experiências de indígenas aqui na floresta para as crianças. (HAKIY, 2020)

A fala de Tiago destaca a literatura indígena enquanto porta de entrada para as diversas culturas dos mais de 305 povos indígenas brasileiros. Entrada fundamental em que as escolas devem estar atentas, principalmente, em função da existência da Lei 11.645/2008 e as DCNEI-2019.

Ao tratar de seu livro: "Awytató-pót: histórias indígenas para crianças"(HAKIY, ano) Tiago discorre:

São 5 histórias, 3 são recontos e 2 histórias originárias. As histórias que eu escutava quando criança, que eu contei, que eu escrevi, que eu inventei, não vão ficar apenas comigo, mas, vão estar nesse livro, vão estar com as crianças, em vários lugares do Brasil. Além delas poderem me ler, vão poder se aprofundar um pouco mais acerca dos povos indígenas, principalmente do povo Mawé. (HAKIY, 2020)

Para Tiago, “é fascinante o livro físico estar na escola e as crianças terem acesso. Elas não vão ler apenas àquelas histórias que chegaram da Europa”. O alcance dos livros para além das fronteiras físicas é também capaz de ultrapassar fronteiras simbólicas. Na medida em que outras 'versões' de uma história única é recontada e mediada diante da auto-história, possibilidades de valorização de outros modos de viver e reconhecimento de especificidades passam a ser consolidados.

4.3 O que dizem os autores sobre a Literatura Indígena

Para Krenak (2020), a literatura indígena tem um grande desafio, o de arrancar as pessoas do que chama de dormência.

A literatura indígena tem sido cada vez mais impulsionada. O campo da literatura, da poesia e outras artes têm o desafio muito grande, que é o de arrancar as pessoas dessa dormência, desse mundo zumbi, chacoalhar as pessoas e dizer: 'Você quer viver? Você quer ficar vivo? Olha aqui, a vida está aqui e agora! Ela não é depois, nem foi antes, ela é agora. Essa vida agora é criação do mundo também (KRENAK, 2020)

Embora distintas especificidades entre si, os povos indígenas partilham de cosmovisões e estruturas de pensamento ligadas à Terra, que é tida por estes povos como organismo vivo. Diante disto, é importante chamar a atenção para o olhar do sujeito indígena enquanto guardião da Terra. Relata Krenak (2020) que “certa vez ouvi uma entrevista que continha fragmentos de fala de Davi Kopenawa. O sábio falara sobre sua experiência de misturar-se nu à terra. Também enquanto experiência de relembrar que ambos são uma só”.

A partir da fala de Krenak (2020) sobre a relação da literatura indígena e o 'choacalhar' das pessoas, relaciono ao ato de estar nu. Nu como o feto no ventre de sua mãe. Nu também como a possibilidade de despir-se de tantos paradigmas coloniais que nos direciona a olhar a nós mesmos e a natureza como distintos. Nu para nos misturar a tantas narrativas, frutos da sabedoria ancestral. **A literatura indígena como possibilidade de nos arrancar de uma perspectiva predatória e nos convidar a olhar por outra ótica**, a ótica do rio como avô, não como um recurso.

Ao tratar das diferentes narrativas da criação do mundo, o escritor menciona a literatura indígena "Antes o mundo não existia" publicada há 40 anos.

'Antes o mundo não existia' "é muito interessante, porque ela faz você pensar o seguinte: 'Ora, assim como a ideia de uma humanidade é uma construção, a ideia de um mundo pré-existente, é uma construção. Uma narrativa de quando o mundo existiu, é uma construção, nós, os humanos, criamos essa narrativa. Tem uma narrativa que é muito abrangente, que é a narrativa bíblica, que o cristianismo difundiu no mundo inteiro, que é a ideia em que um Deus criou o mundo. Criou também duas amostras de gente, Adão e Eva, e botou eles em um território, que seria o Éden e, foi dali que tudo veio e, foi dali que tudo aconteceu! Essa narrativa é tão abrangente, que ela está presente em quase toda literatura contemporânea. Quando você abre um autor clássico, você abre uma narrativa que se instala nessa espécie de 'playground' que é a criação bíblica, esse 'playground' em que a humanidade tem sua circulação. Os outros povos que não são dessa matriz cultural, têm outros mundos...Então, a gente podia

pensar que existem milhares de mundos, e isso é muito bom! Porque a gente não fica asfíxiado, apavorado, com medo, de um mundo. Tem muitos mundos! "Antes o mundo não existia" traz uma visão tão maravilhada com o evento da criação do mundo, que ele nos anima a acreditar que o mundo, nasce a cada instante. O mundo nasce comigo, o mundo nasce com meu filho, o mundo nasce com meu neto, o mundo nasce! Eu acho isso muito forte, para a memória dos povos originários que têm o sentido de ancestralidade. Os nossos ancestrais sempre estão com a gente, eles não estão no passado, eles estão aqui, agora. E o mundo é criado, aqui e agora.

Ao relacionar a literatura indígena às diferentes narrativas sobre a criação do mundo, ou seja, a **literatura indígena como possibilidade de muitos mundos**, Krenak (2020) discorre sobre os estudos de Chimamanda. Segundo Krenak (2020), as diferentes narrativas vão ao encontro da possibilidade de outras vivências: “Ela reclama que, o mundo precisa ter outras narrativas, não uma só. É muito empobrecedor ter uma narrativa sobre o mundo, existe uma potência libertadora na diversidade de narrativas. (KRENAK, 2020)

Diante das muitas narrativas existentes, inclusive, das narrativas que não contemplam os sujeitos e povos indígenas em sua diversidade, existência e cosmovisão, a **literatura indígena é entendida como reparação histórica**. Vejamos como os autores e autoras indígenas concebem a literatura indígena:

A literatura indígena é uma reparação histórica, quando nós temos todas as condições de escrever, quando uma cestaria é escrita, quando um grafismo é escrito, ele é uma palavra escrita, embora não seja a palavra que as pessoas entendem. As pessoas lendo, elas estão reparando, porque elas já leram a vida toda e, nas escolas, literaturas muito agressivas e genocidas. Eu não me sinto singular no livro, me sinto uma porta-voz, talvez, uma representante, mas, a assinatura vem com todos os meus antepassados **juntos**. Vem com as minhas parentas da região, vem com as pessoas que estão aliadas, vem com a própria Mãe-Terra, então, ela é algo tão coletivo. (PURI, 2020)

Na narrativa de Aline (2020), a literatura indígena pode ser compreendida em seu caráter coletivo, das muitas vozes. Nos constituímos na relação com o outro e, assim,

“a arte é o social em nós” e, mesmo que o seu efeito se registre em um indivíduo à parte, isso ainda não nos autoriza a afirmar que as raízes e a essência da arte sejam individuais, assim como seria ingênuo imaginar o social apenas como coletivo, como somatório de pessoas. (BEZERRA, 2001,p. xii).

Embora a assinatura seja a voz "nomeada" do sujeito, nela se apresenta muitas vozes. Nas autorias coletivas se destacam a sabedoria ancestral e o registro feito por uma pessoa fala de um coletivo. Na autoria atribuída ao povo, o autor se apresenta no

fio do texto, mas de forma quase que anônima. Ali se encontram a sabedoria ancestral e as pertencas étnicas, não só o nome de um autor, mas o nome de um povo. Por sua vez, há também nos escritores indígenas narrativas autorais e, ainda que sejam a voz de um sujeito, nelas se apresentam as muitas vozes que o constituíram e a ancestralidade se faz presente. Deste modo, chamamos a atenção para a escrita coletiva, como também chamou a atenção Puri (2020). Além das muitas vozes, entrelaçadas pela memória, cabe ressaltar que elas não se manifestam somente diante do texto escrito. Elas se manifestam nas pinturas, nos grafismos da cestaria, nos cantos, entre outros. Pois, em seu cerne, a literatura indígena compreende às manifestações culturais que se dão nas relações dos sujeitos com tudo que os cercam e que compartilham:

Ler e escrever não é somente colocar no papel as palavras, existe a leitura de mundo também", deste modo, discorre que sua avó, uma senhora de mais de noventa anos, não é alfabetizada "mas sabe o que vai acontecer, desde muito pequena eu ouvia ela falar do que está acontecendo agora, então, é uma leitura que livro nenhum vai te ensinar, em escola nenhuma você vai aprender. Eu chamo isso de sabedoria, sabedoria ancestral. Nós mulheres indígenas escrevemos não somente com a nossa voz, nós escrevemos com várias vozes, com a voz dos animais, da água, dos passarinhos, da Mãe-Terra, do nosso sagrado, principalmente, com a voz da nossa ancestralidade.(TABAJARA, 2020)

Na verdade, eu faço da luta, melodia. Porque as palavras têm poder, as palavras doem e, eu busco na narrativa, na melodia, o jeito de amortecer as palavras, um jeito de amortecer a dor (...) Antes da literatura, existe uma 'memolitura', existe uma 'cosmolitura, existe uma 'cantolitura' existe, sobretudo, uma literatura.(XAKRIABÁ, 2020)

Para Auritha Tabajara, a literatura indígena representa também a partilha. Diria, alívio às feridas coloniais. Representa a sabedoria dos velhos e dos encantados. Ao retomar à fala de Auritha, destaco, novamente, as muitas vozes presentes na literatura indígena. Além das vozes coletivas dos sujeitos e povos, Tabajara (2020) reitera na literatura indígena, a presença de vozes dos não humanos. A autora destaca a sabedoria de sua avó, sua fala em relação à sabedoria da anciã, evidenciando que **a literatura indígena é múltipla**. Embora que a escrita alfabética não seja conhecida, as vozes dos animais, dos passarinhos e outras, sustentam a leitura de mundo. Ao tratar de outras possibilidades de compreensão do mundo e de registro para além da escrita alfabética, destaco a fala de Célia Xakriabá (2020): a autora concebe a literatura indígena como importante ferramenta de narrar as nossas histórias, logo, as nossas pertencas. No entanto, antes do registro por escrito a partir da oralidade e de

outras manifestações dos sujeitos e povos indígenas, houve e há a memória, o canto, dentre outros. Ou seja, a **oralidade é anterior à escrita e é mergulhada à cosmovisão**. No entanto, na medida em que o sujeito narra sua própria história e a registra também por escrito, demarca território simbólico.

Ao tratar da literatura indígena enquanto **demarcação simbólica de território**, Daniel Munduruku (2020) discorre:

A literatura indígena é demarcadora de território, de onde os sujeitos indígenas escrevem a partir de um pertencimento, a partir de um lugar. Se a literatura que escrevo é entendida como 'literatura brasileira' é como se me colocassem, e colocassem a literatura produzida por mim, no mesmo âmbito daqueles que escreveram uma literatura danosa para os povos indígenas. A literatura que publico é também militância, luta contra estereótipos, contra visões equivocadas construídas ao longo da história do Brasil. É fundamental a demarcação das terras, como também, a demarcação simbólica tal qual a literatura indígena representa. (MUNDURUKU, 2020)

Daniel trata da literatura de temática indígena, porém, escrita por não indígena. “É possível aprender o discurso do outro, falar como o outro fala, porém, ser, precisa mais que criatividade, precisa ter pertencimento”.

Ao ser questionado sobre a necessidade de ser mencionada 'literatura indígena' e não 'literatura' ou 'literatura brasileira' enquanto também demarcação de território, Daniel discorre:

Literatura indígena é a expressão da oralidade. Por que ela é 'indígena'? Porque são os indígenas que escrevem, 'tá' certo... Se a pessoa não é indígena, é simpatizante da causa indígena e escreve um livro bonito sobre a sua experiência com os indígenas, ela está fazendo literatura da experiência que ela viveu, que ela vivenciou, mas, não sendo ela uma pessoa indígena, ela só está fazendo literatura, só está fazendo um relato, só está fazendo uma manifestação da experiência que ela viveu e que ela aprendeu, isso é possível (MUNDURUKU, 2020)

Segundo Tiago Hakiy a literatura indígena:

Fundamentalmente ela é a oralidade. Como a gente sabe, os povos originários, os povos indígenas...A escrita nunca foi a sua forma de perpetuação de sua memória, mas, sim, a oralidade. Então, para que essa oralidade pudesse continuar reverberando, houve a necessidade de escrevermos, aí nasce a literatura indígena. Logicamente, hoje ela tem formatos diferentes, não apenas recontos de histórias tradicionais, mas, também, criações próprias. A sua cerne...Da literatura indígena, se dá quando os escritores começaram a escrever, a recontar, a reescrever algumas histórias pertencentes aos nossos povos. Hoje, há livros que são puras criações literárias. Não se pode deixar esquecer que, as nossas histórias contadas, escritas hoje, têm os elementos tradicionais presentes. Para ser considerado literatura indígena, os elementos tradicionais

precisam estar pertencendo, precisam estar existindo nas histórias, nos poemas, nos contos (...) E temos que enfatizar sim, "literatura indígena"... Porque é uma forma também de nos mostrarmos (...) **ossos livros são formas de mostrar o nosso pertencimento**, de demarcarmos nosso lugar de fala na sociedade brasileira. (HAKIY, 2020)

As falas de Munduruku (2020) e Hakiy (2020) sobre a literatura indígena apontam para a oralidade enquanto ponto-chave. A oralidade é anterior à escrita alfabética. No entanto, a partir do contato com o colonizador, da necessidade por direitos, de denúncias, perpetuação da memória e expressão das pertencas étnicas, a escrita alfabética representa grande importância. Deste modo, novamente destacamos a literatura indígena enquanto demarcação simbólica de território, já que o sujeito indígena fala a partir de um lugar, da pertença étnica. Parte da demarcação simbólica para a luta pela demarcação física do território e vice-versa. Pensar no livro e seus trânsitos e possibilidades é pensar na difusão da cosmovisão indígena, seja nas histórias tradicionais ou criações contemporâneas dos autores e autoras indígenas.

Para Julie Dorrico, a **literatura indígena, além de imersa na estrutura do pensamento indígena, é tecida nas histórias de origens ou àquelas que descrevem os modos de vida na floresta**. A escritora entende o "homem e natureza" integrados enquanto uma das características da literatura indígena. Daniel Munduruku destaca a relação entre a escrita e a oralidade, de modo em que a literatura indígena tenha sentido de manifestação cultural dos povos. Manifestação esta que passa pelos movimentos de cultura próprios de cada povo, comunidade. Ao encontro do pensamento de Daniel Munduruku sobre a oralidade, Tiago Hakiy compreende a **literatura indígena enquanto perpetuação da memória indígena, ou seja, perpetuação da oralidade**. Há aí uma circularidade entre o oral e o escrito. Há marcas de oralidade no escrito e este, por sua vez, pode ser lido em voz alta, retomando a performance corporal, da voz e dos gestos do narrador.

Ao tratar da oralidade, Auritha Tabajara a caracteriza como sendo “muito forte. É a primeira cartilha, é o nosso livro de primeiro contato. Minha avó, ainda que não soubesse a leitura e a escrita alfabética, contava diversas histórias. A oralidade é sabedoria ancestral”. Célia Xakriabá discorre “o primeiro livro que li foi meus pais e meu avô. Antes de aprender a escrever, foi nas histórias que eu aprendi”.

Consideramos importante um relato de Célia sobre sua experiência com um pajé durante a graduação. Célia decide escrever e gravar uma das falas do Pajé, até que ele diz: “ Oh! Para de escrever! Para de gravar. Se você estiver preparada para aprender,.. Você tem que aprender com a oralidade'. Me senti desarmada, armada. Percebi, entendi a potência da oralidade”. Naquele momento o pajé chamara a atenção de Célia para contemplar a sua fala, para o olhar e o ouvir atentamente.

Para Daniel Munduruku, a oralidade não é rompida com o registro escrito:

A oralidade é mais poderosa do que a escrita, é instrumento de comunicação. Em meio há uma possibilidade de incêndio em que todos os livros fossem queimados e as bibliotecas também fossem destruídas, a oralidade se manteria, a palavra se manteria enquanto instrumento de comunicação. A oralidade é uma das responsáveis pela movimentação da cultura e está vinculada ao sonho, a dança, as cantigas, o grafismo e a literatura. A oralidade "não é encerrada pela literatura, sim, dá elementos para que a cultura escrita possa se desenvolver. Grande parte das histórias que as pessoas leem nos livros foram difundidas oralmente, por meio da observação da natureza. A observação da natureza é a manifestação da oralidade, porque só possível contar uma história escrita se esta história passa pelo nosso corpo, corpo este que é a expressão da oralidade, expressão daquilo que aprendemos (...) Escrever não implica em afastar-se da oralidade, implica na difusão da oralidade. A literatura é instrumento da oralidade para a manutenção desta.

Diante das falas, observamos o quão à oralidade é potente enquanto também memória de infância e na relação dos autores com os mais velhos. Outra aproximação das falas se dá no sentido em que, para os escritores, a oralidade possui uma potência já que é fruto da memória e da sabedoria ancestral: "primeira cartilha", "Antes de aprender a escrever, foi nas histórias que eu aprendi", "mais poderosa do que a escrita". Deste modo, a oralidade se configura enquanto literatura indígena que marca também a estrutura do texto escrito. Seja enquanto canto ou prece, contação de histórias ou leitura em voz alta de histórias.

Embora as considerações dos autores e autoras sobre a oralidade sejam importantes, consideramos que, ainda que haja uma estreita relação entre oralidade e escrita nas obras literárias indígenas, as duas modalidades de linguagem se distanciam, especialmente, em relação à presença face a face dos interlocutores. Ainda que o texto escrito carregue marcas da oralidade, ele não traz a performance do corpo, da voz, dos gestos, do canto. Pontuamos que a oralidade ratifica sua força, pela manutenção dos contos, cantos e toda sorte de manifestação de toque poético e/ou

ficcional diante de séculos. No entanto, a literatura indígena se apropria da força da escrita para preservação da memória e resistência simbólica. A escrita permanece independentemente do tempo, do espaço e da presença. Chega às mais diversas pessoas, sejam elas indígenas ou não indígenas. Por isso, a literatura indígena enquanto escrita também se faz necessária e, de alguma forma, as marcas da oralidade estão impressas no texto escrito. Consideramos, juntamente com os entrevistados, que a literatura indígena além de demarcação de território simbólico, é um espaço cultural fundamental para dar visibilidade às culturas indígenas e fazê-las chegar a um número maior de pessoas. A literatura indígena representa, assim, um importante espaço de socialização e divulgação das culturas indígenas.

Tiago Hakiy chama a atenção não somente para as histórias tradicionais escritas enquanto perpetuação da memória, como, também, as histórias criadas por autores e autoras indígenas. Deste modo, podemos compreender o sentido de literatura envolvido por criações ancestrais e contemporâneas, o que marca a dinâmica da autoria dos sujeitos e povos indígenas. Pois, carregam a experiência de sujeito e povo destes autores e autoras indígenas, a cosmovisão indígena, ainda que sejam histórias de ficção. Para tal, Julie Dorrico afirma que, a **literatura indígena está imersa à estrutura do pensamento indígena**. Para exemplificar, destaco a narrativa do livro de Daniel Munduruku "O olho bom do menino". História que trata da complexidade da visão e diferentes sentidos que a ela são compreendidos. Essa é uma das muitas histórias de autoria indígena que não são tradicionais. São novas criações, bem como citado por Tiago Hakiy. É uma história indígena, ainda que, explicitamente não carregue o tema indígena. Pois, à luz de Julie Dorrico, ela está imersa na estrutura do pensamento indígena, no caso, de Daniel Munduruku. A estrutura do pensamento indígena se dá a partir das cosmovisões e relações dos sujeitos indígenas ao comungar na/com a terra. Ao homem e natureza e não "o homem versus natureza". Nesta perspectiva, para Auritha Tabajara, são muitas as vozes expressas na literatura indígena, vozes embebidas na ancestralidade: vozes dos encantados, dos animais, dos velhos... Vozes que se unem e se fundem na compreensão de mundo dos escritores e escritoras indígenas. Para Ailton Krenak, a literatura indígena, assim como outras literaturas, são constituídas e representam distintos modos e explicações para a criação de mundo, de olhares e humanidades. A literatura indígena também representa

reparação histórica, para Aline Puri, a literatura indígena repara grande parte das narrativas com perspectiva do colonizador sobre os sujeitos e povos indígenas. Neste sentido, a literatura indígena, além de reparação histórica, portanto, enquanto protagonismo indígena, para Célia Xakriaba representa poder. Narrar é poder, narrar diante da perspectiva da experiência carnal e ancestral é exercer poder. (Re)Tomar a palavra que foi usurpada por outros por séculos é exercer poder. Para a escritora, sua melodia expressa luta.

4.4 A(s) cultura(s) indígena(s) nas escolas

Os indígenas são parte do povo brasileiro e esta voz precisa ser conhecida por todos. Neste sentido, fruto de muitas lutas, surge a Lei nº 11.645/2008, que trata da obrigatoriedade das temáticas indígena e afro-brasileira no currículo do Ensino Fundamental. Para a Educação Infantil, as temáticas indígenas são fixadas pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (CNE-CEB, Resolução nº 5, 2009). Contribuições estas a partir também de vivências éticas e estéticas com outras crianças e grupos culturais, como possibilidade de ampliação de padrões de referência, de identidade e conhecimento da diversidade. As práticas pedagógicas na Educação Infantil devem promover o relacionamento e a interação das crianças com diversas manifestações das artes plásticas e gráficas, da música, do cinema, da fotografia, da dança, do teatro, da poesia e da literatura. As propostas devem propiciar "o conhecimento pelas crianças das manifestações e tradições culturais brasileiras (BRASIL, 2010, p.26-27)". Devem possibilitar condições para o trabalho coletivo e organização de materiais, espaços e tempos que assegurem: "a apropriação pelas crianças das contribuições histórico-culturais dos povos indígenas, afrodescendentes, asiáticos, europeus e de outros países da América" (BRASIL, 2010, p. 20). A partir da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL,1996) e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (CNE-CEB, Resolução nº 5, 2009), a escola seria a instituição que deveria garantir o acesso das crianças à(s) cultura(s) indígena(s). No entanto, como já apontamos, a existência da lei por si só não resulta necessariamente em sua execução, é necessário políticas públicas para que seja cumprida. Assim, há ainda muito a ser feito para que de fato as vozes indígenas cheguem a todas as crianças brasileiras. Destacamos as falas de Aurtitha Tabajara e Célia Xakriabá que tratam de suas experiências como contadoras de histórias e

professoras em escolas de Educação Básica.

Há muito que ser feito, ser trabalhado nas escolas, para que a cultura indígena seja vista com olhar de respeito (...) Mesmo com algum avanço, por conta de ser uma lei que assegura... Porque, quando se trata de lei, as pessoas parecem que 'ah, é lei, então precisa respeitar' mas, sinceramente, eu vejo que ainda há muito que ser feito, ser trabalhado nas escolas, para que a cultura seja vista com olhar de respeito (TABAJARA, 2020).

A partir da atuação de Célia Xakriabá na Secretaria Estadual de Educação de Minas Gerais (2015-2017), pedimos que falasse sobre como tem sido a execução da Lei, conforme sua experiência.

Sempre foi uma luta pensar a Lei 11.645. Ela é um avanço, porque, é obrigatório ensinar cultura, história indígena, afrobrasileira nas escolas. Eu percebo muito que houve um avanço, mas, existe pouca coisa sendo ensinada da relação da questão indígena. Eu falo que a Lei 11.645 ela pode ser um avanço, ou, um tiro no pé. Porque, se não existe um processo de formação também para ensinar, de maneira muito coerente, ela acaba nos matando, porque, a cada vez que reproduz somente uma história... A cada vez que ensinam sobre a questão indígena de maneira muito romantizada, quando as pessoas me veem, elas já me matam! Porque, elas vão me desclassificar e sempre há esse questionamento dizendo se "são indígenas de verdade?" E as pessoas falam 'mas, como assim? Vocês são indígenas, mas, vocês não comem dessa forma? Vocês são indígenas, mas, não moram de tal maneira?' Então, é importante reconhecer essa diversidade. A Lei 11.645 tem que, muito mais, fazer um movimento de tentar 'indigenizar' as escolas. Precisa trazer os corpos indígenas para ensinar o que vivemos, como vivemos, e como a gente é.

Numa perspectiva pautada na experiência com as crianças, que se afasta um tanto da fala de Célia Xakriabá, Aurtiha Tabajara menciona:

As crianças pequenas já sabem que a palavra 'índio' é um apelido que deram para gente, que se chama indígena. Que a palavra 'tribo' não diz nada sobre os nossos povos... Que moramos em aldeias, que existem indígenas em contexto urbano, que o indígena não vive somente dentro do mato (...) A escola é um lugar em que as crianças vão aprender sobre os povos, porque, em casa, os pais não têm como 'repassar' esse conhecimento, porque também não têm.

Diante destas falas, observamos a potência da existência da lei. Embora a sua efetivação nas práticas ainda esteja distante, as falas evidenciam um processo que vem sendo iniciado. Tais reflexões apontam para a necessidade de discutir e pensar o protagonismo indígena nos espaços de formação de professores, crianças e jovens. Uma pauta para as políticas públicas, de distribuição de obras de literatura indígena às escolas brasileiras e de formação inicial e continuada de professores. Pauta que, no atual momento de retrocessos político, parece estar fora do horizonte imediato das

políticas e que exigem ainda mais das vozes insurgentes dos indígenas.

Sobre a necessidade de discussão do protagonismo indígena nos espaços de formação de professores, crianças e jovens, destaco breve experiência enquanto aluna do curso de Pedagogia entre os anos 2014-2019 (Faculdade de Educação - UFRJ). Destaco também, breve relato das minhas participações em escolas em que fui convidada a falar sobre a literatura indígena. Durante quase cinco anos na universidade, muitos foram os debates que foram ao encontro dos direitos das minorias, bem como, suas especificidades. No entanto, embora o viés democrático, poucas foram as temáticas mais direcionadas à pauta indígena. Nenhuma disciplina relativa à temática, sequer eletiva. Visto que discorro sobre um curso de formação de professores de uma universidade pública, concluo que o currículo do curso deve contemplar a educação antirracista indo também ao encontro das pautas indígenas. Pois, vejo, que não há horizontes para uma educação antirracista sem a inclusão da temática indígena. Ao tratar das escolas que fui convidada a falar sobre as culturas indígenas, observei, em parte delas, um direcionamento pouco alinhado com a diversidade dos povos indígenas brasileiros. Poderia afirmar que, em alguns casos, foi grande o desconhecimento da temática para além dos estereótipos. No entanto, o fato de ser convidada para ir às escolas, entendo como uma porta de entrada para pensar, coletivamente, as especificidades dos sujeitos e povos indígenas também enquanto formação continuada dos professores. Minha atuação nas escolas se deu por via de oficinas e palestras para/com professores sobre a literatura indígena e educação.

Ao tratar da urgência de políticas públicas de distribuição de obras de literatura indígena às escolas brasileiras, destaco alguns resultados do meu trabalho de monografia de final de curso de Pedagogia, intitulada "A presença de obras literárias indígenas nos acervos de programas governamentais de livro e leitura", cujo objetivo principal foi identificar a presença de obras literárias indígenas nos acervos de programas governamentais de livro e leitura e analisá-las. Dentre os programas, destaco o Programa Nacional Biblioteca da Escola - PNBE, analisamos as listas dos anos 2008, 2010, 2012 e 2014. O principal objetivo do PNBE foi democratizar o acesso ao livro, tanto para os leitores, por meio dos livros literários, quanto para os professores, através dos materiais de pesquisa. O PNBE esteve em atuação de 1997 até 2014, quando foi suspenso em 2015, por questões orçamentárias e depois, em

2017, quando foi incorporado ao Plano Nacional do Livro e do material Didático-PNLD. Inclusive, o PNBE-2015 contaria com o PNBE-Indígena, com o objetivo de adquirir obras de literatura sobre os povos indígenas para estudantes e professores da Educação Infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental, acervos compostos por vinte e cinco obras. No entanto, não houve a distribuição às escolas. Os livros passaram pelas etapas do edital até a avaliação, faltando dar sequência à negociação com as editoras. Em 2016 o programa passou por instabilidade. Identificamos a presença reduzida das obras de temática indígena nos acervos do PNBE, ainda mais reduzida, é o quantitativo das literaturas indígenas. Considerando que cada caixa do PNBE tinha 20 ou 25 livros, houve escolas que não receberam nenhum livro com esta temática.

No PNBE-2008, do total de 60 títulos selecionados para a Educação Infantil nenhum deles contemplou a memória dos povos originários. Quanto aos anos iniciais do Ensino Fundamental, dentre os 100 livros selecionado, houve a presença de apenas três obras que contemplaram a temática indígena, sendo que destes, apenas um deles é de autoria indígena. No PNBE-2010, que distribuiu 50 livros para as creches, 50 para a pré-escola e 100 livros para os anos iniciais do Ensino Fundamental, só uma obra sobre a temática foi selecionada para o EF. No PNBE-2012, dos 200 livros selecionados também apenas três contemplaram a temática indígena- um para a pré-escola e dois para o EF- mas nenhum deles é de autoria indígena. Já no PNBE-2014, dos 200 livros selecionados encontramos com temática indígena: um livro distribuído para a pré-escola e quatro para o EF, sendo que destes cinco livros, só três são literatura indígena. Dos 17 autores (escritores e ilustradores) das obras selecionadas, apenas um é indígena (Daniel Munduruku), o que mostra pouca representatividade. A partir deste levantamento e considerando as mudanças que ocorreram em relação à política de seleção e distribuição de obras literárias do Ministério da Educação, a partir de 2017, é importante refletirmos sobre qual tem sido a representatividade das culturas indígenas nas atuais seleções de obras literárias para serem distribuídas e quais têm sido as possibilidades de as escolas brasileiras terem acesso à diversidade das culturas indígenas. Tema importante para as políticas e também para ser desenvolvido por estudos futuros.

A partir de tais considerações, esta dissertação também se ergue enquanto voz

para divulgar autores indígenas e suas obras, servindo também como material de consulta para professores da Educação Básica. Além das *lives* estarem disponíveis no Instagram Literatura Indígena Brasileira, encontra-se no Apêndice 1 uma lista de autores indígenas e suas obras e no Apêndice 2 resenhas de obras citadas nas *lives*. Na busca de pensar a presença da cultura indígena nas escolas brasileiras e na formação de professores, reiteramos, com as falas de autores e autoras entrevistados/as a força das vozes indígenas, que se mantiveram e se mantêm vivas na oralidade e que podem, com a escrita, serem ouvidas por todos, indígenas e não indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme Cândido (2011) “a literatura representa todas as criações de toque poético, dramático ou ficcional em todos os níveis de uma sociedade, como também a todos os tipos de cultura”. Para o autor, a literatura representa a “manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela” (CANDIDO, 2011, p.176). O autor considera a literatura como um direito humano e, assim sendo, deve ser garantido a todos. A literatura é um bem incompreensível ao sujeito e se insere na ordem dos direitos humanos. Para o autor, os direitos humanos abrangem a luta para que todos possam ter acesso aos diferentes níveis da cultura. A distinção entre culturas não deve manter a visão de que a sociedade é dividida em esferas incomunicáveis. “Uma sociedade justa pressupõe o respeito dos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inabalável” (CANDIDO, 2011, p.193). Para o autor, os bens incompreensíveis vão além da garantia à sobrevivência física.

Candido (2011) considera literatura, as manifestações ficcionais, dramáticas e poéticas de cada povo conforme seus impulsos, sentimentos, normas, crenças, com a finalidade de fortalecimento, atuação e presença de cada um deles. Para o autor, a “literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fortalecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente com os problemas” (CANDIDO, 2011, p.177). E assim a literatura tem sido instrumento de muita força na educação, tem entrado nos currículos e sendo proposta como equipamento afetivo e intelectual (CANDIDO, 2011). Afirma, ainda, o autor, a literatura como um fator indispensável à humanização, pois, confirma o homem a sua humanidade. Aponta o enriquecimento e humanização que as produções literárias trazem para a visão e percepção do mundo para o sujeito, sejam estas de quaisquer tipos e níveis. Candido (2011) compreende a humanização enquanto processo de reflexão, aquisição de saber, boa disposição para com o próximo, bem como, a afinação das emoções, a capacidade de penetração nos problemas da vida, o cultivo do humor e a percepção da complexidade do mundo e dos seres. A partir disso, a literatura pode desenvolver a humanidade ou as humidades. A possibilidade de compreensão e abertura para as sociedades, a natureza, os

semelhantes. Por estes argumentos de Candido reafirmamos a importância da literatura indígena e o direito de todos terem acesso à sua diversidade.

Esta dissertação teve como objetivo compreender os sentidos produzidos por autores e autoras indígenas sobre a literatura indígena brasileira. Partiu das seguintes questões: Como autoras e autores indígenas concebem a Literatura Indígena brasileira? Como se caracterizam as produções literárias das/dos indígenas entrevistados nas 'lives' do Instagram "Literatura Indígena Brasileira"?

No Capítulo 1, trajetórias foram delineadas. Trajetórias pessoais até a retomada da ancestralidade. Trajetória que partiu do desconhecimento e negação da identidade indígena ao (re)encontro com a ancestralidade indígena. Como também trajetória acadêmica por via de uma revisão bibliográfica sobre a literatura indígena brasileira e, ainda o percurso teórico-metodológico da pesquisa com Bakhtin.

Conforme visto no Capítulo 2, a década de 1970 marca o surgimento das organizações e movimentos em defesa dos interesses e direitos dos povos indígenas. Surgiu o Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990), movimento de articulação das lideranças indígenas em busca de direitos para seus povos e comunidades. Os indígenas passaram a participar da movimentação política, por meio de assembleias. Como também consequência do Movimento Indígena, os direitos indígenas são reconhecidos e incluídos na Constituição Federal de 1988. O Artigo nº 231 da Constituição Federal de 1988, assevera que "São reconhecidos aos *índios* sua organização social, costumes, línguas crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens." Os índios, suas comunidades e organizações são legitimados e a defesa de seus direitos e interesses passam a fazer parte das atribuições das instâncias jurídicas do país. Deste modo, uma nova relação entre os sujeitos e povos indígenas passa a ser estabelecida com a sociedade dominante, a relação de igualdade enquanto cidadania brasileira. Diante do direito da cidadania brasileira e, da identidade indígena, previstas pela Constituição Federal de 1988, os sujeitos e povos indígenas passaram a reivindicar do Estado brasileiro: educação diferenciada, políticas públicas para o atendimento da saúde, entre outros. As comunidades indígenas passaram a se organizar politicamente para ter de fato os

direitos legais garantidos.

Conforme o Capítulo 3, por séculos, os discursos, em especial, os escritos do colonizador, construíram a identidade indígena. A escrita do não indígena iniciou com os primeiros viajantes. Depois, por cronistas e romancistas e, a partir do século XIX e XX, por antropólogos e outros estudiosos. Diante da relação unificada entre o indígena e a natureza e, os discursos consolidados pelo colonizador, a imagem do 'índio' foi atrelada ao impedimento de um então desenvolvimento do país. Deste modo, os estereótipos firmados sobre o indígena, como a falta de humanidade, o bom selvagem, consolidado via a literatura, deu o tom para as violências contra estes povos. Diversos povos foram exterminados, bem como tiveram suas terras expropriadas, suas culturas silenciadas via assimilação e integração à sociedade dominante.

No Capítulo 4, a partir das falas de autores e autoras indígenas e as análises, foi possível compreender os sentidos produzidos por estes sobre a literatura indígena brasileira. Segundo os autores e autoras, a literatura indígena: é lugar de valorização das diferentes pertencas étnicas; de evidência das disputas políticas pela terra e pelo discurso; de resistência e resgate de memória; de demarcação simbólica de território e luta interligada a do território físico, de possibilidade de tratar dos muitos impactos da chegada dos colonizadores nestas terras; de possibilidade de nos arrancar de uma perspectiva predatória e nos convidar a olhar por outra ótica; de perpetuação da memória indígena. Ao retomar à primeira questão da pesquisa, as autoras e autores indígenas concebem a Literatura Indígena brasileira enquanto: arma para quebrar o imaginário desfavorável que foi criado sobre o indígena; possibilidade de muitos mundos; porta de entrada para as diversas culturas dos mais de 305 povos indígenas brasileiros. Ao tratar da segunda questão da pesquisa, ou seja, como se caracterizam as produções literárias das/dos indígenas entrevistados nas 'lives' do Instagram "Literatura Indígena Brasileira", destaco que estas se caracterizam enquanto: portadora das muitas vozes originárias; registro das histórias tradicionais, como também, criação de narrativas contemporâneas, enquanto necessidade de registro por escrito da memória; direito de ser indígena e o direito da narrativa de si, ou seja, é reparação histórica; se caracterizam enquanto múltiplas e mergulhadas à cosmovisão indígena; estão imersas na estrutura do pensamento indígena, tecidas também nas histórias de

origens ou àquelas que apresentam os modos de vida na floresta.

Os sujeitos indígenas passaram de objeto de enunciado alheio a sujeitos de enunciação de próprio discurso. Passam a apresentar suas identidades conforme suas versões, seus meios e seus olhares. Embora a oralidade seja anterior à escrita, a linguagem escrita passou a ser uma importante forma destas vozes se pronunciarem. A literatura indígena abrange as manifestações culturais dos povos originários, como as danças, os grafismos, dentre outros, bem como, intenta revisar e desfazer ideias distorcidas dos séculos de colonização e silenciamento. A escrita passa a ser instrumento de revisão das identidades individuais e coletivas, portanto, apresenta a voz e o protagonismo indígena. Sua força torna-se arma para preservação da memória dos povos indígenas. Escrita como instrumento que permanece independentemente do tempo, do espaço e da presença. Escrita que chega às pessoas, indígenas ou não indígenas, que representa um espaço de socialização, divulgação das culturas indígenas e demarcação de um território simbólico. Na articulação entre forma e conteúdo, a literatura indígena carrega marcas da oralidade e formas próprias de dizer, de pensar o mundo, de viver com e como natureza.

A literatura escrita indígena vai além da publicação de livros com a temática indígena. Contém a possibilidade de autorrepresentação dos povos que foram mantidos como categoria secundária no panorama cultural e político nacional. É importante refletirmos sobre qual o espaço que a literatura indígena ocupa na educação e como fazer valer uma lei que advoga a favor da difusão nas escolas brasileiras da diversidade das culturas indígenas. A história precisa recuperar o sentido da participação dos povos originários na formação política, econômica, cultural e religiosa do país. A palavra deve ser dita por aqueles que tiveram sua história enunciada pelo olhar do outro e de forma estereotipada, com sua diversidade violentada. Povos vistos como folclore e à margem do processo histórico brasileiro. A literatura indígena representa um dos caminhos para o respeito à nossa diversidade, pois é capaz de ordenar e organizar sentimentos, visões de mundo, desenvolver consciências e marcar um território simbólico próprio. Há emergência de reafirmação das culturas indígenas e demarcação de fala diante de olhares próprios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José Martiniano de, 1829-1877. **Iracema** / José Martiniano de Alencar. - Porto Alegre; & PM, 2019. 1. Ficção brasileira-Romances.I.Título. II. Série.

AMORIM, M. **A contribuição de Mikhail Bakhtin: a tripla articulação ética, estética e epistemológica**. In: FREITAS, M. T. et al. Ciências Humanas e pesquisa: leituras de Mikhail Bakhtin. São Paulo: Cortez, 2003

ANDRADE, L. T ; CORSINO, P; **Crêterios para a constituiçãõ de um acervo literário para as séries iniciais do Ensino Fundamental: O instrumento de avaliação do PNBE- 2005**. In: Aparecida Paiva; Aracy Martins; Graça Paulino; Hércules Corrêa, Zélia Versiani. (Org.). Literatura: saberes em movimento. 1ed.Belo Horizonte: Autêntica; Ceale, 2007, v. 1, p. 79-91

BAKHTIN, M. **Estética da Criação Verbal**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BEZERRA, Paulo. Prefácio à edição brasileira. In: VIGOTSKI, **Psicologia da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BRANDÃO, C. L. Programa Nacional Biblioteca da Escola: Mudança, permanência e extinção. **IV Seminário Internacional de representações sociais, subjetividade e educação**. Mato Grosso, 2016.

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

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO. **Lei de Diretrizes e bases da Educação Brasileira**. Brasília, 1996.

BRASIL. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. **Programa Nacional Biblioteca da Escola**. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/programas/biblioteca-daescola/biblioteca-da-escola-apresentacao>>. Acesso em: 10 de julho de 2021.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. CNE/CEB. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil**. Online. Brasília.

CANDIDO, Antonio. **O Direito à literatura**. In: CANDIDO, Vários escritos. São Paulo: Ouro Sobre o Azul, 2011.

CAPRILES, René. **A força da poesia pré-colombiana**. Letras & Artes, São Paulo, p. 5, abr, 1987.

CORSINO, Patricia. Benjamin e Bakhtin: outros tempos e novos caminhos para a pesquisa em Educação. In: LEITE, Miriam; GABRIEL, Carmen Teresa (Orgs).

- Linguagem, Discurso, Pesquisa e Educação.**: Editora De Petrus, 2015, p.193-216.
- DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco, CORREIA, Heloisa Helena Siqueira, DANNER, Fernando (orgs). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- EVARISTO, Rosinere. **Herói ou anti-herói? A representação do índio na Literatura Brasileira e nos Livros Didáticos.** Seropédica. 2013.
- FRANCA, Aline; SILVEIRA, Naira Christofolletti. **A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira.** Transinformação, Campinas , v. 26, n. 1, p. 67-76, Abr. 2014 . Acesso em 22 de janeiro de 2021.
- FREITAS, Maria Teresa; SOUZA, Solange Jobim; KRAMER, Sonia (orgs). **Ciências Humanas e Pesquisa: Leitura de Mikhail Bakhtin/** - São Paulo, Cortez, 2003, - (Coleção questões da nossa época; v.107).
- FULKAXÓ, Nankupé Tupinambá. **Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos: o que fizemos com o nosso povo? /** Nankupé Tupinambá Fulkaxó. - Camaçari, BA: Pinaúna Editora, 2019.
- GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo/** Ailton Krenak. - 1ª.ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LE MOS, Rosa Gonçalves. **Por uma pedagogia decolonial: escritores indígenas e literatura indígena contemporânea na educação.** 2017. Dissertação (Mestrado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
- MUNDURUKU, Daniel. **Coisas de Índio /** Daniel Munduruku, - 2.ed. - São Paulo: Callis, 2010
- MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)/** Daniel Munduruku. – São Paulo: Paulinas, 2012. – (Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura)
- MUNDURUKU, Daniel. **Karu Taru: o pequeno pajé /** Daniel Munduruku. - 2.ed. - Porto Alegre, RS: Edelbra, 2013
- MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores /** Daniel Munduruku. - 1.ed. - Lorena, SP: UK'A Editorial, 2017.
- PATAXÓ, Kanátýo. **Txopai e Itohã.** São Paulo: Formato Editorial, 2000
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno /** Darcy Ribeiro. -7.ed. - São Paulo: Global, 2017.

ROSA, Mary Soares. "**Tekoá: A literatura indígena e suas linhas de fuga**". 2016. Dissertação (Mestrado em Crítica Cultural) Universidade do Estado da Bahia

ROSA, Mary Soares. **A Literatura indígena e suas linhas de fuga**. Dissertação (Mestrado em crítica cultural) Universidade do Estado da Bahia

THIEL, Janice Cristine. **A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural**. Educ. Realidade, Porto Alegre , v. 38, n. 4, p. 1175-1189, Dec. 2013. Acesso em: 30 de janeiro de 2021.

THIÉL, Janice. **Pele Silenciosa: a literatura indígena em destaque**/ Janice Thiél. - Belo Horizonte: Autântica Editora, 2012.

WAPICHANA, Cristino. **A boca da noite** / Cristino Wapichana, - 1. ed. - Rio de Janeiro: Zit, 2016.

Apêndices

| |
|--|
| APÊNDICE-1 AUTORES E OBRAS INDÍGENAS |
|--|

Mapeamento de autores indígenas brasileiros (que publicam com alguma frequência) e suas obras, a fim de oferecer consulta sobre a literatura indígena e seus autores para escolas.

ANDRE FERNANDO BANIWA

BANIWA, Andre Fernando. Bem viver e viver bem segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Curitiba: Ed. UFPR, 2019. 64 p.

GERSEM BANIWA

BANIWA, Gersem. O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 227p.

DENÍZIA CRUZ

CRUZ, Denízia. Kariri Xocó: contos indígenas. Ilustrações Caco Bressane. São Paulo: Ed. SESC, 2014.

CRUZ, Denízia. Kariri Xocó: contos indígenas, volume 2. Ilustrações Caco Bressane. São Paulo: Ed. SESC, 2019. 62 p.

JAIME DIAKARA

DIAKARA, Jaime. Waímurã Ki'tiakã: historinhas dos animais. Manaus: Edições Governo do Estado. Secretaria de Estado da Cultura, 2014. E-book.

DIAKARA, Jaime. Yahi Puíro Ki'ti: a origem da constelação da garça. Ilustrações Thalles Alexandre. Manaus: Valer, 2001. 16 p.

JULIE DORRICO

DORRICO, Julie. Eu sou macuxi e outras histórias. Nova Lima, MG: Caos & Letras, 2019. 108 p.

JAIDER ESBELL

ESBELL, Jaider. Terreiro de Makunaima: mitos, lendas e estórias em vivências. Roraima: Cromos, 2012.

NANKUPÉ TUPINAMBÁ FILKAXÓ

FULKAXÓ, Nankupé Tupinambá. Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos: o que fizemos com nosso povo? Camaçari, BA: Pinaúna, 2019.

GRAÇA GRAÚNA

GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea. São Paulo: Mazza, 2013. 200 p.

GRAÚNA, Graça. Criaturas de Ñanderu. Ilustrações de José Carlos Lollo. São Paulo: Amarilys, 2010.

GRAÚNA, Graça. Flor da mata. São Paulo: Peninha Ed., 2014.

TIAGO HAKIY

HAKIY, Tiago. A pescaria do curumim e outros poemas indígenas. Ilustrações Taisa Borges. São Paulo: Panda Books, 2015.

HAKIY, Tiago. A origem dos bichos. Ilustrações Catarina Bessell. São Paulo: Panda Books, 2020. 32 p.

HAKIY, Tiago. Awyató-pót: histórias indígenas para crianças. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Paulinas, 2012.

HAKIY, Tiago. Curumim. Ilustrações Andréia Vieira. São Paulo: Posigraf, 2014. 24 p.

HAKIY, Tiago. Guaynê derrota cobra grande. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Autêntica, 2013.

HAKIY, Tiago. Noçóquem: a floresta encantada. São Paulo: Edebê, 2019. 48 p.

HAKIY, Tiago. Noite e dia na aldeia. Ilustrações Bruno Nunes. São Paulo: Positivo, 2014.

HAKIY, Tiago. O canto do uirapuru. Ilustrações Taisa Borges. São Paulo: Formato,

2015. 32p.

HAKIY, Tiago. Tupany: um menino Mawé = Tupany: kurum Mawe. Ilustrações Fê. Curitiba: Positivo, 2014. 24 p.

OLÍVIO JECUPÉ

JEKUPÉ, Olivio. A volta de Tukã. Ilustrações Osvaldo Piva. São Paulo: Kazuá, 2018. 32 p.

JEKUPÉ, Olivio. Ajuda do saci: kamba'i. Ilustrações Rodrigo Abraham. São Paulo: DCL, 2006. 39p.

JEKUPÉ, Olivio. Arandu Ymanguaré. Ilustrações Theo Siqueira. São Paulo: Evoluir Cultural, 2014.

JEKUPÉ, Olívio. As queixadas e outros contos guaranis. Ilustrações Fernando Vilela. São Paulo: FTD, 2012.

JEKUPÉ, Olivio. Iarandu: o cão falante. Ilustrações Olavo Ricardo. São Paulo: Peirópolis, 2002. 32p.

JEKUPÉ, Olivio. Literatura escrita pelos povos indígenas. São Paulo: Scortecci, 2009. 44 p.

JEKUPÉ, Olívio. O saci verdadeiro. Londrina: EDUEL, 2003. ISBN 8572163697.

JEKUPÉ, Olívio. Tekoa: conhecendo uma aldeia indígena. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2011.

JEKUPÉ, Olívio. Tupã Mirim: o pequeno guerreiro. São Paulo: Leya, 2014. ISBN 8581818641.

JEKUPÉ, Olívio. Xerekó Arandu: a morte de Kretã. Ilustrado por Maté. São Paulo: Peirópolis, 2002. 32p. ISBN 8585663065.

JEKUPÉ, Olivio; KEREXU, Maria. A mulher que virou Urutau. Ilustrado por Taisa Borges. São Paulo: Panda Books, 2011. ISBN 857888146X.

JEKUPÉ, Olívio; MUNDURUKU, Daniel (coord.). Verá: o contador de histórias. Ilustrado por crianças Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2003. 46p. (Coleção Memórias Ancestrais. Povo Guarani). ISBN 8585663987.

JEKUPÉ, Olivio et al. Literatura nativa em família. São Paulo: Cintra, 2020. 43 p. (E-book).

VANGRI KAINGÁNG

KAINGÁNG, Vãngri. Estrela Kaingang: a lenda do primeiro pajé. Ilustrações Catarina Bessel. São Paulo: Biruta.

KAINGÁNG, Vãngri; NEGRO, Mauricio. Jóty, o tamanduá. Ilustrações dos autores. São Paulo: Global, 2010. 32 p.

MÁRCIA KAMBEBA

KAMBEBA, Márcia. Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade. São Paulo: Pólen, 2018.

KAMBEBA, Márcia. O lugar do saber. São Leopoldo, RS: Casa Leiria, 2018. 64 p.

KAMBEBA, Márcia. Saberes da floresta. São Paulo: Polen, 2020.

KAMBEBA, Márcia. O lugar do saber ancestral. São Paulo: Uk'a Editorial, 2021. 142

SULAMY KATY

(Não encontrei imagem)

KATY, Sulamy. Meu lugar no mundo. Participação de Heloísa Prieto e Daniel Munduruku; Ilustrações Fernando Vilela. São Paulo: Ática, 2004. 56p.

EDSON KAYAPÓ

KAYAPÓ, Edson. Um estranho espadarte na aldeia. São Paulo: Primata, 2021. 92 p.

KAYAPÓ, Edson. Projetos e presepadas de um curumim na Amazônia. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Positivo, [2015?]. 40 p.

RENÉ KITHÁULU

(Não encontrei imagem)

KITHÁULU, René. Irakisu: o menino criador. Ilustrações René Kithãulu e crianças Nambikwara. São Paulo: Peirópolis, 2002. 46p. (Coleção Memórias Ancestrais. Povo Nambikwara).

AILTON KRENAK

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. O lugar onde a terra descansa. Fotografias de Adriana Moura ... et al. Rio de Janeiro: Petrobras, 2000. 166 p.

KRENAK, Edson. O sonho de Borum. Ilustrações Mauricio Negro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 32p.

ELY MACUXI

MAKUXI, Ely. Ypati: o curumim da selva. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo:

Paulinas, 2011.

LIA MINAPOTY

MINAPOTY, Lia. Com a noite veio o sono. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Leya, 2011.

MINAPOTY, Lia. Lua menina e Menino onça. Ilustrações Suryara Bernardi. Belo Horizonte: RHJ Livros, 2014. 32 p.

MINAPOTY, Lia. Tainãly: uma menina Maraguá = Tainãly: yepé tainãê Maraguá. Ilustrações Laurabeatriz. Curitiba: Positivo, 2014. 24 p.

MINAPOTY, Lia. YAGUAKÃG, Elias. Yara é vida. Ilustrações Osvaldo Piva. São Paulo: Kazuá, 2018. 32 p.

MINAPOTY, Lia; YAMÃ, Yaguarê. A árvore de carne e outros contos. Ilustrações Mariana Newlands. São Paulo: Tordesilhinhas, 2011.

KEREXU MIRIM

MIRIM, Kerexu. A índia voadora. São Paulo: [s.n.], 2005.

WERÁ JEGUAKA MIRIM

MIRIM, Werá Jeguaka. Kunumi Guarani. Ilustrações Gilberto Miadaira. São Paulo: Panda Books, 2014. 24 p.

MIRIM, Werá Jeguaka; MIRIM, Tupã. Contos dos curumins guaranis. Ilustrações Geraldo Valério. São Paulo: FTD, 2014. 48 p.

DANIEL MUNDURUKU

MUNDURUKU, Daniel. A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outros contos indígenas de amor. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2007. 48p.

MUNDURUKU, Daniel. A velha árvore. [São Paulo]: Ed. Salesiana, 2002. 32 p. ISBN 9788575470411.

MUNDURUKU, Daniel. As serpentes que roubaram a noite e outros mitos. Ilustrações crianças Munduruku da aldeia Katõ. São Paulo: Peirópolis, 2001. 56p. (Coleção Memórias Ancestrais. Povo Munduruku). .

MUNDURUKU, Daniel. Caçadores de aventuras. São Paulo: Caramelo, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. Catando piolhos, contando histórias. Ilustrações Maté. São Paulo: Brinque-Book, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. Caveira-rolante, a mulher-lesma e outras histórias indígenas

- de assustar. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2007.
- MUNDURUKU**, Daniel. Coisas de índio. Vários ilustradores. São Paulo: Callis, 2000. 96p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Coisas de índio: versão infantil. Ilustrações Camila Mesquita. São Paulo: Callis, 2003.
- MUNDURUKU**, Daniel. Coisas de onça. Ilustrações Ciça Fittipaldi. São Paulo: Mercuryo Jovem, 2011.
- MUNDURUKU**, Daniel. Como surgiu: mitos indígenas brasileiros. Ilustrações Rosinha. São Paulo: Callis, 2011.
- MUNDURUKU**, Daniel. Contos indígenas brasileiros. Ilustrações Rogério Borges. São Paulo: Global, 2004. 64p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Crônicas de São Paulo: um olhar indígena. São Paulo: Callis, 2004. 64p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Das coisas que aprendi. Fotografias Antonio Carlos Ferreira Banavita. Lorena, SP: Uk'a Editorial, 2014.
- MUNDURUKU**, Daniel. Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver. Reflexões filosóficas de Alcione Pauli. 2. ed. Lorena, SP: Uk'a Editorial, 2019. 112 p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Foi vovó que disse. Ilustrações Graça Lima. Porto Alegre: Edelbra, 2014. 24 p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Histórias de índio. Ilustrações Laurabeatriz. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996. 72p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Histórias que eu li e gosto de contar. Ilustrações Rosinha. São Paulo: Callis, 2011. 63p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Histórias que ouvi e gosto de contar. Ilustrações Rosinha. São Paulo: Callis, 2004. 42p.
- MUNDURUKU**, Daniel. Kabá Darebu. Ilustrações Maté. São Paulo: Brinque-Book, 2002. 28p. ISBN 8574120863.
- MUNDURUKU**, Daniel. Karu Taru: o pequeno pajé. Ilustrações Marilda Castanha. Porto Alegre: Edelbra, 2013. ISBN 9788536011530.
- MUNDURUKU**, Daniel. Memórias de índio: uma quase autobiografia. Ilustrações Rita Carelli. Porto Alegre: Edelbra, 2016. ISBN 8555900166.
- MUNDURUKU**, Daniel. Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória. Ilustrações Rogério Borges. São Paulo: Studio Nobel, 2001. 40p. ISBN 8585445955.
- MUNDURUKU**, Daniel. Mundurukando. Participação especial de Ceíça Almeida. São Paulo: Uka Editorial, 2010. ISBN 9788564045002.
- MUNDURUKU**, Daniel. Mundurukando 2: roda de conversa com educadores. São Paulo: Uka Editorial, 2017. ISBN 9788564045073.

MUNDURUKU, Daniel. O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira. Ilustrações Mauricio Negro e Luciano Tasso. São Paulo: Global, 2009. ISBN 9788526013971.

MUNDURUKU, Daniel. O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990). São Paulo: Paulinas, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. O diário de Kaxi: um curumim descobre o Brasil. Ilustrações crianças Munduruku da Aldeia Katõ. [São Paulo]: Ed. Salesiana, 2011. 47 p.

MUNDURUKU, Daniel. O homem que roubava horas. Ilustrações Janaina Tokitaka. São Paulo: Brinque-Book, 2007. 28p.

MUNDURUKU, Daniel. O Karaíba. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Melhoramentos, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. O menino e o pardal. Ilustrações Cecília Rébora. São Paulo: Callis, 2007. 40p.

MUNDURUKU, Daniel. O olho da águia. São Paulo: Leya, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. O olho bom do menino. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Instituto UK'A, 2019. 40 p.

MUNDURUKU, Daniel. O olho bom do menino. Ilustrações Rubens Matuck. São Paulo: Brinque Book, 2007. 32 p.

MUNDURUKU, Daniel. O Onça. São Paulo: Caramelo, 2006. 32p.

MUNDURUKU, Daniel. O segredo da chuva. Ilustrações Marilda Castanha. São Paulo: Ática, 2003. 62p. ISBN 8508087454.

MUNDURUKU, Daniel. O sinal do pajé. Ilustrações Taisa Borges. São Paulo: Peirópolis, 2011. 62p. ISBN 8575960067.

MUNDURUKU, Daniel. O sumiço da noite. São Paulo: Caramelo, 2007. 32p. ISBN 8573405058.

MUNDURUKU, Daniel. Os filhos do sangue e do céu e outras histórias indígenas de origem. Ilustrado por Rosinha. [S.l.]: Landy, 2005. 64p.

MUNDURUKU, Daniel. Outras tantas histórias de origem das coisas e do universo. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. Parece que foi ontem. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2006.

MUNDURUKU, Daniel. Sabedoria das águas. Ilustrações Fernando Vilela. São Paulo: Global, 2004. 32p.

MUNDURUKU, Daniel. Saudades de amanhã. Ilustrações Silvino. Rio de Janeiro: Escrita Fina, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. Todas as coisas são pequenas. São Paulo: ARX Jovem, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. Um dia na aldeia: uma história Munduruku. Ilustrações

Mauricio Negro. São Paulo: 2012.

MUNDURUKU, Daniel. Um estranho sonho de futuro: casos de índio. Ilustrações Andrés Sandoval. São Paulo: FTD, 2004. 112p.

MUNDURUKU, Daniel. Um sonho que não parecia sonho. Ilustrações Inez Martins. São Paulo: Caramelo, 2007.

MUNDURUKU, Daniel. Uma aventura na Amazônia. Ilustrações Mary. [S. 1.]: Caramelo, 2007. 64p.

MUNDURUKU, Daniel. Vó Coruja. Ilustrações Daniel Kondo. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. Você lembra, pai? Ilustrações Rogério Borges. São Paulo: Global, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. Vozes ancestrais: dez contos indígenas. São Paulo: FTD, 2016.

MUNDURUKU, Daniel; **NEGRO**, Mauricio. A palavra do grande chefe. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2008.

MUNDURUKU, Marcelo Manhuari. A cidade das águas profundas. Ilustrações Anielizabeth. São Paulo: Melhoramentos.

MÁRCIA MURA

MURA, Márcia [Márcia Nunes Maciel]. O espaço lembrado: experiências de vida em seringais da Amazônia. Amazonas: EDUA, 2013. 205 p.

KANÁTYO PATAXÓ

PATAXÓ, Kanátyo. O machado, a abelha e o rio. Ilustrações Werimehe Pataxó. Brasília: MEC, 2005.

PATAXÓ, Kanátyo. Txopai e Itôhã. Ilustrações Kanátyo Pataxó; história contada por Apinhaera Pataxó. Belo Horizonte: Formato, 2000. 24p.

ELIANE POTIGUARA

POTIGUARA, Eliane. Akajutibiró: terra do índio potiguara. [S.l.]: Unesco, 1994.

POTIGUARA, Eliane. A terra é a mãe do índio. Rio de Janeiro: GRUMIM, 1989. 70 p.

POTIGUARA, Eliane. O coco que guardava a noite. Ilustrações Suryara Bernardi. São Paulo: Mundo Mirim, 2012.

POTIGUARA, Eliane. A cura da Terra. Ilustrações Soud. São Paulo: Ed.do Brasil, 2015.

POTIGUARA, Eliane. Metade cara, metade máscara. São Paulo: Uka Editorial, 2018.

POTIGUARA, Eliane. O pássaro encantado. Ilustrações Aline Abreu. São Paulo: Jujuba, 2014.

ALINE PURI

PURI, Aline Rochedo. Boacé Uchô: a histórias está na terra. Rio de Janeiro: Pachamama, 2020. 118 p.

PURI, Aline Rochedo. Guerreiras = M'baima miliguapy: mulheres indígenas na cidade, Mulheres indígenas na aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PURI, Aline Rochedo. Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve. Rio de Janeiro: Pachamama, 2015.

PURI, Aline Rochedo. Taynôh: o menino que tinha cem anos. 2. ed. Rio de Janeiro: Pachamama, 2019.

AURITHA TABAJARA

TABAJARA, Auritha. Coração na aldeia, pés no mundo. Xilogravuras de Regina Drozina. São Paulo. Uka Editorial, 2018.

MARCOS TERENA

TERENA, Marcos. Cidadãos da selva: a história contada pelo outro lado. Rio de Janeiro: Secretaria de Educação, 1992. 31 p.

TERENA, Marcos; FEIJO, Ateneia. O índio aviador. São Paulo: Moderna, 1994.

ÁLVARO TUKANO

TUKANO, Álvaro (Álvaro Fernandes Sampaio). Doéthiro: Álvaro Tukano e os séculos indígenas no Brasil. [s.l.: s.n.]: 2010.

LÍDIA KREXU RETE VERÍSSIMO

(Não encontrei imagem)

VERÍSSIMO, Lídia Krexu Rete. Varai para'i regua= O balaio enfeitado. Laranjeiras do Sul, PR: Nhombo'ea Guarani, 2002. 34 p.

FERNANDA VIEIRA

VIEIRA, Fernanda. Crônicas ordinárias. Rio de Janeiro: Macabéa, 2017. 94 p.

CRISTINO WAPICHANA

WAPICHANA, Cristino. A boca da noite. Ilustrações Graça Lima. Rio de Janeiro: ZIT, 2016.

WAPICHANA, Cristino. A cor do dinheiro da vovó. Ilustrações Alyne Dallacqua. Brasília, DF: Edebê, 2019.

WAPICHANA, Cristino. A onça e o fogo. Ilustrações Helton Faustino. São Paulo: Amarilys, 2009. 58 p.

WAPICHANA, Cristino. A oncinha Lili. Ilustrações Águeda Horn. São Paulo: Edebê, 2016.

WAPICHANA, Cristino. Ceuci: a mãe do pranto. Ilustrações Jô Oliveira. Itapira, SP: Estrela Cultural, 2019.

WAPICHANA, Cristino. O cão e o curumim. Ilustrações de Taisa Borges. São Paulo: Melhoramentos, 2018.

WAPICHANA, Cristino. Sapatos trocados. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Paulinas, 2014.

KAMUU DAN WAPICHANA

WAPICHANA, Kamuu Dan. O sopro da vida: Putakaryy Kakyary. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

RONI WASIRY GUARÁ

WASIRY GUARÁ, Roni. A árvore da vida. Ilustrações Carla Irusta. São Paulo: Leya, 2014.

WASIRY GUARÁ, Roni. Caiçu Indé: o primeiro grande amor do mundo. Manaus: Valer Editora, 2011.

WASIRY GUARÁ, Roni. Mondagará: a traição dos encantados. Ilustrações Janaína Tokitaka. São Paulo: Formato, 2011.

WASIRY GUARÁ, Roni. O olho d'água: o caminho dos sonhos. São Paulo: Autêntica, 2012. 32 p.

WASIRY GUARÁ, Roni; YAMÃ, Yaguarê (coord.). O caso da cobra que foi pega pelos pés. Ilustrações Ana Luiza Mello. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2007. 24p.

KAKÁ WERÁ JEKUPÉ

WERÁ JEKUPÉ, Kaká. A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 2003. 120p.

WERÁ JEKUPÉ, Kaká. As fabulosas fábulas de Iauaretê. São Paulo: Peirópolis, 2007. 80p.

WERÁ JEKUPÉ, Kaká. O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani. São Paulo: Polar, 2016.

WERÁ JEKUPÉ, Kaká. Ore awé roiru'a ma = Todas as vezes que dissemos adeus. São Paulo: Triom, 2002. 119p.

WERÁ JEKUPÉ, Kaká. Tupã Tenondé. São Paulo: Peirópolis, 2003. 120p.

ELIAS YAGUAKÃG

YAGUAKÃG, Elias. As aventuras do menino Kawã. Ilustrações Elias Yaguakãg. São Paulo: FTD, 2010.

YAGUAKÃG, Elias. Historinhas marupiaras. São Paulo: Mercuryo Jovem, 2011.

YAGUAKÃG, Elias. Tikuã: a origem da anunciação. Ilustrações João Kammal. Rio de Janeiro: Rovel, 2014.

YAGUARÊ YAMÃ

YAMÃ, Yaguarê. A origem do Beija Flor. Ilustrações Taisa Borges. São Paulo: Peirópolis, 2012.

YAMÃ, Yaguarê. As pegadas do Curupyra. São Paulo: Mercúrio Jovem, 2009.

YAMÃ, Yaguarê. Contos da floresta. Ilustrações Luana Geiger. São Paulo: Peirópolis, 2011.

YAMÃ, Yaguarê. Cocarzinho Amarelo = Akãnita'í Yuwa. São Paulo: FELELI, 2021.

YAMÃ, Yaguarê. Falando Tupi. Ilustrações Geraldo Valério. São Paulo: Pallas, 2012.

YAMÃ, Yaguarê. Formigueiro de Myrakãwéra. Ilustrações Uziel Guaynê Oliveira. São Paulo: Biruta, 2013.

YAMÃ, Yaguarê. Japii e Jakamii: uma história de amizade. São Paulo: Leya, 2014.

YAMÃ, Yaguarê. Kawrê guiry'bo: nossas lembranças especiais. São Paulo: Kazuá, 2018.

YAMÃ, Yaguarê. Kurumi Guaré no coração da Amazônia. São Paulo: Editora FTD, 2007.

YAMÃ, Yaguarê. Mapinguary, o dono dos ossos: contos indígenas de assombração. Ilustrações Uziel Guaynê. São Paulo: Mercuryo Jovem, 2018. 40 p.

YAMÃ, Yaguarê. Meu pai, Ag'wa: lembranças da casa de conselho. São Paulo:

Scipione, 2014.

YAMÃ, Yaguarê. Morogeta Witá: oito contos mágicos. São Paulo: Positivo, 2014.

YAMÃ, Yaguarê. Murugawa: mitos, histórias e fábulas do Povo Maraguá. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2007.

YAMÃ, Yaguarê. O caçador de histórias. Ilustrações Yaguarê Yamã e Frank Bentes. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

YAMÃ, Yaguarê. O totem do Rio Kawera e outros contos fantásticos. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2010.

YAMÃ, Yaguarê. Os olhos do jaguar. Ilustrações Rosinha. São Paulo: Jujuba, [s.d.].

YAMÃ, Yaguarê. Pequenas guerreiras. Ilustrações de Taisa Borges. São Paulo: Leya, 2011.

YAMÃ, Yaguarê. Puratig: o remo sagrado. Ilustrações Yaguarê Yamã; crianças Satarê Mawé; Queila da Glória. São Paulo: Peirópolis, 2001. 46p. (Coleção Memórias Ancestrais. Povo Saterê Mawé).

YAMÃ, Yaguarê. Sehaypóri: O livro sagrado do Povo Saterê-Mawé. São Paulo: Peirópolis, 2007. 160p.

YAMÃ, Yaguarê. Um curumim, uma canoa. Ilustrações Yaguarê Yamã. Rio de Janeiro: Escrita Fina, 2015.

YAMÃ, Yaguarê. Urutopiag: a religião dos pajés e dos espíritos da selva. São Paulo: IBRASA, 2005. 127p. ISBN 8534802491.

YAMÃ, Yaguarê. Wirapurus e muirakitãs: histórias mágicas dos amuletos amazônicos. São Paulo: Escala Educacional, 2009. 48 p. ISBN 9788576355786.

YAMÃ, Yaguarê. Yaguarãboya: a mulher-onça. Ilustrações Mauricio Negro. São Paulo: Leya, 2013. ISBN 8580447275.

YAMÃ, Yaguarê; **YAGUAKÃG**, Elias; **GUAYNÊ**, Uziel; **WASIRY GUARÁ**, Roni. Maraguápéyára. Manaus: Valer, 2006. 206 p. ISBN 9788575126.

APÊNDICE-2 - RESENHAS DE LIVROS DOS AUTORES ENTREVISTADOS

"Ideias para adiar o fim do mundo" (Ailton Krenak)

“É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, mas como fricção, poder contar uns com os outros.”

Escrito em português, "Ideias para adiar o fim do mundo" é organizado em três partes, que correspondem à palestras do autor realizadas em Portugal nos anos 2017 e 2019. A pauta central do livro é a concepção de "humanidade" que foi construída ao longo da história e, como essa dita humanidade e suas perspectivas enquadraram em "sub-humanidades" as formas de viver, pensar e agir no mundo. Na narrativa, o autor chama a atenção para a capacidade de autodestruição que a "humanidade" tem empurrado o mundo, dentro do seu modelo de consumo e o ato de predação. Em nome de um "desenvolvimento" o homem tem predado os rios, as florestas, entre outros. O organismo vivo que é a Terra, ao longo dos anos tem sido, cada vez mais, tratado como um recurso. Recurso a ser expropriado. Bem como as "sub-humanidades" já que não se encaixam na perspectiva do desenvolvimento ocidental. Essas sub-humanidades são constituídas por grupos que estão à margem da sociedade de consumo e que possuem ligação orgânica com a terra. Formada por grupos quilombolas, indígenas, aborígenes, caiçara, cuja a organização incomoda às grandes corporações. Historicamente os povos indígenas sofrem com a perspectiva do desenvolvimento do colonizador sobre suas terras, seus corpos, línguas, conhecimentos e espiritualidades. A principal característica do processo civilizatório seria trazer luz à "humanidade obscurecida", por meio do encontro e trocas com a "humanidade esclarecida", civilizada.

Ailton Krenak discute o lugar de consumidor à aquele que se distancia da relação humano e natureza. Para além disto, dentro de sua cosmovisão, para o autor

"tudo é natureza. O cosmos é natureza". O deslocamento entre homem e a natureza, diante da divisão feita pelo ocidente, suprime os diversos formatos assumidos por essa "sub-humanidade". Ao longo da escrita, Ailton trata de modo crítico, alguns conceitos, como "mito da sustentabilidade". Para ele, tal sustentabilidade é arma e uma narrativa travada pelas corporações, enquanto justificativa de suas agressões à Terra, é dentro da mesma perspectiva que a coloca num lugar de "recurso" (natural). Relação está bem oposta à relação íntima, por exemplo, dos Krenak com o Rio, que é tido avô (Wantu). Para a capacidade de adiar o "fim do mundo" está ligada à resistência, pois, "o tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida." Diante disto, os povos originários insistem em adiar o fim do mundo de seu mundo, de sua organização social, da sua cultura.

"Ideias para adiar o fim do mundo" pode contribuir com inúmeras discussões acadêmicas. Dentre estas, economia política, antropologia, sustentabilidade, dentre outros. No entanto, o texto contribui também para as discussões do campo social, para a abordagem crítica do modo de produção, principalmente àqueles ligados à temática indígena e ambiental.

"Boacé uchô" (Aline Puri)

“Uma vez desta terra, sempre desta terra. Quem ensinou às crianças a história do povo que aqui vive, contou a história outros, não a nossa. Mas, estamos aqui. Não apenas em uma voz, mas no coletivo, porque essa é a nossa força.”

Na língua Puri, Boacé Ucho, significa "Palavra-terra", "Palavra que pulsa". Palavra esta que supera séculos de violências contra os povos indígenas e, ainda que considerada extinta, como a do Povo Puri, reverbera. Ainda que diante a uma matriz colonizadora, a história oral dos povos originários persiste. Com objetivo de visibilizar as vozes dos "remanescentes" Puri, como chamados pela autora, as histórias contadas por eles na Serra da Mantiqueira se tornam registro histórico, grito de resistência e tentativa de reparação histórica. O livro é resultado de uma pesquisa feita por quatro anos pela escritora, por meio de conversas com seus ancestrais.

Na narrativa, Aline Puri entende "Boacé Uchô" como um documento histórico que possibilita questionamentos em relação a registros que retratam a não existência do Povo Puri. A obra também apresenta a proposta de um espaço de memória do povo em Visconde de Mauá, espaço este que reforce a presença Puri na região da Mantiqueira. Segundo Aline, dentre outros, o espaço será destinado para o estudo da língua e cultura Puri.

"Coração na aldeia, pés no mundo" (Auritha Tabajara)

"E com a literatura
Falo da minha cultura,
Riqueza de uma nação."

"Coração na aldeia, pés no mundo" discorre em cordel e em xilogravuras, a história de Auritha Tabajara. A escritora que saiu da aldeia em que nasceu para São Paulo, foi a primeira mulher indígena a publicar um livro de cordel. A escrita reforça não somente a autoexpressão, de algum modo, autobiográfico, como, também, a resistência da mulher indígena. Resistência esta enquanto também voz na literatura, em especial, no livro de cordel, gênero em grande parte, marcado pela presença masculina.

"O banquete dos deuses" (Daniel Munduruku)

"(...) há uma sabedoria no modo de viver indígena. Uma sabedoria que vai além do mero conhecimento da realidade tal como a compreende o Ocidente. Para nós não há uma divisão entre as realidades que podem ou não ser percebidas pelo indivíduo pertencente à sociedade indígena. Tudo está no grande círculo e faz parte de uma teia tramada pela vida de cada um e de todos."

Em "O banquete dos deuses" Daniel faz inúmeras discussões, dentre estas, o debate sobre a educação indígena. Ao tratar sobre a origem da cultura brasileira, o autor informa que a educação indígena está alinhada à concepção filosófica da natureza enquanto corpo vivo. Educação esta, segundo o autor, que dá o tom das regras políticas, sociais e espirituais dos povos originários. Desde modo, tais movimentos de cultura próprios justifica a luta dos povos indígenas de viver em

coexistência com a floresta. A obra é um material importante para professores e pesquisadores. O livro é constituído por capítulos, capítulos que tratam do reconhecimento da ancestralidade brasileira, dos estereótipos sobre os "índios" construídos ao longo da história e o sistema de educação indígena. Ao tratar da ancestralidade, em especial, da espiritualidade, Daniel Munduruku trata da estrutura do pensamento indígena. A relevância da existência das lideranças indígenas no âmbito espiritual, vai ao encontro da manutenção da memória de um povo, não somente de uma organização política, digamos, de uma comunidade. Ainda sobre a estrutura do pensamento indígena, Daniel trata da demarcação das terras. Para o autor, a relação entre o indígena e a terra não se dá na posse. Mas, sim, enquanto manutenção da vida, da espiritualidade e, principalmente, na guarda da terra. Ou seja, o indígena não é o dono das terras, mas sim, filho protetor.

"Eu sou macuxi e outras histórias" (Julie Dorrico)

“Eu sou pimenta
panela de barro
cobra
damorida
onça
olho puxado
cabelo preto
cor amarela

Eu finalmente posso dizer, com ternura, que sou macuxi.”

Obra em que Julie Dorrico, autora, registra seu processo de retomada e autoafirmação Macuxi. Na narrativa, Julie resgata suas memórias de infância, ao citar o contato com sua avó, com bejú e com o "quintal da infância". Enquanto narradora-autora, nos conta suas histórias também em poesias. Ora verso, ora prosa. Por meio das ilustrações de Gustavo Caboco, a obra tem seu acabamento, já que as ilustrações também narram. Em "Eu sou Macuxi e outras histórias" Julie também trata de seu povo, Macuxi. Segundo a narrativa, os macuxi são filhos de Makunaima e outros deuses, eles também são a terra.

"Ay kakyri tama: eu moro na cidade" (Márcia Kambeba)

“A árvore me pintou
vermelha e preta
minha pele ficou

Urucum, jenipapo
eu sou esse tronco
que cresce sereno
em meio à cidade.

Meu ser é do mato
eu sou o retrato
do povo que um dia
nesse Brasil pisou.
‘A árvore me pintou’
grafismo de alma
de quem tem no peito
a cor do respeito
que o branco manchou”

Nesta obra, Márcia Kambeba, por meio de suas poesias, conta suas histórias e as histórias de seu povo (Omaguá Kambeba). Além de sua experiência carnal, experiência de sujeito-povo, Márcia discorre sobre sua luta enquanto mulher. Sua luta enquanto também defensora dos direitos das mulheres e o olhar atento a estas. Destaco pontos importante que aparecem nas suas poesias, dentre estes, a referência do sujeito indígena pelo povo, não enquanto 'índio'. Deste modo, a autora chama a atenção para o reconhecimento dos povos indígenas brasileiros, suas ancestralidades, seus modos próprios de vida. Em suas poesias, Márcia também relembra sua infância, em especial, o contato fundamental com sua avó para sua "formação" poética. Discorre sobre a sua vivência na cidade, ao fazer uma relação com o título da obra. No poema "Ritual Indígena", Márcia valoriza os rituais de seu povo, ao mesmo tempo em que os relaciona com a forma de existência do povo após séculos de violências.

O que era um culto sagrado
guardado como ouro ancestral
O branco achou que era pecado
Invadiu meu ser espiritual.

Deixei de ser filha de euracy
A Cruz se tornou meu sinal
Proibiram minha dança
dizendo: Não existe
mais o teu ritual.

Na capa do livro, uma foto registrada por Márcia Kambeba. No verso, a imagem

de prédios, referenciando a cidade.

“Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos: O que fizemos com o nosso povo?” (Nankupé Tupinambá Fulkaxó)

“Vocês ocuparam minha terra, vocês me subjugaram, escravizaram minha gente, vocês mataram meu povo, vocês corromperam meus irmãos, me escravizaram, me mataram, me corromperam... Eu era milhares de eu...”

Nesta obra, Nankupé Tupinambá revisita textos jornalísticos e outros, para contrapontos em relação as temáticas sobre os povos indígenas. Com a investigação feita pelo autor, por anos, a imprensa também enquanto veículo de informação, por meio das suas narrativas também reforçou e consolidou imaginários, como a não humanidade do "índio", conseqüentemente, o estereótipo de bárbaro, selvagem, entre outros. Além de textos jornalísticos, Nankupé revisitou documentos históricos, como a carta escrita por Pero Vaz de Caminha, enviada ao rei D. Manuel, comunicando o "descobrimento" das novas terras; cartas avulsas e crônicas produzidas por padres jesuítas, viajantes e cronistas.

"A origem dos bichos" (Tiago Hakiy)

“No princípio, no início de tudo, quando o mundo era curumim, não havia bichos. Todos eram gente, todos eram sateré-mawé.”

A ilustração da capa do livro apresenta diversas espécies de animais presentes no coração da Amazônia, como destaca o autor na narrativa. As imagens são coloridas e são ressaltadas com o fundo branco da página. As imagens do livro, que parecem pinturas feitas de tintas, constroem também a narrativa, porém, são ilustrações que se remetem diretamente a narrativa do texto. A cada página do livro, um pequeno fragmento de texto acompanha as imagens, que têm o tamanho grande. A letra do texto é script. Ainda que seja um livro de história, no final, a obra possui textos

informativos sobre o povo Sateré-Mawé. Textos informativos sobre os municípios que têm habitantes do povo do Sateré-Mawé, da alimentação tradicional do povo, da pesca e dos rituais. O livro conta com um glossário, com explicações ou definições de termos específicos do povo mencionados na narrativa. Por fim, é também apresentada uma breve biografia do escritor, Tiago Hakiy e, da ilustradora, Catarina Bessel.

A narrativa discorre sobre a origem dos bichos. "No princípio, no início de tudo, quando o mundo era curumim, não havia bichos. Todos eram gente, todos eram sateré-mawé". Considero o ponto alto da narrativa, quando a esposa do personagem principal (Hatê) foi desleal a ele e seu povo. A partir disto, a narrativa toma um novo rumo e a origem dos bichos de fato assume o eixo da história. O texto conta com personagens, como o Pajé, que também dão o tom à narrativa e apresenta aspectos ritualísticos do povo e a experiência coletiva do sujeito vivente na aldeia. Por fim, o desfecho vai ao encontro do título do livro, em especial, a maneira em que os bichos surgiram.

APÊNDICE- 3 ROTEIROS DAS ENTREVISTAS

Ailton Krenak

a) Quem é o Ailton Krenak?

b) Quando você nasceu, na década de 1950, o povo Krenak era considerado extinto. O território tinha sido ocupado (invadido) pelos fazendeiros e os sobreviventes, removidos para SP, MT etc. Conforme o seu relato para a série “Vozes da Floresta”, até os seus 17 anos você fugia acompanhando o seu pai. Após, pensou: “Onde estão os outros índios?” Conta sobre isso e seu envolvimento inicial com a militância pelos direitos indígenas.

c) Sobre o seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo.” Como você chegou nesse título?

d) A idade moderna inaugurou uma ideia de mundo. Um projeto de uma humanidade, onde todos os povos de qualquer lugar do planeta iam entrar dentro do mesmo protocolo. Mas, no meio do caminho, esse “para todos” foi ficando cada vez menor. Até que a humanidade se tornou um modelo onde nem todos alcançam. No seu livro “Ideias Para Adiar o Fim do Mundo” você contesta a ideia de humanidade construída ao longo do tempo. Fale sobre essa concepção de humanidade. Além desta, há outras? Quais outras concepções de humanidade?

e) Em “Ideias para adiar o fim do mundo” (p.24) você diz: “Não tem gente mais adúlada que um consumidor. São adulados até o ponto de ficarem imbecis, babando. Então para que ser cidadão? ” Você acredita que em diferentes lugares do mundo a experiência de ser cidadão perdeu o sentido? As pessoas estão se sentindo à vontade nesse lugar de consumidor?

f) O paradigma do ocidente é acumular com premissa que vão estar vivos para consumir, ou fazer algo com aquele acúmulo. A partir disto, qual a crítica em relação

ao consumo, ideia de futuro e progresso do paradigma do ocidente?

g) Numa fala para o 'olugar.org, você discorre sobre viver a experiência, experimentar a terra, se misturar a terra. Experiência de misturar o que você pensa que é você, com a terra. A partir disso, comente sobre a sua fala no livro "Ideias para adiar o fim do mundo": "Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza."

Aline Puri

a) Quem é a Aline Pachamama? Fale sobre o Povo Puri da região da Serra da

Mantiqueira.

b) Você descreve ("Boacé Uchô" p.27) que a ideia de escrever sobre nós, originários, começou a muito tempo com a sua mãe. Num determinado momento, além de ouvi-la, você também passou a gravar sua oralidade. Conte sobre esses registros. Isso impactou na sua formação em História e na iniciativa de idealizar livros bilíngues?

c) Você menciona sua formação no mestrado e no doutorado muito te auxiliou com a escrita sobre a trajetória do povo Puri. Você escreveu a partir da relação com a História Oral e registrou a trajetória do seu povo. Fale sobre a importância do registro escrito das nossas memórias e a potência que é a nossa ocupação na universidade enquanto pesquisadores e pesquisadoras.

d) Paralelo a sua pesquisa de Tese, você desenvolveu projetos de visibilidade/fortalecimento da história e culturas originárias. Em 2015, você idealizou a Pachamama Editora. A Pachamama Editora é protagonizada por mulheres e é alinhada com o ideário de democratização da leitura e da escrita. Fale sobre o nascimento da Pachamama Editora e a importância desta enquanto também difusora da Literatura Indígena.

e) Com a implantação da Lei 11.645/2008 o Ensino de Culturas e Literaturas Africanas, Afro-brasileiras e Indígenas tornou-se obrigatória nas redes públicas e privadas de todo o território nacional. Você escreveu o projeto "Culturas Indígenas,

Identities, História e a lei 11.645”. Como você compreende o funcionamento da lei nas escolas? Fale sobre o projeto e qual a importância deste na valorização das culturas dos povos originários.

f) Boacé Uchô (Palavra-terra/ Palavra que pulsa) traz a palavra viva. Palavra que você conheceu por meio das falas dos seus e suas ancestrais. Você destaca (p.11) “(...) apesar da violência simbólica de uma história escrita na matriz colonizadora, a história oral dos Povos Originários persiste. Qual a importância da oralidade para nós sujeitos e Povos Indígenas?

g) Boacé Uchô (p.11) “(...) a escrita deste livro intenta fazer ‘ouvir’ das vozes do povo Puri da região da Serra da Mantiqueira” Como foi o processo de criação do livro?

h) “(...) quando transcrita, a oralidade propõe o desenvolvimento de um registro sobre os processos históricos, que vêm sendo negados e silenciados na descrição tradicional da História. (p.12-13) “vamos escrever uma história enraizada, com cheiro de terra e esperança. Escrever uma história plural. (p.23). A escrita torna-se possibilidade de legitimação da narrativa ancestral. Fale sobre a luta e a autoria indígena por meio da escrita alfabética e a publicação.

i) No decorrer dos séculos as narrativas generalizam a participação do originário como “índio”, exemplos: literatura e em registros históricos. Construções estas que reforça imaginários, selvagens, seres do passado etc. Sabemos que muitos de nós estivemos imersos a narrativas e que em algum momento tivemos vergonha, ou medo de nos autoafirmar indígenas. Há de maneira muito forte o discurso que é somente “índio” de verdade quem nasceu e/ou mora na aldeia. Você acredita que a Literatura Indígena tem potência importante na desconstrução destes imaginários?

j) (p.89) “Na Mantiqueira (...) insistem em dizer que o Povo Puri está extinto. “Por muito tempo, os remanescentes do povo Puri apenas conversaram com o seu núcleo familiar, na esfera privada (...) alguns familiares rejeitam essa herança. Dito isso, destaco o projeto “O Povo Puri da Mantiqueira”, desenvolvido nas unidades escolares. Importante projeto também para o fortalecimento da etnia. Fale sobre o projeto, as atividades e como estes levaram à reflexão e ao conhecimento, alunos e professores da história, da cultura e da realidade dos Puri?

Auritha Tabajara

- a)** Quem é a Auritha Tabajara? Fale um pouco sobre o povo Tabajara.
- b)** No seu livro você fala sobre a sua avó, sobre o aprendizado ao ouvi-la contar histórias. Fale sobre a sabedoria dos nossos velhos, como era a relação dos velhos com os mais novos na aldeia.
- c)** Você não foi alfabetizada na escola. Quando começou a ler e a escrever, já começou na rima. Foi alfabetizada na rima, você desde muito nova já ouvia seus tios e avó declamando. Fale sobre esse contato com a rima na infância e como foi quando você foi para escola. Como foi ter contato com outros gêneros sem ser o cordel?
- d)** Você fez Magistério Indígena, e, nos seus relatórios, você escrevia com rimas. Essa sua escrita despertou o interesse da Secretaria de Educação do Ceará, e organizou seu primeiro livro “Magistério Indígena em verso e poesia”, lançado em 2007. Ao escrever com rimas, você já tinha consciência que fazia cordel? Como é a escrita em cordel? Fale sobre o livro “Magistério Indígena em verso e poesia”.
- e)** Você morou 30 anos na aldeia, há 10 anos chegou em SP. Hoje você mora no Ceará. Quando chegou em SP, você escrevia, rascunhava. Em 2018 é publicado então: “Coração na aldeia, pés no mundo. O Daniel Munduruku tem participação no nascimento do livro. Conte como foi o processo de escrita da sua história e publicação.
- f)** Seu livro “Coração na aldeia, pés no mundo” tem selo da FNLIJ (2019). Quando você saiu da aldeia e chegou em SP, você ouviu comentários do tipo: “Deixou de ser índia”? A sociedade nacional tem o imaginário que o “índio de verdade” esta aldeado. Quando saímos da aldeia e vamos para a cidade, o não indígena (por vezes) entende que “perdemos a identidade”, como se o único lugar possível do indígena estar fosse a aldeia. No entanto, o nosso território está também de nós, das nossas memórias.
- g)** Por que “Coração na aldeia, pés no mundo”? Por que indígena e não índio?
- h)** Sua escrita tem vinculação com a tradição, mostrando que se escreve hoje porque precisa, para também reivindicar toda uma história apagada. Que se coloca também as

histórias orais no papel como forma de resistência. O que é Literatura Indígena? Qual a importância da Literatura Indígena?

i) Além da sua experiência no Magistério Indígena, você já visitou diversas escolas para contar histórias. Pode acompanhar, ainda que brevemente, como a escola fomenta reflexões sobre nós, povos e sujeitos indígenas. Como foram essas experiências nas escolas? A partir da existência da Lei 11.645 e das Diretrizes Curriculares para a Educação Infantil, como as escolas devem tratar a temática indígena?

Célia Xakriabá

a) Quem é a Célia Xakriabá? Fale sobre o povo Xakriabá.

b) A universidade é também um espaço de produção de conhecimento, de potência. Como você compreende a presença indígena na universidade? O que caracteriza o epistemicídio dentro da academia? Quais são seus desafios dentro da universidade?

d) Numa fala para outra entrevista, Célia diz: "A cultura é uma grande capacidade de cura. Nem todo mundo que tem cultura, tem território. Mas, quem tem território, tem cultura." O que significa o território para nós? Sujeitos e povo indígenas.

e) Uma fala ainda muito recorrente é que o indígena "deixa de ser indígena" quando sai da aldeia, fala que remete ao período da integração. Quando o indígena sai da aldeia para a universidade, por exemplo, inclusive, local que nos foi negado por tanto tempo, por vezes é visto como alguém que "perdeu a sua identidade". Dentre outros pontos, novamente, o não indígena, intenta classificar o outro partindo de seu próprio olhar. Como você compreende a conjuntura política atual brasileira em relação à demarcação dos territórios indígenas?

d) Fale sobre a Marcha das Mulheres Indígenas que ocorreu em agosto de 2019 e as articulações

e) Historicamente, as narrativas sobre os povos indígenas foram produzidas pelo não indígena, via a literatura, em que não aparecíamos enquanto sujeitos, sim, como

objeto. Na década de 1990 a literatura indígena contemporânea nasce para a sociedade nacional. A partir da literatura indígena e da sua experiência quando trabalhou na Secretaria de Educação de Minas Gerais, como você entende o trabalho com Literatura Indígena com as crianças?

f) Fale sobre a relação da literatura indígena e a oralidade. Você tem as suas poesias publicadas? Se não, pretende publicar.

g) No período entre 2015-2017, anos em que trabalhou na Secretaria Municipal de Educação de Minas Gerais, como você entende o funcionamento da Lei 11.645 na escola?

h) A cultura indígena é capaz de conectar a sociedade brasileira com as matrizes ancestrais? O que pensa sobre essa fala?

Daniel Munduruku

a) Quem é o Daniel Munduruku? Fale sobre o povo Munduruku.

b) Um questionamento frequente é se de fato fazemos literatura. Vindo de tradições orais, alguns entendem que escrever essas tradições seria como quebrar a lógica da oralidade. No entanto, a literatura indígena não se restringe ao escrito, ao livro impresso. A literatura indígena tem conceito de cultura; a cultura abrange todas as manifestações de um povo. O que é a literatura indígena?

c) A literatura indígena nasce para sociedade nacional quando os sujeitos indígenas adquirem escrita alfabética e a publicação. Esses sujeitos passam a contar as suas histórias, dos seus povos, seus ancestrais. No Brasil, a autoria indígena tem duas modalidades: autoria individual e a autoria coletiva. Como surgiu a literatura em caráter individual?

d) Em um dos vídeos do seu canal (YouTube) você reflete sobre o movimento indígena na atualidade; você comenta que alguns acreditam que não há necessidade de nomear “literatura indígena”, e sim, somente, “literatura. ” Você afirma que precisa, um dos seus argumentos é em relação a demarcação de território. Em relação a ideia do escritor indígena ser visto “somente como um escritor”, você acredita que isto o tiraria do “pertencimento indígena”?

e) As populações indígenas só ficaram visíveis a partir dos anos 1970 e ficaram reconhecidamente visíveis em 1988. Nos anos 1970, quando a juventude começou a se perceber parte de uma sociedade maior, usou o termo “índio” como forma de luta. A partir do poder que as palavras têm, como você discorre no livro *Mundurukando 2*, por que indígena e não índio?

f) O “Curupira” a “Iara” são exemplos de seres vistos como folclore na sociedade brasileira. Literaturas indígenas classificadas como infanto-juvenil por vezes são vistas enquanto folclore. Sabido que a ideia de ‘folclore’ é também ligada crença, religiosidade de outros povos. Como você entende a ideia de folclore atrelada a literatura indígena?

Julie Dorrico

a) Quem é a Julie Dorrico?

b) Num relato para a "Revista Digital Parêntese", você contou que, mesmo em meio a memórias, como no ‘quintal da sua infância’... (Que tinha pé de lima, cana-de-açúcar, pés de coco e duas mangueiras frondosas que pareciam ser as guardiãs de casa) e, quando mais velha, em outros espaços; você não se enxergava indígena, muito menos Macuxi. No seu livro ("Eu Sou Mauxi e outras Histórias) você fala sobre seu caminho ao encontro da ancestralidade e pertencimento indígena. Conte sobre essas memórias e seu processo de autoafirmação enquanto mulher originária.

c) Como foi se enxergar Macuxi? O que mudou?

d) Como você decidiu escrever o seu livro "Eu Sou Macuxi e Outras Histórias"? Como foi o processo de escrita?

e) A literatura indígena brasileira contemporânea é um movimento literário que ganha força na década de 1990. Como você enxerga hoje o panorama da literatura indígena brasileira?

f) Segundo o autor indígena Kaká Werá a literatura indígena sempre existiu, é anterior a escrita e ao impresso. A literatura indígena nasce para a sociedade nacional quando

os sujeitos indígenas adquirem escrita alfabética e a publicação. Esses sujeitos passam a contar as suas histórias, dos seus povos, seus ancestrais. O que a edição e publicação dessas obras significa? Qual é a importância?

Márcia Kambeba

- a) Quem é a Márcia Kambeba? Fale sobre a aldeia Belém de Solimões.
- b) Na aldeia Belém de Solimões, onde você nasceu, você já ouvia as músicas que sua avó fazia. Bem pequena você recitava as poesias que sua avó criava.
- c) Quando você começou a compor poesias?
- d) Na capa do seu livro ("Ay kakyri Tama") há referências da floresta, atrás, referências que se remetem a cidade. Como foi a sua vivência na floresta? Por que decidiu ir para a cidade? Como foi essa chegada?
- e) Ay kakyri Tama é seu primeiro livro, livro de poesias. Ay kakyri Tama, em português, "Eu moro na cidade". A fotografia da capa é fruto do seu trabalho enquanto fotógrafa. O seu livro foi estudado e trabalhado por estudantes de mestrado, doutorado e pós doutorado.
- f) Como você enxerga esse (digamos) intercâmbio da aldeia com a comunidade acadêmica?
- g) Você tem ido as aldeias conversar com as mulheres sobre a força, a luta pela manutenção da cultura que parte também da mulher. Por meio da oralidade elas também são educadoras. Conte sobre essas idas as aldeias e o contato com as mulheres. Quem são essas mulheres, o que elas fazem? Existe mulheres pajés, cacias?
- h) "Índio eu não sou", por favor, Recite. (Após) Por que povos originários, Kambeba e não índio?
- i) Por vezes quando saímos da aldeia e vamos para a cidade, o não indígena entende que "perdemos a identidade". Fala esta moldada de imaginários e falas racistas, como se o único lugar possível do indígena estar fosse a aldeia. No entanto, o nosso território está também de nós, das nossas memórias. Por viver hoje na cidade, por ter frequentado a universidade, percorrer a América do Latina, você já ouviu comentários

como este?

j) Produzir literatura indígena também é resistir. Por meio também da escrita mostramos as nossas vozes, nossos ecos. Como você compreende a literatura indígena, como você enxerga o cenário contemporâneo da literatura indígena e a mulher indígena?

Nankupé Tupinambá Fulkaxó

a) Quem é o Nankupé Tupinambá Fulkaxó? Fale sobre o povo Tupinambá.

b) Assisti uma entrevista sua com a Julie Dorrico (canal: Literatura Indígena Brasileira) em que você diz que sempre escreveu, mas, nunca publicou. Sua formação inicial é em Engenharia, depois fez jornalismo. O que você escrevia antes de começar a publicar? Por que decidiu fazer Jornalismo?

c) Você luta em defesa da decolonização, da crítica em relação a evangelização e os desdobramentos a partir disto. Violência que enfrentamos até hoje. Conte como tem sido essa luta.

d) No livro você revisita desde o período da colonização, documentos que são considerados marcos para a construção da identidade nacional sob o olhar do invasor. Conte como surgiu a ideia de escrever o livro, como foi o processo de levantamento dos documentos, arquivos.

e) Quando você, sujeito indígena produz um livro, livro de referência, e faz esse caminho de volta, problematizando esses documentos, é uma potência, é resistência. Qual a potência da escrita indígena? Como você enxerga a Literatura Indígena?

f) Nos livros de história, principalmente os livros um pouco mais antigos, a história sob a ótica do colonizador que é contada. Pedro Alvares Cabral é visto como herói, e essa terra, “descoberta”. Qual a importância do seu livro chegar as escolas não indígenas?

g) Literatura constituiu imaginário do “índio” para também dominação. Imaginário que lutamos ainda hoje. Índio ou Tupinambá (povos originários, indígenas)?

Tiago Hakiy

- a) Quem é o Tiago Hakiy? Fale sobre o povo Saterê Mawê
- b) O que é a literatura indígena?
- c) Qual a potencia da oralidade? Quando você começou a escrever literatura indígena?
- d) Como você enxerga a literatura indígena escrita, o livro publicado? Qual a importância?
- e) Nas suas poesias você traz a sonoridade da floresta, o rio que corre no seu sangue. Qual a potencia do poema?
- f) Qual a sua relação com o rio Andirá?
- g) Em 2006 você encontrou o Daniel Munduruku e participou também do Encontro dos Escritores indígenas. Como foi este encontro? Como foi a sua participação no Encontro dos Escritores Indígenas?
- h) Como a literatura indígena auxilia no processo de retomada? Você acredita que a literatura indígena aproxima o leitor da sua ancestralidade indígena?
- i) Pensando para além da dimensão geográfica, qual a importância dos livros chegarem até as crianças, as escolas não indígenas? Fale sobre seus encontro com elas.
- j) Por que indígena (Saterê Mawê) e não índio?
- l) "A origem dos bichos", como foi o processo de escrita? Fale sobre o livro.