

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU

ELISA FARIA DE OLIVEIRA

**REPRESENTAÇÕES SOCIOCULTURAIS INDÍGENAS DIANTE O LIVRO *A  
TERRA DOS MIL POVOS DE KAKA WERÁ JECUPÉ:***

lutas, resistências, estereótipos e concepções.

UBERLÂNDIA

2020

**ELISA FARIA DE OLIVEIRA**

**REPRESENTAÇÕES SOCIOCULTURAIS INDÍGENAS DIANTE O LIVRO *A TERRA DOS MIL POVOS* DE KAKA WERÁ JECUPÉ: lutas, resistências, estereótipos e concepções.**

Monografia apresentada à banca examinadora do Curso de Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas, como requisito parcial para obtenção do título de bacharelado e licenciatura em História.

**Orientadora: Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida**

**UBERLÂNDIA**

**2020**

ELISA FARIA DE OLIVEIRA

**REPRESENTAÇÕES SOCIOCULTURAIS INDÍGENAS DIANTE O LIVRO *A TERRA DOS MIL POVOS DE KAKA WERÁ JECUPÉ*: lutas, resistências, estereótipos e concepções.**

Monografia apresentada à banca examinadora do Curso de Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas, como requisito parcial para obtenção do título de bacharelado e licenciatura em História.

Orientadora: Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida

Uberlândia, \_\_/\_\_\_\_\_/2020

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida (orientadora)

Inhis/UFU

---

Prof. Dr. André Luis Bertelli Duarte

Eseba/UFU

---

Tássita de Assis Moreira

Mestranda em Educação – PPGED/UFU

*A todos que sofrem com preconceitos. A todos que praticam o respeito diariamente. A todos que lutam por uma sociedade justa, no qual os sujeitos possam realizar seus ideais da maneira como acreditam e pretendem, sem precisarem se adequar a um mundo que não é o seu, só para poder manifestar e propagar tua voz.*

## AGRADECIMENTO

Em todo o processo de organização, planejamento e realização da monografia, muitos fizeram parte, diretamente ou indiretamente. É um procedimento que requer muitos elementos, sendo assim, não diz respeito a apenas o indivíduo que escreve ou aqueles mais próximos, mas engloba muitas outras pessoas. Claro que em algumas poucas linhas, não seria possível agradecer a todos que auxiliaram na realização desta pesquisa. Contudo, irei enumerar alguns em específico, não por serem mais importantes, apenas por serem aqueles que me ajudaram de maneira bastante representativa.

Em primeiro, queria agradecer a todos/as os/as meus/minhas professores/as que me deram aula no ensino básico e no superior. Não citarei os nomes, porque foram muitos/as, mas todos/as, de maneiras distintas e particulares, contribuiram para que eu pudesse e conseguisse ter entrado na faculdade e escrevesse esse trabalho de conclusão de curso. Por vários motivos, não só por terem sido aqueles responsáveis pelos ensinamentos a ler, escrever, interpretar e a ter pensamento crítico, mas por terem sido meus heróis. Nunca houve nenhuma profissão em que eu admirasse tanto e, vê-los ao meu redor, fazendo parte da minha formação e do meu crescimento, só me fez apreciá-los cada vez mais. E, conseqüentemente, acabei querendo ser uma e, fazer por outros, aquilo que todos os meus docentes exerceram por mim, me ensinaram, me apoiaram, me incentivaram, me ajudaram a ser mais compreensiva e mais sociável ... Foram tantas e tantas ações sobre muitos itens que nem dá para elencar aqui. Mas saibam, que com certeza, se vocês não tivessem passado na minha vida de forma tão significativa, eu não estaria trilhando esses caminhos.

Queria agradecer, também, as minhas amigas da faculdade, Bia Oliveira, Ágatha Cristina e Ariele Giroldo, que estavam comigo desde o começo do curso. Não tenho nem palavras suficientes para explicar, foram tantas aulas, muitos trabalhos e incontestáveis dias, estando bem, mal, feliz, triste, com raiva, com sono e com fome. Porém, estávamos juntas, uma apoiando a outra. E isso, com certeza, fez os dias na UFU bem mais fáceis. E queria dizer o meu “muito obrigada!” em especial a Bia e a Ágatha, que me escutaram várias vezes, me acalmaram da raiva, da ansiedade, do desespero, da dúvida e, me deram dicas e ajudas em muitos elementos da pesquisa.

Além disso, gostaria de agradecer minha orientadora, Ivete, que me ajudou a ter foco, sendo possível, assim, a organização das minhas ideias sobre o tema. Me auxiliando na escrita, em referências, me apoiando, ou seja, me assessorando e colaborando nesse processo de

registrar os conteúdos. Enfim, sem ela acho que nem teria conseguido realmente me concentrar e estruturar essa pesquisa.

Ainda, gostaria de agradecer a Tássita Moreira. Estava participando de um evento e a coordenadora da sala do tema do meu trabalho era ela – que debateu sobre a temática indígena nas salas de aulas. Logo que começou a discorrer sobre seu estudo, pensei que ela poderia me auxiliar. Tendo em vista, que eu estava com problemas em encontrar bibliografias para essa monografia e o tema no qual ela pesquisava tinha bastante relação. Assim, no final do evento, nos falamos e ela não só me ajudou com referências, mas me deu apoio, em um momento em que eu já estava achando que para conseguir concluir o curso, teria que mudar de temática. Então, talvez, se não houvéssemos nos encontrado, eu nem teria escrito sobre esse conteúdo e, teria demorado bem mais para terminar.

Outra pessoa que foi crucial para essa monografia acontecer, foi o André Bertelli, que me apresentou o livro de Kaka Jecupé, que se tornou a fonte desse trabalho. Quando conversávamos sobre a temática da minha pesquisa e relatei que trabalharia com literatura nativa e expliquei quais seriam os meus objetivos, ele logo me disse sobre o livro *A Terra dos Mil Povos* (1998), no qual eu desconhecia. Assim, pesquisei sobre e comprei-o, assim que li, me apaixonei, era incrível e exatamente o que eu procurava. Além disso, me orientou nos primeiros momentos da elaboração deste trabalho.

Por último, agradeço a meu irmão, Pedro Vitor, minha mãe, Alânia e meu pai, Paulo. Todos eles me ensinaram e fizeram parte do que eu sou hoje. Além disso, somos quatro pessoas totalmente diferentes umas das outras, pensamos e agimos de formas distintas. Mas, por mais que houveram momentos difíceis, aprendemos – e ainda continuamos descobrindo – juntos sobre o respeito ao outro. Só somos uma família hoje, não só diante a lei, mas uma família de verdade, que está junta por opção, que ajuda uns aos outros, que briga, porém ri quase ao mesmo tempo. Porque aprendemos a lidar e a entender a maneira como o outro via e agia sobre as situações da vida. Se não houvesse essa percepção e compreensão sobre o próximo, com certeza não seríamos tão unidos e não nos amaríamos verdadeiramente. E, sem isto, que aprendi e pratiquei com eles, minha família, não teria sido possível essa pesquisa, no qual a base é o respeito. Precisei ter entendimento das diferenças e empatia para olhar para essas diversas culturas e concepções distintas das minhas – em sua maioria – para não cair nos rótulos, nos preconceitos. Além disso, o meu obrigada especial ao Pedro Vitor, que sem dúvida é mais que um irmão, é um dos meus melhores amigos, esteve – e estará – sempre fazendo parte da minha vida. É umas das pessoas que mais me apoia e me entende, que, me auxiliou muitas e muitas vezes durante esse processo de escrita – a buscar e a entender as normas da ABNT, a ler, para

me ajudar na revisão final (e tenho a certeza que leria quantas vezes fosse preciso). Me fez ter calma, mas também ficou com raiva junto, quando necessário.

Contudo, meus agradecimentos sinceros a todos que me auxiliaram nesse processo que é árduo, mas que foi mais fácil com a ajuda de vocês. Muito obrigada!

## RESUMO

Essa pesquisa, possui como tema central a análise das representatividades socioculturais indígenas na sociedade brasileira. Buscando evidenciar os estereótipos, acentuados ao longo do tempo, sobre esses povos pelos colonizadores. Demonstrando, as lutas e resistências dos sujeitos indígenas diante as ações violentas de dizimação dos governos. Além disso, compreendendo algumas noções sobre as culturas e organizações desses grupos para saber os modos distintos de concepções de mundo. Tendo assim, como objetivo, refletir sobre o livro *A Terra dos Mil Povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (1998) de Kaka Werá Jecupé, juntamente com outros autores, para discutir as maneiras como as populações originárias estão sendo mencionados, tanto por eles mesmo quanto pelos não-indígena, dos séculos XV até o XX. Debatendo e ressaltando os preconceitos exercidos para com esses povos, que vem sendo realizados desde o primeiro contato com os portugueses. Utilizando, para a análise do livro, o método de Eni Orlandi (2003), análise de discurso brasileira. Em que possui a característica de pensar a relação do sujeito com o seu tempo, de modo que cada indivíduo e suas produções são fruto de um determinado momento. Sendo assim, o texto possui relação com o seu exterior e, a língua, é fato social. Portanto, não há história linear e nem universal. Com isso, esse trabalho tem o foco em entender todos os processos, de estereótipos e resistências, de perdas e conquistas, de lutas de interesses e de identidades.

**Palavras-chave:** Literatura nativa; Cultura; Concepção; Estereótipo; Representação.

## ABSTRACT

This research has as its central theme the analysis of indigenous sociocultural representativeness in Brazilian society. Seeking to highlight the stereotypes, accentuated over time, about these peoples by the colonizers. Demonstrating, the struggles and resistance of the indigenous subject against the violent actions of decimation of the governments. Besides that, understanding some notions about cultures and group associations to learn about the different modes of world conceptions. Thus, with the objective of reflecting on the book *A Terra dos Mil Povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (1998) of Kaka Werá Jecupé, together with other authors, to discuss in which ways original populations are being mentioned, both by themselves and by non-indigenous people, from the 15th to the 20th centuries. Arguing and highlighting the prejudice towards these peoples, which have been carried out since the first contact with the Portuguese. Using, for the analysis of the book, the method of Eni Orlandi (2003), Brazilian discourse analysis. It has the characteristic of thinking about the subject's relationship with his time, so that each individual and his productions are the result of a certain moment. Thus, the text is related to its exterior and the language is a social fact. Therefore, there is no linear or universal history. Therewith, this work focuses on all the processes, on stereotypes and resistances, on losses and achievements, on struggles of interests and identities.

**Key words:** Native literature; Culture; Conception; Stereotype; Representation.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AI	Ato Institucional
AP	Antes do Presente. Por convenções, o presente é o ano de 1950, em referências à descoberta da datação do carbono - 14, em 1952
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DCNEI	Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
RCN	Referencial Curricular Nacional
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UNI	União das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 ESTEREÓTIPOS SOBRE OS INDÍGENAS AO LONGO DOS SÉCULOS: PRÁTICAS, INTENSÕES E RESISTÊNCIAS</b> .....	20
1.1 Antes de 1500: organizações políticas e culturais .....	21
1.2 Conquistas e dominações europeias sobre o território que se tornaria o Brasil .....	29
1.3 Projetos políticos dos séculos XIX e XX: apagamento sociocultural e dizimações dos povos indígenas .....	36
1.4 Lutas e conquistas indígenas diante as práticas colonizadoras .....	46
<b>2 DIVERSIDADES INDÍGENAS: CULTURAS, ORGANIZAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICA</b> .....	53
2.1 Surgimento do universo: explicações de sociedades indígenas e não-indígenas .....	54
2.2 Aspectos culturais: relações sociais, políticas e os modos de pensar e agir .....	60
2.3 “Educação indígena” e “educação escolar indígena” .....	67
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	75
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	83

## INTRODUÇÃO

Nós, povos indígenas do mundo, unidos numa grande assembleia de homens sábios, declaramos a todas as nações:

Quando a terra-mãe era o nosso alimento  
 quando a noite escura formava o nosso teto,  
 quando o céu e a lua eram nossos pais,  
 quando todos éramos irmãos e irmãs,  
 quando nossos caciques e anciãos eram grandes líderes,  
 quando a justiça dirigia a lei e sua execução,  
 aí outras civilizações chegaram!  
 Com fome de sangue, de ouro, de terra e de todas as suas riquezas,  
 trazendo numa mão a cruz e na outra a espada,  
 sem conhecer ou querer aprender  
 os costumes de nossos povos,  
 nos classificaram abaixo dos animais.  
 Roubaram nossas terras e nos levaram para longe delas,  
 transformando em escravos os “Filhos do Sol”.

Entretanto, não puderam nos eliminar, nem nos fazer esquecer o que somos,  
 porque somos a cultura da terra e do céu  
 porque somos de uma ascendência milenar e somos milhões.

Mesmo que nosso universo seja destruído,  
 NÓS VIVEREMOS,  
 por mais tempo que o império da morte!  
 (PREZIA; HECK, 1998, p. 75 apud GRAÚNA, 2013, p.p. 72-73)

Os diversos grupos indígenas vêm lutando ao longo dos séculos, para conseguir seu espaço na sociedade brasileira. Depois de um longo tempo com muita repressão no período da Ditadura Militar (1964-1985)<sup>1</sup>, as sociedades indígenas se voltaram com toda a força na luta de seus direitos. Fizeram muitas manifestações e reivindicaram, até que, se uniram na Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) – momento em que o país estava discutindo a Constituição que foi homologada em 1988 – para conseguir que seus direitos fossem garantidos diante uma Proposta de Emenda ao Projeto de Constituição no Capítulo das Populações Indígenas.<sup>2</sup> Com

---

<sup>1</sup> A Ditadura Militar brasileira permaneceu no poder de 1964 até 1985, sob o comando de seis governos militares – Ranieri Mazzilli (1964), Humberto de Alencar Castelo Branco (1964-1967), Artur de Costa e Silva (1967-1969), Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), Ernesto Geisel (1974-1979) e João Figueiredo (1979-1985). Foi um período de repressão e opressão à população. Com o lema de nacionalismo, progresso e anticomunismo, torturavam, assassinavam e/ou exilavam pessoas. Foram instaurados dezessete atos institucionais (AI), que eram as maiores legislações durante esse período. O AI-5, foi o mais conhecido, por ser o mais duro e violento, instaurado em 1968, ficou conhecido como “anos de chumbo”. Ocasionalmente na intensificação da tortura, da censura, da retirada dos direitos políticos dos sujeitos que fossem contra a ditadura e fortaleceu o poder do presidente. Após esse aumento de repressões, na década de 70, houve o chamado “milagre econômico”, que não passou de uma fachada do governo para esconder os grandes rombos e inflações, além do crescimento da desigualdade social e da concentração de terras nas mãos dessas grandes elites que governavam.

<sup>2</sup> Essas lutas dos povos indígenas pela garantia de seus direitos da Constituição de 88, é discutida e relatada no documentário “Índio Cidadão?”. No qual, os indígenas e outras pessoas associadas ao movimento, apontam suas

muitas argumentações e lutas os povos originários adquiriram a promulgação da Emenda VIII na Constituição em 1988. Reafirmando suas populações como pertencentes do Brasil e garantindo, principalmente, a cidadania, a preservação de suas culturas, costumes, línguas, ao usufruto da terra e a demarcação do território indígena.<sup>3</sup>

Mas essa foi só a primeira conquista desses sujeitos, desde então, os povos indígenas continuam na luta a favor de seus direitos e de suas representatividades. Buscando que a sociedade brasileira compreenda suas culturas e as respeitem. Para que isso aconteça, muitos indígenas se organizam para conseguir ter mais voz nos espaços públicos urbanos. Utilizando de recursos como a educação, em 2008 conseguiram outra vitória, com a lei 11.645<sup>4</sup>, garantido no currículo da Lei de Diretrizes e Bases obrigatoriamente o ensino de História e cultura indígena. Sabendo que a educação é um meio, mas não o único, de se conseguir representatividade, ocuparam outros espaços, como exemplo a rádio Yandê<sup>5</sup> – que transmite as músicas produzidas e cantadas por grupos indígenas. Além de ocuparem espaços nas redes sociais para difundir seus costumes, seus cotidianos, suas reivindicações e suas lutas. E passaram a utilizar a literatura para discorrer sobre as suas culturas e organizações sociais.

A literatura sempre foi um meio de propagar informações de seu tempo, sendo espaço para divulgação de comportamentos, da moral, do certo e do errado do momento em que foi escrito. Se analisarmos obras como *Os Lusíadas* (1572) de Luís de Camões, percebemos a preocupação em enfatizar os valores e práticas que são glorificadas no século XVI – mesmo que ele escreva sobre algo que ocorreu no século XV. Porque, assim como Cleber Amaral Felipe (2020) destaca, Camões retratou os excessos do período em que vivia, tanto que o gigante Adamastor, seria, justamente, a representação da maneira de pensar e agir das épocas anteriores,

---

demandas e questionamentos sobre a situação da população indígena. Intercalando com imagens desses grupos em manifestações em frente ao Congresso Nacional e na atuação nas reuniões de organização e planejamento da constituição. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>.

<sup>3</sup> Todas a lei de garantia aos povos indígenas, estabelecida na constituição brasileira de 88, está presente no “**capítulo VIII: Dos Índios**”. BRASIL. Capítulo VIII: Dos Índios. In: **Constituição: República Federativa do Brasil**. Brasília (DF): Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

<sup>4</sup> A lei 11.645/2008 é uma alteração e ampliação da lei 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-brasileira, incluindo no calendário escolar o dia 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra. Com a lei 11.645/2008, além da obrigatoriedade do ensino da história e cultura dos negros, o ensino nas escolas básicas, da história e cultura dos indígenas também se tornou obrigatório. Além disso, essa lei foi sancionada em razão de muita luta dos movimentos dos negros e dos indígenas. Com a perspectiva de alterar os conceitos preconceituosos com relação a esses sujeitos. Como pontua Bergamaschi e Gomes (2002, p. 57 apud BERTAGNA, 2015, p. 4) “[...] muitas vezes a imagem do índio que se constrói na escola é a que permanece para o resto da vida, visto ser escasso o contato com a temática indígena em outros períodos da vida.”

<sup>5</sup> A rádio Yandê tem sede no Rio de Janeiro, mas possui rede de comunicação nacional. Teve início em novembro de 2013. Possui o objetivo de difusão da cultural indígena, levando um pouco da realidade desses povos do Brasil. Buscando romper com os estereótipos sobre esses grupos. Disponível em: <https://radioyande.com/>

que precisava ser superada. Sendo assim, a literatura é um recurso muito importante na propagação de ideias a serem seguidos. Além disso, como Graúna (2013, p. 44) aponta,

[...] a literatura brasileira tem se revelado mais excludente do que se caracterizado pela convivência solidária na abordagem de temas relacionados ao índio, ao negro, ao judeu, à mulher, à criança, ao homossexual e ao idoso, entre outros segmentos que a sociedade dominante rotula de minorias. [...] as minorias são os milhões de desempregados, maiores e menores abandonados sem-teto, sem-terra, sem vez, sem voz, espalhados pelo país.

Diante disso, por muitos anos a história indígena foi/é escrita por pessoas não-indígenas e/ou fora da convivência desses sujeitos, dando margem para a romantização, erotização e do preconceito que foi construído ao longo dos anos. Inclusive no século XIX muitos autores escreveram sobre e, até hoje, esses livros são utilizados em salas de aulas e considerados literaturas clássicas brasileiras. Como os livros *Iracema* (1865)<sup>6</sup> e *O Guarani* (2006)<sup>7</sup> de José de Alencar. Enquanto atualmente, os livros produzidos pelos próprios indígenas não são vistos, sendo que há uma vastidão de opções – Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaka Jecupé, Olívio Jecupé, Ailton Krenak, Aline Rochedo Pachamama, Auritha Tabajara, Julie Dorrico, dentre outros – e de gêneros linguísticos. Um fator que Graça Graúna (2013, p. 66) destaca sobre os motivos da exclusão dessa escrita indígena, seria “[...] porque problematizam diferenças, subvertem a noção predominante que é a de rotular as literaturas extraocidentais de discurso ‘subliterário’.”.

Isso acarretou em uma construção dos estereótipos, como exemplo a ideia de que esses povos não existem mais, fazem parte do passado, são únicos em vez de plurais, reduzindo-os a uma cultura e um jeito de viver. Gerando preconceitos contra essas populações realizarem ações como o de estudar, trabalhar, morar na cidade, vestir roupas, comer fast-food ou que exerce qualquer atividade que fuja de morar na mata, caçar, andar nu e com apetrechos de penas. Por isso, percebendo a influência e o alcance das literaturas e a necessidade de produzir suas próprias representatividades, os sujeitos indígenas passaram a escrever histórias. Dando voz ao seu povo, manifestando resistência, sobrevivência e denúncia a opressão e violência. Ou seja,

---

<sup>6</sup> Livro de José de Alencar. Publicado pela primeira vez em 1865 no Brasil. É um livro de romance que conta a história do amor entre Iracema e Martin. Iracema é uma índia e Martin é português, no fim Iracema abandona o povo, a cultura, a crença para ficar com Martin. Assim, José de Alencar romantiza/naturaliza a submissão do indígena aos portugueses, sem problematizar e trazer as lutas desses povos para manter suas culturas.

<sup>7</sup> Livro de José de Alencar. Publicado pela primeira vez em um folhetim em 1857, neste mesmo ano foi publicado em livro. É uma obra de romance no qual conta a história de um conflito entre duas famílias, uma indígena, outra portuguesa. E a o amor entre Peri, um índio, e Ceci, uma portuguesa. No final, Peri se converte ao cristianismo para ficar com Ceci. Além disto, a literatura coloca os indígenas como selvagens – por ter vingado por uma morte que foi sem querer – e, novamente o índio se submete a crença portuguesa.

fazendo “[...] uma literatura de combate, como sugere a poesia de Eliane Potiguara [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 22).

A literatura escrita por indígenas ainda é, por muitos, renegada, porque os modelos europeus foram atribuídos como sendo universais, reprimindo todas as demais formas de produções, renegando-as. Ou seja, a escrita dessas populações marginalizadas, são desconsideradas e, também, há uma dificuldade desses grupos em publicar seus livros. Olívio Jekupé (2012, n.p) enfatiza, “Mas sei que muitos na cidade acham engraçado ver um índio escritor com livros publicados, muitos viam o índio como atrasado, agora que escrevem, veem com outro preconceito, até dizem que não são índios porque índio é contador de história oral.”. Sendo assim, os indígenas são vistos como parte de uma literatura oral e, como esses grupos são colocados de forma preconceituosa, como seres que não podem assimilar ou modificar suas culturas, elas precisam ficar estáticas para serem considerados indígenas. Porém, utilizando da escrita, esses sujeitos não negam quem são, pelo contrário, é usado como instrumento de demonstração e dissipação de suas culturas. Diante isso, Daniel Munduruku (2018, p. 83) destaca que

A escrita é uma técnica. É preciso dominar essa técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro.

Ou seja, a literatura nativa, defendida por Olívio Jekupé (2009 apud DORRICO *et. al.*, 2020), refere-se a obras em que o autor é o sujeito indígena, de modo que não é apenas aquele que narra ou fala sobre, é quem elabora e escreve, sendo autor de sua narrativa. Diferente da literatura indígena, que são livros sobre esses grupos, porém, produzidos por pessoas que não pertencem a esses povos. Assim, a literatura nativa, é uma escrita que veio diante a necessidade de dar voz a suas culturas e organizações sociais, é espaço de luta e resistência. Assim como Graça Graúna (2013) destaca, em sua obra, alguns termos para designar essa literatura nativa contemporânea no Brasil: “Identidades, utopia, cumplicidade, esperança, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história, diáspora e outras palavras andantes [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 19).

Entretanto, “Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. [...] A escrita indígena é a afirmação da oralidade.” (MUNDURUKU, 2018, p. 83). Ou seja, há uma diferença grande entre a escrita e a oralidade, porém, não significa que uma e outra não pudessem ser

utilizadas e reconhecidas igualmente, dentro de suas características específicas. Desse modo, ambos os métodos são maneiras de se fazer ciência. Entretanto, a oralidade é desconsiderada, nesse mundo ocidental, em que a escrita é tida como a única verdadeira, capaz de dar legitimidade a algo.<sup>8</sup> O uso desse recurso pelos indígenas é justamente uma maneira de se aproximar e fazer parte das discussões da sociedade, enfatizando suas culturas e lutando contra os estereótipos. Além disso, a oralidade vem sendo rotulada como folclore, mito ou cultura popular, termos esses que são vagos e ao mesmo tempo amplos, que não dizem respeito a algo específico, apenas auxiliam no estereótipo desse meio como “primitivo”. Ou seja, algo que se diz respeito a uma técnica antiga, que não existe mais, que é ineficiente. Porém, isso se dá, pelo excesso de alteridade dada a escrita e, pela constante comparação realizada entre a oralidade e a escrita. Entretanto, “É inútil julgar a oralidade de modo negativo, realçando-lhe os traços que contrastam com a escritura. Oralidade não significa analfabetismo [...]” (ZUMTHOR, 1997, p. 27). Diante disso, a oralidade não é um meio primitivo, nem uma maneira de passar folclores ou mitos, pelo contrário, é apenas uma forma diferente de se transmitir conhecimento, que, não é melhor nem pior que a escrita. Porém, é um jeito que foi e vem sendo inferiorizado, apenas por ser diferente da maneira escrita.

Assim, é preciso reformular a ideia de que a oralidade é uma etapa cultural a ser superada e assumir a legitimidade desse outro mecanismo de registro, transmissão e atualização de saberes históricos e culturais, que às vezes é diferente daqueles da ‘gente das cidades, que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento’. (MUNDURUKU, 2008, n./p apud FRIES, 2013, p. 293)

Assim, a comunicação oral estabelece ato de autoridade sempre que é pronunciada por quem possui o direito ou lhe foi atribuída, tendo em vista que, é uma produção que se estabelece através da voz, da fala, da palavra (ZUMTHOR, 2013). Contudo, os povos indígenas não utilizam apenas da escrita para transmitir e informar, a oralidade ainda é usada. Sendo assim, Paul Zumthor (2013) descreve essa relação como “oralidade mista”, ou seja, a transmissão oral ainda é o principal, porém, a escrita se torna uma maneira a mais de comunicação.

Diante disso, a literatura nativa passou a ser realizada de modo escrito, de maneira a se adequar as percepções ocidentais para conseguir dar voz ao seu povo, legitimando suas culturas e maneiras de se estruturarem socialmente. Sendo assim, “Seria impossível isolarmos da

---

<sup>8</sup> Ideias advindas da teoria do positivismo que se iniciou com Auguste Comte, que prega a valorização da razão e do concreto. Desse modo, é uma teoria voltada a “lei dos três estados”, em que o pensamento vai evoluindo em três fases: o teológico, o metafísico e o positivo (que é o estágio final). Assim, o positivismo se preocupa “[...] com a compreensão dos fenômenos por meio da utilização do método científico que é uma integração do raciocínio [...] O foco de atenção são os fatos compreendidos a partir do real observável, que deve ser articulado a teorias e/ou gerar novas teorias.” (SOUZA, 2020, p.p. 32-33).

literatura indígena a história da sociedade na qual está inserida.” (GRAÚNA, 2013, p. 25). Por isso, o livro *A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio* (1998) de Kaka Werá Jecupé, em que relembra a cultura, a ética, a forma do pensar e agir, as crenças e as tradições de vários povos originários. Tendo como foco, romper com os estereótipos criados pelos homens brancos (portugueses, viajantes, jesuítas, etc.) a partir do século XVI e, que foram fortalecidos no final do século XIX e início do XX – com a vontade do Estado brasileiro de criar uma História Nação em que os povos, aqui presentes, vivessem em harmonia, buscando amenizar as práticas violentas dos portugueses para com os indígenas e com os negros (PINSKY, 2001). Sendo possível, assim, entender a luta por uma representatividade cultural indígena, por meio da escrita de uma literatura nativa, que debate com os discursos dos colonizadores sob o viés de seu povo. Destacando não só a luta, mais a participação, a diversidade, a resistência, a visão e a cultura desses sujeitos. Desse modo, essa pesquisa se mostra importante para compreender as formas de representações que estão sendo construídas, por pessoas indígenas. Em meio a tanto debate acerca dos territórios e, das diversas contestações sobre o que é ser ou não um sujeito indígena – que vem sendo discutidos e apontados por populações não pertencentes aos grupos originários.

O livro de Kaka Jecupé (1998) é composto por um prefácio e um posfácio, além de quatro partes de desenvolvimento: A terra dos mil povos; A invenção do tempo 1500; Pequena síntese cronológica da história indígena brasileira; Contribuições dos filhos da terra à humanidade. No prefácio o autor discorre sobre si mesmo e sua trajetória e, também, analisa o termo “índio”. No posfácio, Regina Migliori discute sobre a Conferência Internacional de Educação em Valores Humanos, que ocorreu em 1997 na Índia e, as perspectivas sobre os interesses, que vinha crescendo, dos novos olhares para a educação. Nas partes de desenvolvimentos, são analisados os séculos anteriores a 1500. Os primeiros contatos entre os brancos e os indígenas, a história desses povos que foram silenciadas ao longo dos anos nos livros e nas escolas e, a contribuição dessas populações para a sociedade brasileira. Todos esses assuntos são descritos e discutidos dentro de gêneros híbridos, em que são utilizados autobiografias, testemunhos, narrativas orais e escritas, além de relatos e gravuras originários da tradição oral dos povos indígenas (THIÉL, 2006).

Kaka Jecupé é filho de pais tapuias, ou txucarramães (guerreiros sem armas) – denominação que ele prefere para se autodeterminar – que saíram do Araguaia para habitar o norte de Minas Gerais no início dos anos 1960. Juntaram com os povos Guarani da região de São Paulo, onde Jecupé nasceu em 1964, sendo assim, Kaka Jecupé (2001, p. 13) relata que “Não nasci Guarani, tornei-me.”. Após isso, passou um tempo, durante a infância e

adolescência, no mundo dos brancos, sem contato com suas raízes, porque “Meus pais queriam que eu sobrevivesse, e naquela altura isso significava comer da cultura ‘branca’ correndo o risco de sacrificar a ‘vermelha’.” (JECUPÉ, 2001, p. 13). Década de 1980 fez uma peregrinação entre várias aldeias em busca de sua identidade. Em 1992, criou uma comissão intertribal para lutar pela cidadania cultural indígena com Roman Ketchua, Daniel Munduruku, entre outros. Em 1994, criou a Nova Tribo, destinada a resgatar e difundir a sabedoria indígena. A Nova Tribo, junto com a Fundação Peirópolis, coordena ações de educação em valores humanos das sabedorias indígenas para os povos urbanos (JECUPÉ, 1998). Janine Thiél (2006), define Kaka Jecupé como “*Pahi*” (ser-ponte entre culturas), por causa de sua trajetória, “[...] que realiza trabalho de difusão das culturas ancestrais brasileiras pelo país e no exterior [...]” (THIÉL, 2006, p. 237).

Para a análise e compreensão do livro de Kaka Werá Jecupé (1998), utilizei do método de Eni Orlandi (2003), análise de discurso brasileira. Que consiste em pensar a relação entre o sujeito e seu tempo, em que cada indivíduo e suas produções são fruto de um determinado momento. De forma que, não há uma história linear, única e universal, porque em todos os lugares e épocas possui ideias que são científicas. Além disso, a língua é ligada ao território, ao sujeito e a ideologia, de modo que também tem influência sobre a produção do conhecimento, sendo assim, a língua é um fato social<sup>9</sup>. Levando em conta, também, a relação do texto com o seu exterior, de maneira que “Observando a materialidade do texto, não abandono o exterior específico (o real da história) mas o considero atravessado pelo exterior constitutivo (o interdiscurso).” (ORLANDI, 2003, p. 4). Diante disso, a análise do discurso, se preocupa com “[...] modos e das dinâmicas do texto e do discurso por ocasião da produção de sentidos ao longo do fio da história.” (ALÓS, 2012, p. 389). Assim, possui as premissas de que “[...] a) ‘a língua tem sua própria ordem’; b) ‘a história tem seu real afetado pelo simbólico’ e c) ‘o sujeito da linguagem é descentrado pois [...] funciona pelo inconsciente e pela ideologia’ (p. 19-20)” (ALÓS, 2003, p. 390). E, o objetivo, é o da compreensão de como o objeto – no caso o livro – produz sentido diante um sujeito.

Portanto, a temática desse trabalho é a de representação sociocultural indígena brasileira. Evidenciando os estereótipos enfatizados pelos colonizadores, ao longo das épocas – debatendo sobre essas maneiras de pensamentos e ações dos brancos para com os indígenas dos séculos XV ao XX. Examinando as maneiras como os acontecimentos – colonização, a formação da nação, as formas de governar – foram/são trazidos e discutidos pela população do

---

<sup>9</sup> Sendo, o “fato social”, para Émile Durkheim, um conjunto de valores e regras culturais e estruturais da sociedade, que transcendem os indivíduos e exercem controle sobre suas práticas e suas morais. (DURKHEIM, 1972)

país. Assim, apontando as diferentes visões sobre um mesmo fato, na tentativa de elencar as multiplicidades. Contudo, indagando sempre o preconceito e as práticas violentas, para que esse tipo de comportamento seja destacado como impróprio, inescrupuloso, hostil e intolerante as diversidades, ou seja, que não pensa no outro, apenas em si. Diante disso, identificando alguns modos de pensar e agir das populações originárias, suas demandas e perspectivas, para que seja possível o respeito. Para que, assim, perceber as reivindicações e as noções dos sujeitos indígenas diante as maneiras como os não-indígenas vem tratando-os. Utilizando as análises do livro de Kaka Jecupé (1998) e outras literaturas nativas, além de textos auxiliares, para debater todas essas questões. Para ressaltar as vozes indígenas e como elas vem sendo rotuladas e marginalizadas.

Portanto, as problemáticas centrais desse trabalho é a falta de pesquisa sobre a temática por pesquisadores acadêmicos e, também, os motivos dos discursos para continuar legitimando – em livros, escolas, filmes, séries, desenhos, jornais e redes sociais – preconceitos contra os indígenas, ainda serem o da falta de materiais disponível sobre o tema. Para analisar e entender esses dois pontos principais, foram realizados muitos questionamentos. Indago sobre a falta de colocar esses povos como autores atuantes e conquistadores de seus direitos e espaços – tanto pelas pesquisas, quanto nas demais áreas e espaços (escolas, livros, filmes). Porque são, quase sempre estabelecidos, inclusive em muitas pesquisas, como em *A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira* (2014) de Franca e Silveira e, da obra *Escritas indígenas: uma experiência poético-pedagógica* (2011) de Matos, como seres pacíficos e que não conseguem lutar por seus direitos sozinhos. As autoras citadas, inclusive, tentam deslegitimar discursos estereotipados, mas, acabam caindo em lacunas em suas escritas. Deixando de lado o protagonismo e atuação desses sujeitos, nas conquistas das implantações de seus direitos nas leis. E, também, Matos (2011) leva a entender que foram os programas de educação indígena que implantaram a literatura nativa, retirando e desmoralizando todo o movimento literário que surge e é implantado com tantas lutas desses grupos originários. Além disso, as instituições que foram criadas – como a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>10</sup> – possuem como objetivo o de auxiliar na efetivação dos direitos e para ajudar, essas pessoas, a terem uma vida melhor, acabam agindo ao contrário disso. Ou seja, esses órgãos que, na teoria, são para andar junto com as sociedades indígenas, só legitimam, ainda mais, o preconceito.

---

<sup>10</sup> A FUNAI foi criada por meio da lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967. É um órgão oficial do Estado brasileiro. No início tinha como objetivo o de tutelar os indígenas. Após a aprovação da constituição de 1988, os indígenas garantiram seus direitos como cidadãos. Por isso, a FUNAI se tornou responsável por promover os direitos desses povos.

Essa pesquisa possui dois capítulos, o primeiro com quatro subtópicos e o segundo com três. O capítulo 1, “Estereótipos sobre os indígenas ao longo dos séculos: Práticas, intensões e resistências”, tem como foco a discussão dos estereótipos estabelecidos ao longo dos séculos sobre os povos indígenas. Apontando os preconceitos, de onde vieram, os motivos deles terem se perdurado por tanto tempo – muitos até os dias de hoje – e, como isso se efetivou diante os povos indígenas e a sociedade brasileira. O primeiro subtópico, “1.1 Antes de 1500: organizações políticas e culturais”, tem como objetivo o de relatar sobre os períodos anteriores a 1500, enfatizando a existência de sujeitos, não só vagando por aí, sem nenhum propósito, mas mostrando as relações complexas, as fortes organizações políticas e sociais e a utilização de técnicas. Assim, questionando sobre a falta de informação e de divulgação sobre essa temática, tendo em vista, que a história do Brasil só começa a ser contada, na maioria das escolas, após a chegada dos europeus. Na parte 1.2, “Conquistas e dominações europeias sobre o território que se tornaria o Brasil”, se discute as relações entre indígenas e portugueses em seus primeiros contatos até o século XVIII. Destacando a violência, as relações de luta e resistência indígena e o projeto colonizador. No tópico 1.3, “Projetos políticos dos séculos XIX e XX: apagamento sociocultural e dizimações dos povos indígenas”, possui o objetivo de enfatizar as práticas preconceituosas e os projetos políticos dos séculos XIX e XX. O último, “1.4 Lutas e conquistas indígenas diante as práticas colonizadoras”, traz um pouco da resistência e das conquistas dos povos originários ao longo desses séculos. No capítulo 2, “Diversidades indígenas: culturas, organizações sociais e política”, tem como finalidade, narrar e compreender a base das culturas indígenas, tendo como central a guarani – cujo Kaka Jecupé faz parte – na busca pelo respeito desses povos. Assim, o primeiro ponto, “2.1 Surgimento do universo: explicações de sociedades indígenas e não indígenas”, tem como foco a criação do universo, relatando a diferença de percepção sobre esse tema, mas mostrando a necessidade de que todas as sociedades possuem em explicar esse fato. Buscando quebrar os estereótipos de mestiçagem sobre as visões indígenas. No subtema 2.2, “Aspectos culturais: relações sociais, políticas e os modos de pensar e agir”, o ponto central é sobre as culturas, demonstrando as crenças, as percepções de mundo e a relação com a natureza. No tópico 2.3, “‘educação indígena’ e ‘educação escolar indígena’”, discorre sobre esses dois elementos do título, discutindo suas características e suas diferenças.

Portanto, em toda a pesquisa, tem uma preocupação em narrar as diferenças de visões, as maneiras distintas de cada população, sendo ela indígena ou não, em estabelecer crenças, organizações sociais, culturas e política. Buscando a compreensão das práticas preconceituosas para com os sujeitos indígenas, na tentativa de demonstrar em que período se deu e os motivos, para tentar entender as reais intenções. Para assim, conseguir perceber as discrepâncias entre o

discurso colonizador, que possui apenas interesse em deslegitimar qualquer um que não pense e não aconteça de acordo com seus ideais. Por isso, pesquisar sobre a literatura nativa é a tentativa de difundir e visibilizar as narrativas desses povos, de suas culturas e reivindicações, que vem sendo negligenciada e marginalizadas. Em uma busca pelo entendimento das identidades, das tradições, dos saberes, das contribuições. Tendo como finalidade a de que, progressivamente, as populações não-indígenas vão aprendendo a respeitar estas etnias. Visto que, é mais fácil respeitar o outro quando se conhece, porque, se não há esse entendimento/proximidade, é mais possível acreditar naquilo que inventam para ganhar disputas econômicas, excluindo as vidas humanas. Assim, o respeito as diversidades é o principal elemento, para que, esses discursos e ações estereotipadas sejam quebradas.

## **1 ESTEREÓTIPOS SOBRE OS INDÍGENAS AO LONGO DOS SÉCULOS: PRÁTICAS, INTENSÕES E RESISTÊNCIAS**

Cerca de 1 mil 500 representantes indígenas que integravam as caravanas [...] chegaram a Brasília no dia 13 de abril prontos para atos públicos e uma audiência com o presidente da República [...].  
Várias lideranças flecharam o relógio, sendo aplaudidas pelos demais manifestantes. Era mais um jeito de dizer que aquela contagem – faltam 9 dias para o 22 – ‘fajuta’ agredia a memória de seus povos. (CRUZ, maio 2000, p. 6)

O trecho acima, traz a resistência indígena unida contra as comemorações dos 500 anos do Brasil, que foram realizadas durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (governou de 1995-2003) – período em que houve muitas privatizações e a entrada de muitas empresas internacionais no país por meio do “Plano Real”. Diante disso, os povos indígenas foram negligenciados e esquecidos à margem, a Graça Graúna (2013) relata que não havia diálogo do governo com essas populações. Assim, ao comemorar os 500 anos, estavam enfatizando e celebrando a dizimação, a marginalização, a escravidão, o estupro, o roubo, a invasão e a todas as práticas violentas efetuadas para com os sujeitos indígenas desde o contato com os portugueses a diante – com a entrada de outros países europeus, com os líderes governamentais e toda a política exclusiva e opressiva para com esses povos.

Portanto, este capítulo visa a discussão dos estereótipos relacionados aos indígenas ao longo dos anos. Tendo em vista que, dependendo do momento e de suas necessidades específicas, foi se modificando as características referidas a esses sujeitos. Sendo assim, cada século, teve suas características que se alteravam ou continuavam de acordo com os interesses dos governos e das populações. Diante disso, em alguns períodos houve a tentativa de dizimação

cultural e das próprias populações, com a tentativa de inserção desses sujeitos na sociedade com os modos colonizadores, além dos assassinatos realizados por fazendeiros, mineradores e demais grupos que queria usufruir das terras. Assim, o objetivo é mostrar os aspectos diferentes que foram sendo adotados contra os povos originários, os motivos que cada época empregava para legitimar as práticas e discursos. E, além disso, trazer um pouco das lutas e resistências desses grupos diante os estereótipos, as dizimações, as exclusões, dentre outros elementos realizados. Portanto, assinalando, as diferenças de culturas, organizações e modos de pensar, não só entre colonizador e colonizado, mas entre todos, os brancos, os indígenas e os negros. Compreendendo que cada povo possui suas maneiras de se expressar, porém, nenhum é superior, apenas diferente e, para entender melhor, é necessário o respeito.

### **1.1 Antes de 1500: Organizações políticas e culturais**

Quando começaram as navegações e diversos países europeus – nos séculos XV e XVI os portugueses e espanhóis e, a partir do séc. XVII muitas outras nações passaram a participar também – encontraram outros povos e outros continentes, havendo uma mudança na perspectiva. Muitos se perguntavam de onde viriam aquelas pessoas, Manuela Carneiro da Cunha (1992) relata que muitas perguntas foram feitas e tentaram ser respondidas, contudo, até hoje, muitas delas não foram realmente concluídas:

Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeitada presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das ideias recebidas: como enquadrar por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano? Se todos os homens descendem de Noé, e se Noé teve apenas três filhos, Cam, Jafet e Sem, de qual desses filhos proviriam os homens do Mundo Novo? [...] E mais, admitindo que se soubesse isso, restaria descobrir por que meios teriam cruzado os oceanos antes que os descobridores tivessem domesticado os mares. Talvez as terras do Novo e do Antigo Mundo comunicassem, ou tivessem comunicado em tempos passados, por alguma região ainda desconhecida do extremo Norte ou do extremo Sul do Mundo, ou talvez as correntes marinhas tivessem trazido esses homens à deriva. Questões que, debatidas por exemplo pelo jesuíta José d'Acosta em 1590 (Acosta, 1940 [1590]), continuam colocados hoje e não se encontram completamente resolvidos [...]” (CUNHA, 1992, p.p. 9-10)

Muitas dessas perguntas, se davam, não só pelo interesse em saber de onde aquelas pessoas viriam, mas, pelo fato, de por muito tempo, os europeus se auto determinarem como os únicos existentes, os grandes escolhidos para “reinar” e “comandar” a terra. Entretanto, com este encontro com outros territórios, no qual deparavam-se com sujeitos que moravam ali, tiveram que mudar essa ideia. Assim, passaram a tentar justificar essa presença por meio de

suas culturas, o que gerou, o que conhecemos hoje, como eurocentrismo. Ou seja, aqueles grupos de seres humanos que viviam nos locais que hoje é o Brasil, passaram a ser rotulados com o viés dos europeus. Sendo assim, “[...] a sociedade e a cultura à qual o sujeito pertence é entendida como a única verdadeira e é utilizada como a medida de todas as coisas.” (CALEFFI, 2003, p. 25). Sendo enfatizados, assim, muitos preconceitos, como vemos na citação acima de Cunha (1992), em que, a não compreensão, por parte dos portugueses, da existência de outros sujeitos nesse continente, ocorria porque se achavam superiores. Portanto, tentavam não só explicar a descendência desses grupos dentro de um viés católico. Mas também, queriam dar explicações para a presença dessas populações naqueles locais, porque não iriam aceitar que esses povos teriam inventado e dominado as técnicas marítimas antes deles, os europeus.

Essa forma de perceber as sociedades não-brancas, se concretiza com a vitória dos europeus, os colonizadores sobre os colonizados. Essas visões preconceituosas são consideradas, até atualmente, como sendo “as oficiais”, apenas após o final do século XX, com o fim da ditadura militar brasileira, que essas perspectivas passaram a serem questionadas em âmbito geral. Sendo assim, no Brasil e em muitos outros países que passaram por esse processo de colonização, a história só é contada a partir do momento de encontro desses sujeitos com o continente. Dando a impressão de que, só após a inserção dos colonizadores no território que começou a haver sociedades, organizações, crenças, trabalhos, conflitos, enterros, rituais, dentre outros elementos. Como se antes disso, nada importasse, porque não haviam sociedades complexas e organizadas.

Isso se dá, por esse processo da história ter sido contada pelos “vencedores”, os que conseguiram adquirir o domínio geral sobre o país e suas organizações após 1500, mesmo com muita resistência dos povos que viviam ali. Por isso, os acontecimentos são colocados de modo que favoreçam e legitimam os colonizadores. Porém, “A verdade dos mitos (história) vem de muito longe (no tempo), muito antes de Cabral chegar aqui [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 25). Ou seja, “[...] a América não foi descoberta, foi invadida.” (JENNINGS, 1975 apud CUNHA, 1992, p. 14). Sendo assim, “Dos equívocos que se aprende nos manuais literários, convém grifar a afirmação de que a carta de Caminha significou para a nossa História ‘uma autêntica certidão de nascimento’.” (GRAÚNA, 2013, p. 46). Edvânia Antenor (2011) debate sobre essa questão, apontando que os colonizadores, por se auto identificarem como dotados da verdade e da civilidade, definiram-se como os portadores da história. Por isso, os períodos anteriores ao contato com os europeus, foram nomeados de “pré-história”, isto é, momentos em que não havia a história. Foi também, conhecido como culturas “pré-cabralianas”, ou seja, anteriores a chegada de Cabral no litoral, em 1500.

As dúvidas em relação às sociedades são normais em um primeiro encontro, por serem diferentes, tanto na aparência quanto nas organizações socioculturais e econômicas. Entretanto, os estereótipos e os projetos futuros (sécs. XIX e XX) – que serão discutidos ao longo deste capítulo – se deram para estabelecer poder e, para que os europeus se sentissem superiores aos sujeitos ali presentes. Por muitos períodos, pouco se sabia sobre os anos anteriores a 1500, não por falta de interesse, mas por estratégia política. Perceber que as pessoas e organizações presentes no que foi chamado de “novo mundo”, eram extremamente desenvolvidos e com técnicas muito bem estruturadas – que poderiam ser vistas como superiores ou iguais aos métodos europeus. Poderia tirar a força e a hierarquia que os colonizadores criaram e estabeleceram sobre os demais grupos existentes. Reinaldo José Lopes (2017, p. 10), relata que

[...] boa parte do Brasil pré-cabralino chegou a contar com populações densas (provavelmente mais densas do que [...] as últimas décadas do século XIX, aliás), sociedades com hierarquias políticas complexas e multiétnicas, monumentos de respeito, redes de comércio que se estendiam por milhares de quilômetros e tradições artísticas espetaculares. *Selvagens nus? Talvez seminus*, mas dificilmente [...] de gente eternamente parada no tempo.

O autor, na citação acima, relata que, ao contrário do que foi (e ainda é, pela maioria da população) narrado sobre esses períodos – Hilton Silva (2019, p. 886) discorre que “As especulações iam desde um paraíso terrestre, como consta na carta de Pero Vaz de Caminha [...] até uma terra de canibais selvagens, com toques de inocência, como ocorre nas crônicas de Hans Staden.”. O que realmente ocorria nessas eras “pré-cabralianas”, não eram de povos bárbaros, incivilizados, preguiçosos, que viviam do que achavam na natureza, sem política, sem culturas, sem técnicas de elaboração e manuseio de materiais. Ou seja, eram sociedades organizadas, que criaram formas de se alimentar – até por conta da necessidade de sustentar uma população muito densa – por meio de técnicas de plantio e de caça, estabeleceram métodos de relações de comércio, de expansão, de moradias e de se estruturarem como parte de uma coletividade, constituindo a política e as formas de cultura.

Jecupé (1998), no início do seu livro, narra sobre esse período anterior ao contato com os europeus. O autor aponta que antes da chegada do que ele chama de “Grandes Canoas dos Ventos” (Barcos advindos da Europa), os povos que viviam nas terras que mais tarde se concretizou como Brasil, eram divididos de acordo com a visão Tupi. “[...] como Filhos da Terra, Filhos do Sol e Filhos da Lua. [...] Os povos Tapuia eram uma vastidão nômade, de muitos dialetos, que se seguiram a Tradição do Sonho. Os Tupy dividiam-se em Tupinambá e Tupy-Guarani e trouxeram [...] a Tradição do Sol e da Lua.” (JECUPÉ, 1998, p. 19). A Tradição

do Sol e da Lua eram uma só e tinham como base o “*Ayvu Rapyta*” (“Fundamentos do Ser” ou “Fundamentos da Palavra Habitada”). De acordo com o autor, a raça vermelha (ancestral) ensinou o “*Ayvu Rapyta*”. E, além disso, “A raça vermelha é ancestral de todos os principais troncos culturais nativos e deixou como herança a Tradição Una [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 19), essa ancestralidade foi se repartindo com as ações humanas ao longo dos ciclos da natureza<sup>11</sup>. Já a tradição do Sonho, foi criada pelos “Filhos da Terra”<sup>12</sup>. Sendo assim, eram nessas Tradições, que os povos indígenas estabeleceram suas bases, cada um com sua especificidade.

Com o fortalecimento da arqueologia, a partir do século XIX, houve uma empreitada para a descoberta de formas de vida e organizações sociais, culturais e políticas nos períodos anteriores a 1500. Sendo assim, foram sendo descobertos muitos elementos, não só da fisionomia de vários grupos existentes, mas sobre as épocas em que viviam, como se organizavam, do que se alimentavam, dos elementos das culturas, das religiões e da política. Percebendo assim, ao longo dos estudos e das descobertas, que não compunham de sociedades recentes, muito menos de sujeitos selvagens ou mesmo de grupos pacíficos e que viviam em respeito total à natureza – Lopes (2017, p. 18) aponta que

Ninguém vive, nem jamais viveu ou viverá, ‘em perfeito equilíbrio com a natureza’. [...] De alguma maneira, os xinguanos e os habitantes primevos de Marajó, de Altamira e os de outros lugares encontraram maneiras de transformar o ambiente que ocupavam e que exploraram de forma relativamente intensa e planejada, aliás – sem bagunçar tudo, diferentemente do que o Estado e a iniciativa privada da República Federativa do Brasil têm feito desde o último século.<sup>13</sup>

Kaka Jecupé (1998), discorre sobre a importância da arqueologia, tendo como premissa, que antes dessa ciência, que se baseia em vestígios materiais, chamados de “cultura material”, a história só era definida e averiguada com documentos escritos. Dando assim, abertura para novas perspectivas, a partir do aprendizado de organizações sociais, culturais e políticas diferentes daquelas que foram, por anos, consideradas como as únicas, precursoras de tudo, as

---

<sup>11</sup> Ciclos da natureza ou estações da natureza cósmica, são formados por quatro períodos no qual é guiado por diferentes “Nande Ru” (divindades), cada um comanda um elemento da natureza (água, fogo, ar e terra). Esses ciclos estão relacionados ao desenvolvimento do ser humano e de todos os outros componentes necessários para a vida. Cada estação deixou uma herança.

<sup>12</sup> Os Tapuias, de acordo com os Tupy, eram os “filhos da terra”.

<sup>13</sup> Essas políticas destrutivas, que não pensam no impacto que geram na natureza e nos próprios seres humanos, refletem na política atual. Que vem, cada dia mais, incentivando o desmatamento, o agronegócio, a poluição, a invasão de terras indígenas e a caça a animais selvagens. Que vem destruindo e dizimando a natureza e as populações (todas elas), com impactos irreversíveis. Luiz Marques (2019), debate sobre essa devastação e essas políticas que acarretaram (e ainda vem gerando) um extermínio do meio ambiente que, não poderá mais ser regenerado. E o medo que vem tomando conta de muitas pessoas, de que o mundo acabe, e que não seja possível viver nele. Ailton Krenak (2019), também discorre sobre isso, apontando que essas ações não vêm prejudicando só os indígenas, mas toda a sociedade, por causa das devastações ambientais.

concepções dos colonizadores, brancos e católicos. Isto é, “Através da arqueologia podemos dar uma ideia de tempo para um povo que não contava o tempo.” (JECUPÉ, 1998, p. 30), para que aos poucos, através de “Caçadores, coletores, ceramistas, flecheiros, artistas são os personagens reais que os resquícios da terra vão recompondo para melhor compreendermos esse período da ‘Grande Mãe’.” (JECUPÉ, 1998, p. 30).

Foram determinadas eras distintas, cada uma foi nomeada de uma maneira diferente, de acordo com o período em que ela representava, são elas:

*Paleolítico ou Período da Pedra Lascada:* 2 milhões a 120 mil anos atrás (hominídeos);  
*Paleolítico Médio:* 130 a 135 mil anos atrás (surgimento do Homo sapiens);  
*Paleolítico Superior:* 35 a 12 mil AP (época da colonização humana da América);  
*Mesolítico:* 12 a 9 mil anos AP;  
*Neolítico ou pedra polida:* 9 a 5500 anos atrás na Europa, Ásia e África; 7 a mil anos AP na América;  
*Na América:* Paleoíndios (antes de 8 mil a.C.). (FUNARI et al. 2006:30). (ANTENOR, 2011, p. 27).

Entretanto, Kaka Jecupé (1998) traz uma divisão diferente dessa nomeada pelos arqueólogos. O autor discorre, que, de acordo com a tradição tupi, haveria a existência de quatro ciclos ou estações, em que “*Nandecy*”, a Mãe Terra, é o centro. Cada estação é reinada por um “*Nande Ru*” – “[...] são quatro divindades que comandam os quatro cantos do espaço, que, por sua vez, comandam os quatro elementos sagrados do espaço: terra, água, fogo e ar [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 20). Ou seja, cada ciclo representa uma era diferente, tendo como foco, desafios e aprendizados distintos, o que acontece em cada ciclo, influenciará nos ciclos futuros. Assim, “Ao fim de cada estação, para aqueles que não haviam superado suas lições e desafios, foram deixados os meios para poderem vencer a si mesmo, separando as boas e as más heranças dos seus caminhos antepassados.” (JECUPÉ, 1998, p. 23).

Os quatro ciclos são: O primeiro, regido por Jakairá, responsável pelo espírito, pela neblina e fumaça, foi o período em que a terra foi povoada, “Era a época das Tribos-Pássaros e dos Povos Arco-Íris.” (JECUPÉ, 1998, p. 22). Deixaram de herança os mistérios sagrados, o grande desafio foi levar a coragem à liberdade, que gerou o medo – “[...] com o movimento das estações, foi se tornando um espírito que se agarrou nos ossos humanos, gerando tempos depois as diversas formas de escravidão.” (JECUPÉ, 1998, p. 22). O segundo, reinado por Karai Ru Ete, responsável pelo fogo e pela luz, tendo como desafio a “descoberta da noite”, que acarretou os espíritos do Sono, do Sonho e da Ilusão. Fez surgir a realidade nas gerações futuras, além disso, criou a roça e a raça vermelha. O terceiro, guiado por Tupã, responsável pelos raios trovões e águas, tinha como objetivo o “poder”, gerando as emoções que movimentam a arte

de criar e destruir. Foi o ciclo mais difícil, a terra quase foi extinta por utilizar mal o poder de criar. De acordo com o autor, isso se deu pelo acúmulo de más sementes das estações anteriores. Tupã resolveu esse problema, limpando o mal com o Sal da Terra. O quarto, guiado por Namandu, responsável pela terra, “[...] é O Grande Mistério. Namandu antecede todos os ciclos e permeia todos; é a Grande Unidade, embora seja um Ser Tribo.” (JECUPÉ, 1998, p. 21). (JECUPÉ, 1998)

Não há um consenso quanto ao período de estabelecimento de grupos humanos no continente americano. Contudo, o período mais aceito entre os pesquisadores dentro e fora do país, é que os povos teriam chegado na América entre 20 mil e 15 mil anos atrás. Porém, há outros cientistas que dizem ter sido bem antes, como exemplo “Os arqueólogos que trabalham [...] Serra da Capivara, no Piauí, costumam propor, com base na datação indireta de possíveis artefatos de pedra, que membros da nossa espécie poderiam ter apontado aqui há cerca de 50 mil anos.” (LOPES, 2017, p. 11). Com base na origem desses povos, isto é, de onde eles teriam migrado, há várias possibilidades de acordo com estudos realizados através de ossos, cerâmicas e vestígios diversos encontrados. Cunha (1992) destaca duas possibilidades, o de terem advindos da Ásia, por meios terrestres e, pelo estreito de Bering, por meios marítimos. Contudo, Edvânia Antenor (2011), relata sobre o estudo realizado em 1975, no qual foram encontrados ossos – chamaram de Luzia – que foram considerados os mais antigos já encontrados na América – cerca de 11.680 ano AP – ao reconstruírem a face de Luzia, perceberam traços semelhantes aos atuais grupos pertencentes da África e Oceania.

Tendo como base, a ideia dos colonizadores de que, antes da chegada deles no território brasileiro não haviam grupos estruturados socialmente, culturalmente e politicamente, além de ser muito pouco povoado. Vários autores, pesquisam sobre povos e organizações anteriores a 1500, mostrando que não é bem assim. Que haviam populações não só bastante populosas, como eram bastantes planejadas e utilizavam técnicas bem aprimoradas e avançadas para que conseguissem sustentar todas as pessoas. Autores como Edvânia Antenor (2011), Manuela Cunha (1992), Reinaldo Lopes (2017), Kaka Jecupé (1998), dentre outros, analisam as comunidades mais conhecidos até então pela arqueologia. Como os sambaquis, o sítio arqueológico de Lagoa Santa, os povos que habitavam a floresta Amazônica, dentre outros, mostrando, não só uma diversidade na maneira de se constituírem, mas nos métodos utilizados.

Os povos de Lagoa Santa, região de Minas Gerais, habitaram o país em torno de 12.000 a 8.000 anos atrás. A característica mais analisada e enfatizada entre essas populações, é a organização dos cemitérios, que eram realizados dentro de grutas, no qual os corpos “[...] todos se encontravam em posição fletida, em pequenas covas e eventualmente enrolados em uma

rede. [...] Os blocos de pedras que cobriam as pessoas serviram como proteção contra ataques de animais.” (ANTENOR, 2011, p. 37). Com essa descoberta, percebe-se que tinham um cuidado com os corpos após morrerem, o que significa a presença de rituais de sepultamento. Além disso, Jecupé (1998, p. 34) destaca a média da idade entre esses falecidos, em que “Um terço das crianças morriam ainda pequenos e os adultos raramente ultrapassaram os trinta anos de idade.”. O que significa a dificuldade em ter uma vida longa, comparada com a perspectiva de vida que temos hoje, que é quase o dobro<sup>14</sup>.

Os povos dos sambaquis se localizavam na costa, principalmente entre o sudeste e o sul do país. Foram chamados assim por causa da presença dos sambaquis que “[...] é um ajuntamento de conchas, restos de pontas de flechas, machados, cerâmicas, esqueletos [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 37). Isto é, de um monte de rejeitos, que se elaboraram em vários litorais, “[...] com dimensões que vão de morrinho modestos a grandes plataformas [...]” (LOPES, 2017, p. 12). Esses sambaquis eram utilizados como cemitérios e lugares de armazenamentos de objetos diversos. De acordo com Kaka Jecupé (1998), caçavam e coletavam vegetais, mas a base da alimentação eram os peixes e vários moluscos. A comida era tão abundante que não precisavam migrar, conseguiam se estabelecer por “[...] muitos anos, às vezes por séculos, ou mesmo milênios.” (JECUPÉ, 1998, p. 37). Por isso, eram povos que cresciam cada vez mais, se tornando bastante populosa, já que eles não precisavam ficar mudando de localidade, a vida se tornava mais estável e duradoura.

Os povos da região amazônica, se caracterizaram, pelo desenvolvimento da agricultura. Havia um número muito grande de espécies de plantas cultivadas, “[...] cerca de oitenta vegetais diferentes só para a Amazônia e regiões vizinhas [...]” (LOPES, 2017, p. 13). Além disso, desenvolveram técnicas de manuseio da terra para produzirem em larga escala, já que haviam sociedades extremamente populosas e precisavam de um sistema em que conseguissem alimentar a todos. Foi criada, o que os pesquisadores chamam de “terra preta de índio”, “[...] um tipo de solo que, por si só, parece ser antropogênico, presente em vastas quantidades nos arredores dos assentamentos do passado e capaz de suprir, em grande parte, as deficiências de nutrientes que atrapalhavam o rendimento agrícola de muitas regiões da Amazônia.” (LOPES, 2017, p.p. 54-55). Inclusive, Reinaldo Lopes (2017) debate a provável degradação e alteração do bioma da floresta amazônica nesse período. O autor destaca, que é bem provável que a biodiversidade que conhecemos, tenha sido parte de uma mudança ocorrida pelo uso excessivo da terra, nesse momento de desenvolvimento da agricultura – Jecupé (1998) data essa

---

<sup>14</sup> A expectativa de vida, em 2018, era de 76,3 anos de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (ESTATÍSTICAS SOCIAIS, 2019)

implementação da agricultura em torno de 4.000 anos atrás. O autor aborda sobre o povo de Itarapé, que se localizavam na floresta Amazônia, que, devido ao frio, construíam casas subterrâneas, o autor destaca o fato de que algumas casas teriam até 22 metros, mas haviam outras menores, de até 5 metros.

Portanto, essas sociedades elencadas acima, são só uma pequena parte, porque vários grupos nessas épocas anteriores ao século XV, utilizavam da agricultura para se sustentarem, utilizando esse meio, também, para o comércio com sociedades próximas. Além disso, os povos, cada um com suas diferenças, organizavam seus rituais de sepultamento de acordo com a região e suas estruturas sociais e culturais. E, as construções de moradias muito bem específicas ao tipo de clima e de materiais existentes nas regiões que pertenciam. Também foram percebidas estruturas políticas fortes, não em formato de monarquias ou algo parecido, mas com corporações de lideranças, grupos de ceramistas e outras categorias, cada um com uma função específica. Os Tupinambás, por exemplo, tinham uma formação bélica muito extensa e forte. Com os períodos mais recentes, de uns 8.000 anos atrás, com o estabelecimento da agricultura, foi ficando mais fácil a população crescer consideravelmente ao longo dos anos, fazendo com que

A domesticação de certas espécies vegetais, cujas características foram lentamente moldadas para otimizar o uso que certos grupos humanos faziam delas, é a base de todas as civilizações, graças à possibilidade de produzir mais alimentos numa área menor de solo e, portanto, prover o sustento de cada vez mais bocas humanas num mesmo lugar. A consequência disso, com o tempo, tende a ser o surgimento de populações numerosas, mais sedentárias [...] e propícias às diferenças sociais e ao aparecimento de grupos mais especializados e líderes políticos que tentam controlar de forma mais estrita essa nova abundância de recursos. (LOPES, 2017, p. 12)

Sendo assim, nota-se que o período chamado de “pré-cabraliano”, não possui nada de selvagem, de incivilizados, ou mesmo de seres ingênuos, sem técnicas e organizações. Como foi visto ao longo do texto, as sociedades eram muito bem desenvolvidas e estruturadas. “Concluimos, que [...] o homem já detinha o conhecimento e observação dos espaços ou territórios que melhor lhes conviriam. [...] estes adquiriram técnicas e meios para criação de objetos que lhes era útil.” (ANTENOR, 2011, p. 76). Por isso, essa ideia de comunidades pouco densas, também é algo que deve ser analisado e repensado. Porque nenhum grupo de poucas pessoas conseguiria os feitos que a arqueologia vem mostrando ao longo das pesquisas, “Lembre-se do diâmetro das aldeias-metrópoles do Xingu [...] do esplendor da arte marajoara e tapajônica, do poder militar Tupinambá.” (LOPES, 2017, p. 127).

Kaka Jecupé (1998) ainda destaca a importância da arqueologia ser trabalhada juntamente com as narrativas indígenas. Porque “Se juntarmos a elas a memória cultural nativa, podemos vislumbrar a caminhada do pensamento, do sentimento, do conhecimento desses povos, sem nos limitarmos somente à evolução material e social, e ter uma ideia de tempo cronológico.” (JECUPÉ, 1998, p. 31). Sendo assim, uma pode auxiliar a outra, porque a construção da identidade de uma população necessita da elaboração de uma memória. Para isso, precisa ser formulado uma história indígena, uma narrativa em que os povos excluídos das escritas dos colonizadores, sejam enunciadas e destacadas. De forma que, cada vez mais, esses povos possam ser respeitados dentro de suas características próprias.

É bom lembrar que, as características dos indígenas atuais, não é igual à dos povos de 12 mil anos atrás, ou mesmo dos mais recentes, de mil anos ou menos atrás, as populações vão se modificando ao longo do tempo. E, por mais que se assemelhem, ou busquem lembrar e manter viva algumas tradições, as organizações sociais, culturais e políticas se modificam e uma altera a outra. Portanto, não devem ser excluídas, ou tratadas como inferiores apenas para dar legitimidade a processos de dominação. O estudo dessas sociedades anteriores, nos auxilia nesse processo, não só por percebermos a multiplicidade de estruturas existentes possíveis. Mas, também, com relação ao fato de que as sociedades, todas elas, buscam elementos para se manterem vivos. E, para isso, mesmo que sejam diferentes dos modos dos grupos “dominantes” (aqueles que coordenam e não aqueles mais numerosos). Ainda assim, elaboram meios para facilitar as maneiras como se realizam as funções – de manuseio da terra, dos materiais, da construção de objetos, dentre outros.

## **1.2 Conquistas e dominações europeias sobre o território que se tornaria o Brasil**

Para refletir sobre a obra de Kaka Jecupé (1998) é necessário a compreensão dos estereótipos criados e dissipados sobre os indígenas ao longo dos anos, desde o período que os portugueses chamaram de “descobrimento” do Brasil. Diante disso, a problemática já se inicia quando os colonizadores se intitularam como “descobridores” daquele local, tentando amenizar a real prática. Porque “Uma coisa é dizer que o Brasil foi descoberto no dia 22 de abril de 1500 e outra coisa é contar que ‘o Brasil foi introduzido de maneira violenta, na cultura ocidental. Foi o primeiro golpe da nossa história [...] [...]’ (SUASSUNA, 1994, p. 24 apud GRAÚNA, 2013, p. 46). Levando em consideração que, a violência, a escravização, a invasão, dentre outros fatores realizados pelos europeus contra essa população indígena, desde esse momento de 1500, auxiliaram na construção de uma perspectiva preconceituosa sobre esses povos. Além disso, na

obra de Kaka Jecupé (1998) relata, em vários pontos, sobre grupos indígenas e sua participação contra ou a favor de brancos na época da colonização e nos séculos que viriam. Sendo necessário compreender esses processos de lutas e dos acontecimentos para entender que:

Esse colonialismo social perpassou séculos e reflete-se presentemente no pensamento e nas ações da sociedade brasileira. Ao que conta na história oficial do Brasil, desde os primórdios da colonização os nativos que aqui viviam foram explorados e tiveram de se adaptar a novas situações a partir da convivência como *branco* e sua cultura para conquistarem independência. Isso encadeou grandes transformações no povo indígena. Antes considerados *quase animais*, exóticos e inferiores, tendo de vestir roupas e aprender a língua e a escrita do colonizador, os indígenas agora são visto quase em extinção devido à tentativa fracassada de inclusão social. Fracassada no sentido de a sociedade ainda negar a cultura indígena, ao acreditar que o único modo de conviverem entre si seria de os indígenas agirem como os brancos, negando sua língua, seus costumes e, por conseguinte, sua identidade. (SOUZA, 2012, p.p. 96-97)

Ou seja, os estereótipos foram criados e enfatizados nas literaturas, nas escolas, dentre outros, porém, o que não é muito discutido e pontuado, é a questão da luta desses povos. Porque os indígenas são, muitas vezes representados como serem pacíficos ou que precisam de tutela e pessoas que lutem pelos seus direitos, como se estes não tivessem autonomia e fossem incapazes de agir por conta própria. Ao contrário disso, os povos indígenas vêm lutando por seus direitos desde o início e, o próprio Kaka Jecupé (1998) enfatiza bastante isso em seu livro, justamente para tentar deslegitimar essas narrativas preconceituosas e equivocadas.

Jecupé (1998), começa sua busca pelo reconhecimento de sua cultura e a de todos os demais grupos indígenas com uma discussão sobre o termo “Índio” que, foi um nome dado pelos brancos aos povos que pertenciam as terras que se tornariam a América<sup>15</sup>. Sendo assim, “[...] a palavra utilizada pelo colonizador para denomina-los, [...] não só demonstra um equívoco geográfico, mas principalmente uma ignorância cultural.” (THIÉL, 2006, p. 243). Isto é, a história relata que o termo foi dado a esses sujeitos, porque Colombo achava ter chegado nas Índias. Porém, esse termo continua sendo usado, por causa de um estereótipo errôneo de que todas as etnias indígenas seriam iguais. Ou seja, o termo índio – principalmente no singular – é fruto da homogeneização desses grupos, e, chamá-los de um único modo, sem diferenciá-los auxilia nesse processo perante a sociedade. Apesar dessa utilização do termo por meio de Kaka Werá (1998), a palavra “índio” foi integrada ao vocabulário da população como um meio de estereotipar. Porque resumem várias diferenças étnicas, culturais, sociais, linguísticas, crenças, dentre outras, a uma única coisa, como se fossem todos iguais, o que não é verídico. O

---

<sup>15</sup> “[...] a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi invadida, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã.” (MIGNOLO, 2017, p. 4)

autor vai mostrando isso ao longo do seu livro, trazendo as diversidades, as divergências, mostrando todos esses povos em sua essência, quebrando e confrontando os rótulos.

A colonização portuguesa se deu em vários momentos, utilizando vários métodos, “[...] dentre eles: o escambo, trabalho forçado (escravo) e também se aproveitavam dos desentendimentos políticos entre as diferentes etnias indígenas para acirrar conflitos.” (BERTAGNA, 2015, p. 1). Primeiro, ocorreram os encontros iniciais, em que foram realizadas trocas. Após isso, começaram o processo de catequização, no qual, foram forçados a vestir, falar e agir em semelhança aos europeus. Esses procedimentos foram se intensificando cada vez mais, até se desenvolver e intensificar a escravização desses sujeitos. Assim, impulsionou os estereótipos sobre os indígenas, enxergavam-nos como animais, por conta da forma como se comportavam e se vestiam e pela sua cultura. Justamente para legitimar, cada vez mais, a escravidão, a exploração e a perseguição contra esses grupos. Ademais, foram sendo homogeneizados, principalmente por costumes dos Tupy. Kaká Jecupé (1998) explica em sua obra, que em 3 mil anos atrás houve uma dominação Tupy e que estes eram “[...] grandes navegadores de rios, caçadores e agricultores, se imbuem de um espírito dominador [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 45). Ou seja, são expansionistas, e dos Tupy foram, assim, diversificando seus *clãs*<sup>16</sup> (exemplo: tupinambá, tupiniquim, etc.), por isso, muitas comunidades tinham influências dos Tupy, se tornando, então, referência para os colonizadores.

Contudo, na parte do livro de Kaká Werá Jecupé (1998) nomeada como *A invenção do tempo 1500*, em que vai relatando sobre todos esses processos dos contatos iniciais dos europeus no território. Inicialmente, o autor explica, que ao contrário do que muitos pensam e do que é ensinado nas escolas, os portugueses não foram os primeiros a terem contato com as sociedades que viviam no território do que hoje chamamos de Brasil. “Por aqui aportaram egípcios, cananeus, tártaros, babilônios, fenícios, hititas, hebreus.” (JECUPÉ, 1998, p. 45) entre outros e, todos esses sujeitos, que passaram por essa localidade, deixaram registros. Sendo assim, os povos originários já eram acostumados com outras populações que vinham pelas águas.

Por isso, Kaká Jecupé (1998) enfatiza que, no início, foram realizadas uma relação de permuta entre os nativos e portugueses, e que nos primeiros 30 anos não houve registro de nenhum grande conflito entre eles. Porém, os europeus mudaram a maneira como iriam proceder, dividindo as terras em capitânicas hereditárias, no qual os brancos seriam donos de fazenda e de escravos indígenas. Com isso, a forma como os indígenas lidavam com os

---

<sup>16</sup> Clãs são grupos de pessoas diferentes, mas que possuem um determinado parentesco/linhagem.

portugueses também se modificou. Alguns se aliaram aos portugueses – os bandeirantes, como Jecupé (1998) aponta, eram nativos que mudavam para nomes europeus e capturavam demais grupos originários – outros fugiram e outros lutaram contra. No livro de Kaká Jecupé (1998) aponta que, os grupos que se uniram, não eram porque, necessariamente, gostavam do que os brancos faziam. No início, se davam pelas guerras intertribais que já existiam – que Jecupé (1998, p. 51) destaca que “[...] mesmo se considerando parentes, algumas tribos descendentes dos Tupy tinham rixas familiares, origem de guerras periódicas [...]” – e os portugueses se aproveitaram disso para conseguirem, cada vez mais, escravos.

Sobre as narrativas, há uma grande divergência entre o que é ensinado e propagado na sociedade e o que aconteceu. Isso se dá, em uma grande maioria, pela história ser contada, com predominância e por um longo período, pelos colonizadores, ou seja, os ditos “vencedores” – aqueles que no final possuem mais poder de decisão geral. Contudo, essas formas de narrativa se modificaram em diversos momentos – no período de instalação das oligarquias, houve uma necessidade de mostrar força e superioridade em relação aos indígenas; no período inicial da república, se dava importância a valorização da identidade nacional. Ou seja, cada momento estabeleceu métodos e maneiras distintas de agir e ver os indígenas, entretanto, em todas as épocas, os estereótipos aos indígenas eram muito fortes. Nesses instantes iniciais da colonização, se propagou – e ainda é muito forte essa percepção – que esses sujeitos que viviam nesse território precisavam ser colonizados e catequizados. Isto é, necessitavam se enquadrar no padrão civilizatório do colonizador. Dando, assim, a impressão de que os portugueses estavam fazendo algo crucial para a sobrevivência dessas pessoas. Entretanto, esse tipo de propagação, desse modo de concepção, se dá nesses momentos em que haviam interesses muito fortes, por parte dos portugueses e da igreja. Buscavam uma legitimação para realizar ações expansionistas, em procura de mão de obra escrava e matérias primas – por isso que esse tipo de visão é também muito forte entre os negros.

Entretanto, Jecupé (1998) enfrenta, justamente, esse tipo de estereótipo colocado e enfatizado pelos brancos. Por isso, quando o autor começa a narrar desse momento que ele estipula *A invenção do tempo, 1500*, ele rebate a questão de “civilizado” e “bárbaro”. Kaká Jecupé (1998) começa discorrendo sobre “expansionismo”, tendo em vista, que haviam grupos indígenas que buscavam expandir, não sendo uma prática exclusiva dos europeus. Os Tupy, que eram, como já foi dito, o povo que mais possuíam influência no território, por isso os portugueses resumiram todos os indígenas a cultura tupy, também eram expansionistas. Por causa disso que, há semelhanças e presenças de traços culturais tupy em outros clãs. Inclusive, Jecupé (1998, p. 45) ainda destaca, sobre o período que “[...] ficou conhecido nos mitos como

o ‘Tempo do Esquecimento da Grande Mãe’.”. Momento, que o autor data início há três mil anos, de difusão dos Tupy e de outros clãs desses sujeitos (como os tupinambá), em detrimento da dominação de outros – que eram “[...] denominavam ‘Tapuia’, por acharem-nos muito atrasados em relação à cultura tupi.” (JECUPÉ, 1998, p. 45).

Sendo assim, haviam populações originárias que se assemelhavam nas ações desses europeus que estavam adentrando o território, mesmo que não tivessem contatos entre eles antes do século XV. Além disso, o autor deixa claro, a todo momento, que existem vários povos diferentes e que cada um possui uma cultura e maneira de se estruturar socialmente. Não é à toa que Jecupé (1998) se dedica, mais ao começo do livro, a explicar e identificar essas discrepâncias entre cada um. Enfatizando, o significado do nome da etnia, que traz, cada um, propósitos específicos (uns são expansionistas, outros são caçadores, etc.). Além de trazer a localidade de cada grupo, que faz toda a diferença. Tendo em vista, que uma comunidade de uma região mais ao sul, não teria como se vestir com pouca ou nenhuma roupa, levando em consideração o clima mais frio. Além disso, tem locais que há como caçar, outros não, sendo assim, o lugar onde cada indígena se firmava tinha muita relevância na questão social (o que come, como se vive, como se veste, dentre outros fatores).

Sendo assim, Kaká Jecupé (1998) narra que, nos primeiros trinta anos de contato entre indígenas e portugueses, eram realizadas as permutas e não haviam muitos conflitos. No entanto, o autor coloca os problemas e embates entre os povos após 1531, com a vinda de Martim Afonso de Souza, que dividiria o território em capitanias hereditárias. Para Werá Jecupé (1998), isso fez com que os portugueses quisessem que os indígenas trabalhassem mais, para dar conta de uma produção maior. Contudo, “[...] essas relações só poderiam ser efetivadas segunda a lei tupi, que consistia em fornecer sua mão-de-obra de acordo com a sua liberdade e disponibilidade de tempo [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 51). Ou seja, passou a ter um conflito muito grande entre esses grupos, porque o que os portugueses queriam um trabalho mais constante, em uma escala maior e não queriam trocar esse trabalho por nada – queriam escravos. Logo, de acordo com o autor, os portugueses passaram a travar guerras entre as populações indígenas, levando em consideração “[...] algumas particularidades dos descendentes dos Tupy para adquirir escravos. Assim, uma delas era o fato de os Tupinambá e Tupinikim terem inimigos milenares.” (JECUPÉ, 1998, p. 51). As guerras intertribais facilitavam a captura de indígenas para serem escravizados e vendidos.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Kaká Werá Jecupé narra que os Tapuia (“negros da terra”) foram os primeiros povos a serem escravizados no Brasil, porque os Tupy são inimigos deles.

Com isso, a relação dos indígenas com os brancos passou a ser bastante conturbada. Porque, além dos portugueses quererem escravos em uma quantidade exorbitante, as guerras intertribais não ocorreram como eles planejavam. Isso se deu, pelo fato de que, os guerreiros não gostavam de vender os capturados de guerra, mas, faziam parte de um ritual, consumi-los<sup>18</sup> – o que não só era parte da cultura dos Tupy-Guarani, como também, para os que eram apanhados, porque se sentiam honrados. E, esse aspecto cultural desses sujeitos foi um dos elementos que fizeram a colônia a trazer os jesuítas para catequizar os indígenas. Tendo em vista que, se esses grupos passassem a ser catequizados, iriam deixar para traz algumas características culturais e religiosas, facilitando a captura e a escravização dessas pessoas. (JECUPÉ, 1998). A chegada dos jesuítas, traz outra forma de opressão e repressão para com os indígenas. Primeiro que nem todos agem da mesma forma, como já foi dito, cada etnia tinha suas particularidades, alguns resistiam, outros se aliaram, outros se converteram, outros migravam, dentre outros. Isso influenciava na maneira como a catequização e a escravização ocorria. Segundo que, se antes tinham uma relação de troca, agora passaram a ser inimigos, vistos como mercadorias, o que faz a maioria dos indígenas também irem contra os portugueses.

Tudo isso, está muito relacionado, não só com a mudança de ação pelos portugueses, mas, também, com o desenvolvimento tecnológico. Com a mudança de organização social e econômico que a tecnologia trouxe no início do século XV, veio a ambição do colonialismo. Que, “[...] constam em uma noção de progresso arraigada no olhar eurocêntrico e em uma visão teleológica ligada à religiosidade.” (SHOBAT; STAM, 2006 apud MOREIRA, 2018, p. 19). Foi esse ideal de progresso com um viés ligado a religião, que legitimava a violência física, cultural e social contra os sujeitos indígenas – não só do continente americano, mas também do africano. Os europeus queriam usufruir de uma mão de obra e de matéria prima barata que, com a colonização, aconteceu através da violência e do discurso de que estavam salvando as almas dos indígenas.

Os europeus chegavam nas localidades, escravizavam pessoas e exploravam toda a terra. Ou seja, eles adentravam um novo território e queria tomar aquela terra para si, porque nos séculos XV ao XVII, os países que mais tinham territórios eram os mais ricos e os que comandavam – todo esse ideal<sup>19</sup>, fazia com que os europeus adentrassem nos locais e

---

<sup>18</sup> Fazia parte desses rituais antropofágicos, consumir a força e as demais habilidades dos guerreiros capturados.

<sup>19</sup> A partir do século XV, a lógica expansionista começou a ser instaurada. Por isso, os ideais eram de que as terras, a natureza e os recursos fossem ilimitados. Luiz Marques (2019) discorre sobre a diferença entre os modos de pensar e agir da antiguidade e da modernidade. No qual, o autor identifica a antiguidade sendo guiada pelas forças centrípetas e a modernidade pelas forças centrífugas. Ou seja, as sociedades antigas se pautavam na valorização do seu lugar de origem, em que tudo possuía um limite. Enquanto, essas populações modernas, se pautavam em princípios futuros, de fatores ilimitados. É a partir dessa lógica que o capitalismo se instaura no século XIX.

apropriassem das terras. Contudo, como haviam pessoas que moravam nesses lugares, esse processo de dominação era extremamente violento, “Dito isto, entende-se que por vezes os europeus recorreram à assimilação cultural, técnicas de ‘branqueamento’ e violência explícita, para legitimar o significado que o próprio grupo atribuiu para suas ações [...]” (MOREIRA, 2018, p. 20). Não só capturavam os povos, mas obrigavam-nos a trabalhar, para que isso fosse feito, catequizavam-nos para evitar as fugas e a empatia com os demais grupos de nativos. Proibindo e negando todas as culturas e as organizações sociais das populações indígenas.

Todo esse processo violento de destruição cultural e social dos indígenas, além da dissipação de muitos rituais e morte de vários desses sujeitos, geravam processos devastadores no cotidiano desses povos. Com a catequização, não só proibiam a realização de rituais, mas também, de qualquer prática cultural que fosse diferente dos costumes europeus católicos. Além disso, negavam todas as línguas faladas pelas etnias. Isso era um processo comum nos métodos de colonização, porque negando a forma de comunicação, passariam a ter dificuldades de manifestar suas opiniões. E, aos poucos, aderindo com mais facilidade – e até mesmo sendo mais sutil, já que a língua diz muito sobre aspectos culturais e sociais – auxiliando, assim, na invasão, captura e apropriação dos territórios e das populações ali vigentes.

Com a realização dos processos de escravização, dizimação cultural e social dos indígenas, depois dos séculos XV ao XVII, os europeus estabeleceram, juntamente com os jesuítas, a necessidade de tutela para esses povos. Além de tirar toda a terra e de dissipar as culturas e crenças dos indígenas, os brancos os consideravam incapazes de se cuidarem sozinhos, por isso, criaram organização específica para tutelar as populações originárias. Oliveira e Freire (2006, p.p. 73, 114-131 apud BERTAGNA, 2015, p.p. 1-2) pontua que

Essa tutela por parte do estado vai perdurar por quatro séculos. Em 1755, a tutela [...] responsabilidade do Diretório dos Índios, criado durante o governo do Marquês de Pombal e vigorando até 1798. Com o fim do Diretório os juízes de órfãos passaram a zelar pelos índios ‘domesticados’ dos aldeamentos [...].

Em 1910 surgiu o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), mais tarde designado apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com o objetivo de prestar assistência aos índios aldeados e nômades e existindo até 1967 quando foi extinto e criado, no seu lugar, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), responsável pela continuidade da política indigenista tutelar do Estado brasileiro [...].

Ou seja, foram criados órgão de tutela por muitos anos. Até que, com a constituição de 88 os indígenas conseguiram, por meio de muitas lutas, a conquista de vários direitos, inclusive o de ser livre para tomar as suas decisões.

E foram assim, os povos violentados desde os primeiros contatos com os brancos – e até hoje. Muitas narrativas passaram a ser trazidas ao longo dos anos, contudo, sempre haviam estereótipos, de bons ou maus, de aliados ou adversários, tudo dependia do interesse do europeu em determinados períodos. Ou seja, “Tradicionalmente, na história da construção do Brasil, os indígenas desempenharam um papel secundário, que serviam aos interesses dos europeus [...]” (MOREIRA, 2018, p. 21). E, é justamente isso que Kaká Jecupé (1998) traz em seu livro, mostrando a complexidade das culturas e das organizações sociais de cada povo. Demonstrando as divergências entre eles, trazendo uma perspectiva mais abrangente, sem estereotipá-los a um único modo de ser e pensar. O autor, mais ao final do seu livro, discorre sobre “*wahutedew’ã*”<sup>20</sup>, narrando que “Quando chegaram as Grandes Canoas dos Ventos (as caravelas portuguesas), tentaram banir o espírito do tempo, algemando-o no pulso do Homem da civilização.” (JECUPÉ, 1998, p. 71). Foi, a partir daí, que a noção de tempo se modificou, de acordo com as concepções dos portugueses. Com isso, acarretando na história, que passou ser contada a partir da visão de uns e excluindo outros. Contudo, “Aqui, a partir desse tempo inventado pela civilização, foram resumidos os principais fatos desse tempo – inventado, mas de ações humanas reais e, infelizmente, na maior parte das vezes, cruéis.” (JECUPÉ, 1998, p. 71). Ou seja, o autor deixa claro, que mesmo que esse tempo seja inventado, os acontecimentos que ocorreram e foram registrados a partir dele, foram reais. E que, na maioria das vezes, mesmo que isso não esteja documentado, foi bastante desumano e impiedoso.

### **1.3 Projetos políticos dos séculos XIX e XX: apagamento sociocultural e dizimações dos povos indígenas**

Ao analisarmos os processos de violência – escravidão, tentativa de aniquilação sociocultural, catequização, guerras e mortes – contra os indígenas. Desde a chegada dos portugueses no território brasileiro, nota-se, como já foi dito no subtópico anterior, um processo extremamente opressivo. Cheio de imposições e agressões, que buscavam, inicialmente apropriação de recursos para a metrópole e depois roubo de terras, corpos e mentes. Essa perseguição, contra toda e qualquer cultura e modo de pensar e agir, de vários grupos apenas por serem diferentes, foi a base do colonialismo. Nos primeiros séculos de contato com os indígenas, os colonizadores utilizaram da violência explícita, não só do físico, por meio de escravização e guerras. Mas também, do psicológico, através da catequização e proibição dos

---

<sup>20</sup> Nome utilizado pelo povo Xavante para designar o “Espírito do Tempo” (Divindade responsável pela lei dos ciclos).

costumes, rituais, línguas e modos de vida. Nos séculos que se passaram, sécs. XIX e XX, o etnocentrismo europeu, branco, católico, continuou sendo praticado. E, por mais que possuíssem o mesmo objetivo – o de dizimar todas as culturas indígenas, incluindo todos os povos que a ela pertenciam – foram realizados com processos diferentes, usando novas técnicas. Kaka Werá Jecupé (1998), narra que com o passar dos anos, foi ficando cada vez mais difícil a luta contra a opressão e dizimação indígena, “[...] pois, conforme as civilizações imperiais e republicanas do mundo progrediam em sua ciência e tecnologia, avançava também sua capacidade de violar a Terra. De maneira que punha em risco não mais os Povos da Floresta, mas a Mãe [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 58).

Nos séculos XIX e XX, a necessidade do capitalismo em explorar a terra o máximo possível para conseguir gerar uma economia maior, se intensificou ainda mais. Porque passaram a produzir em massa e, quanto mais se exportava, mais dinheiro entrava. Para que isso acontecesse, utilizaram não só a mão de obra escrava, mas precisavam de terras para produção, o que atingiu novamente esses sujeitos. Se nos séculos XV e XVI a violência era direta aos indígenas, com a mudança de perspectiva dos brancos, acarretou um apagamento, na história, sobre esses povos nas épocas que se seguiam. É como se nos anos iniciais da colonização os indígenas estivessem no Brasil, passaram por um processo de “civilização” e depois desaparecessem. Ou seja, “[...] os estudos realizados para elucidar a composição da sociedade brasileira, muitas vezes contribuíram para marginalizar a parcela da população, os indígenas, que não fazia parte dos projetos da nação vigentes nos séculos XVI, são relegados ao passado até o século XIX [...]” (MOREIRA, 2018, p. 34). Sendo assim, os indígenas foram apagados das narrativas propositalmente, inclusive, por muitos anos (e até hoje) muitos pesquisadores relatavam que com o tempo, essas populações iriam desaparecer. Contudo, “[...] ‘desapareciam, porém, deve-se ressaltar, apenas da história escrita’” (ALMEIDA, 2010, p. 14 apud MOREIRA, 2018, p. 33). Foram apagados da história, para legitimar a matança e a expropriação de terras indígenas.

No século XIX, foi utilizado o cientificismo para dar legitimidade ao preconceito racial. Muitas teorias foram criadas e dissipadas – e muitas afetam até hoje no olhar sobre os povos não brancos. Todas enfatizavam o colonizador como o grande salvador, o que veio para melhorar a raça humana. E, por outro lado, inferiorizar os demais grupos (indígenas, negros, etc.), estereotipando-os a serem preguiçosos, sem inteligência, bárbaros, dentre outros. Tássita Moreira (2018, p. 27), enfatiza isso, citando o seguinte:

Sabendo que os projetos políticos, elaborados pelos governantes em fins do século XIX, são implantados por um jogo de interesses e poder, aqueles que acreditavam na hierarquia racial, muniram-se dos subsídios provindos das teorias raciais para justificar sua conservação, a substituição de mão de obra e para estabelecer critérios de cidadania, a fim de continuar excluindo a parcela da sociedade que não se encaixaria.

Mesmo com todas as mudanças ocorridas no século XIX, os sujeitos indígenas ainda eram marginalizados e sofriam ações violentas. Maria Almeida (2014, p. 18) relata que, “Os povos indígenas até os anos 70, pelo menos, não eram conhecidos, ou reconhecidos pela nação brasileira em geral.”. A escravidão indígena foi proibida no século XVIII, após isso, a escravidão africana ficou ainda mais forte. Entretanto, essa proibição era apenas no papel – assim como aconteceu, mais tarde, com a escravização dos negros – porque na prática, esses sujeitos ainda eram escravizados. Sem contar, nas regiões dos interiores, por exemplo, em que a mão de obra dos negros ainda não era presente – por ser mais cara e/ou por não terem acesso. Além disso, assim como ocorreu mais tarde com os negros, os indígenas, mesmo sendo perante a lei “livres”, foram colocados a margem, como se fossem seres inferiores. Negaram, a eles, a história e a memória, a cultura e as terras. Com a independência do Brasil em 1822, que não foi uma “independência” total, já que o país continuou sendo monarquia e o rei era o D. Pedro I, filho do rei João IV de Portugal, que, anos depois, em 1826 se tornou rei de Portugal, como D. Pedro IV. Houveram continuidades nos processos sociais do país, que excluía os indígenas. Com a instauração da república em 1889, continuou, ainda mais forte, com a necessidade de criar uma identidade nacional comum pela elite brasileira. E, os planos de nacionalização, nem na monarquia, nem na república, incluía os indígenas. Porque, os governos, consideravam os povos originários como um estorvo, algo que atrapalhavam os projetos, por isso, precisavam ser retirados do meio social.

Após a abolição da escravidão indígena, esses grupos passaram a ser estereotipados, cada vez mais, como seres preguiçosos, a-históricos, selvagens, “[...] que precisava ser exterminado em prol do projeto modernizante do príncipe regente [...]” (FRIES, 2013, p.p. 290-291). No século XIX, os cientistas, que eram compostos por homens, brancos da elite, passaram a utilizar da ciência para legitimar o preconceito racial. No qual, surgiu a teoria do darwinismo social, que justificava toda a inferiorização das raças não brancas. Sendo assim, os demais povos eram considerados um perigo para a genética humana e, que o colonizador haveria obrigação de levar a civilização e salvação a humanidade. Todo esse discurso, foi propagado para justificar a exploração de recursos, que aconteceu por meio do imperialismo – que estava ocorrendo, principalmente, na África e Índia. E, acabou sendo usado para autenticar toda e

qualquer inferiorização, exploração e dizimações de todos as comunidades marginalizadas (como os negros e indígenas).

No Brasil, esse cientificismo racial foi colocado como fundamental na escravidão negra – que só foi abolida em 1888, sendo o Brasil um dos últimos a aboli-la – e, também, para o processo de extermínio indígena. Os povos indígenas, como não eram incluídos nos planos nacionais e, ao longo dos séculos XIX, foram considerados impuros e suas culturas atrasadas, eram realizadas ações de desaparecimentos e controles desses grupos. Tendo em vista que, a cultura indígena tem ligação diretamente com a natureza – o que atrapalhava os planos de progresso que a Revolução Industrial (séc. XVIII e XIX) iniciou, porque isso significava a exploração exacerbada de recursos naturais. Além disso, com a necessidade dos países em criar nacionalidade, as populações originárias foram excluídas, estereotipadas, como seres primitivos, que fizeram parte do país, porém, que não existiam mais.

Para que esse plano político funcionasse, foi instaurado um projeto de controle indígena, que, se iniciou, com o processo de tutela a esses povos – método já citado no subtópico anterior. “A ideia de necessidade da mediação é consequência da compreensão que a sociedade colonizadora desenvolveu sobre a ‘relativa capacidade’ do indígena [...]” (CALEFFI, 2003, p. 24), ou seja, os grupos elitistas que comandavam o país, eram extremamente etnocêntricos. E, para conseguirem realizar o plano de uma nação “pura” e “limpa” de toda inferioridade – questões colocadas pelos colonizadores – não pouparam esforços para realizar seus planejamentos. A tutela, não era só um meio de controle social, mas econômico também, sendo assim, responsabilidade dos órgãos criados pelos governos. Foram vários, como já citado no subtópico 1.2, a organização social, cultural e até econômica, estabelecendo assim que

‘Os índios são reputados incapazes de administração de seus bens (...). Por isto o Estado vela sobre as terras dos aldeamentos, incumbindo, a princípio, os Ouvidores das Comarcas (até 1832) e transitoriamente os Juizes de Órfão (a partir de 1833) da administração dos bens das aldeias e em particular dos arrendamentos devem reverter aos índios (...)’. (CUNHA, 1991, p.p. 23-24 apud CALEFFI, 2003, p.26).

Por mais que a ideia de tutela pareça, no papel, uma forma de auxílio aos indígenas, era apenas uma maneira de monitorar todas as ações deles. Além de negar, a esses povos, suas identidades, línguas e moradias. Buscavam, primeiramente a extinção de todos esses sujeitos e, por último, para os que ainda sobrevivessem, cabia a assimilação da cultura branca – para que estes se misturassem ao resto da sociedade, se tornando seres marginalizados e excluídos, vagando pelas cidades sem nenhuma perspectiva.

Esse método de tutela do Estado por meio de órgão específicos durou até o século XX – só foi alterado com a constituição de 1988. Contudo, ao longo dos anos, a forma como os indígenas eram colocados perante a sociedade ia se modificando. Se nos séculos XV ao XVII são definidos como seres selvagens que precisavam de salvação, nos séculos XVIII e XIX são sujeitos fadados ao desaparecimento. Com a “independência” do Brasil, houve uma necessidade de criar uma identidade nacional, algo que fizessem os brasileiros a se sentirem parte de uma nação. Tendo em vista que, todo o processo foi um momento realizado por uma elite branca em prol de benefícios próprios, ou seja, não foi algo em que a sociedade lutou e conquistou junto. Por isso, não existia esse sentimento de nacionalidade nas pessoas, mas, para que o país decolasse, era importante que isso fosse constituído. E, no século XX, são violentamente dizimados e/ou integrados na sociedade para o trabalho, pela ditadura militar brasileira, com os projetos de desenvolvimento e progresso.

Sendo assim, surgiu a ideia de uma nação criada por três raças, o branco europeu, o negro africano e o indígena, dando a ideia de ser um país racialmente igualitário. Escondendo séculos de escravidão e violência contra toda e qualquer cultura que não fosse a europeia cristã. Além disso, muitos utilizavam esse discurso para dar legitimidade ao processo do que eles chamavam de “branqueamento” das cidades. Em que incentivavam as relações interraciais, porque achavam os colonizadores superiores, por isso, ao longo do cruzamento entre as raças, na perspectiva desses grupos, a genética branca iria se sobressair. Assim, os estupros acabaram sendo legalizados e apoiados. Com isso, os indígenas foram estabelecidos, pelas literaturas, pelas escolas, dentre outros, como seres sexuais/eróticos – expunham seus corpos e os descreviam como pessoas ligados a essa sexualidade. Além disso, determinavam-nos como seres bons, que foram parte de algo crucial para a cultura do país. Porém, eram colocados como seres estereotipados, que moravam na floresta, andavam nus, caçavam, ingênuos que precisariam de cuidados (não sabiam se cuidar sozinhos). E que, não existiam mais, faziam parte de algo do passado – quase que em uma escala evolutiva biológica, como se os povos originários fossem primitivos, seres da qual nos evoluímos a partir deles.

Contudo, os órgãos de tutela, já no século XX, também foram mudando seus métodos de prática. A função do SPI – órgão já explicado e citado no subtópico 1.2 – de acordo com Caleffi (2003), seria a de integração dos indígenas na sociedade a medida em que ficassem aptos para isso. Ou seja, a medida em que atingiam a uma “civilidade” aceitável para convivência e participação da sociedade, sendo assim, dentro de uma perspectiva ainda positivista e preconceituosa. No entanto, na metade do século XX, houve uma modificação com

a instauração da ditadura militar. Esse novo sistema implantado tinha como objetivo aniquilar os povos indígenas, Gersem Baniwa (2019, p. 31) relata que:

O século XX ficou marcado na memória dos povos indígenas no Brasil como um período de longo e profundo pessimismo existencial em razão da vertiginosa decadência demográfica e das sistemáticas tentativas do Estado de eliminar os povos originários, pelos menos até a segunda metade do século. Dados da época [...] década de 1970 havia menos de 100 mil índios [...] entre 70 e 110 mil indígenas aldeados em 1920. [...] Essa decadência demográfica foi resultado de séculos de guerras, declaradas ou não, de massacre e extermínio físico, de propagação de doenças e de aculturação forçada [...].

Sendo assim, a ditadura militar no Brasil, estabeleceu métodos de aniquilação da população originária – “A Comissão Nacional da Verdade, criada em 2011 por meio da lei 12.528 [...] entre 18 de setembro de 1946 e 05 de outubro de 1988, estima que neste período ao menos 8.350 indígenas foram assassinados (Relatório da Comissão Nacional da Verdade).” (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2011, apud BANIWA, 2019, p.p. 31-32). Além das perseguições, implantaram planos políticos e econômicos desenvolvimentistas, o que afetavam, diretamente, os indígenas com relação a terras, já que era um projeto de

[...] aberturas de estradas, militarização das fronteiras com implantações de pelotões do exército, colonização da Amazônia, inclusive das terras indígenas, consideradas ‘vazio demográfico’, por colonos nordestinos, exploração mineral, inclusive em terras indígenas, e implantações de colônias agrícolas no lugar de terras indígenas. (BANIWA, 2019, p. 32)

Ou seja, o período da ditadura militar foi de extermínio dos indígenas, tendo, não só um ideal, mas um plano de ação violento, sendo justificado por anseios de progresso. Utilizando disso, como meio de acabar com aqueles que “atrapalhavam”, isto é, os “primitivos” e “atrasados” indígenas. Nestes anos, as populações originárias, nem se quer eram consideradas parte integrante da sociedade, como Baniwa cita acima, os territórios deles era considerados “vazios demográficos”. Jecupé (1998) também narra sobre esse momento de “desenvolvimento” sociopolítico e econômico, discorrendo sobre o modo como esse século foi violento com a natureza e, conseqüentemente, para com os povos indígenas.

No Brasil, houve na metade do século XX mais um tempo de rasgar o coração da terra em busca de ouro, do seringa, da fundação de cidades, da catequização. Povos da Amazônia sonhavam com a dor da terra, os Xavante sonhavam com a respiração do branco ansiosa de conquista, explorações. (JECUPÉ, 1998, p. 58)

Desse modo, essas explorações a terra, atingiram diretamente os sujeitos indígenas, porque, as suas culturas estão totalmente ligadas a natureza. Portanto, o mundo em que conhecemos não é o único, existem vários e, em cada um, há uma perspectiva diferente. Se, na visão do capitalismo, a terra e os seres humanos são elementos diferentes, sem nenhuma conexão, sendo os seres humanos superior e a natureza apenas um meio de recursos à disposição das pessoas. No mundo dos sujeitos indígenas, a natureza e os indivíduos são parte de um só, se integram um ao outro, isto é, um afeta o outro da mesma maneira.

[...] já na segunda década do século XX, a violação aos direitos humanos dos povos indígenas continua. E, aqui, contamos não um caso particular, mas um caso comum a milhares de brasileiros, migrantes indígenas. Conta-se que o índio X, [...] por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente [...] Quase 70 anos depois [...] e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais. As filhas do índio X e toda a sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco [...]. Pouco tempo depois, toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro [...]. Sem conhecer ninguém e completamente empobrecida, a família indígena permaneceu por uns tempos nas ruas. [...] Quando Maria de Lourdes [...] conseguiu trabalho, se estabeleceu com a família em uma área de prostituição chamada Zona do Mangue [...]. A história se repetiu na vida de Elza, tornando-se só, como sua mãe Maria de Lourdes [...]. (POTIGUARA, 2018, p.p. 24-25)

Com a narrativa de Eliane Potiguara (2018) acima, destaca não só os assassinatos cruéis que ocorriam, com frequência, para com os povos indígenas. Mas, também, a fuga – deslocamento – que essas populações realizavam com constância, em tentativas de manter suas famílias e, a si mesmos, vivos. Além disso, com o relato da autora, é enfatizado a marginalização desses grupos, que eram obrigados a migrar corriqueiramente, ocupar espaços periféricos e, morar nas ruas. Potiguara (2018), discorre sobre uma família que consegue arrumar onde morar, mas essa, infelizmente, não era uma regra, muitos permaneciam sem teto até morrerem. Aponta, também, a repetição de ciclos, isto é, depois de toda a tragédia que ocorre com a família – os assassinatos, os deslocamentos e as exclusões. A filha acaba também, tendo o marido morto e, assim, cria seus filhos sozinha e, em condições de trabalho e moradia deploráveis. Sendo assim, a violência e a dizimação dos indígenas, ocorriam pelos assassinatos praticados, em grande parte, por fazendeiros, empresários e/ou por pessoas que discriminavam-nos. E, também, pelos deslocamentos comuns e constantes, que se davam em situações desumanas, além da exclusão desses sujeitos, que eram colocados à margem – tanto em situações de localidade, como em empregos e condições de vida.

Após esse longo período de apagamento, veio, no século XX pós ditadura, uma necessidade de trazer novos discursos. Procederam-se mudanças, passaram a

apresentar/discutir/elencar os indígenas. Todavia, ainda eram colocados bastantes estereótipos, porque ainda exaltavam “[...] aspectos e costumes que na perspectiva eurocêntrica são considerados apropriados [...]” (BITTENCOURT, 2013 apud MOREIRA, 2018, p. 32). Ou seja, passaram a apresentar narrativas que enfatizavam as diferenças das raças e a importância, de cada uma, na formação da cultura e da sociedade brasileira. Mas, ainda com muitas ressalvas, os discursos continuavam sendo, em sua maioria, escritos por grupos específicos. E, além disso, muitos dos preconceitos já estavam enraizados na sociedade. Com relação aos indígenas, ainda era forte o dilema das terras, que por mais que quisessem trazer uma nova visão sobre esses povos, os atributos ainda permaneciam, de sujeitos primitivos e de inexistentes. Para legitimar um ideal de territorialização por meio do capitalismo, que ainda precisava dos territórios para gerar lucros e, para que isso acontecesse, as terras precisavam ser exploradas.

A educação é um meio muito forte de disseminar informações, por lidar com um número grande de pessoas e desenvolver o senso crítico. Por isso, o ensino teve e ainda tem, um papel importante nesses processos de estereotipar os grupos indígenas – além dos negros, das mulheres e demais “minorias” – ao longo dos tempos. Sabendo da grande influência que esse recurso possui sobre os sujeitos, o campo metodológico dele, sempre foi um espaço de lutas. “No geral, as finalidades educacionais são definidas num campo de disputa onde existe tanto concepções teóricas e pedagógicas quanto interesses de grupos ligados ao setor privado, partidos políticos, movimentos sociais ou organismos internacionais [...]” (VIEIRA, 2019, p. 194). Sendo assim, o que é ministrado, as formas como se organizam e os materiais didáticos sempre dependem dessas disputas de memória e poder, que variam de acordo com os interesses do Estado e das populações. Os livros escolares, no Brasil, só passaram a ser produzidos no século XIX e, só após a criação do colégio D. Pedro II e do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), que começaram a ter uma preocupação maior com as produções de conhecimentos, principalmente no ensino da história.

A partir disso, no século XIX, os indígenas, quando eram retratados nos livros didáticos nas escolas, apareciam como “selvagens”, que precisavam da catequização para serem inseridos na sociedade. Nesse período, havia uma necessidade de fazer com que o país se tornasse nação, assim, o currículo tinha como base isso, levar um conceito de nacionalidade para dentro do Brasil. E, também, o ensino estava ligado à igreja católica, o que incentivava o ensino dos sujeitos indígenas sobre um viés favorável a catequização desses povos. Isto é, uma educação cívica, sobre o ideal de grupos elitistas, ou seja, esse projeto não incluía os grupos originários, só eram narrados para dar legitimidade ao processo de assimilação desses sujeitos.

No século XX, pelo menos até a década de 80, o ensino de história, sobre vigência de uma ditadura, passou a excluir os indígenas das narrativas. Por causa dos planos de progresso do governo militar, passaram a associarem os indígenas ao atraso, “Em outros termos, o discurso modernizador e a sua prática excluíram definitivamente os povos indígenas por entendê-los como obstáculo ao progresso ou como detentores de um conhecimento e de uma prática ultrapassada e, portanto, fadada à extinção.” (LAMAS, 2017, p. 172). Ou seja, se antes o ensino sobre esses sujeitos, eram elencados como seres “bárbaros”, com esse novo governo, essas populações nem se quer eram incluídos.

Apenas após o fim da ditadura, com o fortalecimento dos movimentos sociais e a busca por novos discursos, que a história indígena passou a ser contado por outros olhares. Entretanto, ainda sobre olhares de grupos não-indígenas, porque, só após a aprovação da constituição de 1988 que os indígenas foram estabelecidos, pelo Estado, como sujeitos, que não precisavam de tutela, sendo possível, assim, a elaboração e efetivação de uma literatura nativa. Porém, por mais que ocorressem crescimentos de pesquisas sobre esses grupos com uma necessidade de uma visão menos eurocêntrica e mais diversificada. Ainda, os manuais de história, utilizavam os discursos com altos níveis de rotulações sobre os indígenas, como seres que andam pelados, moram na floresta e caçam, colocando-os como seres primitivos. Isto é, “Apesar dos avanços na pesquisa histórica e etnohistórica, a representação de um indígena pré-cabralino ainda permanece forte no imaginário social brasileiro.” (LAMAS, 2017, p. 161). Isso se dava e ainda se dá, por causa da lacuna existente entre as pesquisas acadêmicas e o ensino de história ensinado nas escolas. Porque, aumentou as pesquisas com olhares diferentes, sobre visões multiculturais, porém, essas produções não chegam nas escolas. Assim, ainda são utilizados autores e livros didáticos que colocam os sujeitos indígenas dentro desses rótulos, de seres do passado que, não existem mais da forma como foi estipulada pela perspectiva europeia. Além disso, como vivemos em um mundo capitalista, quanto mais terras livres para a produção, mais dinheiro entram nos bolsos dos grandes agronegócios, empresários e do Estado. Diante disso, acaba sendo mais favorável para o Estado e os grupos elitistas, em manterem essas ideias preconceituosas sobre os indígenas, associados a algo primitivo e do passado, do que inseri-los dentro de uma perspectiva do presente.

Com a aprovação da lei 11.645/2008, que obriga a inserção da história afro-brasileiras e indígenas nos currículos escolares, acarretou uma maior preocupação em narrativas mais diversas. Inclusive, muitos manuais foram sendo produzidos específicos sobre esses povos. Entretanto, mesmo com a aprovação dessa lei, não obtiveram mudanças significativas, porque, ainda ignoram ou rotulam esses grupos ao passado e a práticas primitivas. Além disso, os livros

que chegam aos estudantes, ainda são fadados a uma visão eurocêntrica, que se preocupa em destacar os “grandes feitos”<sup>21</sup>. E, só inserem as demais populações quando lhes interessam – como exemplo, os indígenas nos primeiros séculos do contato dos portugueses ao país ou dos negros na escravidão. Assim, na falta de materiais sobre esses assuntos nos ambientes escolares, os discentes acabam aprendendo sobre essas temáticas fora da instituição, em filmes, séries, televisão, propagandas, músicas, dentre outros. O que leva a uma visão bastante estereotipada, já que esses outros espaços, também, não mostram sua realidade enquanto sujeitos indígenas. Entretanto, olhar para esses materiais didáticos é de suma importância para as alterações de interpretações sobre esses povos. Graça Graúna (2011), relata dessa necessidade de análise das ideias passadas nos ambientes escolares, apontando que “Uma das maneiras de combater a intolerância é trazer a Lei 11.645/08 para as rodas de conversas ou para o dia-a-dia nas escolas, visando sempre ao diálogo.” (GRAÚNA, 2011, p. 258).

Portanto, foram muitos séculos de dizimação e preconceito contra as culturas e o social dos indígenas. E, cada momento da história do Brasil, foi instaurado projetos diferentes, mas, todos excluía os indígenas ou, quando não eram apagados por completo, entravam dentro de um processo de legitimação das práticas dos governos. E, mesmo com a instauração de políticas públicas deliberando sobre a obrigatoriedade e a importância desse ensino que atenda as diversidades e leve o respeito a todos, ainda há uma negação dessas populações. Isso se dá por vários motivos, primeiro o processo de preconceito e exclusão desses povos se deram por muitos anos, assim, não é possível aniquilar com séculos de intolerância do dia para a noite. Segundo que, ainda, há uma disputa grande para que esses grupos sejam excluídos, não só pelo viés do comércio e progresso, mas, também, pela permanência de sujeitos brancos, elitistas, cristãos no poder. Terceiro, ainda há um favorecimento aos materiais – escolares, filmicos, dentre outros – que continuam enfatizando esses rótulos, excluindo as multiplicidades. Mesmo assim, povos indígenas não desistiram e lutaram e continuarão lutando em todos os momentos, Kaka Jecupé (1998, p. 59) pontua que ainda não desistiram com “[...] o objetivo de sensibilizar o humano, que se esqueceu do chão de seu nascimento e ficou sem raiz, alma, coração.”. Desse modo, ainda há muito o que reivindicar sobre as perspectivas preconceituosas que continuam sendo perpetuadas e legitimadas sobre os sujeitos tidos como “minorias”.

---

<sup>21</sup> Esses “grandes feitos”, são considerados os “grandes acontecimentos” vistos dentro de uma percepção europeia. Ou seja, as especificidades e as multiplicidades não são colocadas. Apenas a versão e visão dos ditos “vencedores”, isto é, os colonizadores.

#### 1.4 Lutas e conquistas indígenas diante as práticas colonizadoras

Ao longo dos séculos, como foi discutido nos subtópicos 1.2 e 1.3, os indígenas foram violentados e dizimados, não só esses sujeitos foram mortos, como também suas culturas sofreram tentativas de aniquilação. Houveram e ainda há, uma tentativa, por meio dos governos, em aniquilar esses povos, que, ao longo do tempo, foi se modificando as formas de se realizar essas práticas violentas. Emilene Souza (2012, p. 96) citando Santos (2008, p. 228), relata que “[...] o fim do colonialismo político não determinou o fim do colonialismo social, nem ex-colônias, nem na ex-potência colonial”. Ou seja, a agressão contra os não brancos, continuou e ainda continua, se estabelecendo por meio do social, sendo dissipados as exclusões e repressões por meio das ideias e ações. Além disso, no livro de Graça Graúna (2013), no prefácio escrito por Roland Walter (2013), é discutido que o fato da identidade da população originária ter que se estabelecer dentro de uma perspectiva colonial, traz graves problemas, porque “[...] é a relação com a origem num espaço onde diversos frutos da colonialidade continuam a ter efeito sobre as relações intersubjetivas.” (WALTER, 2013, p. 10) e, sem essa construção dentro de um lugar seu, há o que ele chama de “não identidade”, sendo assim,

Ter uma história imposta contra a vontade, sem poder inscrevê-la na terra enquanto seu dono [...] significa ter uma não identidade. Ter uma história enraizada na terra roubada durante um processo colonial, como no caso dos colonizadores e seus descendentes, significa ter uma não identidade nutrida pelo remorso recalçado. Refletida nestas não identidades – identidades fragmentadas e/ou alienadas por condições de violência – é a importância da geografia e da memória enquanto elementos para se colocar como sujeito. (WALTER, 2013, p. 10)

Ou seja, todo esse processo de exclusão dos grupos indígenas nesse processo da formação social, gerou uma dificuldade na formação identitária dos vários grupos. Porque, não só a memória é importante para a formação cultural, mas, também, a territorialidade e tudo isso foi retirado e negado a eles – e até hoje ainda é. Desse modo, há um movimento muito grande contra o colonialismo e a opressão dos povos originários, Graúna (2013, p. 15) reflete que os direitos dessas populações “[...] de expressar seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram consideradas de fato. Mas, apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas vence o tempo [...]”. Isto é, mesmo que tentaram ao longo dos séculos exterminar todos os povos e suas culturas, isso não aconteceu, porque os costumes, sobreviveram a todo esse processo. Tendo isso como base, será realizada uma análise das lutas e conquistas dos indígenas com relação a violência e as desigualdades.

Com relação a isso, os vários grupos originários, de diferentes regiões, culturas, social e etnias, passaram, com a colonização portuguesa, por um longo e violento processo de civilização, de catequização e de extermínio social e cultural. Eliane Potiguara (2018, p. 23) destaca que “Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. [...] No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias e as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas.”. Foram considerados – e ainda são, por muitos – como animais, exóticos, bárbaros, inferiores, tudo por terem formas de agir e pensar distinto das maneiras como os europeus, católicos e elitistas comportavam-se. Foram obrigados a agir e pensar como os brancos colonizadores, para que, assim, pudessem ser inseridos na sociedade. Portanto, “Os indígenas foram colonizados e tiveram de se adaptar à nova cultura e aos novos costumes apresentados pelo colonizador. Essa colonização, que se deu por meios violentos, condicionou os indígenas a serem vistos como um povo que não lutou por sua independência, o que não é verdade.” (SOUZA, 2012, p. 97). Assim, veremos ao longo desse subtópico, que esses sujeitos lutaram e resistiram desde o princípio, porém, tiveram que se adaptar e sujeitar a alguns elementos para que pudessem continuar sua busca pela liberdade e respeito.

É importante lembrar que, foi estipulado por meios estereotipados, com relação as práticas indígenas serem apresentadas como estáticas, ou seja, só poderiam ser aceitos como pertencentes a esses povos, aqueles que mantivessem suas formas culturais e sociais igualmente aos costumes antes do encontro com os brancos. Porém, isso é um equívoco, tendo como base que a cultura, qualquer uma, é algo mutável e se adapta de acordo com os contatos e as relações sociais com outros grupos. Paula Caleffi (2003), aponta que as modificações culturais ocorridas ao longo do tempo, não significam extermínios, mas apenas que essas culturas, como parte integrante da construção humana, sofreram alterações diante novas perspectivas:

As culturas são dinâmicas, influenciam-se mutuamente e se constroem também nos contatos com outras culturas, o que não significa absolutamente perda de identidade, e sim, que como a identidade é justamente um elemento construído culturalmente por sua essência, também é dinâmica. (CALEFFI, 2003, p. 34)

O convívio inicial entre os indígenas e os brancos se deu em um momento de avanço tecnológico, em que haviam necessidades, por meio dos europeus, em expandir. E, além disso, com o passar dos séculos, com a ideia de progresso, ocorreu uma empreitada pela busca de matérias primas e mão de obra – com relação a isso, Graúna (2013, p. 25) destaca que “O chamado ‘progresso’ agride, fragmenta, desloca traçando caminhos contrários aos sonhos das

sociedades indígenas.”. Esses ideais influenciaram o mundo todo, se iniciando com a colonização, que se davam de formas violentas e, não foi diferente no território brasileiro. De modo que os europeus, usavam de meios opressivos para imporem seus desejos e sua cultura. Tendo isso em vista, Jecupé (1998) debate que quando o Brasil passou a ser explorado e, os indígenas escravizados, cada grupo reagiu de uma maneira diferente, uns fugiam, outros guerreavam, dentre outros,

[...] os Tapuia se refugiaram no centro do país [...] os Tupinambá [...] fizeram a passagem para sua morada espiritual, a Terra sem Males pelo caminho da Batalha. Os tupy-Guarani, após dois séculos de guerras, buscavam a Terra sem Males pelo caminho da Oração, através de seus cantos e peregrinação a lugares de Poder, ou seja, lugares que ligam os mundos do Céu e da Terra através de tapés, que são pontos de luz. (JECUPÉ, 1998, p. 56)

O autor, com a citação acima, enfatiza a forma como cada um agiu de uma maneira diferente, de acordo com a sua organização cultural e social. Porque, assim como Almeida (2010, p. 21 apud MOREIRA, 2018, p.20) cita, “[...] ‘os homens agem e se relacionam, conforme seus lugares sociais e seus objetivos’ [...]” e isso envolve os indígenas também, cada grupo age de acordo com seus propósitos, que tem relação com o ambiente em que pertence.

No livro *A terra dos mil povos* (1998), mais ao final, quando Kaka Jecupé faz uma cronologia dos acontecimentos principais desde a chegada dos europeus, há vários indícios da ação de diferentes grupos em situações diversas. Em 1540, o autor enfatiza que “Sessenta mil Tupinambá fogem da opressão portuguesa [...] até atingir a foz do Madeira (1530 – 1612)” (JECUPÉ, 1998, p. 73). Em 1547, o autor destaca que grupos guerreavam entre si para conquistar escravos e mandar para as lavouras canavieiras, isso ocorria em uma tentativa de fugir da escravização. Tendo em vista que, se guerreassem e conseguissem capturar outros sujeitos, conseguiam escapar da escravização, dando aos brancos outros indígenas a serem escravizados. Em 1639, aponta que “Quatro mil Guarani derrotam os bandeirantes com flechas, lanças e fuzis [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 75) e, mais tarde em 1641, os Guarani derrotam bandeirantes novamente na batalha de Mbororé. Com isso, percebe-se o quanto cada grupo agiu diferentemente, dependendo da situação, buscando sempre resistir. Ou seja, mesmo aqueles que se aliaram aos brancos, ou aqueles que fugiam, ou aqueles que vendiam outros indígenas para escravizá-los – lembrando que por mais que os portugueses vissem os grupos originários como seres que pareciam entre si, não era bem isso, como já foi discorrido, haviam diferenças muito grande entre eles, com isso, haviam populações rivais também. Todos eles buscam manter vivos

as comunidades e suas culturas, eram formas de resistência, de permanecerem ativos dentro de uma sociedade violenta.

Portanto, nesses séculos iniciais, aconteceram os processos de catequização e escravidão, em que a violência contra todos esses grupos e suas formas de organizações eram barbarizadas e inferiorizadas. Com isso, estabeleciam a tentativa de apagamento dessas organizações sociais e culturais, proibiam a língua, os rituais e os costumes, tudo com o ideal de um progresso religioso. Porém, mesmo que a história, a literatura, dentre outros, mostrem os indígenas, nesse período, como selvagem, que necessitavam de serem catequizados para que suas almas fossem salvas. Os indígenas não aceitaram, resistiam, fugiam e/ou guerreavam, e mesmo aqueles que se aliavam ou aqueles que passavam pelo processo de catequização, não abandonavam por completo seus costumes, nem suas línguas, acabavam unindo as duas crenças e os dois modos de viver, mantinham suas culturas vivas, mesmo que escondidos, ou com assimilações entre as duas maneiras. Além disso, Potiguara (2018, p. 23) enfatiza que “Durante o processo de escravidão indígena, muitos pais e famílias realizavam o suicídio em massa contra essa forma de opressão. [...] Isso era um ato de resistência.”. Ou seja, muitos preferiam morrer a ter que se submeter, ou ver seus familiares, reduzidos a tamanha banalidade e crueldade.

Kaka Jecupé (1998), discorre sobre a questão do sonho – na época desses primeiros séculos do colonialismo, os Xavante eram os que mais mantinham a tradição do sonho. Para muitas tradições indígenas, “O sonho é o momento sagrado em que o espírito está livre [...] e, algumas vezes, através de Wahutedew’á, o Espírito do Tempo, vai até as margens do futuro, assim como caminha pelas trilhas do passado.” (JECUPÉ, 1998, p. 56). Sendo assim, o sonho é o meio em que os ancestrais se comunicam com eles, além de ser por onde os espíritos entram em contato. Os Xavante, que eram na época, o povo que mais preservava a tradição do sonho, narraram “O Sonho da Pacificação do Branco”, esse sonho começou a entrar em ação por esse grupo em 1784, que foi quando os Xavante tiveram o sinal para que o sonho acontecesse:

[...] quando o tenente dos dragões da Coroa José Rodrigues Freitão da Cunha, a mando de Trisão da Cunha [...] embrenhou-se para apresar e acabrestar os Xavante, tido como ‘os Tapuia do centro brasílico’. No mesmo instante, na aldeia, o avô do futuro cacique Apoena sonhou que era chegada a hora de iniciar o ‘Amansamento do Homem Branco’. (JECUPÉ, 1998, p. 56)

Com isso, o autor narra que a partir disso, o alferes Miguel de Arruda e Sá com 98 soldados buscavam ouro. Mas, por causa da defesa dada pelo sonho, os Xavante estavam protegidos, e os oficiais se perderam. Contudo, os Kayapó, que eram aliados dos brancos – porque suas terras tinham sido saqueadas em busca de ouro – começaram a ajudar os soldados

a andar pelas terras que hoje se corresponde ao Goiás. Com a ajuda dos Kayapó, que ainda não tinham sonhado, por causa da catequização, o alferes encontrou a aldeia, já que a proteção da magia dos pajés contra os brancos não funcionava com os parentes. Assim, foi travada uma guerra, os Xavante resistiram, mas acabaram se mudando. (JECUPÉ, 1998)

Dessa forma, o autor discorre sobre o período da busca dos europeus por ouro nas terras que correspondem a Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso. Foi um período de escravização intensa e terras indígenas eram saqueadas a todo momento, porque começaram a adentrar o país, onde existiam muitas aldeias. Muitos indígenas auxiliavam nesse processo, ajudando a percorrer as terras. Contudo, como Jecupé (1998) enfatiza, muitos grupos resistiam e fugiam, entretanto, muitas, após terem sido atacados por soldados, acabavam se aliando a eles e/ou escravizados – fora aqueles que eram assassinados. Foi um processo de extrema violência, já que os colonizadores estavam “precisando” das terras e das matérias que ela provinha e as populações originárias moravam e se sustentavam nesses locais, por isso, os europeus roubavam-nos.

No século XX, com a ditadura militar no Brasil – que foi discutido no subtópico 1.3 – foi um dos períodos mais difíceis, já que a maior proposta do estado para com os indígenas era a extinção. Começaram a expandir estradas, cidades e plantações para a exportação. Iam adentrando o território e matando todos que estavam no caminho. Os indígenas que sobreviviam a esse massacre, passavam por um processo de civilização, em que eram tutelados pelo estado até “estarem prontos” para a inserção na sociedade. Entretanto, estes eram marginalizados e excluídos, negando a cidadania, a identidade, as tradições, para assim, arrancar seus territórios e as riquezas existentes.

Contudo, nos anos finais da ditadura, “[...] 1979-1985 [...] traz à cena a expansão estrangeira em terras indígenas. [...] em meio ao estado de opressão o movimento indígena realizou o seu primeiro encontro em 1974, quando reuniu 16 lideranças, representantes de 9 tribos [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 26). Ou seja, esses povos passaram a se unir, inclusive com a resistência à ditadura, já que as lutas se assemelhavam, porque todos lutavam contra a opressão desse governo. Além disso, em 1970, surgiram muitas críticas nacionais e internacionais com relação aos modos como os indígenas eram tratados. Sendo assim, Baniwa (2019) relata que, religiosos, antropólogos e sociólogos do setor progressista, começaram a instaurar campanhas em favor dessas populações. “Em 1972, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) criou o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) com o objetivo de apoiar a luta pelos direitos à diversidade cultural e aos territórios tradicionais [...] contraponto à tentativa de extinção e integração deles à sociedade nacional.” (BANIWA, 2019, p. 34). Além disso, foi criado o movimento indígena organizado, em que os líderes de cada aldeia conversavam e discutiam os

problemas em comum, passaram a se unir ainda mais contra essas violências. Surgiu, também, a União das Nações Indígenas (UNI), na década de 80, porém não conseguiu abrangência nacional. Entretanto, “[...] inspirou o surgimento da UNI-Acre e Sul do Amazonas e de outras organizações indígenas que, na década de 1990, elegeram, como porta-voz, o criador do Movimento Indígena do Brasil: Marcos Terena [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 26). Foi nesse período em que começaram a ter mudanças e ganhos significativos na forma como os sujeitos indígenas eram vistos e tratados. Nesse momento, após um contexto de anos de guerras – Primeira e Segunda Guerra Mundial e Guerra Fria – e ditaduras, não só no Brasil, mas na América Latina como um todo, estavam lutando para uma perspectiva pautada na multiplicidade racial, religiosa, cultural e social. Buscavam a democracia, o respeito a toda e qualquer expressão cultural e religiosa, a aceitação as diversidades.

Por meio dessas lutas, em que ganharam força com outros grupos da sociedade, os indígenas foram, aos poucos, ganhando mais espaço e direitos. Após a ditadura, com governo de José Sarney (1985-1990), houve uma aliança forte com latifundiários, mineradores e madeireiros, sendo assim, os interesses desses grupos se tornaram prioridade. O que não é bom para os indígenas, que foram (são) assassinados e violentados diariamente por esses sujeitos. “[...] no dia 20 de maio de 1998, quando o Movimento Indígena perdeu mais uma liderança: o Cacique Xicão Xukuru, assassinado por fazendeiros, em Pesqueira (PE).” (GRAÚNA, 2013, p. 30), esse é só um dos milhares de originários que morreram, e ainda morrem, por um conjunto de pessoas interessadas em explorar as terras pertencentes a esses sujeitos. Nesse mesmo período, “Em contraponto, foram intensos os debates voltados à elaboração da Constituição de 1988.” (GRAÚNA, 2013, p. 27), sendo, justamente a série de assassinatos contra os sujeitos indígenas, que passaram a repercutirem e, aceleraram o processo de inclusão dos direitos dessas comunidades na Constituição. Além disso, só com a Constituição de 88 que os indígenas são reconhecidos como cidadãos, como sujeitos cívicos. Graúna (2013), relata das campanhas contrárias as invasões ao território Yanomami, que havia se tornado alvo dos militares e dos madeireiros. Que, “No início, predominava o roubo de grandes quantidades de madeira de lei; a partir de 1987, a venda da madeira foi promovida pela própria FUNAI (gestão Romeno Jucá), mediante contratos ilegais com as madeireiras ou mesmo estimulando negociações diretas com os índios.” (ROCHA, 1994, p. 222).

Contudo, nas décadas de 80 e 90, ocorreram alterações de perspectivas, pesquisadores começaram a abordar temas que englobassem os indígenas sobre uma visão diferente. Escolas começaram a ser construídas com o foco nesses sujeitos. Após a constituição de 88, em que, por meio dessas lutas, os indígenas conquistaram seus direitos como cidadãos, que antes eram

negados. Foram designadas algumas terras – ainda em quantidade baixa e não chegando a todos os grupos – para esses povos se estabelecerem, permitindo as suas culturas e crenças. Ao longo dos anos foram ganhando direitos a escolas especializadas e específicas para seu povo, permitindo que suas organizações culturais e sociais fizessem parte, além de suas línguas, que eram ensinadas e aceitas – ainda de forma desigual.

Com todas as conquistas sendo efetivadas, acarretaram um avanço das representações sendo realizadas pelos próprios grupos originários. “Existem cerca de trezentas associações ou organizações indígenas, das quais, aproximadamente, 25% são registradas em cartório. A existência dessas representações (com uma base tão diversa) é um convite à reflexão do descaso da FUNAI com os povos indígenas [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 27). Assim, a FUNAI que, após os estabelecimentos dos direitos desses sujeitos na Constituição de 1988, deveria auxiliar nessa empreitada de cumprimento da lei e, conseqüentemente, na melhoria da vida dessas sociedades. Por muitas vezes, se revelava e ainda mostra, com viés de tutelá-los – que era o objetivo central dessa instituição quando foi criada – assunto que já foi tratado nessa pesquisa no subtópico 1.3. Graça Graúna (2013, p. 20) aponta sobre o assassinato de Pataxó Galdino, em 20 de abril de 1997:

[...] enquanto dormia, numa parada de ônibus próxima ao prédio da FUNAI, em Brasília. Exposto ao preconceito de cinco jovens de classe média que atearam fogo em seu corpo [...]. Essa estratégia retrata a deficiente política de combate aos crimes cometidos contra os povos indígenas [...].

Com a garantia de seus direitos como cidadãos, passaram a ser inseridos na sociedade, com isso, muitos indígenas foram as universidades, começaram a integrar cargos diversos na sociedade. A literatura passou a ser escrita e realizada pelos próprios indígenas que, cansados de ter suas culturas contadas por outros, passaram a escrever com suas próprias vozes,

Eliane Potiguara reiterou este ponto em entrevista concedida à TV Cultura: ‘Nós vínhamos, dentro dessa nossa cultura, e precisávamos escrever as nossas histórias, porquê? Porque vinham outras pessoas contando e não os indígenas, ou os netos, filhos dos indígenas. E essas pessoas começaram a dar uma outra cara à filosofia que precisava ser contada.’ (POTIGUARA apud GOLDEMBERG; CUNHA, 2010, p. 136)

Por isso, de acordo com Graça Graúna (2013, p. 15), “A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência) uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais 500 anos de colonização.”. Ou seja, os sujeitos indígenas, por meio da língua e dos recursos do

colonizador, passaram a utilizá-los como maneira de resistência, de levar suas culturas, e costumes à sociedade, sem aqueles estereótipos, de modo a autodeterminar-se. Emilene Souza (2012, p. 103) aponta que

[...] Jecupé utiliza a língua do colonizador ao parafrasear obras literárias de escritores conhecidos para chamar a atenção para a atual situação dos indígenas. Ao fazer isso o autor prova que '[...] 'viver na fronteira' é viver nas margens sem viver uma vida marginal' (SANTOS, 2008, p. 242), ou seja, ainda que os indígenas vivam à parte da sociedade brasileira, não quer dizer que ajam como tal, pois vivem em constante diálogo com outras culturas.

Contudo, mesmo com todas essas lutas e conquistas indígenas,

O choque cultural é muito evidente. Os indígenas estão obrigados a interagir num mundo – e estão sujeitos aos mecanismos dele – que não necessariamente compreendem plenamente. É uma arte aprender outros olhares; acontece que a sociedade não indígena não precisa necessariamente aprendê-los. Já eles, precisam de números pra existir de verdade, papel que diga que podem plantar, lei que diga que pode, ser índio. (FRIES, 2013, p. 305)

Desse modo, os indígenas vêm tentando ganhar espaço em um mundo que lhes foram roubados, tendo que se sujeitar a métodos e conceitos do colonizador para conseguir, assim, alcançar seus direitos, suas vozes, suas autonomias. Além disso, mesmo com todas as conquistas, até hoje, ainda é dissipado na sociedade – por meio da escola, da literatura, dos filmes, da tv, das séries, de sátiras, jornais, redes sociais e demais espaços de informações – uma ideia homogeneizadora e preconceituosa. Colocando todos os indígenas como seres que andam nus, moram na floresta, caçam, não utilizam tecnologia, não trabalham e não estudam. Muitos continuam dando informações equivocadas e usam como desculpa um discurso que não procede, falando que não há materiais suficientes para se integrarem do assunto. Tendo em vista que, não só há muito livros da literatura nativa disponíveis; há, também, muitos vídeos que os próprios sujeitos indígenas elaboram e postam no *youtube* sobre suas comunidades; há discussões sendo realizadas nas próprias redes sociais; dentre outros ambientes que vem sendo utilizados por esses grupos para discutir suas culturas.

## **2 DIVERSIDADES INDÍGENAS: CULTURAS, ORGANIZAÇÕES SOCIAIS E POLÍTICA**

Este capítulo busca a análise e a compreensão dos modos de pensar e agir dos povos indígenas. Assim, apontando alguns aspectos específicos, relatando as diversas práticas e,

entender cada elemento. Mostrando, diante disso, a diversidade existente entre os indígenas. Com o objetivo de romper com os rótulos que foram relacionados e impostos a estes grupos ao longo das épocas. Enfatizando a multiplicidade, as maneiras de se organizarem, as culturas e aspectos políticos. Sendo assim, trazendo à tona uma nova perspectiva, que tem como intenção ao não preconceito, de modo que todos possam compreender e respeitar. Levando em conta que, quanto mais se conhece algo, mais dificuldade possui em cair em estereótipos e mais facilidade em aceitar, acolher e admirar. Como a autora Graúna (2013, p. 68) aponta, “[...] a reunião, a reorganização, o reconhecimento e o ressurgimento dos povos indígenas [...] esse mundo possível se daria pelo diálogo”. Ou seja, esse lugar em que todos tenham espaço, possam manifestar suas vozes e serem ouvidas e sejam reconhecidos pelo o que são, se daria por essa discussão e compreensão entre as diferentes concepções. Percebendo, que no fim, todos possuem um mesmo objetivo, o de criar respostas para a existência das pessoas, dando foco e finalidade a vida diante os acontecimentos diversos.

## **2.1 Surgimento do universo: explicações de sociedades indígenas e não-indígenas**

Os antropólogos chamam de mitos, e algumas dessas histórias são denominadas lendas. No entanto, para o povo indígena é um jeito de narrar outras realidades ou contrapartes do mundo em que vivemos. [...] o índio classifica a realidade como uma pedra de cristal lapidado que tem muitas faces. Nós vivemos em sua totalidade, porém só apreendemos parte dela através dos olhos externos. Para serem descritas, é necessário ativar o encanto para imaginarmos como são as faces que não podem ser expressas por palavras. (JECUPÉ, 1998, p. 68)

Toda sociedade, seja ela qual for e de qualquer período, busca compreender sobre a criação do mundo. Entender as formas e os meios em que tudo surgiu, é uma questão que todas as comunidades, até então conhecidas, tiveram o interesse e a necessidade de decifrar, tendo a convicção, de que haja uma união, uma interligação entre todas as coisas. Compreender de onde vem é um ponto em comum entre todos os seres humanos, faz parte do processo de captar os sentidos da vida. Interpretam o princípio do mundo e, a partir disso, estabelecem os objetivos de viver e das ações que devem ser realizadas ao longo do tempo. Podemos perceber isso, muito fortemente, com Ciro Cardoso (2013), ao analisar o Egito antigo – segundo milênio a.C. – expõe que “Na teologia solar heliopolitana, o mito da criação do universo e dos nove deuses primordiais (Enéada) servia, centralmente, para mostrar ser o faraó o descendente do demiurgo, ou seja, do deus solar criador [...]” (CARDOSO, 2013, p. 50).<sup>22</sup> Isto é, as concepções sobre a

<sup>22</sup> Nessa teoria, a criação do universo se dá por oito divindades. Porém, são quatro casais, sendo então, “[...] quatro divindades que personificam os elementos naturais mitificados presentes no caos original” (SALES, 2018, p. 12).

origem do mundo, tinham total relação com a importância que se davam aos faraós, que eram responsáveis, também, por manter o caos estabilizado e fora do domínio geral (CARDOSO, 2013). Sendo assim, conhecer o que fez tudo dar início faz parte do processo cultural e social das populações, organizam as ideias e as formas de percepções sobre si e tudo que está ao seu redor. Isto é, não é algo apenas de uma época ou de um grupo, é algo mundial. Entretanto, cada tempo e cada sociedade estipularam a origem do mundo em concepções distintas, de acordo com seus rituais, suas crenças, suas organizações sociais e culturais. Cada sociedade, politeísta ou monoteísta, as que se guiavam pela natureza, ou mesmo nas populações atuais, com todo o capitalismo e a ideia de progresso e mercadoria. Todas elas, cada uma a sua maneira, estabeleceram o que muitos autores chamam de “mitos de criação”.

Dentro dessas teorias sobre a origem, muitas delas, possuem características similares, já que todas dependem da imaginação, que possuem certas limitações. Marcelo Gleiser (1997, p.p. 11-12) relata que, “O problema é que tanto nossa percepção sensorial como os processos de pensamento que usamos para organizar o mundo à nossa volta são restritos por uma visão polarizada da realidade, que se baseia em opostos como dia-noite, frio-quente, macho-fêmea etc.”. Por isso, se encontram muitas teorias que se parecem, até porque, em muitos casos, as sociedades buscam uma entidade que transcende o tempo e o espaço. Além disso, existem dois tipos de teorias da criação do mundo, uma delas “[...] supõem que o Universo teve um início, ou seja, um momento a partir do qual o Universo passou a existir [...] outros supõem que o Universo existiu desde sempre [...] No primeiro caso, o Universo tem uma idade finita, enquanto no segundo o Universo tem uma idade infinita.” (GLEISER, 1997, p. 28).

Entretanto, ao longo dos tempos, com a conexão (colonização) entre os povos e, principalmente, com a globalização, houveram as priorizações e as aceitações de umas ideias em detrimento de outras. Com a colonização do Brasil por meio dos europeus, toda a cultura que não fosse a branca e católica não era aceita, “A sabedoria do passado foi esquecida, condenada pela Igreja como paganismo, a raiz de todo o mal.” (GLEISER, 1997, p. 93). Isso se concretizou, também, com relação a teoria da criação do mundo. Com a expansão do cristianismo, aconteceram as obtenções e privilégios dos ideais de que, todas as respostas estariam presentes na bíblia. Sendo assim, o mundo teria sido criado por Deus, e, assim, surgiu

---

Esses deuses já existiam antes de gerar o que conhecemos – “[...] teriam surgido sobre ‘a maravilhosa colina das idades primitivas’, aquando da ‘Primeira Vez’ [...]” (SALES, 2018, p. 13). Eles utilizaram das “águas primordiais” para originar e conceber os elementos do mundo. (SALES, 2018)

a natureza, os animais, as pessoas, o céu, a terra, as águas, e tudo que existe, a totalidade originou-se, por meio da vontade e ação de um único ser.<sup>23</sup> Ou seja,

A divindade criadora põe, no fundo, em marcha todos os elementos que compõem o céu e a terra, conhecidos do escritor e do leitor da narrativa, significando que a criação é entendida justamente como o pôr em ordem e o distinguir progressivo, sistemático, detalhado e específico daquilo que originariamente estava indistinto, confuso, indefinido. (SALES, 2018, p. 11).

Com o desenvolvimento da ciência, no século XIX – período em que ela se desvincula da igreja sob influência do positivismo – houve uma necessidade de compreensão da criação do universo por meio de algo, que muitas acreditam ser, uma teoria mais universal, pautada em dados, testados e experimentados. A ciência não conseguiu estabelecer um conceito concreto sobre a indagação, isto é, até hoje não foram comprovadas nenhuma das especulações. Por isso, há quem acredite e quem duvide, na teoria do big bang, por exemplo – que é a mais famosa:

Mesmo sem ter produzido uma explicação racional sobre a origem do Universo, o modelo big bang – isto é, a ideia de que o Universo foi criado por uma grande explosão que teria acontecido há cerca de poucos bilhões de anos – dominou o cenário cosmológico durante a maior parte da história moderna da cosmologia, em particular dos anos 1970-2000. (NOVELLO, 2010, p. 13)

Ainda assim, mesmo com a ascensão da ciência, a ideia do surgimento do universo pelo viés de gêneses, da bíblia cristã, ainda é a mais aceita. Talvez, isso se dê por causa da não concretização de uma teoria por meio da ciência ou porque, a religião cristã ainda é a mais aceita no Brasil e em muitos outros países. Até pelo processo de colonização e expansão que essa crença estabeleceu como base, desde sua criação, ou seja, ela tem como característica a disseminação e amplificação. Esse processo de expansão, realizado pelo cristianismo e pela ciência, gerou a mistificação das teorias que não estão sob ideal nem da religião cristã, nem da ciência – que acabou se tornando, atualmente, símbolo de racionalidade e de legitimidade. Tanto que, as concepções sobre o surgimento do mundo como exemplo dos gregos e indígenas, são chamadas de “mitos”. Porém, conceitos da religião cristã e da ciência, mesmo que não concretas, são chamadas de teorias ou de fundamentos. Entretanto, Karen Armstrong (2005, p. 8), discorre que

---

<sup>23</sup> No livro de gêneses, na bíblia, tudo isso é explicado, como Deus criou tudo em seis dias e no sétimo descansou. Adão e Eva, que foram os primeiros seres humanos, criados para ser imagem e semelhança de Deus. Do pecado realizado por eles e por isso, não haveria mais o contato direto entre indivíduos e ele, Deus.

Outra característica peculiar da mente humana é a capacidade de ter ideias e experiências que não podemos explicar racionalmente. Possuímos imaginação, uma faculdade que nos permite pensar a respeito de coisas que não se situam no presente imediato e que, quando as concebemos, não têm existência objetiva. A imaginação é a faculdade que produz a religião e a mitologia. [...] com frequência o descartamos por irracional e indulgente. Mas a imaginação também é a faculdade que permite aos cientistas trazer novos conhecimentos à luz e criar a tecnologia que nos torna incomensuravelmente mais eficientes.

Ou seja, a autora enfatiza que essas “mitologias” são a base de todas as crenças, independentemente de qual seja ela. Até mesmo, da ciência, que é colocada como concreta e que lida com fatos, não com o imaginário. No fim das contas, mesmo sabendo que o termo mitologia é algo que foi estipulado como forma de menosprezar a cultura do outro – o outro aqui é qualquer um que não seja parte da cultura predominante, no momento é a branca, cristã, elitista –, como sendo algo ruim, que não é concreta. Entretanto, o fundamento dela, que é a imaginação, é o princípio de toda crença. Porque, nenhum conhecimento é definitivo, todos dependem de um ideal, de um olhar, que possui como suporte as maneiras de pensar e as convicções de alguém ou de um grupo de pessoas.

Por isso, a ciência, também, mesmo possuindo experimentos e testes, parte de um princípio dos conhecimentos e ideais que os sujeitos possuem sobre o mundo. Por exemplo, a lei gravitacional, de Isaac Newton, partiu da observação de maçãs que caíam de uma árvore. Assim, começou a perceber que os objetos sempre caíam em uma única direção, não flutuavam, nem sumiam, eram sempre para baixo, para o centro da terra. Partindo dessas observações, que foi criada a Lei da gravidade, partindo de algo visual dentro das percepções humanas. Para Elcio Abdalla (2004, p. 7), “Pode-se dizer que a mitologia tenha sido o início da ciência [...]”, ou seja, a base da ciência são as crenças, principalmente da religião católica, já que por muito tempo, esse instrumento era integrado a igreja. Gleiser (2010), enfatiza ainda, que mesmo se um dia a ciência conseguir elaborar uma teoria concreta sobre o surgimento do universo, seria baseada em suposições.

Ao longo dos tempos, muitas teorias sobre o surgimento do mundo foram formadas, cada uma, dentro de suas percepções. No Egito Antigo, com as teorias de Men-nefer, ou menfita, a criação do universo se deu por meio do caos aquoso, conhecido como as “águas primordiais”. E, a partir dessas águas, o Deus Ptah<sup>24</sup> – “[...] (Ptah-Tatenem: Ptah, a ‘ terra que se levanta’) [...]” (CARDOSO, 1999, p. 29) – cria a si mesmo.<sup>25</sup> Depois, “[...] dando origem

<sup>24</sup> Ptah é descrito como um Deus hermafrodita. “[...] masculino como a água e feminino como o Sol [...]” (SALES, 2018, p. 16).

<sup>25</sup> “Nesta acepção, Ptah era a matriz de todos os seres, o deus único do início do Tempo que tudo criara [...]” (SALES, 2018, p. 16)

ao Egito e em seguida ao resto da criação com a sua boca e com as suas mãos, a começar pelo Sol [...]” (CARDOSO, 1999, p. 29). Os indígenas Hopi, dos Estados Unidos, relatam que surgiu a partir de uma divindade o Taiowa (o criador), antes dele criar o mundo, existia apenas o Tokpela (o espaço infinito), sendo assim, o Taiowa concebe o finito, dentro do infinito, dando forma a matéria (GLEISER, 1997). Isto é, diferentes formas de conceber a origem do mundo foi estabelecida, porém, todas devem ser analisadas dentro da concepção cultural a qual ela pertence, não sob noções de outros. Marcelo Gleiser (1997, p. 24) enfatiza exatamente isso, narrando que “De fato, um erro bastante comum é usarmos valores ou símbolos da nossa cultura na interpretação de mitos de outras culturas. Outro erro grave é interpretar um mito cientificamente [...]. Os mitos têm que ser entendidos dentro do contexto cultural do qual fazem parte.”.

Sendo assim, Kaka Werá Jecupé (1998), em uma empreitada pelo reconhecimento das maneiras de pensar e agir indígenas, tentando mostrar as diversidades entre eles, relata, em seu livro, quatro teorias dos povos originários distintas umas das outras sobre a criação do mundo. São elas: do povo Dessâna, habita região amazônica; os Tupy-Guarani, expandiu a partir do centro amazônico e influenciou todo o litoral brasileiro; povo Xaavante, centro brasileiro, entre Mato Grosso e Goiás; povo Yanomami, norte da Amazônia. Segundo os Dessâna, no início só haviam trevas, até que, uma mulher – Yebá Burô, a avó do mundo ou avó da terra – criou a si mesma, a partir de seis “coisas misteriosas” – “[...] um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar o cigarro, uma cuia de ipadu, o suporte dessa cuia de ipadu, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte dessa cuia.” (JECUPÉ, 1998, p. 63). Foi com essas coisas que ela acabou se gerando, é chamada de “não criada”. “Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto aparecia, ela cobria-se com enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se ‘Uhtaboho taribu’, o quarto de quartzo branco.” (JECUPÉ, 1998, p. 63). Diante disso, ela criou algo como um balão que abraçou a escuridão, esse objeto era o mundo, que ela chamou de “*Umukowií*, Maloca<sup>26</sup> do Universo”. Daí, ela fez surgir os cinco avôs do mundo ou “*uhtabohowerimahsã*, homens de quartzo branco”, seres eternos que ela os nomeou de “*Umukosurã*, irmão do mundo”. Eles eram trovões, cada um ficou com um quarto criado dentro da Maloca – esses quartos chamam-se “*Umukowi’iri*, Malocas do Universo”. No início, só existia luz dentro dessas malocas, no resto era só escuridão, só após isso, foi surgindo o mundo como conhecemos. (JECUPÉ, 1998) Percebemos, nessa teoria de criação do mundo, uma

---

<sup>26</sup> Tipo de cabana comunitária utilizada por alguns nativos indígenas da região amazônica.

semelhança com a teoria do Egito, em que a divindade maior, cria a si mesmo e depois gera os outros.

Na concepção dos Tupy-Guarani, havia, antes da origem do mundo, apenas o criador, cujo sol – não é o mesmo sol que temos, é um tataravô do sol que conhecemos – era o seu coração. Fez a Mãe Terra a partir da fumaça que saiu do seu cachimbo sagrado. “Chamou sete anciões e disse: ‘Gostaria que criassem ali uma humanidade’. Os anciões navegaram em uma canoa [...] e a cobra-canoa levou-os até a Terra.” (JECUPÉ, 1998, p. 65). Assim, esses anciões conceberam tudo que existe, depois gerou o primeiro homem, “*Nanderuvucu*” – que é o guardião da roça – é o “Pai antepassado”, que se tornaria em sol. Concedeu, também, a “Mãe antepassada” a partir das águas do rio *Nanderykei-cy*, que se tornaria a lua. A mãe e o pai antepassados geraram a humanidade, são as tataravós. (JECUPÉ, 1998)

Segundo os Xavante, dois homens, “*Butsewawe*” e “*Tsa’amri*” – nomes dados pela “Voz do Alto” – foram colocados na Terra pelo arco-íris. A voz do alto, em compaixão a eles, criou uma mulher para cada homem: “[...] a Voz do Alto disse: ‘Tire quatro pauzinhos e coloque dois de cada lado. Risque um de vermelho e outro de preto’.” (JECUPÉ, 1998, p. 66). Desses objetos surgiram duas mulheres, “*Tsinhotse’e-wawe*” e “*Wa’utomowawe*” – as cores determinavam clãs diferentes, para que pudesse haver uma “organização da descendência”. Depois disso, os casais cantavam todos os dias para o sol nascente, segurando uma flecha sagrada na mão direita – “A oração era dirigida aos Danhimite, os espíritos bons que dão vida às Crianças [...] cantos de gratidão pelas almas dos futuros xavantes que viriam.” (JECUPÉ, 1998, p. 66). Após isso, tiveram bebês e, os filhos de um casal casaram com as crias do outro cônjuge e, assim por diante, até originar toda a humanidade. (JECUPÉ, 1998)

De acordo com os Yanomami, havia apenas o Omam, o Pai Grande, que morava na cachoeira, criou grandes plantas e a roça. Mulheres ainda não existiam, a primeira a ser concebida foi Ioinani, “Mulher filha”, “Sexo muito fechado/Sexo buraco guarda mistério [...] / Rio, mulher se fez” (JECUPÉ, 1998, p. 67), dela se gerou filhos. E, a partir de Omam, que criou e estabeleceu as formas de alimentação e Ioinani, que fez gerar a humanidade, assim a mundo se originou. (JECUPÉ, 1998)

Portanto, percebe-se como há uma variedade de teorias com relação a criação do mundo. Porque cada povo, dentro das concepções de mundo que conhecem e dentro das suas culturas, estabelecem uma maneira diferente para essa origem. Tendo em vista, como já foi discutido, o surgimento do mundo não é só uma mera curiosidade humana, faz parte do processo de compreensão do mundo e das suas funções diante a vida. É sabendo como tudo se originou, que os sujeitos estabelecem suas noções e metas para serem percorridas ao longo dos anos. Contudo,

não se deve olhar para uma determinada forma de designar o princípio do mundo e menosprezá-lo e/ou inferiorizá-lo, é necessário compreender o povo que o concebeu. Assim, perceber os motivos de cada um terem noções únicas e distintas. Não adianta querer entender com o seu olhar, é obrigação o respeito ao outro. Não é só porque não é algo comprovado, que é errado, porque é real e concreto para aquela sociedade. Além disso, se é um elemento/informação que todas as populações, desde as mais antigas até as mais recentes, procuram uma explicação, é porque, é algo que ainda é alvo de muitas dúvidas, mas, que é crucial. Sendo assim, questionam-se e buscam respostas – cada um, dentro de suas crenças, acabaram chegando a respostas que lhes pertencem.

## **2.2 Aspectos culturais: relações sociais, políticas e os modos de pensar e agir**

A cultura é algo base de todas as sociedades, é ela que estabelece os vínculos sociais, as crenças e as organizações políticas e sociais. É ela que guia e auxilia a determinar os sentidos da vida. Não é à toa que quando o colonialismo foi desenvolvido na América e na África que a cultura foi um elemento bastante importante. Os povos eram forçados a praticarem os costumes e hábitos dos colonizadores e deixarem suas práticas de lado – o que não aconteceu totalmente, muitos continuaram realizando suas culturas, escondidos e/ou também, acarretaram assimilações das práticas, de forma a misturar as várias maneiras de se pensar. Sendo assim, compreender as expressões do outro é necessário para criar o respeito, Marcia Kristiuk (2014, n.p.) destaca que “Quando reconhecemos o outro como legítimo e nós também nos reconhecemos como outros legítimos, oportunizamos um processo de diálogo entre os diferentes.”. Porém, como vimos ao longo do capítulo I desta pesquisa, aconteceram, no Brasil, desvalorizações e dizimações, por meio dos europeus para com as culturas e comportamentos das populações indígenas – e com toda a população que não fosse a do colonizador, como a dos negros também. Sendo assim, esses discursos ainda ocorrem, porque, “[...] no contexto latino-americano, há um impulso homogeneizante, que além de recalcar a voz do ‘outro’ renega povos indígenas e as populações de camadas emergentes e lhes coloca as margens da representação do nacional.” (PIZARRO, 1998, p. 24 apud KRISTIUK, 2014, n.p.).

Portanto, a cultura é um elemento crucial para o desenvolvimento de uma sociedade, tendo em vista que, ela estabelece as relações e as ações dos sujeitos. Por isso, Kaka Jecupé (1998), em sua obra, vai explicando e pontuando alguns elementos importantes dos modos de pensar guarani e de outros povos também. E, alguns fatores são importantes para a compreensão de todos os costumes indígenas. O autor busca, ao longo da obra, quebrar estereótipos e mostrar

um pouco da cultura de sua comunidade – algumas dessas maneiras de ver, pensar e agir diante o mundo já foram destacadas ao longo desta pesquisa.

As formas de se comunicar sempre foram muito importantes, é como se expressam, por isso, a palavra falada é um elemento necessário em todas as sociedades. Entretanto, na concepção letrada, os termos só se tornam válidos com a escrita e com a comprovação de fatos. A memória cultural indígena se dá pelo “[...] ensinamento oral da tradição, que é a forma original da educação nativa, que consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar através da fala aquilo que foi passado pelo pai, pelo avô e pelo tataravô.” (JECUPÉ, 1998, p. 26). E, a maneira de se guardar esses ensinamentos é através da “grafia-desenho”. Ou seja, por mais que os indígenas vem utilizando da literatura para se expressar e comunicar com as populações – originárias ou não – a maneira milenar de passar as tradições é pela oralidade,

No entanto, verifica-se que essa necessidade de registrar a sua própria história – falando ou escrevendo – ultrapassa o universo literário e se expande para outras linguagens, como a música e o cinema, unindo oralidade e escrita, língua nativa e outras línguas. Como exemplo, temos os diversos cineastas indígenas como Ariel Ortega, Tacumã Kvikuro, kabaha Waimiri, Vanessa Ayani e Paturi Panará, que trabalham de forma independente ou ligados a projetos como os realizados pelo ‘Vídeo nas Aldeias’, cujo objetivo é fortalecer a luta desses povos através do audiovisual. No âmbito musical, têm surgido ícones como Shaneihu Yawanawá [...] os Brô Mc’s, grupo guarani que assolam os Guarani Kaiowá através do rap [...] São as palavras indígenas se expandindo para o mundo em forma de arte, de poesia (cantada, escrita, traduzida). (LIMA, 2016, p. 190)

A citação destaca algumas ferramentas utilizadas atualmente pelos sujeitos indígenas para se comunicarem com a sociedade. Tendo em vista que, com a colonização, passaram a ter que se adaptar e a usar meios diversos para mostrar as pessoas não indígenas um pouco das suas culturas, mostrando a diversidade. Até porque, como Daniel Munduruku (2004) destaca na apresentação do livro “Metade Cara, Metade Máscara” (2004) de Eliane Potiguara, “[...] dar a possibilidade de externalizar o olhar indígena sobre si mesmo [...] estaremos ‘deixando que o Outro seja’.” (MUNDURUKU, 2004, p. 16).

Portanto, é importante entender que a “palavra” em si, é algo bem mais intenso e abrangente para os sujeitos indígenas do que para os brancos. Tarsila Lima (2016, p. 199) enfatiza que “A palavra é vista além da língua, sendo a própria alma do homem.”. Sendo assim, Jecupé (1998, p. 13) busca explicar o sentido dos termos,

Para o índio, toda palavra possui espírito. [...] É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito 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. [...] De modo que índio é uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma.

Ou seja, a palavra é parte de um todo, assim, “[...] ‘Para o guarani, a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra’.” (MELIÀ, 1989, p. 306 apud THIÉL, 2006, p. 239), por isso, os termos não só representam/designam à um sujeito, mas “é” a pessoa. Assim, o nome é essência, faz parte do que o indivíduo é, representa seu som e sua cor. Porém, o termo índio, pode ser representado, de acordo com que Thiél (2006) determina, como “palavra-máscara”. Isto é, um termo que não afeta no real nome, uma expressão que não é autêntica e é irrelevante para o nome verdadeiro. Portanto, Kaka Jecupé (1988) utiliza o termo “índio” por ser mais acessível, ou seja, possuir mais visibilidade, mas também, porque o

[...] termo *índio* no título de seu livro e em várias passagens como estratégia discursiva de resistência e como forma de proteção do nome das coletividades que representa. Assim como Kaka é um nome-escudo a proteger o seu tom, seu espírito, a palavra *índio* pode ser uma palavra-máscara/escudo a proteger o tom, o nome pelo qual as coletividades indígenas designam a si mesmas. (THIÉL, 2006, p. 244)

Diante disso, o processo em que as pessoas são nomeadas é a cerimônia mais importante – cada grupo indígena possui um ritual diferente. Porque, é a partir daí que “[...] o ser é nomeado e o espírito acorda por meio do coração. E somente o ser é capaz de compreender determinados mistérios da vida principalmente a sabedoria dos ancestrais.” (JECUPÉ, 2001, p. 19). Esse processo de nomeação é chamado de “*nimongarai*” e, é diante disso que

Os indígenas adquirem real participação no mundo [...] ‘A música-ser, o nome, na época dos antepassados, era anunciado pelo espírito guardião do casal. Hoje, muitos nascem e crescem sem nomes ou com nomes impostos, chamam de nomes civilizados, ‘nomes número’, e acabam não realizando a sua dança pessoal, a sua pintura própria, o seu canto próprio, porque os jaguares interferem tanto que mascaram-lhes a memória e a raiz ancestral.’. (JECUPÉ, 2002, p. 24-25 apud REDU, 2013, p. 6)

Para entender melhor essa questão do nome, Kaka Jecupé (1998), relata sobre a sabedoria dos Tubuguaçu – descendentes dos Tupy-Guarani e dos Tupinambá – com relação ao “corpo *som* do ser”, *ayvu*. Que consistia em “[...] afinar o corpo físico com a mente e o espírito.” (JECUPÉ, 1998, p. 24). Ou seja, a palavra, ou espírito, é entendida como música sagrada que expressa no corpo. Ela é capaz de gerar a sintonia com o “Tupã papa Tenondé, o Grande Espírito que abraça a criação”, através da utilização da dança, *Jeroky*, “[...] com o fim de afinar todos os espíritos pequenos do ser. Para que cante sua música no ritmo do coração da

Mãe Terra, que dança no ritmo do coração do Pai sol [...] Dessa maneira, [...] expressar através de seu corpo a harmonia.” (JECUPÉ, 1998, p. 24). O autor ainda aponta que, para estruturar o corpo físico, possui o “*angámirim*” – que consiste na vibração espiritual que cada vogal possui. Sendo, sete tons no total, cada um referenciando terra, água, fogo ou ar, “[...] coordenando a parte física, emocional, sentimental e psíquica do ser. E três desses sons referem-se à parte espiritual do ser.” (JECUPÉ, 1998, p. 24). São eles o Y (vibra a partir do elemento terra, sua morada se dá na coluna, que determina a segurança e determinação), U (vibra o tom água, sua morada se dá no umbigo e estabelece o emocional), O (vibra o tom fogo, possui morada no plexo e irradia o corpo som do ser), A (vibra o tom ar, mora no coração, estabelece os sentimentos, parte interna e externa do ser), E (vibra e mora na garganta, expressão da alma – liberdade da fala) e I (mora na cabeça – entre os olhos – determina o silêncio) (JECUPÉ, 1998, p. 25).

A dança e a música são elementos cruciais em várias culturas indígenas. Na cultura dos Wauja (grupo do alto do Xingu), esses componentes também são algo de muita importância, já que “[...] a música no rito conduz os homens em uma espécie de viagem no tempo, na direção da re-experimentação do passado mítico e do início do mundo, possibilitando um renovação do contrato cósmico entre humanos e espíritos.” (PIEDADE, 2004, p. 27). A música dos grupos do alto do Xingu, estão relacionados as organizações sociais, cosmologias, parentescos e muitos outros elementos. São, em um geral, cinco grupos, cada um com um ritual e com um objetivo diferente, são eles: os intertribais, que são realizadas todos os anos em plena estação da seca, entre julho e agosto; Os de iniciação, que também são intertribais, possuem vários, cada um para um processo diferente, como por exemplo o *Kajatapá* – iniciação feminina em que o cordão perineal *sapolakú* é colocada; Os rituais sazonais, são intertribais; e as chamadas “festas de *apapaatai*”<sup>27</sup>, são intertribais e são relacionados com a cura de doentes e ao pagamento dos tributos aos *apapaati*; Os rituais xamânicos, que podem ser individuais ou coletivos, ligados a cura. (PIEDADE, 2004)

O sonho também é essencial em muitas culturas indígenas. Mas não é aquele sonho que temos quando dormimos, é algo que precisa de uma técnica e de um aprendizado. São pessoas que fazem parte de uma tradição para iniciar a sonhar. Não é um mundo diferente do que vivemos, isto é, não é algo paralelo a esse ambiente que estamos, mas é algo com uma potência distinta. Krenak (2019, p. 33) destaca que, “Alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles.”. É por meio desse sonho, que muitos povos buscam

---

<sup>27</sup> São, de início, perigosos, porém, possuem características benéficas. Se domesticados pelos pajés, passam a ser protetores dos doentes contra outros *apapaatai*. São estruturantes da natureza de acordo com a cultura dos Wauja.

autoconhecimento, curas, respostas, visões sobre questões futuras e aprendizados. Ou seja, é um lugar que se procuram respostas sobre elementos da vida prática, que auxilia nas decisões e ajuda a compreender os acontecimentos. Para Kaka Jecupé (1998), os indígenas que mais preservavam a tradição do sonho no período de colonização (entre os séculos XV e XVIII) foram os Xavante – que encontrou, no sonho, o que eles chamaram de “Amansamento do Homem Branco”, que foi explicado no subtópico 1.4.

Um outro aspecto fundamental para compreender as culturas indígenas é a relação com a natureza, porque é “[...] a Mãe Terra, que surge na base do certo do Criador, que também cria a coluna do ser humano.” (LIMA, 2016, p. 198). Diferentemente das concepções dos brancos, em que a natureza é uma coisa e os seres humanos são outra, no qual, o meio ambiente passa a ser matéria, em que as pessoas usufruem abundantemente. Para os indígenas – todos, os Guarani, os Xavante, os Xacriabá, os Krenak, os Yanomami e demais povos – a natureza faz parte deles. No sentido que essas populações criaram suas culturas e organizações sociais ligados a esse ambiente e não separadamente. E, foi a partir das diversas relações das pessoas com essa essência, que surgiram os vários clãs, línguas e costumes. Kaka Jecupé (1998) destaca que de acordo com antropólogos, há quatro troncos culturais base, os tupi, karib, jê e aruak, foi a partir desses que os demais foram se ramificando. De forma que, todas as coisas estão interligadas, elas não são separadas, de modo que tudo vem de uma única fonte. Isto é, “[...] ser uno com a natureza interna de si.” (JECUPÉ, 1998, p. 61). Graça Graúna (2004, p. 18), discorre que

Por volta de 1979, o cacique Faustino disse que o sinal cor de jenipapo que Eliane Potiguara traz no lado direito do rosto (de nascença) representa uma marca de ancestralidade. Essa cosmovisão fortalece o vínculo que os filhos da terra mantêm com as leis que regem a natureza, sem desprender-se da realidade que os cerca.<sup>28</sup>

Entretanto, não é só os povos originários do Brasil que veem a natureza como parte integrante dos sujeitos. Muitas outras culturas relacionam a Terra como algo de riqueza e fartura, relacionando-a à uma mãe, por ser ela que gera a vida e promove o sustento. Além disso, é ela que dá sentido à existência humana. Ailton Krenak (2019, p. 24) relata que

---

<sup>28</sup> No livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2018), Eliane Potiguara narra, no capítulo quatro, sobre essa marcar de nascença. Em que, pelos brancos, ela foi humilhada e excluída por ter essa marca em seu rosto. Porém, ao encontrar com o seu povo, ela foi abraçada pelo mesmo motivo com que o resto da sociedade a diminuía. Os Kaiapó identificaram essa mancha como uma folha de jenipapo. “Eles disseram que eu era parente deles porque trazia uma marca de jenipapo com significado espiritual, igual à pintura que eles fazem no corpo [...]” (POTIGUARA, 2018, p. 109).

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal.

De maneira que, a natureza é parte integrante, é parte da família, assim, como os rios, as montanhas, são parentes e, todos eles, se comunicam. Krenak (2019, p. 24), pontua que “[...] aquele rio [...] é também o nosso avô, que a montanha [...] é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra.”. Ou seja, todos esses elementos são parte de uma mesma unidade, de forma que o rio é sagrado e a montanha diz quando vai ser um dia chuvoso ou ensolarado.

Contudo, nesse período de capitalismo extremo, em que tudo é mercadoria, a natureza e seus componentes também são vistos com viés econômico, em que quanto mais se explora, mais se ganha. Há uma exclusão dessas formas culturais, por isso, chamam todos esses elementos de “folclore” e “mito”, tentam menosprezar as expressões e sentidos dos povos indígenas. Justamente, por essa maneira de perceber e sentir as relações, natureza e indivíduo, atrapalhariam essa visão colonizadora e capitalista. Em que a terra é explorada e envenenada diariamente, as árvores são destruídas, as águas são poluídas e os animais são mortos – ou criados para se tornar comida. Tudo em escalas tão extensas e monstruosas que, vem crescendo a preocupação com o futuro ambiental, que não é algo distinto do futuro da humanidade. Iarima Redu (2013), ao analisar a obra *Oré awé roiru’a ma: Todas as vezes que dissemos adeus* (2002) de Kaka Jecupé, relata sobre uma passagem do livro em que o autor discorre sobre um acontecimento de sua infância. Em que, ele e um amigo foram nadar em uma represa que passava dentro da aldeia e ficaram muito doentes. Ele, Kaka, conseguiu sobreviver, mas seu amigo, Kalingué-Poku, morreu. Isso aconteceu, porque, a represa estava poluída, sendo assim, “O envenenamento das duas crianças indígenas por mergulharem na represa é um contato traumático entre a cultura ancestral e a cultura ocidental [...] A civilização que polui, que age ‘fazendo os rios correrem ao contrário de si’, fluindo morte ao invés de vida [...]” (JECUPÉ, 2002, p. 38 apud REDU, 2013, p. 7). Diante disso, Ailton Krenak (2019, p. 23) destaca que

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda. Como disse o pajé yanomami Davi Kopenawa, o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. [...]

[...] estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças.

Diante disso, muitos indígenas, como o Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Célia Xacriabá, Sonia Guajajara, Kaká Jecupé, dentre outras lideranças, chamam a atenção para a extrema exploração da natureza. Mostrando que, pode até ser que, para a população não indígena, não haja uma interrelação entre a Terra e os seres humanos, mas as consequências da exploração excessiva desses elementos vão atingir a todos. Krenak (2019), ainda chama a atenção para as gerações futuras, que vão herdar dessa época, um mundo totalmente destruído. E, é uma hipocrisia o questionamento dessa geração que abusa em excesso, mas fica culpando os antepassados pelo o que herdou. Ou seja, veem reclamando dos exageros que as populações passadas realizaram, mas não fazem nada para melhorar a situação para os próximos séculos.

Portanto, percebemos alguns elementos chave para compreender as diversas culturas indígenas, como o significado das palavras e da natureza. Questões centrais dentro dessas culturas, que são diferentes de muitas outras, mas que, não devem ser menosprezadas ou inferiorizadas por serem diferentes, devem ser olhadas, compreendidas e respeitadas. Até mesmo entre os indígenas há divergências, mesmo nesses componentes listados como gerais, cada um possui costumes e rituais diversos para mostrar e expressar seus conhecimentos e comportamentos. No livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2018) de Eliane Potiguara, há um poema que significa toda uma resistência e luta indígena para manter suas culturas vivas. Traz muitas reflexões sobre a maneira como os sujeitos indígenas vem sendo tratados ao longo dos anos.

[...]  
 Mas enquanto eu tiver o coração acesso  
 Não morre a indígena em mim e  
 [...]  
 Não somos dez, cem ou mil  
 Que brilharemos no palco da História.  
 Seremos milhões unidos como cardume  
 E não precisaremos mais sair pelo mundo  
 Embebedados pelo sufoco do massacre  
 A chorar e derramar preciosas lágrimas  
 Por quem não nos tem respeito.  
 [...]  
 Mas a consciência se levanta a cada murro  
 E nos tornamos secos como agreste  
 Mas não perdemos o amor.

Eu viverei 200, 500 ou 700 anos  
 E contarei minhas dores para ti  
 Oh! Identidade  
 [...]  
 O poder do tempo que já passou

Mas que vamos recuperar.  
 [...] (POTIGUARA, 2018, p.p, 113-114)

Desse modo, as culturas e os povos indígenas vêm sofrendo tentativas de aniquilação. Entretanto, como a própria Eliane Potiguara (2018) aponta, seu povo resistiu e resiste até hoje e, vão continuar crescendo e lutando, até que consigam recuperar todas as vidas perdidas. Assim, como vemos nesse subtópico, as culturas indígenas são diversas e, cada um, possui a sua. Ou seja, são populações diferentes, que foram reduzidas a uma única maneira sociocultural, porém, mesmo com esses processos de dizimação, continuam com suas especificidades. Entretanto, unem suas forças em uma luta comum, a de permanecem vivos, com suas culturas, organizações sociais e tradições únicas.

### **2.3 “Educação indígena” e “educação escolar indígena”**

No mundo ocidental atual, a educação escolar é vista, pela maioria, como a única forma de se ensinar. Entretanto, há outros meios em que essa aprendizagem ocorre, como no seio familiar, que é o primeiro ambiente em que os sujeitos possuem contato. Contudo, a escola se transformou em um lugar de grande influência para o conhecimento das crianças e jovens. Sendo assim, é um espaço que se tornou meio de disputas socioculturais e, estão sempre debatendo – estado, movimentos sociais, governantes, dentre outros – os currículos e as maneiras de ação dentro desde local. Com tamanha importância em que essa educação escolar foi adquirindo, se tornou parte da luta entre a população indígena, a criação e elaboração de uma instituição diferenciada para os seus povos. Tomando cuidado, com o que D’Angelis (1999, p. 20) aponta, sobre as escolas indígenas que

Rebelo-me, pois, contra a ditadura da escola. [...] Há um explícito discurso não-‘civilizatório’ nessa ‘cruzada escolar’ [...] mas que parece contraditório pelo próprio caráter de ‘cruzada’ dessa ‘epidemia educacional’ e, sobretudo, por essa prática – fundada em um certo senso comum – de ‘enfiar’ toda a cultura para dentro da escola.

Assim, o autor estabelece que há, um consenso e uma naturalização do que ele chama de “ditadura da escola”. Ou seja, em que sobrecarregam os estudantes a meio de muitas informações, de modo desconexo. De acordo com Graúna (2013, p. 91) “[...] esse descompasso decorre, em parte, da massiva presença de missionários, garimpeiros, indigenistas, antropólogos, historiadores, professores, especialistas, ONGs e multinacionais, entre outros, que têm criado obstáculos à autonomia dos povos indígenas [...]”. Isto é, a grande quantidade

de pessoas, que tentam estabelecer os conceitos dessa instituição, acarreta na ocultação da voz dos indígenas nessa empreitada, estipulando suas maneiras, em detrimento dos modos das populações originárias. E, com isso, percebe, “[...] o que está em jogo também aqui é a questão da autonomia – possível ou impossível – das escolas indígenas.” (D’ANGELIS, 1999, p. 21). De modo, que as disputas de interesses estão presentes, também, nas escolas indígenas, que são alvos de lutas para ver quem terá o controle sobre ela. Por isso, as necessidades dos sujeitos indígenas, vem sendo em grande parte, menosprezadas, descartadas e/ou deixadas de lado, para sobressair um ideal colonizador, capitalista e/ou elitista.

Sendo assim, as escolas indígenas, em sua maioria, “[...] estão em grande descompasso com as necessidades das comunidades em que se encontram e que, em todos os casos, [...] substituir uma escola ruim [...] por uma boa escola [...] é a melhor forma de contribuir efetivamente para a autonomia das comunidades indígenas.” (D’ANGELIS, 1999, p. 22). De maneira, que a educação escolar indígena seja um lugar que respeite as culturas e as línguas. Além de ensinar as matérias dos demais meios escolares, para que “[...] finalizando os estudos na escola diferenciada, os alunos indígenas estejam capacitados a se inserir nas instituições educacionais não-diferenciadas [...]” (COHN, 2005, p. 487). Torando-se assim, um local de defesa contra os ataques realizados pela sociedade não-indígena, lugar de resistência, aprendendo os direitos e tendo acesso a um ensino de qualidade. Para que, assim, estes povos também possam se inserir nas universidades e em trabalhos diversos, de acordo com o que desejarem. Desse modo,

Os povos indígenas contemporâneos veem a escola por eles construída como instrumento para a construção de projetos autônomos de futuro e como uma possibilidade de construção de novos caminhos para se relacionarem e se posicionarem perante a sociedade não-indígena, em contato cada vez mais estreito. (HENRIQUES *et. al.*, (org.), 2007, p. 17)

Os sujeitos indígenas possuem um longo contato com a educação realizada pelos brancos. Desde o primeiro contato com os portugueses e, ao longo dos governos e das mudanças realizadas no país, as maneiras como esses ensinamentos eram exercidos para com os indígenas foram se modificando em cada momento. Até os dias de hoje, em que esses modos de aprendizagem já estão previstos nas leis, mas ainda não são exercidas literalmente, nem homogeneamente entre os indígenas. Juliane Neves (2018), relata que essa experiência de escola em modelo colonizador para com os indígenas, se dá em quatro fases. O primeiro é o colonial, que foi o mais longo, no qual o objetivo era a catequização, a negação e dizimação das culturas, línguas e costumes, sendo usado como forma de inserção desses povos na escravidão. O segundo

momento foi o da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, que teve como meta a integração dos indígenas na sociedade com as concepções e práticas dos brancos. A terceira fase ocorreu durante a ditadura militar, em que a aniquilação desses sujeitos era um dos propósitos. Além disso, as ações de integração dos povos indígenas à sociedade brasileira ainda eram bastante presentes, tendo como objetivo a incorporação desses sujeitos como mão de obra. Ao final dessa época, a partir de 1970, começaram os surgimentos de organizações indigenistas e de movimentos dessas populações, com o propósito de luta pelos direitos e resistência contra o governo. A quarta e última parte, se dá de 1980 a diante, em que a intenção é a introdução dos direitos e respeito a sociedade originária, no qual eles mesmo são os responsáveis pela condução desses propósitos. (NEVES, 2018)

Sendo assim, a prática com a escolarização indígena, sempre se deu de maneira violenta e sob pretexto de dizimar os pensamentos e práticas indígenas, para inserção desses povos nos ideais colonizadores. Entretanto, nos últimos anos, vem sendo realizadas lutas e aplicações de escolas com um viés diferenciado. De modo que

[...] a discussão sobre sua adequação às realidades indígenas toma forma a partir da década de 1970 [...]. Essa mobilização crescente ganha respaldo jurídico na Constituição de 1988 [...]. A seguir, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) (BRASIL, 1997) irá dedicar dois artigos às condições especiais da escola indígena [...] O Parecer CNE/CEB 14/99 (BRASIL, 1999<sup>a</sup>), a Resolução CEB 3/99 (BRASIL, 1999b) e o *Plano Nacional de Educação*, Lei 10.172 de 09/01/01 (BRASIL, 2001), reafirmam essas disposições, definindo diretrizes e metas específicas para a escola indígena. (BRASIL, 1997; 1999a; 1999b; 2001 apud COHN, 2005, p.p. 488-489)

Assim, estabeleceu, diante muitas lutas dos povos indígenas, a obrigatoriedade de um instituto, “[...] que a um tempo contempla a tradição científica da escola da sociedade moderna, e valoriza as tradições singulares de cada etnia indígena [...] sob responsabilidade estatal [...]” (CAMPOS, 2000, p. 1). Sendo definida como um ensino que busca se adequar as seguintes características: diferenciada, específica, bilíngue e intercultural. Levanto em consideração as características de cada grupo, suas culturas, suas línguas, suas datas especiais, seus costumes, suas tradições e suas rotinas, tudo que influencie nas formas e meios de vida desses sujeitos. Para valorizar essas concepções e organizações sociais, mostrando os direitos que pertencem aos indígenas. Rogério Campos (2000), ao relatar sobre alguns dos povos habitantes de Minas Gerais, os Xacriabá, Maxakali, Krenak e os Pataxó, aponta sobre as propostas da educação escolar da comunidade, que ocorreu diante uma reunião em 20 de setembro de 1995, são elas:

- A nossa escola deve ensinar o nosso jeito de viver; costumes, crenças, tradições, o jeito de educar os nossos filhos. O nosso jeito de trabalhar;

- Queremos, também, Português, Matemática e outros conteúdos que nos interessam [na escola comum];
- Tudo que se refere ao funcionamento da escola [incluindo conteúdos, carga horária, calendário, avaliação, escolha de professores e outros funcionários] seja de acordo com a decisão da comunidade;
- Escola deve atuar junto com a comunidade na defesa, conservação e proteção do seu território e costumes;
- Escola deve estudar as plantas indígenas, os solos, os animais. [desenvolver] atividades voltadas para a auto sustentação, em aulas práticas e teóricas;
- A escola deve produzir e ter meios de imprimir os materiais didáticos, assim como [deve contar com] laboratório equipado, TV, antena parabólica, videocassete;
- Salários dignos para os professores indígenas. (CAMPOS, 2000, p.p. 7-8)

Para que isso seja concretizado, é necessário a preocupação com alguns elementos específicos. Tendo em vista que, as organizações socioculturais dos indígenas são distintas, não só das sociedades não-indígenas, mas, também, entre si. Um exemplo é quando a autora Clarice Cohn (2005) discorre sobre algumas especificidades da educação dos Xikrin, habitantes do sudoeste do Pará, com relação a conduta dos professores. No qual tem que ser diferente, porque se “[...] chegaram acostumados a pensar que alunos que falam em sala de aula não estão prestando atenção [...] os Xikrin estão acostumados a ouvir relatos importante enquanto fazem outras coisas ou enquanto fazem comentários, e esse é [...] modo adequado de ouvir.” (COHN, 2005, p. 503). Outro exemplo é dado por Daniel Munduruku, durante o curso *Sarau-vivência-moitará-caxiri-tacacá: (des)encontros com a cultura indígena brasileira*<sup>29</sup>, em que discorre sobre o fato de que nunca se faz a pergunta “o que você quer ser quando crescer?” para uma criança indígena. Porque entendem que a criança já é tudo que ela precisa ser. Desse modo, não pode ser criada e estabelecida uma escola para esses sujeitos sob os conceitos e métodos ocidentais, tem que haver uma especificidade entre as maneiras de agir diante as situações, levando em conta os costumes de cada grupo.

Para que essa educação escolar seja de qualidade são necessários muitos fatores, como, a elaboração de livros didáticos adequados. Sendo assim, esses materiais passaram a ser criados, em sua maioria, pelos próprios indígenas. A secretaria de Educação criou programas de formação de professores indígenas, de modo que esses mesmos estabeleceram algumas obras específicas para as instituições de seus povos. Graúna (2013, p. 89) destaca que, “A produção do material didático de apoio às escolas indígenas que foi editada pelo MEC na década de 1990 mostra uma progressão qualitativa dos textos que resultaram de atividades didáticas na área de Literatura nos cursos de formação de professores [...]”. Porém esse percentual de livros editados

---

<sup>29</sup> Curso realizado na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), promovido pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (DICULT), vinculada ao programa “Museus da UFU”, sob coordenação de Mariana Elisa Gonçalves, realizado dos dias 21 a 23 de novembro de 2018. Ministrado por Daniel Munduruku.

pelo MEC ainda é muito baixo. Inclusive, a autora evidencia que, nesse mesmo ano, 1990, muitos escritores indígenas, como Marcos Terena, Kaka Werá, Daniel Munduruku, Olívio Jecupé, dentre outros, enfrentaram o mercado editorial sozinhos. Ou seja, eles mesmo, sem auxílio dos órgãos institucionais, bancaram as suas produções. Além disso, o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil (RCNEI) não informa sobre livros indígenas, mesmo com esse editorial crescente, ainda, essa literatura é excluída dentro das escolas dos brancos.

Apesar dos (des)compassos entre o RCN e o RCNEI, “a produção de textos para as escolas indígenas concretiza-se com a publicação de livros de qualidade, que resultam direta ou indiretamente dos cursos de formação de professores indígenas’ (RCNEI, 1998, p. 7. Infelizmente, nas escolas dominantes prefere-se o caminho mais curto e, por isso mesmo, mais nocivo. O não à ‘autoridade’, mas à alteridade do aluno e do professor. Desse ponto de vista e para tornar a questão mais esclarecedora, convém sublinhar o pensamento de Meliá (2000, p. 16): *‘não há um problema de educação indígena, há sim uma solução indígena ao problema da educação’.*” (RCNEI, 1998, p. 7; MELIÁ, 2000, p. 16 apud GRAÚNA, 2013, p. 92)

Entretanto, por ser uma educação que busca o respeito e a autonomia indígena, além de ser muito ampla – no sentido que precisa haver uma elaboração de currículos próprios para cada comunidade indígena, ocorrendo um levantamento da cultura e organizações de cada um para, só assim, conseguir estabelecer algo representativo e eficaz dentro dos planos a serem cumpridos. Até então, essa educação é distribuída de forma desigual e, que “[...] ‘ainda reproduzem os conhecimentos ditos ‘universais’ e não abrem espaços para os modos de ser, ensinar e aprender indígenas’.” (FERREIRA, 2010, p. 7 apud NEVES, 2018, p. 51). Sendo assim, para que essa aprendizagem seja realizada de modo eficaz e diante as necessidades específicas, Juliane Neves (2018) relata que, é importante que os próprios sujeitos indígenas organizem esses processos de forma autônoma, levando em consideração seus projetos. Isto é, ainda faltam muito para que sejam elaboradas e concretizadas essas escolas de forma a respeitar os costumes e as línguas de cada grupo, no entanto, só será possível com a participação e efetivação das populações envolvidas.

A educação indígena, contudo, é estabelecida de modos distintos desse ensino escolar – mesmo que este seja elaborado dentro do viés indígena. Cada povo, possui uma maneira de criar e educar suas crianças e adolescentes, até porque, a escola é um meio do colonizador em transmitir e discutir conteúdos e comportamentos. Entretanto, esse espaço passou a ser utilizado “Uma vez que ‘os índios foram obrigados a defender a sua concepção de cultura, de identidade e de visão de mundo’ [...] mesmo que essa formação seja realizada ‘na lógica da cultura branca, como foi o caso de Marcos Terena [...] Ailton Krenak’ e de muitos outros [...]” (IOKOI, 1999,

p. 42 apud GRAÚNA, 2013, p. 77). Porém, mesmo tendo investido nessa educação, lutam para que ela seja de qualidade e que se concretize dentro de alguns modos e saberes de seus povos. Paulinho Rikbaktsa (1997, p. 18 apud COHN, 2005, p. 488), professor indígena do Mato Grosso, enfatiza que “[...] ‘a primeira educação é na família e com outros parentes. A segunda é da escrita, do aprendizado da escola para complementar.’”. Ou seja, o aprendizado se dá em outras relações e, só é empregado o conhecimento escolar como maneira de se interagir com a sociedade branca. Para que esse recurso, que foi usado ao longo dos anos para colonizar e/ou para legitimar uma elite, passem a ser utilizados como recurso a enfrentá-los e para designar força, poder e luta indígena. Sendo assim, os povos originários, empregam de outros meios para estabelecer as condutas e as culturas. Clarice Cohn (2005, p. 487) discorre que

[...] os especialistas têm lembrado que se deve diferenciar uma ‘educação indígena’ de uma ‘educação escolar indígena’. Ou seja, que a educação indígena não se encerra nem jamais se encerrará na escola. Nossa escola foi forjada para transmitir alguns conhecimentos, e o faz a partir de preceitos e condições que estão longe de ser universais.

Diante disso, é importante compreender que cada comunidade indígena possui uma maneira de pensar o mundo. Assim, cada um tem meios de ver e pensar sobre as crianças e as formas de aprendizagem ao longo de seu crescimento. Em uma maioria, as crianças são vistas como seres autônomos, que precisam ser respeitados e vão descobrindo os elementos e as organizações, por meio da prática diária. Cabendo aos adultos, a responsabilidade de dar condições para que esses sujeitos desenvolvam seus corpos e os órgãos sensoriais (ouvido e coração). Sendo assim, a criança indígena vai aprendendo por meio da observação e da experiência,

Sendo a infância uma etapa percorrida para se aprender a viver em sociedade, as crianças aprendem brincando, imitando os mais velhos, participando da tradição oral, das atividades do dia-a-dia e dos rituais inerentes a cada cultura, aprendendo assim as regras do convívio social. [...] Os pais são os grandes responsáveis pela sua socialização, mas os parentes e as pessoas do convívio também se empenham para integrá-las a vida comunitária, transmitindo valores e tradições. (VENERE; VELANGA, 2008, p. 179)

Mesmo que haja concepções em comum entre os povos originários, isso não é regra, cada um tem suas maneiras de organizar e agir diante essa etapa da vida. Antonella Tassinari (2007, p. 14), destaca que, para os Guarani “A criança é vista como um ser de fato, portador de um espírito que precisa ser cativado para ficar na terra. [...] o espírito (*ñe’e*) que é transmitido

pelos deuses ao feto e que o torna humano. [...] havendo esforços dos adultos para que o *ñe'e* [...] permaneça entre nós.” Para que isso ocorra, eles precisam de autonomia para a busca pelo conhecimento. Para os Xikrin, “[...] os órgãos que permitem o aprendizado são os olhos (*no*) e os ouvidos (*mak*).” (COHN, 2005, p. 498) e, estes recebem tratamentos especiais para que sejam desenvolvidos de forma adequada para que a criança fique pronta para aprender. Além disso, o conhecimento se dá, não só pela observação, mas, também, pela reflexão e compreensão – esse processo se chama *mari* – e, todas as informações adquiridas são armazenadas no coração (COHN, 2005). O aprendizado, para os Xikrin, se dá, em maior parte, no cotidiano e, deve ter motivação pessoal. Por isso, as crianças precisam ter a iniciativa para buscar por conhecimento – esse pedido de chama *kukiere* (COHN, 2005). Ademais “Para os Xikrin, aprender significa também vir um dia a ensinar a alguém.” (COHN, 2005, p. 498). Os Kayapó, também visam a aprendizagem para além da transmissão de saber, é necessário o fortalecimento dos órgãos sensoriais, corpo e a pessoa, de modo que isso acontece nas práticas diárias, “[...] mas há certas habilidades que só podem ser ensinadas por especialistas em processos mais formais, e são as crianças e jovens que tomam a iniciativa de procurá-los. Há, portanto, uma autonomia na seleção do que se quer aprender.” (TASSINARI, 2007, p.p. 14-15).

Sendo assim, há uma diversidade de maneiras em passar as habilidades e conhecimentos. Mas, todos eles, buscam uma criação voltada para a autonomia, para o respeito aos outros e a natureza. Ou seja, como Francisco Piyãko relata no *V Encontro Questão Indígena e Educação: Para não esquecer quem somos*<sup>30</sup>, desde pequeno, as crianças fazem de tudo, por ser assim que se aprende a viver. Assim, a educação indígena não ocorre só na transmissão de saberes, mas ocorre na vivência, na participação, na compreensão, na prática cotidiana, com suas experiências próprias e com o auxílio das pessoas próximas a elas. Além disso, Kaka Werá Jecupé (1998, p. 94), discorre que, dentro “[...] da tribo coexiste o criar [...] que é a consequência do aprender que [...] é o motivo pelo qual sua alma-luz corporificou-se, para apre(e)nder-se e criar.”. A autora Tassinari (2007, p. 17) destaca que

Além de ensinar as habilidades necessárias para os trabalhos cotidianos, a educação indígena dedica-se especialmente à produção de corpos saudáveis. [...] ensinamento de valores morais e éticos à produção de corpos saudáveis e bonitos, mediante a ingestão de alimentos adequados e a prática de técnicas corporais.

---

<sup>30</sup> Encontro realizado na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), promovido pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura (DICULT), vinculado ao programa “Museus da UFU”, sob coordenação de Mariana Elisa Gonçalves, entre os dias 11 e 12 de junho de 2019. Sendo promovidas várias participações: abertura ministrados por Ailton Krenak; palestra ofertada por Francisco Piyãko; mesa redonda com os(as) palestrantes Célia Xakriabá, Paulinho Paiakan e Francisco Piyãko.

Portanto, há uma diferença entre a “educação escolar indígena” e a “educação indígena”, tendo como base, o fato que uma não tem relação com a outra, são maneiras diferentes de pensar e agir diante o aprendizado das crianças e jovens. Uma, a escolar, diz respeito as proposições da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil (DCNEI)<sup>31</sup>, em um formato de escolas baseadas no pensamento ocidental, porém com especificidades próprias de cada aldeia. Buscando, atualmente, o entendimento dos direitos, das lutas, do respeito, da diversidade e dos elementos necessários para a luta e resistência indígena pelos seus direitos, para a compreensão e prática de suas culturas, além da inserção dos sujeitos indígenas nos meios acadêmicos e profissionais. O outro, o indígena, se dá no cotidiano, pelas próprias crianças com o auxílio dos parentes e das pessoas próximas. Tem como foco, o desenvolvimento do corpo e da alma, para estabelecer o conhecimento das práticas diárias, das tradições e dos rituais. Entretanto, a educação escolar indígena, deve levar em conta o conhecimento das populações indígenas, posto que, para uma instituição que vise não só o ensinamento das disciplinas (português, matemática, biologia, história, etc.). Mas, também, a aprendizagem dos direitos, das línguas originais, da cultura e da natureza, é necessária que os currículos sejam baseados nas organizações socioculturais de cada etnia. Contudo, mesmo que a educação escolar esteja prevista em lei, ainda não é cumprida totalmente, muitas comunidades ainda não têm acesso a esse tipo de ensino. E, muitas, possuem apenas o contato com o ambiente escolar regular, em que não possui elementos indígenas incorporados ao currículo e, quando aparece, mostra equívocos e estereótipos. Diante isso, ainda há muito que ser colocado em prática, levando em conta a diversidade entre os povos indígenas e a necessidade específica de cada um.

No entanto, há muitos fatores em jogo, já que para providenciar um instituto indígena diante as demandas recentes, não significa apenas proporcionar um conhecimento ocidental, capitalista e moderno. Tem relação com o respeito, a diversidade, a luta e ressignificação, de poder, de ser ativo diante a sociedade que os cerca. Sendo assim, é necessário ter a compreensão da diferença, base entre educação indígena e a escolar. Porque uma, a educação indígena, é própria desses sujeitos, dentro de suas culturas e maneiras de organizações sociais. Porém, a outra, a escolar regular, foi imposta pelos brancos, como forma de proibir e dizimar essas estruturas socioculturais dos grupos que não faziam parte dos ideais colonizadores. Isto é, “As práticas [...] da comunidade [...] por meio de diferentes agentes e ao longo de toda a vida são

---

<sup>31</sup> A Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Infantil é de 2009. Tem como objetivo em colocar a criança como foco, buscando o acesso ao conhecimento cultural, científico e com a natureza, para conservar o modo como a criança se situa no mundo.

educacionais por natureza, se valem da oralidade e têm estratégias próprias. [...] a educação escolarizada foi imposta tentando substituir e neutralizar esse processo de formação.” (HENRIQUES *et. al.*, 2007, p. 20). Sendo assim, é necessário, para que consigam estabelecer, atualmente, um ensino escolar (indígena e não-indígena) que quebre com essas barreiras colonizadoras. Porém, com os movimentos de luta e resistência indígena, as perspectivas foram se modificando e, passaram a recorrer a elementos dos colonizadores para manifestarem suas vozes e espaços a suas práticas e concepções. Sem contar que, as culturas são mutáveis e, sempre que em contato com outros elementos, é modificada. Em um mundo globalizado em que vivemos, há uma troca cultural muita grande, em que uma participa da outra e se influenciam.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o século XVI até os dias atuais, há fortes estereótipos com relação aos indígenas. Nos primeiros momentos de contato entre os nativos do território brasileiro com os colonizadores, houveram perspectivas preconceituosas, que se davam, em geral, por dois motivos. Um é o político que, naquela época, os europeus, após o surgimento do ideal de expansão, começaram uma empreitada marítima em busca de novas matérias primas, de conquista de territórios e de mão de obra escrava. Desse modo, vários países iniciaram esse processo adentrando locais desconhecidos por eles. Assim, para começar, executavam uma relação de troca – de mercadorias e de conhecimentos sobre a área. Depois, com meios violentos de dizimação das culturas, línguas e organizações sociais e políticas, buscavam a invasão e a apropriação do território para si, gerando aniquilação dos costumes e de vários sujeitos.

E em último, havia o fator religioso, em que o catolicismo buscava expandir suas crenças e estipulavam o outro como seres inferiores e com maneiras de pensar impróprias. Assim, para além de uma questão de poder político e econômico, possuía a igreja, que na época era parte integrante dos governos. Sendo assim, as decisões, todas elas, passavam pelo viés do cristianismo. Por isso, o expansionismo que aconteceu, não se dava apenas para conquista de terras, mas, também, era uma maneira de expandir a religião católica. Sendo um dos objetivos centrais da igreja nesse período, a propagação do catolicismo e o Deus cristão, para assim, salvar as almas da população. Além disso, a igreja estabeleceu que, esses locais que não haviam a presença dessa crença, ficavam propensos as ações do Diabo. Assim, com esse discurso, não só legitimava a catequização, mas, também, a violência física contra os sujeitos que tentavam rejeitá-la.

Após isso, com os séculos XVIII ao XIX, em que o país passava a se constituir por meio de uma estrutura portuguesa. Os indígenas passaram a ser excluídos dos planos políticos e o objetivo maior era a inserção desses povos na sociedade, de forma a moldá-los aos costumes colonizadores. Ou seja, executar os costumes dos indígenas, negando suas culturas, línguas e organizações, para que se portassem de acordo com os ideais dos portugueses católicos. Com isso, em um primeiro momento dessa nova etapa, com estereótipos de primitivismo e, com as ações de progresso, em que as sociedades precisavam ser “limpas” de todo comportamento “antigo”, continuou com o processo de aniquilação. Porém, o objetivo era introduzi-los aos meios sociais colonizadores.

Além disso, com o século XIX e com os discursos de inferiorização de raças, houveram, ainda mais, a rotulação desses grupos. E, com o discurso de “limpeza” racial, em que brancos estupravam mulheres indígenas ou negras, com um viés de que, quanto mais ocorresse o cruzamento das raças, acarretariam em um branqueamento das pessoas. Nesses séculos, prevaleceram a inserção dos indígenas à margem da sociedade brasileira, de maneira que negavam suas culturas e suas terras. Educavam-nos sobre ideal colonizador, para que fizessem parte da vida corriqueira, realizando trabalhos marginalizados. Diante o século XIX, também foi comum dar legitimidade ao discurso de Brasil com base nas três raças – branco, negro e o indígena. Porém, era só mais um rótulo, de que a população originária seria ingênua e indefesa e, só dava mais embasamento para que esses sujeitos precisassem de tutela.

No século XX, aconteceram dois instantes bem distintos entre si, o da ditadura e o pós-ditadura. Nesse primeiro período, década de 60 até 80, havia um projeto de extermínio dos povos indígenas – que já havia ocorrido anteriormente também, porém fica mais forte nesses anos – com o discurso de progresso, invadiam as terras e matavam-nos sem piedade, para expandir as cidades e as áreas de plantio. Sendo assim, o governo fez dos indígenas inimigos da sociedade, da “civilidade” e do progresso, com planos bem específicos de ação contra esses povos – nessa época, houve uma queda muito grande de indígenas. No final da ditadura, a partir da década de 70, começam movimentos contra o governo, em que essas comunidades se uniram a eles com o mesmo propósito, o de estabelecer seus direitos e de derrubar essa ditadura. Surgiram também, movimentos indígenas que passaram a unir forças para um propósito em comum, deixando de lado suas diferenças e fortalecendo a luta. Que era igual para todos esses grupos, o do direito a suas culturas, línguas, de auto decisões, de terras, de reconhecimento de suas vozes e ação diante a sociedade brasileira. Com isso, após o fim da ditadura, novos discursos passaram a ser aceitos e respeitados. Assim, por meio dessas lutas, conquistaram o

direito de serem cidadãos, de manifestarem voz, de ter acesso a terras, escolas diferenciadas, de ter tudo que fosse necessário e de direito.

Porém, mesmo com todas essas vitórias, ainda não foram executadas todas as ações garantidas por lei, muito menos de forma igualitária para todos os povos. E, infelizmente, os discursos estereotipados com relação a esses sujeitos permaneceram bem fortes, por meio das escolas, dos filmes, da tv, dos livros, dentre outros. Diante o fato, de que há uma vasta quantidade de materiais – livros, vídeos e músicas – produzidas pelos próprios indígenas. Essa propagação de concepções rotuladas, continua pelo interesse dos governos e das grandes empresas, ainda bastante forte, em mantê-los. Para permanecer legitimando os discursos de expansão e agressão a terra. Além disso, com essas noções preconceituosas, acabam retirando do Estado, a cobrança pela ação de garantir os direitos desses grupos. E, como são longos séculos de repressões e desprezos a esses sujeitos, gerou, no resto dos brasileiros, uma falta de empatia para com as práticas violentas. Assim, com essas ideias de rejeição e intolerância, os indígenas continuam sendo invisibilizados. Não só perante a sociedade que a reprime e ofende, mas, também, são deixados de lado pela maioria dos pesquisadores. Que continuam não escrevendo e analisando as questões que os envolvem. E, muitas vezes, quando o fazem, querem falar por eles e não com eles. O que é um problema, porque essas comunidades possuem voz, ideais e críticas, não precisam que ninguém tomem os seus lugares de fala, só precisam que os escutem e, passem a unir forças.

Portanto, mesmo com toda essa repressão, dizimação e marginalização, obtiveram muitas conquistas. Porém, mesmo que ainda não sejam efetivadas de maneiras concretas, conseguiram ter mais abertura para ter uma vida de maior qualidade. Sendo assim, os indígenas passaram a operar os recursos colonizadores, utilizados por tantas épocas para aniquilá-los, para divulgar as vozes de seus povos e adquirir os espaços para suas populações. Começaram a escrever, a cantar e a produzir vídeos, para que a sociedade brasileira pudesse ter acesso a instrumentos em que eles mesmo discorriam sobre os seus próprios costumes. Ou seja, não mais o outro descrevendo-os, mas, eles mesmo se auto denominando. Além do mais, vão, cada dia, conseguindo, por meio de suas lutas, a efetivação de seus direitos e de seus espaços.

Com todos esses estereótipos colocados ao longo dos anos e desses projetos de aniquilação das culturas, línguas, organizações sociais e políticas dos povos originários durante o contato com os europeus, há muitos anos de rotulação e exclusão para ser rompido. Precisa-se acabar com os discursos, de primitivos, de misticismos, de igualá-los, de dualismos como o de bom ou mal. É necessário que, para além de quebrar com esses preconceitos que vem de anos, por meio dos discursos da igreja e dos governos. Desfazer o eurocentrismo, ainda muito

presente no país, que dá mais embasamento a essas narrativas. Tendo em vista que, a história começa a ser contada só a partir da chegada dos europeus – mas e antes? Não havia nada? E os vários grupos e sociedades que viviam aqui? E a influência deles? As formas de organizações, de pensamentos e de culturas, crenças e políticas? Sendo assim, nenhuma resposta é ofertada de fato e, quando é, são apenas superficiais. Porque, relatar as grandes estruturas e maneiras de vivência anteriores a 1500, acabaria deixando bem claro, que não só tinham pessoas morando aqui. Mas que esses sujeitos tinham estrutura de moradia, de alimentação, de cultura, crença, política, tudo, muito bem estabelecidas e bem fortes, nada de ingênuos, sem racionalidade, muito menos vivendo como animais, sem perspectivas ou objetivos. Isso daria espaço para interromper com todo esse ideal de europeu “civilizado”, que veio para “salvar” as almas. Iriam tirar de foco os estereótipos de todos que não fossem os brancos, os “vencedores”.

É necessário, trabalhar com uma história indígena, com a utilização da arte originária e dentro das tradições orais e escritas desses sujeitos. Buscando uma sensibilidade para que, com essas pesquisas, consigam fazer um reconhecimento da identidade dos povos indígenas que foi invisibilizada, abafada, marginalizada, estereotipada, por mais de 500 anos (GRAÚNA, 2013). Isto é, desfazendo com a história e os discursos com os propósitos do colonizador, abririam o leque para uma visão mais igualitária, em que todos participaram de alguma forma, de que não há ninguém superior ao outro. Apresentar as várias culturas e os modos de percepções sobre a vida é uma maneira de se iniciar esse processo para o respeito. Mas, não é só começar a abrir espaços dentro dessas narrativas colonizadoras para os que foram/são excluídos, é algo a mais, é o não estereótipo, a não marginalização. Não adianta pesquisar e inserir esses sujeitos dentro de narrativas com a mesma perspectiva eurocêntrica, é necessário, porém, trazê-los com concepções de mundo deles. Para isso, o respeito é essencial e é obrigação de todos. Porém, os indígenas vêm sendo deixados a margem por séculos e nem eram reconhecidos como seres humanos. Atualmente, a maioria da sociedade brasileira, nem cogita a existência dessas populações e, com isso, continuam invisibilizados dentro das escolas, dos meios acadêmicos e do cotidiano dos brasileiros. Por isso, é importante a inserção da história indígena, que é contada por esses mesmos sujeitos.

A literatura nativa, em meio a essa exclusão e violência, também, vem sendo colocada à margem da sociedade. Entretanto, continuam escrevendo, cada vez mais, enfatizando suas culturas e relatando as atrocidades ocorridas aos longos dos tempos. Como Graça Graúna (2013, p.p. 54-55) aponta, que o “[...] direito à palavra oral ou escrita configura um processo de (trans)formação e (re)conhecimento [...] de liberdade de expressão e autonomia e (re)afirmar o compromisso em denunciar a triste história da colonização e os seus vestígios na globalização

[...]”. Diante todo esse descaso com os escritos indígenas, o poeta Pedro Casaldáliga (1998, p. 9 apud GRAÚNA, 2013, p. 54) enfatiza que “[...] ‘é hora mesmo de ver também no Brasil – ai, Brasil, tão pouco latino-americano ainda! – esta antologia zapatista, disparar a palavra, a indignação, a mais legítima das reivindicações’. Orientando-nos que é chegada a hora da nossa indig(e)Nação [...]”. Ou seja, o autor chama a população brasileira a se atentar a essa escrita, pela importância dela na alteridade e na estimulação de novas maneiras de lutar.

Sendo assim, a literatura nativa, deve ser lida diante a “auto história” – “[...] É diferente de autobiografia (na visão ocidental). A auto-história implica a crítica/escritura, a história/memória do sujeito da nação indígena.” (SIOUI, 1989 apud GRAÚNA, 2013, p. 61). Tendo em vista que, essa ideia traz consigo, uma perspectiva mais abrangente, que abarcam várias características próprias de uma escrita de “Resistência, sobrevivência: essa particularidade é própria da literatura que trafega na contramão [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 61). Ou seja, é uma narrativa que se estabelece, para além do social e do cultural, também determinam o político, sendo espaço de resistência e luta por seus valores, significando um espaço de mudanças, de perspectivas de um mundo melhor. De modo que, esse conceito de auto história se assemelha a ideia de “literatura mundial” de Bhabha (1998). Por estar associada a uma escrita voltada a essas culturas que foram apagadas, de maneira que esses grupos enfatizariam a diversidade,

[...] de uma forma de dissenso e alteridade cultural onde termos não consensuais de afiliação podem ser estabelecidos com base no trauma histórico. O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pelo qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de ‘alteridade’. O centro de tal estudo não seria nem a ‘soberania’ de culturas nacionais nem o universalismo da cultura humana [...] (BHABHA, 1998, p. 33)

Outra questão, que é defendida pela autora Graúna (2013), é que a literatura nativa tem que ser confrontada com os demais textos da sociedade. Porque, as obras indígenas trazem perspectivas identitárias e os problemas diante esse assunto. Assim, com o enfrentamento dessas concepções diferentes, enfatizariam as questões de deslocamentos. Ou seja, o fato dos povos indígenas terem sido retirados de suas terras e terem de viver dentro da cultura e dos modos de vida do colonizador, “[...] e seu interesse na (re)construção das identidades.” (ESCOSTEGUY, 2010, p.147). Além disso, com esse confronto, também enfatizam as transculturações, no qual Malinowski (1940), na introdução da obra de Fernando Ortiz (1963), estabelece que esse termo é mais pertinente do que a “aculturação”, que vem sendo utilizada para designar esse processo de movimentação entre culturas. Tendo em vista que, o termo

carrega todo o processo de colonização sobre os demais grupos. Sendo assim, “[...] la voz acculturation contiene todo um conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. [...] El inmigrante tiene que ‘aculturarse’ [...] que gozan del ‘beneficio’ de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental.” (MALINOWSKI, 1940, p. 4). Isto é, “Nesses termos, uma coisa é afirmar que uma pessoa não tem cultura [...] e outra coisa é reconhecer que as sociedades tradicionais sofreram o impacto a partir da chegada do sujeito dominante.” (GRAÚNA, 2013, p. 59). Diante disso, o confronto entre escritas indígenas e não-indígenas, tem como objetivo, a compreensão de todo esse processo de colonização, de violência, de estereótipos que foram desenvolvidos ao longo dos séculos. Assim, sendo possível a percepções de diferentes visões, sendo assim, “Como criaturas literárias e animais políticos, devemos nos preocupar com a compreensão da ação humana e do mundo social como um momento em que *algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização.*” (BHABHA, 1998, p. 34, grifo do autor).

Com isso, por meio de todos esses estereótipos enfatizados ao longo dos séculos para com os povos indígenas, ao decorrer desta pesquisa, apresentou, não só as narrativas desses rótulos. Mas, buscou entender o motivo deles terem sido propagados e realizados, assim, compreendendo de onde veio, para conseguir superá-los. Ou seja, apontar a visão do colonizador sobre os indígenas, analisando quando e como se construíram os preconceitos e os motivos de terem perdurados todos esses anos. Essas alterações de percepções sobre esses sujeitos precisam se dar por meio do respeito, que ocorrem quando se conhecem e entendem as formas de pensamentos e organizações. Percebendo as diferenças e as semelhanças, sendo assim, conseguindo se colocar no lugar do outro.

Por isso, Kaka Werá Jecupé (1998), não só traz à tona todos esses preconceitos, mas, vai demonstrando e enfatizando a maneira como ele, um indígena, percebe o mundo a sua volta e os acontecimentos ao longo dos anos. O autor pontua sua trajetória, para assim, ir desfazendo os discursos e mostrando as diferenças socioculturais entre as populações indígenas. Discorrendo sobre as terminologias usadas para descrevê-los e os motivos disso e, como eles se auto determinam. Narrando, um pouco, não só do pós-contato com os brancos, mas o antes. Levando em consideração que, “Há milhares de anos, a vocação enunciativa dos povos indígenas ecoa como sinal de sobrevivência e continuará ecoando contra os conflitos gerados pela cultura dominante.” (GRAÚNA, 2013, p. 72). Por isso, o livro de Jecupé (1998) foi a base, o centro do surgimento de todos os questionamentos dessa pesquisa. Isto é, foi diante a forma como o autor se expressa e o conteúdo discutido, que veio as dúvidas e esclarecimentos de muitas indagações. De modo que,

As relações intersemióticas entre os livros e os outros objetos produzidos pelos índios, entre os livros dos indígenas e os dos brancos, entre os textos antigos e os modernos, entre os textos audiovisuais e os impressos, acabarão por produzir novos espaços de inclusão [...] mais adequados à pluralidade da sociedade brasileira. Quanto mais se vê, mais se conhece, e mais se ama: essa lógica ideal justifica o esforço de publicação dos textos indígenas. (ALMEIDA, 2014, p. 20)

Portanto, mesmo que algumas questões tenham sido respondidas ao longo desse estudo, ainda há um longo caminho para percorrer. Não só é um tema ainda muito recente, como muito vago. Porque é difícil ter acesso a alguns conteúdos e, em muitos trabalhos sobre essas temáticas indígenas – literaturas, culturas, crenças, organizações sociais, línguas, estereótipos e educação – é propagado, muitas vezes, o mesmo discurso, as mesmas discussões e, até mesmo, mantendo estereótipos. É necessário entender e cessar com essas narrativas colonizadoras que são dissipadas e concretizadas nas sociedades. Por que ainda continuam propagando e legitimando discursos colonizadores? Por que são excluídos e marginalizados mesmo após séculos? Por que o medo ainda tão grande e forte dos indígenas? Por que esses grupos precisam realizar e manter suas culturas e modos de vida estáticas, ou seja, igual a de séculos atrás para serem considerados indígenas – mesmo que todas as populações, principalmente atualmente com a globalização e a conexão rápida entre os povos, usufruem das culturas dos outros – qual o motivo deles serem os únicos que precisam ficar imóveis diante a movimentação do mundo? Por que as literaturas nativas não chegam até as escolas e para a sociedade em geral? Por que os materiais produzidos pelos povos originários não são divulgados e utilizados?

Muitas perguntas ainda precisam ser elaboradas e respondidas. Além disso, precisam começar a colocar em prática. É muito fácil conviver com seus próximos, com quem pensa e age semelhante a si, mas é necessário o respeito, a compreensão, a empatia, é preciso escutar. O bem estar do outro só tem a agregar no desenvolvimento da sociedade. Por que temos que viver todos iguais, agindo e pensando dentro de um mesmo viés, se a diversidade só auxilia em um mundo mais humanos, mais único? Assim, Jecupé (1998) destaca que, quanto mais você percebe e aceita a sua visão diante o mundo e passa a respeitar e compreender as percepções dos outros, os conflitos acabam e a harmonia se estabelece:

‘No caminho do guerreiro, cabe a você discernir o que foi tecido pelos fios divinos e o que foi tecido pelos fios humanos. Quando você principia a discernir, você se torna um txucarramãe – um guerreiro sem armas. Porque os fios tecidos pela mão do humano formam pedaços vivificados pelo seu espírito. Essa mão gera todos os tipos de criação. Muitas coisas fazem parte de você para se defender do mundo externo, geradas pela sua própria mão e pelo seu pensamento. Quando você descobre o que tem feito da sua vida e como é a sua dança no mundo, desapega-se aos poucos das armas, que são criações feitas para matar criações. De repente, descobre-se que,

quando paramos de criar o inimigo, extingue-se a necessidade das armas.’ Kaka Werá Jecupé. (MIGLIORI, 1998, p. 113)

Portanto, com essa pesquisa, ao analisarmos as construções e as práticas dos preconceitos, compreende-se que é necessário o olhar multicultural para uma sociedade mais justa e igualitária. Além disso, o respeito, que é obrigação de todos, precisa ser colocado em ação, não só em palavras. Porque, é na aplicação diária que as narrativas vão sendo perpetuadas, assim, se as execuções forem pautadas no respeito, na igualdade e na diversidade, os pensamentos vão se modificando. E, com isso, todos os grupos vão ter seu espaço dentro da sociedade, todos serão visibilizados em vez de abafados. Com o capítulo dois desse trabalho, em que as narrativas indígenas são compreendidas e analisadas, há uma empreitada pela visibilidade, pelo entendimento dessa história indígena que vem sendo enfatizada por esses sujeitos. Porém, as narrativas desses povos, ainda precisam ser mais pesquisadas dentro dos campos acadêmicos. Além disso, é necessário que haja a conexão entre as produções acadêmicas e as escolares. Porque, muitos estudos com novas perspectivas – sobre indígenas, negros, mulheres, enfim, todos esses grupos tidos como “minorias” – não chegam nos livros didáticos, nem mesmo aos professores. E, também, muitas demandas, indagações e produções escolares, não adentram as universidades. E essa interrelação entre esses dois campos, é crucial para a melhoria do ensino e das pesquisas, pautada na diversidade.

## REFERÊNCIAS

ABDALLA, Elcio. A estrutura do Universo, a mecânica quântica e a cosmologia moderna. **Revista USP**: São Paulo, n. 62, p.p. 6-29, jun./ago. 2004.

ALENCAR, José de. **Iracema**. Porto Alegre: Simplíssimo, Coleção da literatura, 2015

ALENCAR, José de. **O Guarani**. 2. ed. São Paulo: Escala, Coleção Grandes Mestres da literatura brasileira, v. 7, 2006.

ALMEIRA, Maria Inês de. O caminho de um pensamento vivo e a estética orgânica: a escola indígena, a partir da experiência literária. **Patrimônio e Memória**: São Paulo, Unesp, v. 10, nº 2, p.p. 17-34, jul./dez. 2014.

ALÓS, Anselmo Peres. [Resenha:Eni P. Orlandi: Análise de Discurso]. **Signum: Estud. Ling.**: Londrina, n. 15/3 (esp.), p.p. 389-394, dez. 2012.

ANTENOR, Edvânia Moreira. **O encontro das etnias indígenas e quilombolas**: do período pré-histórico ao colonial em Carmo do Rio Claro, MG. 2011. 85 f. Monografia (licenciatura em Geografia), Universidade Federal de Alfenas, UNIFAL (MG), Alfenas, 2011.

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. 1. ed., São Paulo: Companhia das letras, 2005.

BANIWA, Gersem. Educação escolar para indígenas no Brasil no final do século XX. *In*: **Educação escolar indígena no século XXI**: Encontros e desencontros. 1. ed., Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019, p.p. 31-58.

BHABHA, Homi k. Introdução. *In*: **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, p.p. 19-42.

BERTAGNA, Camila. A lei 11645/2008 e a abordagem da temática indígena na escola – Estudos de caso: a ação das Equipes Multidisciplinares em escolas do NRE de Maringá. *In*: Simpósio Nacional de História, XXVIII, Florianópolis. **Lugares dos historiadores**: Velhos e novos desafios, Florianópolis: XXVIII Anpuh, jul. 2015, p.p. 1-9. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945028\\_bfe6eb22713588f6b9cc4f50ade4adf2.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548945028_bfe6eb22713588f6b9cc4f50ade4adf2.pdf). Acesso em: 12 ago. 2020.

BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. *In*: **Bíblia Sagrada**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, Almeida Revista e Atualizada, 1993, p.p. 3-53. Velho testamento.

BOSI, Leda. Tradição literária é prova da resistência indígena. **Porantim**: Brasília (DF), ano XXXVI, n. 361, p. 14, dez. 2013.

BRASIL. Capítulo VIII: Dos Índios. *In*: **Constituição: República Federativa do Brasil**. Brasília (DF): Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília (DF): Presidência da República, 1996. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm) . Acesso em: 22 set. 2020.

BRITTO, Tarsila Couto de; FILHO, Sinval Martins de Sousa; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígenas. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**: Brasília, n. 53, p.p. 177-197, jan./abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018537> . Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2316-40182018000100177&lng=pt&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182018000100177&lng=pt&tlng=pt) . Acesso em: 17 fev. 2020.

CALEFFI, Paula. “O que é ser índio hoje?! A questão indígena na América Latina/Brasil no início do século XXI. **Diálogos Latino-americanos**: Dinamarca, n. 7, p.p. 20-42, 2003. Disponível em: [https://lacua.au.dk/fileadmin/www.lacua.au.dk/publications/7\\_di\\_logos\\_latinoamericanos/ser\\_indio.pdf](https://lacua.au.dk/fileadmin/www.lacua.au.dk/publications/7_di_logos_latinoamericanos/ser_indio.pdf). Acesso em: 13 ago. 2020.

CAMPOS, Rogério Cunha. Movimentos indígenas por educação: Novos sujeitos socioculturais na História recente do Brasil. *In*: Reunião Anual da ANPED, 23º, 2000, Caxambu. **Anais ANPED**, Caxambu: s.n., 2000, p.p. 1-11. Disponível em: [https://anped.org.br/sites/default/files/gt\\_03\\_03.pdf](https://anped.org.br/sites/default/files/gt_03_03.pdf). Acesso em: 31 ago. 2020.

CARDOSO, Ciro Flamarion. As religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia: princípios básicos. (Cap. II). *In*: **Deuses, múmias e ziggurats**: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia. Porto Alegre: EDIPUCRS. Coleção História 27, 1999, p.p. 23-52.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A teologia régia: o Faraó segundo a ideologia monárquica do Antigo Egito (segundo milênio a.C.). **Maracanan**: Rio de Janeiro, p.p. 31-54, jan./dez. 2013

COHN, Clarice. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Perspectiva**: Florianópolis, v. 23, n. 02, p.p. 485-515, jul./dez. 2005.

CRUZ, Carmem. Em Brasília, pausa para o debate. **Porantim**: Brasília (DF), ano XXII, n. 225, p.p. 6-7, maio de 2000 [edição especial].

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). Introdução a uma história indígena. *In*: **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: companhia das Letras: Secretaria Municipal da Cultura: Fapesp, 1992, p.p. 9-24.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Contra a ditadura da escola. **Cadernos Cedes**: Campinas, ano XIX, nº 49, p.p. 18-25, dez. 1999.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco e DANNER, Fernando. A literatura indígena brasileira contemporânea: A necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando e DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p.p. 238-261.

DURKHEIM, Émile. O que é fato social? *In*: **As Regras do método Sociológico**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. 6. Ed. São Paulo: companhia Editora Nacional, 1972.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D. Identidade como diáspora. *In*: **Cartografias dos estudos culturais: uma versão latino-americana**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p.p. 148-176.

ESTATÍSTICAS SOCIAIS. Expectativa de vida dos brasileiros aumenta para 76,3 anos em 2018. IBGE: [s.l.], 2019, IBGE. Disponível em: <https://censo2020.ibge.gov.br/2012-agencia-de-noticias/noticias/26103-expectativa-de-vida-dos-brasileiros-aumenta-para-76-3-anos-em-2018.html>. Acesso em: 23 set 2020.

FELIPE, Cleber Vinicius do Amaral. A unidade épica n'Os lusíadas: revisitando Baco, Adamastor e o velho do Restelo. **Iberoamericana**, [s.l.], v. 20, n. 73, p.p. 107-127, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.18441/ibam.20.2020.73.107-127>. Disponível em: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/2676>. Acesso em: 25 ago. 2020.

FRANCA, Aline; SILVEIRA, Naira Christofolletti. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Transinformação**: Campinas, v. 26, n. 1, p.p. 67-76, jan./abr. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-37862014000100007>. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0103-37862014000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-37862014000100007&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt). Acesso em: 04 jun. 2020.

FRIES, Alana. Daniel mundurucu e Kaká Werá Jecupé: uma experiência de leitura do Mundo do outro. **Espaço Ameríndio**: Porto Alegre, v. 7, nº 1, p.p. 287-308, jan./jun. 2013.

GLEISER, Marcelo. Prefácio; 1. Criação. *In: A criação imperfeita: cosmos, vida e o código oculto da natureza*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record, 2010, n.p.

GLEISER, Marcelo. **A Dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOLDEMBERG, Deborah; CUNHA, Rubelise da. Literatura Indígena Contemporânea: O encontro das formas e dos conteúdos na poesia e prosa do *I Sarau das Poéticas Indígenas*. **Espaço Ameríndio**: Porto Alegre, v. 4, nº1, p.p.117-148, jan./jun. 2010.

GUESSE, Érika Bergamasco. Da Oralidade à Escrita: Os Mitos e a Literatura Indígena no Brasil. *In: Simpósio Nacional de Letras e Linguística*, 2011, Uberlândia. **Revista Anais do SILEL**, vol. 2, nº 2. Uberlândia: EDUFU, 2011, p.p. 1-11.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRAÚNA, Graça. Educação, literatura e direitos humanos: visões indígenas da lei 11.645/08. **Educação e Linguagem**: Campo Mourão, v. 14, n. 23/24, p.p. 231-260, 2011.

GRAÚNA, Graça. Identidade indígena: uma leitura das diferenças. *In: POTIGUARA*, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004, p.p. 17-22.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **Educação e Linguagem**: Campo Mourão, v. 15, n. 25, p.p. 266-276, 2012.

HENRIQUES, Ricardo; GESTEIRA, Kleber; GRILLO, Susana; CHAMUSCA, Adelaide (org.). **Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Brasília (DF): Cadernos SECAD 3/MEC, 2007.

ÍNDIO CIDADÃO?. Direção: Rodrigo Siqueira. Roteiro: Sérgio Azevedo e Rodrigo Siqueira. Brasília (DF): 7G Documenta e Machado Filmes. Documentário, 2014, 52'. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8> . Acesso em: 15 nov. 2018.

JECUPÉ, Kaka Werá. **A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JECUPÉ, Kaka Werá. (Prefácio) Para tornar-se pajé; (Apresentação) As nossas palavras formosas; (Cap. 1) Maino i reko ypi kue: Os primeiros costumes do Colibri. *In: Tupã Tenondé:*

A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Editora Peirópolis, 2001, p.p. 13-38.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura nativa escrita por índios. **Caxiri na UFSCar**. São Carlos, jul. 2012. Disponível em <http://caxirinaufscar.blogspot.com/2012/07/literatura-nativa-escrita-por-indios.html?spref=bl&m=1>. Acesso em 04 dez. 2019.

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

KRISTIUK, Marcia Rejane. Oré Awe Roiru'a Ma: Todas as vezes que dissemos adeus; memórias contadas pelo próprio indígena. In: Semana de Extensão, PESQUISA E Pós-graduação (SEPesq), X, 2014, Porto Alegre. **Diversidade empreendedorismo inovação transformação**. Porto Alegre: Centro Universitário Ritter dos Reis (UniRitter), 2014, n.p.

LAMAS, Fernando Gaudereto. A luta contra o Senso Comum: considerações sobre a apreensão da história indígenas em sala de aula. **Revista Ensino Interdisciplinar**: Mossoró, v. 3, n. 08, p.p. 160-168, 2017. DOI: [10.21920/recei7201738160168](https://doi.org/10.21920/recei7201738160168). Disponível em: <http://dx.doi.org/10.21920/recei7201738160168>. Acesso em: 20 out. 2020.

LAVILLE, Christian. A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 19, nº 38, p.p. 125-138, 1999.

LIBRANDI-ROCHA, Marília. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, Brasília, n. 44, p.p. 165-191, jul./dez. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018448>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9989>. Acesso em: 20 set. 2018.

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. Poesia e oração na literatura de Kaka Werá Jecupé. **Palimpsesto** – Revista do programa de pós-graduação em letras da UERJ: Rio de Janeiro, ano 15, n. 22, p.p. 189-202, 2016.

LOPES, Reinaldo José. **1499: O Brasil antes de Cabral**. 1. ep.: Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

MARQUES, Luiz. Mais excedente = menos segurança. In: **Capitalismo e colapso ambiental**. Unicamp: Editora da Unicamp, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introduccion. Yale University, 1940. *In*: ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar**. 2. ed. Dirección de Publicaciones. Universidad Central de Las Villas, 1963, p.p. 3-10.

MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. O ensino de História no Brasil: contextualização e abordagem histórica. **Revista História Unisinos**: São Leopoldo, v. 15, nº 1, p.p. 40-49, jan./abr. 2011. DOI: [10.4013/htu.2011.151.05](https://doi.org/10.4013/htu.2011.151.05). Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/959>. Acesso em: 24 abr. 2019.

MATOS, Cláudia Neiva. Escritas indígenas: Uma experiência Poético-Pedagógica. **Boitató – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL**, Londrina, nº 12, p.p. 29-51, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/31192>. Acesso em: 20 set. 2018.

MOREIRA, Tássita de Assis. A relação da historiografia brasileira e a história sobre os povos indígenas. *In*: **Por uma outra história sobre os povos indígenas**: possibilidades para a educação patrimonial no museu antropológico de Ituiutaba-MG. 2018. 144 f. Monografia (bacharelado e licenciatura em História) Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Uberlândia – campus pontal, Ituiutaba, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/26481> . Acesso em: 11 ago. 2020.

MIGLIORI, Regina de Fátima. Posfácio. *In*: JECUPÉ, Kaka Werá. **A Terra dos Mil Povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p.p. 1-18, jun. 2017. DOI: [10.17666/329402/2017](https://doi.org/10.17666/329402/2017). Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092017000200507&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092017000200507&script=sci_abstract&tlng=pt) . Acesso em: 25 out. 2020.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura, o reencontro da memória. *In*: 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, p.p. 81-84.

MUNDURUKU, Daniel. Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras. *In*: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004, p.p. 15-16.

NEVES, Juliane Nascimento das. **Educação Histórica e educação escolar indígena**: como as crianças e jovens estudantes da etnia Mbyá Guarani se relacionam com a “história difícil”. 2018. 115 f. Curitiba – PR: Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Paraná, 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/59072>. Acesso em: 1 mai. 2020.

NOVELLO, Mário. **Do big bang ao universo eterno**. 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

NOVELLO, Mário. **O que é cosmologia?** A revolução do pensamento cosmológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. A análise de discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: Seminário de Estudos em Análise de Discurso, I, 2003: Porto Alegre. **Anais do SEAD: Michel Pêcheux e a Análise de Discurso - uma relação de nunca acabar**. Porto Alegre: Instituto de Letras/PPG/Letras, UFRGS, 2003, p.p. 1-18. Disponível em: <http://anaisdosead.com.br/1SEAD/Conferencias/EniOrlandi.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2020.

PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo. **O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu**. 2004. 254 f. Tese (Pós-graduação em Antropologia Social) Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2004. Disponível em: <https://acaciopiedade.com/o-canto-do-kawoka-musica-cosmologia-e-filosofia-entre-os-wauja-do-alto-xingu/>. Acesso em: 27 jul. 2020.

PINSKY, Jaime (org.). Nação e ensino de História. In: **O ensino de História e a Construção do Fato**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2001, p.p. 11-22.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim, 2018.

ROCHA, Gerônimo Albuquerque. Amazônia, Amazônia: não os abandoneis. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Índios no Brasil**. 2. ed. Brasília (DF): Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p.p. 217-226.

REDU, Iarima Nunes. A voz da mata: os traços testemunhaos em *Oré Awé Roiru'a Ma: Todas -as vezes que dissemos adeus*, de Kaká Werá Jecupé. **Nau literária – Crítica e teoria de literaturas**: Porto Alegre, n. 01, v. 09, n.p., 2013. DOI: <https://doi.org/10.22456/1981-4526.43358>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/43358/27866>. Acesso em: 26 ago. 2020.

SALES, José das Candeias. A criação do mundo no *Genésis*, na cosmogonia hermopolitana e na teologia menfita. **Revista Hálade da Universidade Federal Fluminense**, Dossiê Poder e Religião no Egito antigo: Rio de Janeiro, ano 4, v. 2, n. 1, p.p. 8-28, 2018. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/330657349\\_A\\_criacao\\_do\\_mundo\\_no\\_Genesis\\_na\\_cosmogonia\\_hermopolitana\\_e\\_na\\_teatologia\\_menfita\\_-\\_in\\_Helade\\_-\\_dossie\\_Poder\\_e\\_religiao\\_no\\_Egito\\_antigo\\_Ano\\_4\\_Volume\\_2\\_Numero\\_1\\_Rio\\_de\\_Janeiro\\_Universidade\\_Federal\\_Flumin](https://www.researchgate.net/publication/330657349_A_criacao_do_mundo_no_Genesis_na_cosmogonia_hermopolitana_e_na_teatologia_menfita_-_in_Helade_-_dossie_Poder_e_religiao_no_Egito_antigo_Ano_4_Volume_2_Numero_1_Rio_de_Janeiro_Universidade_Federal_Flumin). Acesso em: 23 set. 2020.

SILVA, Hilton. Pindorama antes do Brasil. **Amazônica**: Belém, v. 11, n. 2, p.p. 885-891, 2019.

SILVA, Maurício. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. **Acta Scientiarum: Language and Culture: Maringá**, v. 37, n. 3, p.p. 327-328, jul./set. 2015. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v37i3.24654>. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/24654>. Acesso em: 06 fev. 2020.

SOUZA, Emilene Corrêa. O colonialismo e o pós-colonialismo na literatura indígena: uma análise de Toas as vezes que dissemos adeus, de Kaká Werá Jecupé. **Boitatá - Revista do GT de literatura Oral e Popular da ANPOLL**: Londrina, n. 14, p.p. 95-104, ago./dez. 2012.

SOUZA, Daniele Cristina de. O positivismo de Auguste Comte e a educação científica no cenário brasileiro. **Revista REAMEC**: Cuiabá, v. 8, n.1, p.p. 30-43, jan./abr. 2020. DOI: [10.26571/reamec.v8i1.9493](https://www.researchgate.net/publication/338856995_O_POSITIVISMO_DE_AUGUSTE_COMTE_E_A_EDUCACAO_CIENTIFICA_NO_CENARIO_BRASILEIRO). Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/338856995\\_O\\_POSITIVISMO\\_DE\\_AUGUSTE\\_COMTE\\_E\\_A\\_EDUCACAO\\_CIENTIFICA\\_NO\\_CENARIO\\_BRASILEIRO](https://www.researchgate.net/publication/338856995_O_POSITIVISMO_DE_AUGUSTE_COMTE_E_A_EDUCACAO_CIENTIFICA_NO_CENARIO_BRASILEIRO). Acesso em: 30 set. 2020.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**: Campo Grande, ano 7, n. 13, p.p. 11-25, out. 2007.

THIÉL, Janice Cristine. A literatura dos Povos Indígenas e a Formação do Leitor Multicultural. **Educação e realidade**: Porto Alegre, v. 38, n. 4, p.p. 1175-1189, out./dez. 2013.

THIÉL, Janice Cristine. Kaka Werá Jecupé e a autodeterminação indígena brasileira. In: **Pele silenciosa**: A construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na Literatura. 2006. Tese doutorado pelo curso de pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/19188>. Acesso em: 16 de ago. 2020.

VENERE, Mario Roberto; VELANGA, Carmen Tereza. A criança indígena e a educação infantil: as complexas relações entre a cultura e a escola na cidade. **Tellus**: Campo Grande, ano 8, n.15, p.p. 175-191, jul./dez. 2008.

VIEIRA, Martha Victor. O ensino da história dos indígenas nos livros didáticos e a longevidade do paradigma civilizatório europeu. **Revista Multidisciplinar do Nordeste Mineiro**: Teófilo Otoni, ano XIII, v. 17, p.p. 193-208, jan./dez. 2019.

WALTER, Roland. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

ZANCAN, Marcia Rejane Kristiuk. A literatura canônica e a voz do indígena. **Litterata**: Ilhéus, v. 6/2, p.p. 59-70, jul./dez. 2016.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à Poesia Oral**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.