

Busca de um diálogo intercultural: literatura indígena no Brasil

Searching for an Intercultural Dialogue: Indigenous Literature in Brazil

EVA BATLIČKOVÁ [eva.batlickova@phil.muni.cz]

Masarykova univerzita, República Checa

CAROLINE IVANSKI LANGER* [caroline.langer@hotmail.com]

Universidade Federal de Paraná, Brazil

RESUMO

O presente estudo foca na produção literária dos autores indígenas brasileiros, um fenômeno relativamente recente, relacionado estritamente à conquista dos direitos políticos e sociais pelos povos nativos no território do país. A questão central do artigo gira em torno de uma reflexão sobre como as obras dos autores indígenas que começaram a surgir nas prateleiras das livrarias brasileiras na década de 1990, não são alcançáveis pelo conceitos tradicionais da literatura ocidental. Para a compreensão da literatura indígena em sua complexidade e plenitude mostra-se necessário entendê-la como uma manifestação cultural mais abrangente, da qual também nós fazemos parte.

PALAVRAS-CHAVE

Literatura indígena; Movimento Indígena; diálogo intercultural; identidade indígena; pós-colonialismo

ABSTRACT

The present study focuses on the literary production of Brazilian indigenous authors, a relatively recent phenomenon, strictly related to the achievement of political and social rights by native peoples in the country's territory. The central question of the article revolves around a reflection on how the works of indigenous authors that began to appear on the shelves of Brazilian bookstores in the 1990s, are not reachable by the traditional concepts of Western literature. In order to understand indigenous literature in its complexity and fullness, it is necessary to understand it as a broader cultural manifestation, of which we are also a part.

KEYWORDS

Indigenous literature; Indigenous Movement; intercultural dialogue; indigenous identity; post-colonialism

RECEBIDO 2022-05-31; ACEITE 2022-07-30

* Caroline Ivanski Langer é estudante do programa de mestrado em História na Universidade Federal de Paraná, Brasil. Nos meses de janeiro e fevereiro de 2022 participou do programa internacional Unigou Remote no Instituto de Línguas e Literaturas Românicas na Faculdade de Filosofia da Universidade Masaryk em Brno. Sob a supervisão de Eva Batličková contribuiu a este artigo com a leitura e a descrição de uma série de textos.

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm dos nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com suas. Nem por isso irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós.

(Davi Kopenawa, Bruce Albert: *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*)

A existência da literatura indígena, escrita em português e publicada pelas editoras brasileiras, é um fenômeno relativamente recente, já que os primeiros livros escritos por autores indígenas começaram a aparecer nas livrarias do país na década de 1990. Esta onda, que desde lá vem ganhando força e espaço, está estreitamente relacionada ao Movimento Indígena que começou a se formar na década de 1970 e que, de forma determinante, interferiu na articulação das leis na Constituição brasileira de 1988. Foi um passo decisivo na relação destes povos com o Estado abrindo a possibilidade de um protagonismo político com o objetivo de combater a velha política de assistencialismo e paternalismo.

O caminho dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos e de sua cultura é árduo e ainda está longe de chegar ao seu fim. O fato, de que a população dos nativos tenha sido submetida à legislação desde os primórdios da colonização, não mudou nada na sua posição vulnerável. A primeira lei que os contemplava foi publicada já na segunda metade do século XVI, lei de 30/7/ 1566, pela administração de Mem de Sá, que além de contemplar a possibilidade de escravização voluntária (Eisenberg 2000: 139; apud Freitas e Bahia 2017: 4) buscava garantir a proteção e a liberdade para os índios que se submetessem à Coroa, ou seja, para os índios aldeados (sedentarizados e catequizados) ou aliados. A lei os diferenciava dos “gentios bravios”, tribos que se opunham a aceitar a dominação portuguesa e que podiam ser legalmente escravizados ou exterminados nas chamadas “guerras justas” (Freitas e Bahia 2017: 4–5), termo amplamente abusado na história da colonização brasileira.

A mistura de falta de eficiência das leis da proteção, sua frequente violação pelos colonos, a recusa de se submeter aos colonizadores, junto com surtos de epidemias de doenças trazidas pelos europeus, gerou um coquetel letal para as populações indígenas. Estima-se que na época da vinda de Cabral, em 1500, viviam no território do Brasil atual por volta de 5 milhões de nativos pertencentes a mais de 1000 povos diferentes (Nicacio, Cavalcante, Ávila, Martins, Barbosa, Gonçalves e Lins 2019). Na década de 1970, acreditava-se que o desaparecimento dos povos indígenas brasileiros seria algo inevitável. A situação melhorou dez anos depois com o crescimento do número dos nativos. Este fenômeno não está relacionado apenas com a melhora da qualidade da vida e com o acesso à assistência médica, que entre outras coisas reduziram substancialmente a mortalidade infantil, mas também pelo fato de que cada vez mais pessoas se reconhecem como indígenas. De acordo com o último censo demográfico¹, em 2010, havia no Brasil 305 povos indígenas, somando 896.917 pessoas, das quais mais de metade vivia nas cidades. Este número, porém, corresponde apenas a 0,47% da população do país², o que necessariamente se reflete na sua pequena representatividade para o Estado.

1 Devido à pandemia de covid, o último censo demográfico foi realizado no Brasil em 2010 (o próximo está previsto para este ano, 2022).

2 <https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>

A destruição da população indígena, que se arrastou pelos últimos cinco séculos não se limitava ao extermínio físico e incluía também a destruição da identidade cultural dos povos que se submeteram à colonização de alguma forma. Durante a história do Brasil várias estratégias foram desenvolvidas, começando com deslocamento de tribos inteiras do ambiente original e seu aldeamento para lugares convenientes aos colonizadores. Nas aldeias jesuíticas, conhecidas como missões, os índios costumavam ser submetidos a trabalhos pesados e a castigos corporais por transgressões como comunicar-se em língua nativa ou recorrer a suas tradições. Religião e costumes indígenas foram sistematicamente demonizados.

O estigma da demonização continua impregnado numa parte da sociedade brasileira até os dias de hoje, sendo entendido pelos intelectuais e ativistas indígenas como um problema grave que precisa ser enfrentado. Um deles, Kaká Werá, fala da necessidade da descatequização da cultura indígena. Ele próprio chama este processo de “desteatralização” devido à sua ligação com a consolidação da construção artístico cultural dos colonizadores através do teatro.

O grande instrumento de educação no século XVI dos jesuítas foi o teatro, que aplicavam no colégio. Os índios representaram a morte deles mesmos, porque José de Anchieta os coloca como os personagens do mal. Aimberê e Cunhambebe³ representam o mal, representam os demônios. Os pajés eram representados como o próprio diabo. Assim, por meio do teatro, os pajés se tornaram diabos e os líderes indígenas e sua sabedoria se tornaram demônios. Peguem os textos teatrais de José de Anchieta no século XVI, que vocês vão ver os personagens que existem lá. Aimberê, o grande demônio, Cunhambebe, o próprio Satã, e assim vai. Os autos de José de Anchieta, plagiados de Gil Vicente, conseguiram colocar a ideia do mal e do bem dentro de uma cultura onde isso praticamente não existia (Werá 2017: 103; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 351).

O discurso religioso no debate sobre os povos nativos foi oficialmente substituído pelas ideias evolucionistas na fase monárquica do Estado brasileiro, que se iniciou com a declaração da independência em 7 de setembro de 1822. “Destarte, as sociedades ‘primitivas’ estariam fadadas a ‘evoluir’ abandonando suas culturas em prol dos benefícios da civilização.” (Freitas e Bahia 2017: 8). Este entendimento manifestou-se na lei de 1825 segundo a qual os nativos deveriam se incorporar à nação por métodos pacíficos, isto é, por “meios brandos e persuasivos” (portarias de 25/5, 18/10 e 8/11/1825, *apud* Freitas, Bahia 2017: 9). Em 1831 foi outorgada a lei 27/10/1831 da tutela orfanológica originalmente relacionada a indígenas libertados após o período de servidão ou escravidão que na prática foi estendida a todos os índios. Apesar da necessidade incontestável da proteção da população indígena, esta instituição inseriu na lei a ideia da incapacidade de indígenas, rebaixando-os dentro da sociedade a uma cultura imatura que sob a tutela do Estado seria levada ao amadurecimento.

Até os primeiros anos do século XX, nada mudou na relação da sociedade com os nativos, persistindo os debates “sobre a legitimidade do uso da violência no processo de integração dos índios, havendo até quem defendesse o extermínio daqueles que resistissem à civilização” (Freitas e Bahia 2017: 16).

3 Chefes do povo Tupinambá que lideraram a revolta indígena contra os colonizadores portugueses, chamada Guerra dos Tamoios (1554–1567)

Este tipo de discurso, no entanto, era cada vez menos aceitável pela comunidade internacional e, em 1910, o Estado Brasileiro foi pressionado a criar o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), uma instituição de proteção dos povos indígenas, que se tornou pioneira no contexto do indigenismo americano. Curiosamente fez parte dos acontecimentos que antecipavam a fundação desta instituição o viajante, fotógrafo e pesquisador tcheco Alberto Vojtěch Frič, que no XVI Congresso Internacional de Americanistas, em Viena em 1908, acusou o governo brasileiro de extermínio da população indígena.

Frič começou a sua exposição dramática com a declaração crua que a busca de escravos, rapto, assassinato e a introdução de doenças contagiosas mortais, tal como a varíola, nas aldeias dos índios, estavam agora completando a aniquilação da população nativa. Tal brutalidade – acentuou Frič – não estava confinada a regiões isoladas das florestas de borracha amazônicas, mas era comumente praticada no meio das florescentes colônias europeias dos Estados meridionais. (Stauffer 1960: 169)

A acusação pública de Frič despertou emotiva discussão no próprio Congresso e teve grande repercussão pública. Cientistas brasileiros e alemães procuraram contestar seus argumentos e a imprensa alemã o acusou de ataque ideológico à colonização alemã no sul do Brasil. Diplomatas alemães manifestaram apoio ao governo brasileiro e a imprensa brasileira procurou deixar o tema do lado (ibidem: 171–173). Mesmo assim, a manifestação pública de Frič tornou-se um dos impulsos que desencadearam amplo debate na sociedade brasileira sobre a posição vulnerável da população indígena. Um debate que exigia uma resposta institucional.

Esta resposta encarnou então na criação do Serviço de Proteção ao Índio. Embora se tratasse de um certo progresso, continuou seguindo o paradigma evolucionista com objetivo da paulatina inserção dos indígenas na sociedade “civilizada”. Apenas no decorrer da década de 60, com o crescente prestígio de pesquisas antropológicas, foi reconhecida a superação tanto deste projeto como da sua ótica e, em 1967, foi fundada uma instituição mais correspondente ao seu tempo, a Fundação Nacional do Índio (Funai).

Ao novo órgão coube administrar as rendas do patrimônio indígena, com três fins: emancipação econômica das tribos, acréscimo do patrimônio e custeio dos serviços de assistência. O antigo trabalho de incorporação dos índios à agricultura foi substituído por projetos de desenvolvimento comunitário. (Constituição de 1988, *apud* Freitas e Bahia 2017: 19)

Nem esta instituição, porém, mostrou-se uma solução satisfatória. Além de manter a concepção integracionista baseada na ideia da conquista dos índios pelo mundo “civilizado” ao qual deveriam aderir, problematizava-a o fato de que a instituição foi implantada na época da ditadura militar no Brasil (1964–1985). Assim, na maioria dos casos, era administrada por militares, servindo sobretudo para ampliar as possibilidades da colonização da região amazônica, vista pelo regime militar como essencial para o desenvolvimento e o progresso do país (Munduruku 2012: 30–31).

Por outro lado, foi exatamente nesta época, quando começaram a nascer as bases de um movimento que se mostrou fundamental para a conscientização dos povos indígenas, o Movimento

Indígena no Brasil. A partir da década de 1970, representantes dos povos indígenas envolviam-se cada vez mais no movimento social voltado contra a ditadura militar e começaram a participar de assembleias de líderes e chefes indígenas. “Dessa inserção no movimento social nasceu uma consciência pan-indígena, que fez com que percebessem que havia problemas semelhantes entre seus povos, gerando ações concretas em prol de seus direitos, chegando mobilizar os mais de 200 povos indígenas” (Munduruku 2012: 11). Neste contexto é importante salientar o papel crucial da Igreja Católica que nos anos da ditadura militar buscava organizar as classes populares, incluindo a população indígena. Com a crescente politização e conscientização, abriu-se espaço para a transformação da situação da população nativa inclusive perante a lei. Na nova Constituição de 1988, elaborada depois do fim da ditadura militar, apareceu a primeira norma específica para os direitos dos povos autóctones, graças às incansáveis intervenções dos ativistas indígenas:

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. (Constituição de 1988, artigo 231)

De acordo com os especialistas em Direito Rodrigo Bastos Freitas e Saulo José Casali Bahia, este foi o momento da transformação do prisma sob o qual a sociedade brasileira olhava os indígenas. Através dele, o integralismo começou a ser superado, e o paradigma da integração passou a ser transformado no paradigma da interação, que “visa proporcionar aos povos indígenas condições ideais para seu próprio desenvolvimento” (Freitas e Bahia 2017: 25). Embora a tutela do Estado tenha sido mantida, os pesquisadores argumentam que também ela passou por uma mudança significativa. A tutela orfanática foi substituída por uma nova forma, a tutela da proteção que “reside em compensar a assimetria natural de forças [...] devido não a sua suposta ‘incapacidade’, mas à evidência de que as pressões exercidas pela sociedade tecnológica são substancialmente mais fortes que as possibilidades de resistência cultural” (Freitas e Bahia 2017: 30).

A instituição da tutela é algo bastante discutido e visto como problemático, apesar das boas intenções salientadas no texto de Freitas e Bahia. Ela é frequentemente percebida pelos nativos como um emparedamento que os coloca frente a duas opções desconfortáveis: ou os obriga a continuar selvagens e “incapazes” perante a lei, porém, garantindo a proteção do Estado, ou os força para se deixarem reconhecer como civilizados e, conseqüentemente, obrigados a se inserir no mercado de trabalho da sociedade capitalista.

O lugar de fala

As transformações marcantes no campo legislativo desencadearam um importante movimento cultural da população indígena. A Constituição de 1988 deu impulso para o início das políticas públicas para a alfabetização dos povos nativos e, finalmente, a lei 11.645, de 2008, incluiu a temática “história e cultura afro-brasileira e indígena” no círculo das escolas, abrindo definitivamente o caminho para a publicação das obras literárias dos autores indígenas. Um deles, Olívio Jekupé, um ano após a aprovação da lei mencionada, escreve:



Sendo assim, acredito que nossas comunidades têm que lutar para que haja escolas em suas aldeias, porque o futuro da defesa de nosso povo está na educação. É através do conhecimento que teremos líderes fortes e preparados. O dominante usa dessa arma para nos enfrentar, para nos humilhar. Se temos que enfrentá-los, por que não usar dessa mesma arma? Uma arma que não precisa de guerra; só de conversa, discurso. (Jekupé 2009: 16; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 237)

Não é por acaso que grande parte da produção literária indígena possui um objetivo didático. “[...] a educação escolar indígena passa a preocupar-se com as necessidades das comunidades e valorizar, teoricamente, costumes e modos de vida tradicionais dos povos no país” (Dorrico; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 241). A elaboração do material didático é muitas vezes coletiva, contando inclusive com a ajuda de pessoas não indígenas, geralmente antropólogos ou linguistas.

O fenômeno da autoria coletiva, no entanto, é preciso ser entendido num contexto mais amplo. De forma alguma se restringe apenas à confecção de material didático e podemos considerá-lo um dos traços característicos da literatura indígena, já que inclusive os autores individuais assinando suas obras geralmente se baseiam nas narrativas ancestrais das suas comunidades ou relacionam sua experiência diretamente com elas. Eles costumam respeitá-las como fonte direta da sua inspiração e si próprio reconhecem como um mediador da sua articulação. A questão central então se transpõe do conceito da autoria ao conceito do protagonismo dos autores nativos, onde não importa tanto a pessoa que fala, mas o “lugar da fala”, porque é este lugar que determina a percepção do mundo e a expressão literária. Este lugar é encontrado na ancestralidade (Matos 2011, *apud* Dorrico; in Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 230), gerando duas consequências substanciais. Além de condicionar os autores nativos para se basearem na matriz coletiva onde “o sujeito indígena destaca-se como alguém em processo de retomada da voz e de apropriação da letra em defesa de seu povo e de si” (Dorrico; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 231), a ancestralidade está sempre vinculada a um certo grupo étnico. Isto mostra a insustentabilidade da “fantasia de um monólito homogêneo de índios do Brasil” (ibidem: 230). Não existe nenhuma ancestralidade geral indígena, mas ancestralidades dos Munduruku, Potiguara, Guarani etc. O “lugar de fala” preserva a identidade cultural dos autores indígenas, possibilita a ressignificação dos conceitos presentes na cultura ocidental e proporciona um ambiente para o diálogo intercultural.

Esta produção, oriunda de uma matriz extra ocidental, não se dissolve no contato com estruturas ocidentais. Em outras palavras, o fato de um escritor indígena publicar um livro não significa que ele considera a escrita superior à oralidade, nem tampouco que a sociedade ocidental seja superior (e civilizada) à sua tradição étnica. Mas, por sua vez, que um diálogo intercultural se faz necessário entre povos indígenas e não indígenas. Tal ação justifica a adoção de estruturas simbólicas, como a escrita alfabética e a via editorial como estratégia consciente para dinamizar o pensamento indígena na sociedade envolvente. Assim é o caso dos escritores e teóricos indígenas que utilizam os termos literatura, prosa, poesia, ficção para dialogar com a sociedade não indígena. Nesse diálogo, ressignificam tais conceitos, imprimindo um caráter ameríndio, dando novo sentido à expressão criativa. Esta estratégia é tomada conscientemente como resistência à

coibição imposta historicamente às suas línguas, ritos, tradições, em suma, às suas ancestralidades. (Dorrigo; *apud* Dorrigo, Danner, Correia e Danner 2018: 244)

Um exemplo interessante que relativiza a importância da autoria individual para a expressão “do lugar de fala” indígena encontramos no livro hoje fundamental, *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*, fruto de cooperação do ativista indígena Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert. O livro saiu primeiro na França (2010) e cinco anos mais tarde no Brasil, traduzido para português. A proposta do livro podemos ver no trecho do capítulo “Desenhos de escrita”, onde o xamã fala sobre a relação da sua cultura oral com a cultura ocidental que expressa suas ideias de forma escrita.

*Omama*⁴ não nos deu nenhum livro mostrando os desenhos das palavras de *Teosi*⁵, como os dos brancos. Fixou suas palavras dentro de nós. Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco. Quando essas antigas palavras apenas saem de nossas bocas, eles não as entendem direito e as esquecem logo. Uma vez coladas no papel, permanecerão tão presentes para eles quanto os desenhos das palavras de *Teosi*, que não param de olhar. (Kopenawa e Albert 2015: 77)

Embora o português predomine na produção dos autores indígenas brasileiros, a escrita não se limita a ele. A literatura indígena busca sua expressão também em línguas nativas originalmente ágrafas⁶ e, assim, além do estudo do português, tem se intensificado também a construção do sistema alfabético para as línguas indígenas (Guesse 2011: 3).

O traço marcante da produção literária de autores nativos, que podemos perceber inclusive nos breves textos apresentados neste estudo, é seu profundo engajamento e o envolvimento explícito com a causa indígena. Enquanto a literatura ocidental desde o neoclassicismo valoriza a escrita como uma arte, ou seja, sobretudo seu lado estético, os livros dos autores indígenas se envolvem nas causas políticas a tal ponto, que sua escrita costuma ser caracterizada como “voz-práxis” (Dorrigo; *apud* Dorrigo, Danner, Correia e Danner 2018: 333). Para eles, a produção literária é uma continuação dos movimentos políticos indígenas, um instrumento para alcançar e manter seus direitos políticos e sociais e preservar sua identidade cultural.

4 A divindade do povo Yanomami.

5 A expressão usada pelo xamã yanomami para Deus cristão.

6 O esforço de registrar línguas nativas em forma alfabética e as incorporar dentro de um sistema gramatical existe desde a segunda metade do século XVI. O padre jesuíta José de Anchieta depois de décadas de estudo da língua geral, língua franca do tronco tupi-guarani amplamente usada na costa brasileira, criou sua gramática que baseou na estrutura do latim (*Artes de Gramática da Língua Usada na Costa do Brasil*, impressa em 1595 em Coimbra). Sua obra facilitou a aprendizagem da língua geral não só pelos padres jesuítas, sendo para eles um instrumento imprescindível na catequização dos nativos, mas com tempo passou a ser usada também na comunicação dos nativos com a administração do Estado. Seu uso foi banido dos círculos oficiais apenas com a expulsão dos jesuítas de Portugal e de suas colônias em 1759. Além da língua geral meridional, a paulista, com que trabalhou o padre Anchieta, desenvolveu-se também a língua geral setentrional, conhecida também como a língua geral amazônica, que deu origem à língua nheengatu falada até hoje em algumas regiões amazônicas (no Brasil há por volta de 6 000 falantes).

Para nós, a literatura indígena é uma maneira de usar a arte, a caneta, como uma estratégia de luta política. É uma ferramenta de luta. E por que uma luta política? Porque, à medida que a gente chega na sociedade e a sociedade nos reconhece como fazedores de cultura, como portadores de saberes ancestrais e intelectuais, ela vai reconhecendo também que existe uma *cidadania indígena*. E que dentro da cidadania existem determinados direitos constitucionais que não ferem, que não desagregam a sociedade, seja indígena ou não indígena (Werá 2017: 20; *apud* Dorrico; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 335; o destaque itálico é do próprio autor)

O último aspecto que gostaríamos de abordar é a questão da oralidade entendida em suas dimensões fundamentais: memorização e improvisação. “Cada proferição do contador é uma retransmissão e uma recriação ao mesmo tempo, já que ele é também um artista, que sabe jogar com a organização sintática, com o tom, com a dicção para chegar aonde ele quer chegar” (Calvet 2011: 54, 55; *apud* Guesse 2011: 5). A escrita, apesar de todas as suas limitações em relação à oralidade, permite preservar algumas de suas marcas, como “a repetição, a condensação dos enredos, as expressões que marcam o início e o fim das histórias, a informalidade e a coloquialidade da linguagem [...] (Souza 2006, *apud* Guesse 2011: 6). Elementos orais em textos literários não são, naturalmente, algo desconhecido, e sua presença está muito marcante, por exemplo, nas literaturas africanas. Ana Mafalda Leite, uma das maiores autoridades no assunto, considera a escrita baseada na tradição oral de tal importância, que sugere empregar o conceito de interdiscursividade defendido por Ato Quayson, crítico literário ganês, que possibilita ver o texto como “interação entre discursos culturais e literários” (Leite 2003: 46; *apud* Guesse 2011: 6).

Um dos mais importantes autores e ativistas indígenas brasileiros Daniel Munduruku também ressalta a importância do elemento oral na escrita dos autores indígenas e propõe entender a escrita e a oralidade como elementos complementares e não como contradições.

A escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o Ser na medida em que precisa adentrar o universo mítico para dar-se a conhecer o outro [...]. Há um fio tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não se atualiza. É preciso notar que ela – a memória – está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas. [...] Pensar a literatura indígena é pensar no movimento que a memória faz para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade. (Munduruku 2008)

Os princípios da literatura indígena no Brasil

Nos primórdios da literatura brasileira escrita por autores nativos encontramos o nome de Eliane Potiguara. Nascida no Rio de Janeiro, é formada em Letras (Português-Literatura), licenciada em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, e especializada em Educação Ambiental pela UFOP. É fundadora do GRUMIN / Grupo Mulher-Educação Indígena e uma das

fundadoras do ECMIA (Enlace Continental de Mujeres Indígenas). Durante anos participou da elaboração da “Declaração Universal dos Direitos Indígenas”, na ONU, Genebra.⁷ Recebeu doutorado honoris causa pela UFRJ. Seu primeiro poema, “Identidade indígena”, que é um marco na literatura indígena, foi escrito em 1975.

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!
 Mas caio da vida e da morte
 E range o armamento contra nós.
 Mas enquanto eu tiver o coração aceso
 Não morre a indígena em mim e
 E nem tampouco o compromisso que assumi
 Perante os mortos
 De caminhar com minha gente passo a passo
 E firme, em direção ao sol
 Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro
 Carrego o peso da família espoliada
 Desacreditada, humilhada
 Sem forma, sem brilho, sem fama.

(A primeira estrofe do poema “Identidade indígena” *apud* Potiguara 2004: 102–103.)

Em 1989, Eliane Potiguara publica seu primeiro livro, *A terra é a mãe do índio*, que recebe prêmio literário do Pen Club na Inglaterra. Em 1994 lança a cartilha de alfabetização indígena baseada no método pedagógico de Paulo Freire, apoiada pela UNESCO.

Dois anos depois, em 1996, já mencionado Daniel Munduruku entrou na vida literária do país com o livro *Histórias de índio*, composto de contos, depoimentos e crônicas sobre a cultura da sua etnia, os Munduruku, classificado como literatura infantil. Hoje, o autor tem 54 obras publicadas, três delas no exterior. É vencedor em segundo lugar do prêmio nacional de literatura, Prêmio Jabuti, na categoria literatura juvenil.

Um momento importante para a recepção da literatura indígena pela sociedade brasileira foi a publicação de *A terra dos mil povos: História indígena do Brasil contada por um índio*, de 1998, de Kaká Werá Jecupé. O livro que apresenta uma visão do mundo a partir da tradição Tupi-Guarani, etnia que acolheu sua família nômade, teve uma grande repercussão na mídia brasileira. (Wapichana; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 75) O autor que desde os anos noventa tem sido convidado para palestrar em universidades internacionais (Inglaterra, EUA, França, Israel, México, Índia) conta a história do Brasil colonial do ponto de vista de um índio, mostrando ao mesmo tempo como o fato de escrever em português não o limita na expressão da sua forma de pensar. Vejamos um dos primeiros capítulos onde explica o que para os povos nativos significa ser um índio.

O índio não se chamava nem chama a si mesmo de índio. O nome “índio” veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito “índio” habitava o Brasil antes mesmo de o tempo

7 <http://www.elianepotiguara.org.br/images/historico.pdf>



existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes, difusores da Tradição do Sol, da Lua e do Sonho. [...] Para o índio, toda a palavra possui espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entoadada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, possui um tom. Antes de existir a palavra “índio” para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito *índio* espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade, formando clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, constituindo nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos. O índio mais antigo dessa terra hoje chamada Brasil se autodenomina *Tupy*, que na língua sagrada, o abanhaenga significa: tu = som, barulho; e py = pé, assento; ou seja, o som-de-pé, o som-assentado, o entonado. De modo que índio é uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma. (Jecupé 1998: 13)

Em setembro de 2020, a pesquisadora Julie Dorrico estimou o número de autores indígenas brasileiros em 57⁸. Muitos deles não se deixam limitar pelo mercado editorial, e assim como outros autores costumam usar outras plataformas como redes sociais e blogs para divulgar suas ideias e criar o público de leitores. A geração mais nova expressa-se inclusive através da música atual (conhecido é, por exemplo, o rap dos Guarani). (Kambebe; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 42–43)

Além dos escritores nativos cuja obra pode ser relacionada a um dos gêneros literários, há um grupo de autores que passaram pela formação universitária e seus representantes fazem uma reflexão crítica da sua cultura no contexto do discurso acadêmico.

O protagonismo indígena no campo intelectual

De acordo com o Censo Escolar de 2010, havia no Brasil 2.765 escolas indígenas de uma proposta intercultural e bilíngue contando com 246.000 pessoas matriculadas (desde o ensino infantil até o superior). Naquele ano, havia em torno de 2.000 nativos graduados e 3.000 em processo da graduação. A grande parte deles tinha a intenção de se tornarem professores na rede das escolas indígenas. No total havia 12.000 professores nativos que se dedicavam à elaboração do próprio material didático usado nas escolas voltadas à população indígena (Guesse 2011: 2).

A mudança do estatuto da população nativa perante a Lei refletiu-se na transformação do seu estatuto político e social. O acesso às universidades e aos centros de pesquisa foi um dos resultados, possibilitando aos pesquisadores indígenas dedicar-se à produção científica. Daniel Munduruku, ativista e escritor formado em Filosofia, fala sobre a importância da reflexão crítica e da produção textual.

Se estes povos fizerem apenas a “tradução” da sociedade ocidental para seu repertório mítico, correrão o risco de ceder ao canto da sereia e abandonar a vida que tão gloriosamente lutaram para manter. É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso

8 Autores indígenas conquistam espaço na literatura brasileira, *Estado de Minas*, 1.9.2020.

escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada. (Munduruku; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 82)

Márcia Wayna Kambeba, escritora e poetisa com o diploma universitário de Geografia, fala da importância da escrita tanto para a identificação cultural como para a comunicação mútua entre as culturas diferentes.

A arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos catalogassem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, as crianças na sala de aula conseguissem se imaginar nesse universo pela escuta e leitura dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, alunos e pessoas possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território. (Kambeba; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 40)

O antropólogo social Ely Ribeiro de Souza, também chamado Ely Macuxi conforme o nome de sua etnia, comenta por sua vez como é essencial entender o contexto da cultura indígena.

Fora destes contextos, amplamente diversos, fora de suas realidades simbólicas, suas concepções cosmológicas, é reproduzir ideias folclóricas sobre nossos povos, construindo-se uma reificação de imagens equivocadas sobre a cultura viva, congelando-a numa temporalidade anacrônica e irreal. Não se pode reduzir nossa cultura tradicional indígena a enredos e personagens de historinhas e anedotas para satisfazer meramente a curiosidade ou o mercado editorial. Ao contar nossas histórias é preciso exaltar nossos personagens, enredos fantásticos sobre os seres espirituais e animais das florestas. (Souza; *apud* Dorrico, Danner, Correia e Danner 2018: 56–57)

As tendências dos pesquisadores indígenas da geração mais nova podemos observar no caso de Julie Dorrico, hoje com 32 anos. Possui doutorado em Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) e uma ampla lista de artigos e estudos dedicados aos autores indígenas. Ela própria escreveu o livro *Eu sou Macuxi e outras histórias* (Caos e Letras, 2019) pelo qual recebeu o Prêmio Tamoios destinado a autores indígenas. Atualmente é uma das administradoras do perfil @leiamulheresindigenas do Instagram, onde apresenta perfis e livros de autoras indígenas acompanhados de vídeos onde lê trechos da sua obra. No depoimento que deu para o programa Biblioteca Mario de Andrade (25.5.2021), explica como o uso das redes sociais é essencial para divulgação das informações para o público além da academia. No estudo “Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária”, escreve a respeito dos motivos que levam os autores indígenas a adotar a escrita como um meio importante de expressão:

[...] as vozes indígenas, enunciadas desde a Colonização, foram postas de modo periférico por não adentrarem o sistema de produção de conhecimento ocidental. Percebendo tal lógica, os intelectuais indígenas passaram a adotar os domínios técnicos do Ocidente, a fim 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. Do registro etnográfico à criação literária, então, podemos afirmar um movimento estético-político que une voz e letra, sujeitos históricos e coletivos, tradição ancestral e educação formal em favor do resgate da imagem do indígena em representações literárias e, ainda, pelo protagonismo do homem, da mulher, e da cultura indígenas. (Dorrigo; *apud* Dorrigo, Danner, Correia e Danner 2018: 239)

A entrada dos autores indígenas na cena literária e acadêmica é, sem dúvida, um momento significativo no debate sobre a cultura e a literatura universais. Embora tenhamos apresentado a literatura indígena na sua emergência regional determinada pelas condições históricas e sociais concretas (o Brasil dos últimos cinquenta anos), o fato de que ela não esteja sendo apenas escrita mas ao mesmo tempo publicada pelas grandes editoras, premiada (inclusive internacionalmente), traduzida e seus autores receberem convites para palestrar em universidades do mundo inteiro, reflete as mudanças também dentro da nossa própria cultura, dentro do nosso discurso, dentro do nosso ver do mundo. O tema do espaço cultural pós-colonial mostra-se fundamental para tentar entender estas mudanças.

Centro e periferia, ou seja, qual é o nosso “lugar de fala”?

O presente estudo sobre o fenômeno da literatura indígena no Brasil atual se dá no âmbito de um projeto mais amplo que foca na dinâmica das interações de centros e periferias na literatura mundial e suas transformações.

Se os centros literários sejam entendidos como lugares centrípetos dentro dos quais se concentram e condensam valores, formando-se em torno deles espaços periféricos dominados por eles e se estes espaços periféricos num certo momento começam a se esforçar em se desvincular da influência dos centros e em criar seu próprio cânone literário com os próprios critérios axiológicos e categorizações, enfrentamos um problema fundamental no caso dos autores indígenas. Para eles, nossa literatura ocidental não é nenhum centro de referência que seja fonte da sua criação. Ao contrário, emerge a questão a que ponto seria sua produção literária apreensível pelos conceitos como centro, periferia, espaço cultural nacional ou se seria possível encaixá-la na própria concepção da literatura como arte. Pela análise anterior e pelos trechos citados de suas obras, fica claro, que estes autores geralmente recorrem à criação literária como a um instrumento político-social visando proteger e preservar sua cultura erguida em princípios epistemológicos, ontológicos e axiológicos completamente diferentes da cultura ocidental.⁹ E, sobretudo, sua produção não apresenta uma ambição de se inserir dentro do cânone literário ocidental.

9 Podemos encontrar o exemplo desta diferença radical na cosmologia da etnia Jê que tradicionalmente habitava partes centrais do Brasil. Para aproximar sua cosmologia ao leitor ocidental, os antropólogos contemporâneos (Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola) usam o conceito filosófico do “perspectivismo”: a percepção e o pensamento sempre existem dentro de uma situação, eles se transformam determinados por ela e por seu contexto. “A cosmologia é complexa, mas pode ser resumida a partir de dois pressupostos: o de que o mundo é povoado por muitas espécies de seres humanos e não humanos, todos dotados de consciência e cultura, e o de que cada uma dessas espécies vê a si e às outras de modo muito peculiar. Cada um vê a si como humano e todos os demais como não humanos, ou seja, como animais ou espíritos” (Schwarcz e Starling 2018: 45). A consequência não é apenas a equação invertida da teoria da evolução de Darwin onde cada animal já foi um dia um homem, mas também a percepção diferente das relações

Uma luz mais clara neste problema pode lançar a teoria do pesquisador argentino Walter Mignolo, que procura analisar a cultura pós-colonial através da tríade formada pelos conceitos modernidade/colonialidade/descolonialidade. Dentro dela, a modernidade é um complexo de relações de poder (*Los desafíos descoloniales de nuestros días*, 2017, *On decolonization*, 2018) que não pode ser entendido como uma ramificação ontológica da história, mas como uma narrativa da civilização europeia (Mignolo 2017: 25). A narrativa que por meio das ideias de “salvação, progresso, felicidade” (Ibidem: 13) deve legitimar a violência colonial. A descolonialidade, por sua vez, é uma resposta dos países do Terceiro Mundo ao discurso moderno e uma tentativa de se desvincular dele por meio da articulação de uma narrativa nova partindo de um ambiente extra-europeu. Desta forma, Mignolo recusa a tradicional dicotomia um mundo “moderno” e um outro “pré-moderno”, substituindo o segundo com o termo “não-moderno”, ou seja, um mundo localizado fora da mencionada narrativa da cultura ocidental. Assim destitui o mundo moderno da sua posição central e os mundos não-modernos da posição periférica. No lugar de centros e periferias emergem culturas com percepções diferentes do mundo no sentido ontológico e gnosiológico (Mignolo relativiza inclusive o conceito de “visão do mundo” como imposição de um sentido – a visão – sobre os outros feita pela cultura ocidental), que não podem ser categorizadas hierarquicamente e nenhum deles pode ser considerado uma referência da legitimidade epistemológica (Ibidem: 15). Assim, ele não fala sobre culturas periféricas, mas sobre a epistemologia fronteira (para qual a narrativa ocidental não é referencial). Daqui também sua diferenciação dos termos descolonial (que parte do discurso dos países do Terceiro Mundo) e o pós-colonial (proveniente do discurso Ocidental), a partir do diferente “lugar de fala”. A delimitação política do termo descolonização o autor relaciona à Conferência de Bandung (1955), a base teórica ao pensamento de Frantz Fanon (*Pele negra, máscaras brancas*, 1952). Trata-se da libertação das estruturas de poder do Ocidente e da criação da sua própria narrativa baseada na igualdade global (Ibidem: 14–16).

A descentralização do discurso cultural proposta por Mignolo nos possibilita entender a produção dos autores indígenas brasileiros na sua autonomia epistemológica e ontológica, independentemente dos outros referenciais que tendem a colocá-la numa posição periférica.

Tentemos ainda refletir brevemente acerca da questão do uso do português pelos autores indígenas brasileiros e com ele a adoção das normas ocidentais da expressão. Embora, como já comentamos, seja bastante simplificador considerar a população indígena um “bloco homogêneo”, podemos nos basear nas condições históricas e sociais que unem estes povos sob o mesmo destino. Pensemos neles, neste momento, como numa minoria étnica no território brasileiro que não atinge em seu número nem meio por cento da população total do país.

Na década de 1990, quando a literatura indígena começou a ganhar visibilidade no Brasil, o sociólogo britânico de origem jamaicana Stuart Hall analisava uma série de transformações sociais que ocorreram nas últimas décadas. No seu texto dedicado a identidade cultural (Hall 1992) descreve uma identidade nova que relaciona a culturas híbridas compostas pelas “pessoas

entre as pessoas e os animais (e os espíritos) – todos eles são sujeitos e criam relações sociais. Este tipo de apreensão da realidade relativiza nossos conceitos fundamentais como “natureza” e “cultura”. No nosso pensamento, a natureza é dada de forma universal e as culturas são construções humanas, enquanto na percepção indígena a dinâmica cultural é algo universal que acontece dentro de várias naturezas: dos homens, dos animais e dos espíritos (Schwarcz e Starling 2018: 45–46).



que foram dispersadas para sempre da sua terra natal” (Hall 2006: 88). O que caracteriza estas culturas são fortes vínculos com seu lugar de origem, e ao mesmo a plena consciência de que não há retornado ao passado. Estas culturas, para sua sobrevivência, fazem o esforço da tradução, já que não querem se assimilar por um lado, por outro lado são obrigadas a conviver com outra cultura (Ibidem: 88, 89).

Embora para Hall o surgimento destas culturas seja vinculado às grandes ondas migratórias após o fim das guerras coloniais, a situação das comunidades descritas pelo sociólogo não é muito diferente da situação na qual se encontram os povos indígenas brasileiros. Também eles foram submetidos a várias migrações no espaço geográfico onde viveram centenas de anos e sofreram profundas e irreversíveis mudanças no seu ambiente. Airton Krenak, uma das maiores autoridades intelectuais indígenas, fala da colonização como do fim do mundo para a grande parte da população nativa:

Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas. Para os povos que receberam aquela visita e morreram, o fim do mundo foi no século XVI. (Krenak 2019: 35)

Esta transformação drástica que estava acontecendo (e ainda continua) em forma de um longo processo, exige dos indígenas permanentes respostas que os levam à luta, à negociação, à adaptação ou à mudança para as regiões de difícil acesso na selva brasileira. Ela força seus representantes a traduzir sua própria cultura não apenas para uma outra língua, mas sobretudo para uma matriz ontológica e epistemológica diferente, o que se mostrou no decorrer da história como a única possibilidade para conquistar a compreensão e o reconhecimento da sua cultura e o direito para a sua existência. A sobrevivência da população indígena depende da sua capacidade de dialogar com as culturas não indígenas, aproveitando recursos da cultura ocidental. Este esforço e seus resultados consequentemente aceleram o processo da hibridização da sua cultura. Seria, porém, um equívoco pensar que a transformação cultural e adoção das novas influências (ou seja, a hibridização) seja um fenômeno comum apenas das culturas pós-coloniais. A própria cultura ocidental passou por uma profunda transformação depois de entrar em contato com os povos das outras civilizações. Nesta ótica, falta um motivo objetivo para qualificar a transformação de culturas pós-coloniais de forma diferente da nossa, como se só elas manifestassem uma “impureza” híbrida. Neste sentido, em 2008, Jean-Loup Amselle, antropólogo e etnólogo francês escreve um texto onde critica termos da hibridiz e sincretismo frequentemente usado na descrição das literaturas pós-coloniais.

O principal inconveniente destes conceitos de hibridismo, crioulização e paródia é que eles assumem no início, tal como o de mestiçagem, espécies vegetais, animais e culturais “puras” ou “autênticas”, espécies destinadas a dar, no seguimento do processo de cruzamento, entidades misturadas e, como tal, consideradas mais ou menos como inautênticas. [...] Como se as diferentes culturas do mundo não tivessem sido sujeitas, desde o início, a toda uma série de mestiçagem e hibridização. Destacar a hibridização atual das culturas do mundo é negar a abertura potencial de

cada cultura às outras e, assim, negar qualquer possibilidade de comunicação entre elas ao longo da história. (Amselle 2008: 23; *apud* Schumans 2016: 10)

Voltando à literatura depois desta pequena inspiração pelas teorias antropológicas e culturais, poderíamos tentar colocar a questão da produção literária dos autores indígenas brasileiros de outra forma. Em vez de buscar resposta para a pergunta que lugar ela ocupa dentro do “universo centralizado” da república mundial das literaturas (Casanova 2002), poderíamos pensar no significado da sua aparição na composição “do motivo no tapete” na metáfora de Henry James para o mútuo emaranhado da produção literária universal, com a qual Pascale Casanova introduz seu livro *A república mundial das letras*. Como todo livro que é escrito, publicado, traduzido, comentado, premiado pela crítica, transforma essa composição (Ibidem: 17–22), também a emergência da literatura indígena brasileira é uma peça importante na transformação do contexto literário internacional. Os novos universos literários dos quais a literatura indígena brasileira faz parte com sua percepção do mundo completamente diferente da visão ocidental em todos os níveis – ontológico, epistemológico e axiológico – são uma oportunidade para ampliar a perspectiva do entendimento da produção literária mundial. Por outro lado, a própria existência da literatura escrita pelos autores vindos dos povos nativos brasileiros e sua valorização tanto no território nacional, assim como no âmbito internacional, é um sinal de que essa transformação já está acontecendo há um tempo.

Gostaria de encerrar esta breve reflexão com o comentário¹⁰ do professor Riccardo Badini, especialista na literatura indígena peruana, que vou tentar reproduzir: “A questão das literaturas indígenas não consiste apenas em ganhar voz, esta voz precisa ressoar num ambiente capaz de ouvi-la”.

Referências bibliográficas

- Casanova, P. (2002). *A república mundial das letras*. Trad. M. Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade.
- Dorrigo, J.; Danner, L. F.; Correia, H. H. S.; & Danner, F. (Orgs.) (2018). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Dorrigo J.; Danner, F.; & Danner, L. F. (Orgs.) (2020). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi.
- Freitas, R. B. De; & Bahia, S. J. C. (2017). Direitos dos índios na Constituição de 1988: Os princípios da autonomia e da tutela-proteção. *Prim Facie, [S. l.]*, 16, 32, 1–42. doi: 10.22478/ufpb.1678–2593.2017v16n32.34536. <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/primafacie/article/view/34536>.
- Guesse, É. B. (2011). Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena. *Brasil em Anais do SILEL*, 2, 2.
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. In D. H. Hall, & A. McGrew (Eds.), *Modernity and Its Futures* (pp. 274–316). Cambridge: Polity Press.
- Hall, S. (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11ª ed. Trad. T. T. da Silva, G. L. Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora.

10 Refiro-me a sua palestra no seminário “Centros e periferias em literaturas românicas” na Universidade Paris Nanterre, em 6 de julho de 2022.

- Jecupé, K. W. (1998). *A terra dos mil povos. História indígena brasileira contada por um índio*. São Paulo: Petrópolis.
- Kopenawa, D.; & Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Trad. B. Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Mignolo, W. D. (2017). Desafios decoliniais hoje. In *Epistemologias do Sul*, 1, 1, 12–32.
- Mignolo, W. D.; & Walsh, C. E. (2018). *On Decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press.
- Munduruku, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970–1990)*. São Paulo: Paulinas.
- . (2008). *Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade*. <https://www.editorapeiropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenuo-fio-entre-escrita-e-oralidade/>.
- Nicacio, K. M. R.; Cavalcante, G. Á.; Martins, K. C.; Barbosa, R. C. C.; Gonçalves, S. B.; & Lins, M. A. T. (2019). Saúde pública voltada para a população indígena. *Cadernos De Graduação – Ciências Humanas E Sociais – UNIT – ALAGOAS*, 5, 3, 75. <https://periodicos.set.edu.br/fitshumanas/article/view/6883>.
- Potiguara, E. (2018). *Metade cara, metade máscara*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Grumini.
- Schumans, F. (2016). Introdução. Ler na fronteira. In *Ler na fronteira. As literaturas africanas de língua portuguesa em perspectiva comparada. e-cadernos CES*, 26.
- Schwarcz, L. M.; & Starling, H. M. (2018). *Brasil: Uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Stauffer, D. H. (1960). Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios (III). *Revista de História*, 21, 43, 165–183. doi: 10.11606/issn.2316-9141.rh.1960.120126. <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/120126>.

Fontes eletrônicas

<http://www.elianepotiguara.org.br>.

<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>

Entrevista com Julie Dorrico, Minha história: Julie Dorrico para Biblioteca Mário de Andrade, em 25 de maio de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=28QY2jxc3ZE>.

Palestras

Badini, R. O módulo “Estéticas emergentes: abordagens críticas e produções literárias”, 6/7/2022, Universidade Paris Nanterre.



This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-SA 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>). This does not apply to works or elements (such as images or photographs) that are used in the work under a contractual license or exception or limitation to relevant rights.