

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU

ELISA FARIA DE OLIVEIRA

A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé:
produções, resistências e culturas dos povos indígenas

UBERLÂNDIA

2023

ELISA FARIA DE OLIVEIRA

A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé:
produções, resistências e culturas dos povos indígenas.

Texto apresentado ao Programa de Pós-graduação em
História da Universidade Federal de Uberlândia, como
exigência obrigatória à finalização do mestrado.

Orientador: Prof. Dr. Cleber Vinicius do Amaral Felipe

UBERLÂNDIA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

O48L
2023 Oliveira, Elisa Faria de, 1997-
A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé [recurso eletrônico] : produções, resistências e culturas dos povos indígenas / Elisa Faria de Oliveira. - 2023.

Orientador: Cleber Vinicius do Amaral Felipe.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em História.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.8116>

Inclui bibliografia.

1. História. I. Felipe, Cleber Vinicius do Amaral, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

CDU: 930

André Carlos Francisco
Bibliotecário - CRB-6/3408



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1H, Sala 1H50 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4395 - www.ppghis.inhis.ufu.br - ppghis@inhis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	História				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 5, PPGHI				
Data:	Vinte e cinco de agosto de dois mil e vinte e três	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	16:40
Matrícula do Discente:	12112HIS004				
Nome do Discente:	Elisa Faria de Oliveira				
Título do Trabalho:	A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé: Produções, resistências e cultura dos povos indígenas				
Área de concentração:	História, Cultura e Poder				
Linha de pesquisa:	Práticas Culturais e Relações de Poder				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	A literatura de testemunho e as convenções literárias em Primo Levi (DIRPE/PSFE Nº 010/2021)				

Reuniu-se de forma remota através da plataforma de webconferências Mconf RNP, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em História, assim composta: Professores Doutores: [Ivete Batista da Silva Almeida - INHIS/UFU](#); [Jean Pierre Chauvin - ECA/USP](#); [Cleber Vinicius do Amaral Felipe](#) orientador da candidata.

Iniciando os trabalhos o presidente da mesa, Dr. Cleber Vinicius do Amaral Felipe, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu a Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

[Aprovada.](#)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de [Mestre](#).

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Cleber Vinícius do Amaral Felipe, Professor(a) do Magistério Superior**, em 25/08/2023, às 16:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ivete Batista da Silva Almeida, Professor(a) do Magistério Superior**, em 25/08/2023, às 16:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jean Pierre Chauvin, Usuário Externo**, em 25/08/2023, às 16:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4689699** e o código CRC **B40D41B4**.

ELISA FARIA DE OLIVEIRA

A literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé:

Produções, resistências e culturas dos povos indígenas.

Dissertação apresentada à banca examinadora do Curso de pós-graduação em História do Instituto de Ciências Humanas, como requisito parcial para obtenção do título de mestrado em História.

Orientadora: Prof. Dr. Cleber Vinicius do Amaral Felipe

Uberlândia, ____/_____/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cleber Vinicius do Amaral Felipe (orientador)

Inhis/UFU

Profa. Dra. Ivete Batista da Silva Almeida

Inhis/UFU

Prof. Dr. Jean Pierre Chauvin

ECA/USP

Nosso movimento pretende celebrar sim [esses 500 anos], mas celebrar as vitórias conquistadas ao longo dos séculos, através de lutas coletivas [...] plena de heróis anônimos, que nunca terão seus nomes escritos nos livros de história. [...] Vamos celebrar, sim, as vitórias e as derrotas de uma luta sempre desigual [...]. (PREZIA, 2017, p. 201 apud CIMI, 2000, p. 121

AGRADECIMENTO

Ao longo da efetivação da pesquisa em questão ocorreram muitos empecilhos, principalmente, por questões pessoais, no entanto, mesmo com tudo, a escrita foi finalizada e conseguiu abranger as discussões necessárias para a temática. Foi um longo caminho até aqui, mas que foi finalizado. Com isso, a primeira pessoa e eu diria a mais importante para a conclusão da mesma, sou eu, que consegui seguir em frente e me fortaleci a cada instante para que as tarefas e os debates fossem realizados.

No entanto, outras pessoas também passaram por esse caminho me auxiliando nos vários elementos que compõem uma dissertação. Inicialmente tenho que agradecer familiares e amigos que estão sempre comigo, me dando força, ânimo e coragem em cada etapa da minha vida. Não me deixam desistir, mesmo que as vezes sejam necessárias umas palavras mais duras para que eu saia do caos. Além disso, não me deixam esquecer que eu sou capaz e que, mesmo com as dificuldades enfrentadas, se continuar, uma hora chega à conquista pelos esforços. E aqui estamos, mais uma pesquisa realizada, uma ação individual, da minha escrita, porém, coletiva, quanto a informações e apoio.

E, também, não posso deixar de agradecer a professora Dra. Ivete Batista, que vem me acompanhando desde a graduação e que sempre é de grande ajuda no pensar e repensar conceitos, base fundamental da pesquisa em questão. E que, durante o mestrado, não foi diferente, esteve comigo, principalmente na defesa da qualificação, no qual realizou ponderações importantes para a finalização das discussões. Além disso, outro integrante da Banca de qualificação, o professor Dr. Lainister de Oliveira, que também se disponibilizou, dando dicas e levantando questionamentos que auxiliaram muito na temática.

Ademais, tenho que agradecer ao meu orientador, professor Dr. Cléber Vinícius, que, por mais que o tema em si da pesquisa não compõe o seu leque de especialização e com as dificuldades que enfrentamos ao longo desse processo, permaneceu me ajudando e, também, me dando orientações quanto a dissertação. Auxiliando para reestabelecer os objetivos e problemáticas, permanecendo no foco da temática de forma a auxiliar nos debates da literatura nativa.

Portanto, agradeço as pessoas que participaram diretamente e indiretamente, sendo com ideias para a temática ou mesmo com palavras e apoio pessoal. E, não poderia de deixar um “obrigada” especial aos meus alunos e alunas que me mostram o quanto esse conhecimento é útil na elaboração de aulas que ampliem e diversifiquem, mesmo com as limitações de recursos

e como seres humanos. Além de me lembrarem, diariamente – mesmo nos dias mais difíceis – o motivo e a importância do trabalho em que venho realizando. Com toda certeza, a sala de aula e os ensinamentos que adquiro foi parte fundamental no pensar, elaborar e executar esse mestrado.

RESUMO

A pesquisa em questão possui como tema a análise das produções literárias dos povos indígenas, levando em conta as resistências e culturas envolvidas dentro desses processos de escritas. Assim, analisando as obras de Kaka Jecupé, *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), *A terra dos mil povos* (1998), *O Trovão e o Vento* (2016) e *Tupã Tenondé* (2001), com o objetivo de estruturar essas criações para que as bases sejam estudadas. Tendo em consideração que a elaboração desses livros é algo contemporâneo e é necessária a elaboração das teorias para melhor designação. Por isso, o termo “literatura nativa”, gerada por Olívio Jekupé (2021) será o termo utilizado na nomeação das escritas produzidas e elaboradas por indígenas, que foi concebida com esse foco, de intitular algo novo, no qual as origens e as essências das ideias e interesses envolvidos. Jekupé (2021) aponta que a necessidade de uma expressão vem do fato de ser algo recente e que não se encaixa nos conceitos já existentes e é isso que essa pesquisa busca, auxiliar nessa base teórica sobre essas produções. Portanto, se faz necessário a indagação sobre elementos culturais e das lutas envolvidas aos povos indígenas do Brasil e as resistências que englobam a escrita desses sujeitos. Além disso, para o desenvolvimento da pesquisa em questão, a utilização das metodologias decoloniais foram as sustentações das percepções das ações e movimentações dos indígenas na sociedade devido aos ideais de que Mignolo (2017) aponta sobre as heranças da colonização das práticas atuais. Sendo assim, as violências sofridas a mais de 500 anos permanecem para com essas comunidades, entretanto, foram ressignificadas para os moldes aceitos atualmente e todos esses elementos precisam ser abrangidos e captados para a análise das produções literárias indígenas. Porque utilizar um recurso dos colonizadores para a efetivação e expansão de culturas outras que foram submetidas a processos de proibições é fruto de um longo processo de luta e resistência desses sujeitos que interferem nas práticas cotidianas e em suas produções.

Palavras-chave: Povo Indígena; Cultura; Literatura Nativa; Produção; Resistência; Luta.

ABSTRACT

The research in question has as its theme the analysis of the literary productions of indigenous peoples, taking into account the resistance and cultures involved within these writing processes. Thus, analyzing the works of Kaka Jecupé, *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002), *A Terra dos Mil Povos* (1998), *O Trovão e o Vento* (2016) and *Tupã Tenondé* (2001), with the aim of structuring these creations for the bases to be studied. Taking into account that the elaboration of these books is something contemporary and it is necessary to elaborate theories for a better designation. Therefore, the term “native literature”, generated by Olívio Jekupé (2021) will be the term used in naming the writings produced and elaborated by indigenous people, which was conceived with this focus, to title something new, in which the origins and essences of the ideas and interests involved. Jekupé (2021) points out that the need for an expression comes from the fact that it is something recent and that does not fit into existing concepts and that is what this research seeks, to assist in this theoretical basis on these productions. Therefore, it is necessary to question cultural elements and the struggles involved with the indigenous peoples of Brazil and the resistance that encompasses the writing of these subjects. In addition, for the development of the research in question, the use of decolonial methodologies supported the perceptions of the actions and movements of indigenous peoples in society due to the ideals that Mignolo (2017) points out about the legacies of the colonization of current practices. Thus, the violence suffered more than 500 years ago remains with these communities, however, they have been re-signified to the currently accepted molds and all these elements need to be covered and captured for the analysis of indigenous literary productions. Because using a resource from the colonizers for the realization and expansion of other cultures that were subjected to prohibition processes is the result of a long process of struggle and resistance of these subjects that interfere in everyday practices and in their productions.

Keywords: Indigenous People; Culture; Native Literature; Production; Resistance; Fight.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Apib	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL	Acampamento Terra Livre
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CIT	Colégio Internacional dos Terapeutas
COP	Conferência das Partes
DPU	Defensoria Pública da União
Funai	Fundação Nacional do Índio
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgênero, Queer, Intersexo, Assexual
MEC	Ministério da Educação
PL	Projeto de Lei
RAPS	Rede de Apoio a Política para Sustentabilidade
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
TI	Terra Indígena
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UNESP	Universidade Estadual Paulista
Unipaz	Universidade Internacional da Paz

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 A LITERATURA ESCRITA PELOS POVOS INDÍGENAS E SUAS CARACTERÍSTICAS	24
1.1 A literatura nativa	25
1.2 Ampliação dos espaços literários e dificuldades enfrentadas pelos escritores	39
1.3 A literatura escrita, a literatura oral e a relação como a sociedade indígena	51
2 A CULTURA GUARANI NAS OBRAS DE KAKA WERÁ JECUPÉ	59
2.1 Cosmopercepções	60
2.2 Natureza e Cultura	65
2.3 Lutas e Deslocamentos.....	75
CONCLUSÃO	86
REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

As sociedades foram/são constituídas a partir de vínculos, tensões e lutas. Por isso, é preciso levar em consideração esse dinamismo, que dita o tom das interações sociais. As experiências, portanto, não são estáticas, mas fruto de relações, o que sugere a imprecisão de categorias universais definidas a priori e utilizadas, por exemplo, para situar povos que foram silenciados, exterminados e/ou marginalizados. A literatura pode se converter em um valioso instrumento de análise quando utilizada para desfazer estereótipos e preconceitos, de modo a relativizar certas noções que, de tão recorrentes, acabam sendo naturalizadas.

Como alerta Cerutti (1998), os historiadores não devem projetar a sua visão de mundo no objeto estudado, tampouco reproduzir a perspectiva dos sujeitos históricos sem sujeitá-la a análise. Ainda assim, é preciso levar em consideração que o pesquisador não consegue anular ideias pré-existentes e não deve conceber as definições do período estudado como sendo a verdade absoluta, porque foram concebidas conforme interesses e concepções datadas, que precisam ser levadas em consideração. No caso da literatura escrita por indígenas, não se pode ignorar todos os estereótipos perpetuados nas escolas ao longo dos anos, mas também em filmes, desenhos animados, histórias em quadrinhos, dentre outros meios de difusão. O texto literário pode se converter em um instrumento crítico, por meio do qual os estereótipos não seriam apenas detectados, mas problematizados.

A percepção dos acontecimentos históricos deriva de elementos culturais que caracterizam os diversos grupos sociais. A título de exemplo, vale mencionar o relato de Gersem Baniwa,¹ quando foi questionado sobre o impacto do fechamento das escolas em crianças e adolescentes indígenas. Referindo-se ao que testemunhou na Amazônia, Baniwa afirma que os jovens vão voltar com um conhecimento mais amplo, porque, durante a quarentena, eles deixaram de ter um professor para ter vários (mãe, tio, pai, avó, avô, tia, irmão, vizinho). Ou seja, o prejuízo dessas crianças, com a falta do ensino escolar, não foi expressivo, porque os ensinamentos continuaram sendo compartilhados a partir de outros sujeitos envolvidos. Por isso, o autor afirma que “com a pandemia, estando em casa com suas famílias e comunidade todo o tempo, eles estão aprendendo e vão voltar com um conhecimento muito vasto”. Portanto, o que foi colocado para não-indígenas como um problema a ser enfrentado,

¹ VII Encontro de Questão Indígena e Educação: O protagonismo indígena no contexto da pandemia de covid-19. Promovido pela Pró-Reitoria de Extensão e Cultura - DICULT (PROEXC DICULT) da Universidade Federal de Uberlândia, vinculado ao 'Programa de Difusão Cultural do Museu do Índio - 2021', 20 ago 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dsuUirIR0wA&list=PLFjOKDROopV9J9Z_CbgUvC5pUsF3JmnJo&index=4.

durante a pandemia da Covid-19, não foi encarado como uma complicação por Baniwa, ao menos no que diz respeito à educação, o que não quer dizer que ele desvalorize o saber escolar.² Sendo assim, é necessário compreender as demandas e as percepções do grupo ao qual a pesquisa se direciona, para não replicar estereótipos. Algo considerado relevante por uma comunidade pode não ter a mesma importância em outra, o que sugere a importância do olhar para esses diferentes modos de organizações socioculturais.

Sendo assim, buscamos questionar e compreender tanto os estereótipos gerais da sociedade, que o próprio Jecupé recupera e examina em seus livros, e realizar uma análise e recolhimento de informações sobre o autor no período de publicação de cada obra. Assim, como Farinatti (2008) afirma, a história não deve ser concebida como uma relação de causa e efeito: cada ação humana produz ou decorre de várias ramificações, possuindo, então, várias narrativas. Como adverte Kaka Jecupé (2002), existem inúmeras narrativas que foram/são silenciadas por parte dos “colonizadores”. No entanto, elas precisam ser recuperadas e escrutinadas como forma de incentivar o respeito às diversidades.

Entendemos que é importante conhecer e compreender a Ciência Ocidental como um modo de pensar e viver entre tantos outros modos de pensar e viver existentes no mundo, dentre os quais os dos povos indígenas. É importante também reconhecer a importância histórica das grandiosas conquistas do conhecimento humano do ocidente europeu para toda a humanidade, mas não são os mais verdadeiros ou superiores e não são os únicos a produzirem tais proezas humanas no mundo. Outras civilizações humanas como os hindus, os chineses, os incas, os astecas, os povos indígenas em geral, os povos africanos também construíram e deixaram legados igualmente importantes para a humanidade de hoje, no campo do pensamento, da filosofia, da religião, das ciências, das técnicas e tecnologias. (BANIWA, 2019b, p. 4)

Por isso, estudar essa literatura significa compreender vozes que sofrem com tentativas de assimilações, silenciamentos, marginalizações. Além disso, por muitos séculos, suas culturas, modos de vida, crenças e histórias foram escritas e difundidas por não-indígenas (antropólogos, escritores, políticos, mídia etc.). Inclusive, várias dessas narrativas foram preparadas com o intuito de inferiorizar esses povos, porque os estereótipos difundidos – por exemplo, as ideias de que indígenas viviam nus, se dedicavam à caça e à pesca, faziam a dança da chuva, desconheciam o português, dentre outras – foram divulgados e enraizados. Devido a séculos de opressão e de preconceitos dirigidos a essas comunidades, houve a necessidade de surgimento de um campo específico para designar as escritas desses sujeitos. Assim, Olívio

² Baniwa é um pesquisador da educação escolar indígena.

Jekupé (2021) criou o termo “literatura nativa” para se referir às produções escritas, pensadas e produzidas por indígenas. Como Kaka Jecupé (2002) afirma, antes de 1994 – ano em que foi publicada a primeira edição do livro *Todas as Vezes que Dissemos Adeus*, obra precursora da literatura escrita por indígenas – as informações e conteúdo que se referiam a esses povos eram provenientes de não-indígenas, que, muitas vezes, não tinham nenhum contato com esses sujeitos e/ou escreviam sob ordem do governo e de outros grupos. Isto amplificou a propagação de estereótipos com relação às suas culturas, línguas, crenças, modos de vida e localizações dentro do continente – muitos consideravam que eles moravam apenas no Mato Grosso e na Amazônia.

Por isso, essa literatura e demais pesquisas realizadas pelos indígenas sobre seus povos e culturas, são essenciais para o rompimento de perspectivas preconceituosas e estigmatizadas. Com a colonização e os processos coloniais que ainda ocorrem na sociedade, as diferenças são excluídas do centro e sofrem com silenciamentos e marginalizações constantes. De forma que os europeus, ao encontrarem nas Américas sociedades complexas, investiram nas invenções e reduções desses povos a primitivos e selvagens, dando margem a ações violentas com o intuito de “transformá-los”. Ou seja, as ações de cunho “civilizatório” eram uma forma de dominação econômica, social, cultural e religiosa, promovidas por populações brancas. No entanto, essas práticas dicotômicas de dominação, que legitimam as violências e exclusões de diversos grupos (negros, indígenas, mulheres, indianos, dentre outros) não cessou com a colonização (LUGONES, 2014). Pelo contrário, se fortaleceu e ainda vigora com as ações coloniais. Como Mignolo (2017) afirma, a modernidade e a colonialidade caminham juntas, sendo o lado “oculto”, ou seja, aquilo que é a base da estrutura hierárquica da modernidade. No entanto, essa aliança ocorre de forma “camuflada”. Para enfatizar essas questões relativas à sociedade atual, os povos indígenas se uniram para denunciar essas ações opressivas que têm ocorrido pelo país.

Para discutir a chamada literatura nativa, assim como a de outros grupos que são excluídos, marginalizados e silenciados ao longo do tempo, precisamos levar em consideração uma questão central: em qual lugar estou inserido? A indagação se faz necessária para a compreensão das bases ideológicas, políticas, sociais e culturais às quais pertencemos. Isso não só facilita a compreensão de nós mesmos como sujeitos coletivos e frutos de um contexto que vai além do que achamos certo ou não. No Brasil, assim como em vários países, ocorreram processos de colonização, escravização e catequização, ou seja, tudo isso, por mais que se tente lutar e repensar os modos de ser e agir, ainda assim, faz parte da criação da sociedade. Como debate Chimamanda Adiche (2019), as histórias únicas estão dentro de lutas de poder, que,

além de estereotipar grupos, ainda faz com que apenas um tipo de perspectiva seja descrito, fazendo “[...] que ela seja sua história definitiva” (ADICHE, 2019, p. 23). Por isso, às vezes, muitos detalhes passam despercebidos, mesmo para os que pertencem a esses grupos que são chamados de “minorias”³, como exemplo os usos de palavras, as gírias, o nosso olhar para determinadas pessoas só pela cor da pele, dentre outros.

Assim, a sociedade brasileira possui suas bases de criações nas relações de violências. Mignolo (2017) afirma, ao discorrer sobre a modernidade que ela é pautada na colonialidade, por ser fruto de um sistema dominador que expandiu a cultura europeia cristã e tinha como propósito a aniquilação das diferenças. Ou seja, mesmo que o processo de colonização tenha acabado, gerou consequências para o nosso presente. E, como afirma Lugones (2014), existem dicotomias hierárquicas de classe, gênero, raça, sexualidade e religião, por isso, quem comanda são os homens brancos, héteros, cristãos e que integram a elite. Por isso, faz-se necessária a análise das narrativas, de quem estão produzindo, em quais contextos, quais ideologias, porque, conseguindo saber essas bases, é possível realizar uma análise mais detalhada e menos estereotipada. Afinal, as relações são pautadas no

[...] *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer ‘ser maior do que outro’. Assim, como no mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. (ADICHE, 2019, p. 23)

Sendo assim, há uma estrutura que é imposta e que possui como base esse modo capitalista. Mignolo (2017) estabelece esse sistema como “nós histórico-estruturais”, que define a natureza como um recurso, algo dissociado dos seres humanos. Visa o financeiro em detrimento de qualquer elemento, inclusive acima das vidas humanas. Coloca a cor e a raça como critérios de diferenciação, ou seja, o branco é enfatizado como superior aos demais. Por isso, são constantes os assassinatos de negros e indígenas e a justiça persevera partidária dos homens brancos e ricos. Assim, as religiões cristãs são aceitas e divulgadas, enquanto as demais são rotuladas como mitologias e/ou relatadas e associadas a “demônios” – que é uma denominação cristã para tudo o que é ruim, assim, sendo apontado como culto ao diabo a algo que traz e visa a dor e o sofrimento. Kaka Jecupé (2001) afirma que o mito é um termo utilizado pelos brancos para inferiorizar crenças e culturas, de modo que aquilo que eles não acreditam

³ “[...] minorias são os milhões de desempregados, maiores e menores abandonados sem-teto, sem-terra, sem vez, sem voz, espalhados pelo país.” (GRAÚNA, 2013, p. 44)

ou tratam como narrativas mágicas, são colocados como algo que é falso, primitivo. Entretanto, as cosmo percepções formam a base sociocultural de todas as sociedades, no qual cada um possui a própria. A cultura letrada também é imposta na e pela sociedade, sendo necessário ler, escrever e ter um registro. Aquilo que não consta nesses relatos acaba sendo excluído e marginalizado. Como Jecupé (2002, p. 26-27) discorre ao ser obrigado a ter um documento de identidade, “Disseram que sem nome e número civilizado não se existia. Então o que éramos? Éramos apenas, não existíamos.”.

Todas essas relações da sociedade e das bases formadoras são necessárias para um olhar mais atento ao realizar pesquisas que fujam desses padrões. Não existe apenas um tipo de conhecimento e trabalhar com a literatura nativa significa entrar em contato com um saber que não se encaixa nos padrões colonizadores. Além disso, “O fim da ilusão etnocêntrica [...] tornou insustentável a ideia de uma história universal.” (GINZBURG, 1989b, p. 173), ou seja, como pode existir algo universal se os grupos, as culturas, os lugares e os saberes são diferentes? Portanto, como Ginzburg (1989a) enfatiza, é necessário analisar o específico, para compreender as relações em sua heterogeneidade. Até porque essas diferenças e multiplicidades também ajudam a entender o homogêneo, no entanto, são os elementos heterogêneo que vão explicar as relações, e não o que é igual. Assim, é necessário entender as estratégias que os sujeitos utilizam para se movimentarem dentro dessas normas sociais para conseguirem atender aos seus interesses. Ao olhar para o próprio objeto desta pesquisa, a literatura nativa, percebe-se esses sujeitos indígenas utilizando a escrita, que é um elemento da cultura branca dominante, para colocar e divulgar suas culturas e realizar suas denúncias.

Portanto, essa modernidade, que possui como base a colonialidade, vai se modificando e adaptando às realidades e demandas. No entanto, essa exclusão das diferenças sempre está presente, ainda que de forma camuflada. Desse modo, Mignolo (2017) denuncia essas práticas de tentativas de aniquilação cultural, em que apenas a cultura do colonizador é aceita, enquanto as demais são excluídas e silenciadas, mesmo que disfarçadamente. Muitas vezes, essa sociedade não-indígena afirma aceitar e respeitar as diferenças, mas, na prática, é imposto apenas uma maneira de ser e agir no mundo. Por isso, essa literatura nativa, por trazer esses elementos de denúncia e utilizar essas estruturas homogêneas da sociedade em detrimento dos interesses dos povos indígenas, para enfatizar os seus modos socioculturais e a relação com a sociedade não-indígena, só foi possível perceber através dessa análise das diferenças, das especificidades dessa literatura, do autor estudado e de cada obra. Isso porque o fim do colonialismo político não significou o fim do colonialismo social (SANTOS, 2008, p. 228 apud

SOUZA, 2012a, p. 96), de modo que as ações e ideias dos europeus continuam muito enraizadas nas relações atuais. Esses traços deixados pelos colonizadores, por mais que fossem realizados como meio de imposições e violências, são tratados e percebidos em suas obras, principalmente, em *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002) e *A Terra dos Mil Povos* (1998), nas quais deixa nítidos os sofrimentos diante das práticas opressivas e invasivas da sociedade, além da interferência contida nas culturas e modos de vida e organizações sociais dos povos indígenas.

São quatro os livros elegidos como fontes desta pesquisa. Embora sejam do mesmo escritor e sejam exemplares de um gênero literário escrito pelos povos indígenas, possuem focos e estruturas próprias. Ao analisá-los, foi possível perceber a relação dessas características das obras com o modo de pensar e os interesses de Kaka Jecupé em cada um dos momentos de publicação dessas produções. É necessário compreender as motivações que conduziram ao texto. Como Alana Fries (2013) relata, a experiência com a leitura de livros de autoria indígena leva a elementos que vão além do literário. Ou seja, esses textos figuram as relações sociais (entre indígenas e não-indígenas), a diferenciação cultural e as noções de escrita e oralidade.

Kaka Werá Jecupé foi iniciado/nomeado pelos Guarani, em São Paulo. Entretanto, sua mãe e seu pai são Tapuia, de Minas Gerais. A sua família se autodenomina “guerreiros sem arma”, *txucarramãe* – ele também prefere ser denominado assim. (JECUPÉ, 1998). Na infância, se distanciou da tradição indígena, foi morar na cidade para estudar; após 15 anos, fez peregrinação para retomar sua tradição e foi reencontrado nos Guarani. (JECUPÉ, 1998). É escritor, ativista, professor, conferencista e terapeuta e considerado o precursor na literatura nativa com a obra *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002) – primeira edição de 1994. Criador do Instituto Nova Tribo (1994) e do Instituto Arapoty (1998), que auxiliou para que seus livros fossem publicados, sendo a Nova Tribo no mesmo ano de publicação do *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* e o Arapoty um ano depois da publicação de *A Terra dos Mil Povos* e mesmo ano da 3ª edição do mesmo. Possui muitas formações, as principais são de Liderança Pública pela Fundação Lemmann através da RAPS (Rede de Apoio a Política para Sustentabilidade), Empreendedor Social pela Ashoka e Formação Holística de Base pela Unipaz (Universidade Internacional da Paz).

Sua trajetória é marcada pelo desenvolvimento de projetos e ações em ecologia, sustentabilidade e responsabilidade social em empresas e instituições como Natura, Cia Suzano, Bovespa, entre outras. É Integrante do Colégio Internacional dos Terapeutas (CIT) e educador na Unipaz

(Universidade Holística da Paz) [...] sendo um dos fundadores do Programa Guerreiros Sem Armas, do Instituto Elos.⁴

O livro *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002) traz uma história pessoal com formato de memórias, em que o autor discorre sobre o passado, relatando episódios de sua infância até alcançar sua vida adulta no evento *Anhabgabau-Opá*, que aconteceu em São Paulo no dia 25 de setembro. Essa cerimônia reuniria vários povos (indígenas, judeus, cristãos, dentre outros) com culturas e religiões “diferentes”, cada um realizando sua prática de perdão, para que se unissem em prol do planeta. Assim, o autor consegue enfatizar, além de aspectos culturais, as relações entre indígenas e a sociedade, principalmente com as cidades, que seguem “engolindo” tudo. Na tentativa de romper com os laços homogeneizantes presentes na América Latina, o que silencia as vozes dos outros e os marginaliza dentro das narrativas nacionais (PIZARRO, 1998 apud KRISTIUK, 2014), enfatiza a necessidade de união de forças, para salvar a Mãe Terra, que precisa de ajuda diante as ações de destruições que vem sendo realizadas. Assim, os povos indígenas precisam ser escutados, porque o cuidado com o ecossistema, o equilíbrio, faz parte de suas práticas culturais.

A Terra dos mil povos: História Indígena do Brasil contada por um índio (1998) também possui esse caráter de denúncia contra violências entre não-indígenas e indígenas, mas, ao contrário do livro descrito anteriormente, não tem o formato de uma autobiografia – por mais que o autor inicie o texto contando sobre si mesmo. É uma obra que reúne os principais estereótipos sobre os povos originários (como, por exemplo, o fato de não existirem mais, de que não resistiram ou foram apenas vítimas sem reação ao processo de colonização, aos termos utilizados para defini-los, como índio e tribo, dentre outros) e que refuta essas construções. É como se Jecupé buscasse produzir um livro para a utilização em escolas, por exemplo, porque a maioria dos estigmas criados pelos colonizadores estão reunidos ali e colocados em questão. Além disso, aponta para uma nova narrativa sobre esses sujeitos dentro dos acontecimentos, antes e depois da colonização, a traz elementos culturais de povos diferentes, mostrando essa diversidade, para romper com essa ideia homogeneizadora de que são todos iguais e praticantes dos mesmos costumes. Por isso, é um material com muitas informações e que reestabelece a história do que conhecemos como Brasil, que não começa apenas em 1500, quando europeus chegaram e invadiram o território. Assegura que não possui apenas um lado, tem várias narrativas e perspectivas nessa trajetória de séculos que precisam ser trazidos, discutidos e revisitados constantemente pela sociedade.

⁴ Blog Kaka Werá: Ecologia do ser. Disponível em: <https://www.kakawera.com/>.

As outras duas obras trabalhadas buscam mostrar e explicar elementos das tradições Guarani. Em um processo que busca descrever esse modo de pensar e agir diante o mundo e as situações que são diferentes da colonizadora. Assim, *Tupã Tenondé: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani* (2001), é um trabalho de recolhimento de 10 anos de Kaka Jecupé, em que ele registrou a cosmologia Tupi entre vários povos. Tendo em vista que as culturas Tupi estão dissipadas entre vários grupos diferentes, devido ao processo de expansão no qual realizaram antes mesmo da chegada dos europeus na chamada América. Com isso, o autor vai descrevendo essas cosmo percepções sobre a criação do planeta, dos seres humanos e da natureza dentro dessas tradições Guarani, em um formato explicativo. Ou seja, o autor coloca as descrições que foram transmitidas oralmente para ele, na sua língua e em português, e depois faz um capítulo em que vai explicitar cada ponto e detalhe daquele relato. Sendo assim, além de um livro em que são guardadas essas tradições, trata-se de um material que busca fazer com que os não-indígenas compreendam, ao menos parcialmente, as concepções desse povo.

Já *O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani* (2016), é uma das suas produções mais recentes, em que o autor já está inserido em sua formação como terapeuta. Buscando trazer essa questão da psique humana em sua relação com a natureza, que é a técnica do xamanismo, no qual os seres humanos precisam estar em harmonia e conexão com a natureza ao seu redor. Assim, o autor realiza uma espécie de narrativa histórica sobre os Tupi e a ramificação entre Guarani e Tupinambá e o processo de expansão desses povos. Traz os quatro cânticos que “A tradição revela que a natureza repete até hoje a dança da criação macrocós mica para que possamos guiar-nos de acordo com seu ritmo e sua harmonia.” (JECUPÉ, 2016, p. 86). Assim como na obra relatada acima, o autor coloca na língua de seu povo e em português e depois explica aquele cântico. Além disso, possui cânticos seus, em que foi revelado e criado em seu processo de xamanismo. Entretanto, por mais que o livro tenha esse caráter cultural, o autor também levanta críticas à sociedade capitalista, principalmente no quesito de que a natureza e as pessoas se tornaram partes separadas e, sendo usada como recurso da população, os sujeitos perdem a harmonia interna. Ou seja, o aumento das doenças psíquicas está muito relacionado com essa desconexão com a natureza e a destruição da mesma, como aponta Jecupé (2016). Assim, o autor, além de trazer elementos culturais dos Guarani, ainda faz críticas às sociedades colonizadas e suas práticas de autodestruição.

A pesquisa se volta para a compreensão das produções, culturas e resistências dos povos indígenas na literatura nativa, por meio das quatro obras citadas acima de Kaka Werá Jecupé.

Tal medida se faz necessária para o debate sobre os estereótipos criados e enraizados ao longo dos mais de 500 anos da colonização. Para que a diversidade, as culturas, os modos de vida, as crenças e tradições sejam entendidas, para ser possível o respeito entre indígenas e não-indígenas. Sendo assim, essas produções literárias são um recurso bastante importante nessa construção de perspectivas antirracistas e não preconceituosas. Como afirma Graça Graúna (2013), a literatura escrita, pensada e produzida por esses sujeitos possui o caráter de mostrar as violências sofridas pelas ações coloniais e capitalistas, além de enfatizar os conflitos que a cultura dominante vem causando. Dessa forma, trabalhar com essas obras concede espaço para a diversidade, revendo as narrativas europeias que generalizam, negligenciam e criam estereótipos sobre as outras culturas não-brancas, ou seja, que não dão margem para o plural e para a denúncia as violências.

É necessário compreender essa literatura, seu formato e suas bases. Por se tratar de uma produção contemporânea, ela vem sendo organizada e estruturada. Como a teoria se desdobra de uma nova prática social, essa pesquisa busca refletir e sistematizar os conceitos fundadores desse novo campo literário. Além disso, com essa problemática, é possível pensar para além desses sujeitos, olhando para a sociedade e os processos vivenciados pelos povos ao longo dos séculos, sendo, então, um objeto de luta e resistência dos indígenas. Isso porque a literatura em questão realiza um ato de reapropriação da escrita, que vem sendo usada para enraizar estigmas sociais e/ou para amenizar as práticas colonizadoras. Não por acaso, essas obras acabam ficando às margens, sendo dificultado o acesso e a publicação por falta de divulgação, informação e sem espaço na sociedade. A falta de conhecimento sobre a existência dessas produções por uma grande parte da população, ou mesmo a falta de debate a seu respeito, causa um despreparo, de pesquisadores, professores, literatos, dentre outros em lidar com esses livros, o que vem auxiliando na propagação de rotulações.

Entretanto, há um movimento que auxilia nessas exclusões, surgindo das lutas de poder em que as escritas estão inseridas. Porque são técnicas que são usadas para intensificar e propagar preconceitos, devido aos processos coloniais ocorridos no país e a predominância de grupos bastantes seletos no poder. Com isso, as literaturas brasileiras possuem suas bases nos moldes europeus, desenvolvendo-se em um sistema fechado – que desconsidera e possui dificuldade em aceitar os variados formatos e grupos. Sendo assim, como fazem parte da sociedade colonizada, possuindo a priorização através da raça, classe e gênero, nas publicações e avaliações, devido aos processos de hierarquias que foram impostas nesses processos

violentos da colonização (Mignolo, 2017). Por isso, essas técnicas literárias também foram readequadas para rotular outros povos, com o intuito de dominação (KRENAK, 2019b).

Portanto, observa-se a negligência e o silenciamento sobre as multiplicidades culturais, sociais e até nas narrativas dentro dos diversos campos da sociedade. Mesmo com a garantia dos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988 e com outras leis que surgem depois e que fazem parte do fortalecimento dessa garantia, como a lei 11.645/08, ainda falta a realização de ações efetivas pelo Estado que deem o suporte para a aplicação dessas medidas. No entanto, as literaturas são necessárias para a percepção de ideias socioculturais e políticas sendo, então, relevante as discussões dentro dos campos universitários de forma ampla, ou seja, sem restringir a um tipo de escrita e autores. Por isso, as literaturas nativas precisam ser inseridas nas áreas de literaturas brasileiras. Como Edson Krenak (2019b) aponta, a utilização dessas produções por não-indígenas é um convite para refletir e discutir para além do texto e olhar para os sujeitos indígenas, por auxiliar no processo de repensar e corrigir as práticas violentas, opressivas e de marginalização sofridas por esses povos.

Para realizar as discussões previstas, essa pesquisa será dividida em dois capítulos, com três subdivisões cada. O primeiro capítulo terá o foco nessas produções, suas técnicas, características, lutas de poder envolvidas e como esses sujeitos indígenas e não-indígenas têm usado essas escritas. Ou seja, o objetivo é debater a literatura como um produto de seu meio e os responsáveis por sua elaboração. Sendo realizado também uma análise mais detalha com outros pesquisadores sobre as obras aqui trabalhadas de Kaka Jecupé. Além de levantar questões sociais que não são específicas sobre a literatura, mas que envolvem as disputas políticas da sociedade que englobam os vários sujeitos. Já o segundo capítulo enfatiza os aspectos culturais dos indígenas, com a atenção voltada para os Guarani – por Jecupé pertencer a esse povo. Fazendo contrapontos com elementos culturais de outras comunidades, para retratar as diversidades, as semelhanças e diferenças existentes. Também foram realizados questionamentos sobre a ação desses povos, que vem sofrendo com processos opressivos e que reinventam os elementos que são usados para reprimir e generalizar e os transformam em luta – como exemplo a própria literatura que é o centro desse trabalho.

1 A LITERATURA ESCRITA PELOS POVOS INDÍGENAS E SUAS CARACTERÍSTICAS

A tentativa do moderno [...] de suprimir a ideia de conhecimentos indígenas [...] é retratada como uma fantasia que é irrelevante para a imaginação do futuro.

Assim, [...] para os estudiosos como o Kothari (2007, p. 4), o conhecimento indígena é o conhecimento tradicional, enquanto, para o Banco Mundial (1998), é aquele conhecimento que é exclusivo a uma determinada cultura e sociedade [...] há várias definições [...] o que precisa ser entendido é que nenhum dele é objetivo porque a ideia de objetividade é em si um dos mais poderosos mitos do século XXI. (NDLOVU, 2017, p. 138)

A literatura, como as demais invenções humanas, possui bases ideológicas, que dialogam com a cultura e com elementos de abrangências individuais e coletivas. Sendo assim, é necessário, ao analisar os textos literários, perceber os interesses do sujeito que assume a condição de autor e suas relações com o meio em que está inserido. Portanto, ao debater sobre a literatura nativa nas obras de Kaka Werá Jecupé, busca-se compreender a figuração do autor, a sua trajetória, suas ações diante da sociedade e as convivências dos demais grupos para com o autor e com sua comunidade. Com isso, Morgan Ndlovu (2017, p. 135) aponta que

[...] o eurocentrismo na produção de conhecimento está [...] ancorado na premissa do ceticismo sobre a humanidade do sujeito não-ocidental e sua capacidade de pensar. Esta é uma ironia, porque os europeus abraçam a proposição “cogito ergo sum” de Descartes (penso, logo existo), mas, ao mesmo tempo, negam que o sujeito não-ocidental também possa pensar ou fazer história (NDLOVU-GATSHENI, 2013, p. 335i). Este “ceticismo imperial maniqueísta misantropo” (MASDONADO-TORRES, 2007, p. 245) faz parte do esquecimento da colonialidade, porque a evidência arqueológica confirmou que espaços não-ocidentais, como a África, são o berço da humanidade.

Ou seja, o Brasil, assim como vários locais que sofreram com os processos de colonização, possui uma hierarquia, respaldada por bases ideológicas que são aceitas e enfatizadas como sendo superiores ou mais apropriadas que outras formas de ser e agir no mundo. Como a sociedade é palco de lutas de poder, na qual as perspectivas dos povos indígenas dividem espaço com construções científicas do saber, é importante perceber as várias relações e tensões que a constituem, condição que também se faz presente nas elaborações das obras literárias, nas publicações e nos seus usos por parte de indígenas e não-indígenas. É essencial retomar os conhecimentos desses sujeitos porque, além de ser “[...] retratada como uma fantasia, [...] são muitas vezes sequestrados e distorcidos [...] para manter o status quo da

colonialidade ao privilegiar a retórica do ‘perdão’ pelo sujeito dominado, negligenciando a de ‘compensação’ pelo opressor.” (NDLOVU, 2017, p. 137).

Portanto, esses saberes indígenas e dos demais grupos que sofreram e ainda sofrem com os efeitos dessas violências possuem interesses dessas comunidades tanto pela autorrepresentação, resistência e mesmo de sobrevivência dentro desses locais de opressões. Possui também a incorporação e atração dos dominadores para camuflar e/ou distorcer as ações realizadas, fazendo com que os discursos e até mesmo a culpa sejam depositados sobre os dominados. Por isso, a importância de se analisar e analisar e questionar o posicionamento dos sujeitos envolvidos, com a finalidade de perceber as estratégias de cada um para fortalecer seus ideais.

1.1: A literatura nativa

A história precisa ser contada por meio de várias vozes, ou seja, é necessário a compreensão de que existem ideologias em todos os grupos e que isso transparece ao se narrar acontecimentos. Por isso, ao debater fatos, é relevante serem pontuadas as várias ações de diferentes povos para evitar o que Chimamanda Adichie (2019) chama de “história única”, quando apenas um lado é mostrado e colocado como sendo o verdadeiro, fazendo com que ideias e modos de agir diferentes sejam objeto de estereótipos. No entanto, “[...] o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos.” (ADICHIE, 2019, p. 26). Uma sociedade não pode ser pautada apenas em um elemento, porque as pessoas mudam ao longo dos tempos e possuem ações individuais, que podem fugir dessa concepção geral e engessada. Sendo assim, a literatura é uma forma de perceber essas vozes diversas e os povos indígenas têm utilizado desse recurso para enfatizar e fazer ecoar suas narrativas, até por serem pertencentes a um grupo que sofreu com a colonização. O que gerou criações e enraizamentos de noções muito generalizadas, além de preconceituosas para com essas sociedades. O escritor Kaka Jecupé tem como base de suas produções, além de trazer a cultura Guarani e até mesmo de outros povos, enfatizar essas relações diversificadas existentes dentro dessas comunidades. Como Adichie (2019, p. 26) relata, “Todas as histórias me fazem quem eu sou. Mas insistir só nas histórias negativas é simplificar minha experiência e não olhar para as muitas histórias que me formaram.”. Ou seja, é necessário romper com esses estereótipos tanto de sujeitos ruins e bárbaros, como também de bons e ingênuos, e é isso que Jecupé busca realizar.

Nós aceitamos apelidos e vestimos uniformes talhados a cada período. [...] Então há uma história de resistência do povo indígena, que é uma história de luta, mas também há uma história de submissão e de submetimento do povo indígena que é a marca do pensamento brasileiro sobre como tratar as sociedades originárias daqui [...] não no sentido de dono como alguém pode ser dono de uma garrafa d'água ou de uma mesa, mas no sentido de herança cultural, no sentido de herança material, de guardadores deste território [...] (KRENAK, 2018, p. 32)

Com o livro *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002), percebe-se a relação próxima de Jecupé com as questões ambientais, tendo em vista que essa era a sua grande formação e área de atuação. Além disso, outro elemento importante, presente em sua produção, é a perspectiva de união de povos (brancos, indígenas, negros, indianos, chineses, enfim, todos) para que seja possível salvar o planeta, porque todos sofreriam com a destruição da natureza. No entanto, a ideia é acompanhada de uma perspectiva de perdão, que vem da ideia de que os atos anteriores de extermínio, escravidão e preconceito precisam ser compreendidos para que consigam ser superados. A autora Hannah Arendt (2005) aborda o conceito de perdão em um campo político no qual as práticas violentas ocorridas no passado não podem ser esquecidas, pelo contrário, precisa ser encarada, estudada e enfatizada para que consiga curar um trauma e, assim, serem suplantadas. Para que isso aconteça, precisa ser realizadas ações coletivas, ou seja, a memória dos fatos precisa se dar de forma ampla na sociedade para que fortaleça as relações e derrote as práticas estruturais de violências (ARENDRT, 2005). Com isso, ao longo da leitura do livro de Kaka Jecupé (2002) percebe-se forte essa percepção, no qual, ao mesmo tempo em que o autor evidencia o pressuposto do perdão, trazendo o diálogo e contato com os vários processos de violências praticados contra vários grupos (ex: judeus), não deixa de denunciar as ações de assassinatos e invasões que ainda ocorrem. Assim, esse elemento também vai ser um ponto que auxilia para que a obra tenha sido publicada, porque aborda os interesses de vários povos e a necessidade de resolver a herança colonial de forma pacífica, ou seja, não por meio da vingança, mas por meio do conhecimento. Porque, como Hannah Arendt discorre em seu texto “*Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)*” a atividade de compreender é importante para que consiga entender como que os fatos foram possíveis de acontecer. E, mesmo que seja uma ação incerta, plural e interminável, ela é necessária para que a população se sinta acolhida. Sendo assim, a temática foi importante para auxiliar e fortalecer os movimentos de aplicação dos direitos dos povos indígenas, principalmente, por ter sido muito recente a elaboração da Constituição de 1988, por meio da qual os povos indígenas conseguiram que as reivindicações, através da proposta da emenda constitucional, fossem aprovadas pela Assembleia Constituinte – só a partir dela que esses sujeitos conseguiram, diante a lei, os

direitos como cidadãos, para continuarem com suas práticas culturais, religiosas, sociais, educacionais e de terras.

Com relação à indústria cultural, Lopes (2015) enfatiza o teor de operação por via de mão dupla, que oprime qualquer produção que fuja das culturas e ideologias dominantes. Mas, por outro lado, se reapropria das culturas populares por um “[...] processo de reificação [...] desarmá-los de seu caráter crítico, silenciá-los e transformá-los em produtos a serem consumidos sob a lógica da opressão que visavam combater.” (LOPES, 2015, p. 43). No entanto, mesmo que essas produções contenham uma certa lógica de mercado e seja submetida a estruturas da indústria, é importante lembrar que ela é, mesmo assim, uma construção e elaboração diferente das produções da indústria. Ela não perde todas as suas características próprias, mesmo que seja difícil identificar até que ponto a indústria e o mercado interferiram. No entanto, “[...] o ‘popular’ enquanto tal não mais existe, exceto sob condições específicas e marginalizadas” (JAMESON, 1994, p. 7 apud LOPES, 2015, p. 44). Essas produções, que são fruto do crescimento das reivindicações dos grupos oprimidos, são instrumentos de resistência. Assim, para lutar contra esses movimentos, a indústria segue se apropriando das pautas que vêm crescendo, transformando-os em produtos para serem consumidos, sem críticas, tornando “[...] energia para a manutenção do motor do capital através da criação de novos grupos de consumidoras e consumidores.” (LOPES, 2015, p. 44).

Mesmo assim, o papel fundamental dessas produções de indígenas é inegável. Entretanto, é necessário que essas obras sejam analisadas com outros métodos, porque, por mais que estejam inseridas dentro desse mercado e dessas estruturas, é uma escrita que busca, através de métodos da sociedade dominante, enfatizar suas vozes, suas culturas, suas identidades e lutas. Por isso, é barrada, em alguns meios, como foi dito na citação acima, mas não são suprimidas todas as suas características, dispostas de uma maneira mais dissipada e não muito explícita. Sendo assim, mesmo que a editora e o escritor estejam engajados em determinadas pautas comuns, isso não significa que algumas censuras e imposições não vão ser implementadas. Muitas vezes, essas repressões fazem parte de um processo bem mais amplo, porque estão presentes e enraizadas na sociedade e nos indivíduos.

Sob a visão de Adorno e Horkheimer (2006), assim, aquilo que Antônio Cândido (2006) revela enquanto o caráter realista da literatura brasileira, despe-se em “rebeldia realista”, tornando-se “a maneira registrada de quem tem uma nova ideia a trazer à atividade industrial” e, nesse sentido, o discurso central do perdão na obra de Werá faz-se necessário, além disso, para mascarar a revolta do oprimido contra a sociedade que o oprime, já que a “esfera pública da sociedade atual não admite qualquer acusação perceptível em cujo tom os

bons entendedores não vislumbrem a prominência sob cujo signo o revoltado com eles se reconcilia” (ADORNO & HORKHEIMER, 2006, p. 109). Vê-se o autor impossibilitado de agredir discursivamente de maneira clara a sociedade que exterminou seu povo [...] (LOPES, 2015, p. 47)

Portanto, a escrita de Jecupé (2002), ao focar a questão ambiental e não a denúncia das violências, não deixou de lado o gesto de enfatizar as opressões. Ou seja, foi um meio que o autor utilizou para conseguir que seu livro fosse publicado e que as regras e censuras fossem respeitadas, mas sem deixar de narrar sobre o que queria e precisava ser dito. Por isso, a escrita também teve que ser adequada às normas. Além disso, para conseguir atingir o público não-indígena, foi necessário narrar de uma maneira a não incomodar e atingir diretamente os leitores (LOPES, 2015), para que, assim, essas pessoas conseguissem ler e compreender as denúncias, mas sem se sentirem ofendidas. Segundo Lopes (2015, p. 49):

Ainda que a proposta consista em retratar a sua vida e, portanto, a realidade [...] perde-se ao longo das narrações de Werá, já que boa parte da obra deter-se-á na otimista descrição dos rituais de que participara junto a brancas e brancos que também buscavam entrar em contato com a Mãe Terra. [...] ainda que seu texto carregue a incumbência, definida por ele mesmo nas primeiras páginas, de fazer ouvir a voz das e dos indígenas, que vivem uma cinzenta e obscura realidade. Apresentam-se, ao invés disso, ao longo das relações dialógicas, vozes brancas interpeladas pelo discurso de Werá.

No entanto, a produção vai trazendo elementos de aproximação e distanciamento entre as culturas indígenas e a cultura branca, além de culturas de outros grupos. Mas, ao mesmo tempo, acaba fazendo a tradução de português e inglês em vez de português e a língua Guarani, o que poderia ser uma maneira de contato dos não-indígenas com uma língua indígena. Mas, tendo em vista que foi o primeiro livro dessa literatura a ser publicado e ainda estar em processo de organização e de luta para que tivessem espaço nos editoriais, conseguir que houvesse uma tradução na língua Guarani mbyá, seria ainda mais difícil. Por outro lado, a tradução em inglês amplia o público leitor dessa produção, o que é vantajoso para as lutas dos povos indígenas. Além disso, há a presença de imagens, mas também da ideia de que os Guarani não consideram as fotografias um instrumento positivo, tratando-se de uma controvérsia.

A identidade, para Redu (2013), é construída a partir da presença de lembranças, porque são processos individuais em que cada ser vai elaborando o que a autora chama de “relato de cada um”. Desse modo, a identidade é realizada a partir de um processo pessoal, que os torna único diante o grupo, por isso, “As narrativas sobre as vivências humanas, além de determinarem identidades e visões de mundo, também podem ser vistas como uma maneira de

resistir ao tempo inexorável.” (REDU, 2013, p. 08). Portanto, o livro de Kaka Jecupé (2002), que traz uma narrativa de trajetória pessoal, é um processo de formação de sua identidade.

Outra análise mais minuciosa sobre o autor, em um outro período, encontra-se na obra *A Terra dos Mil Povos* (1998), que já faz uma perspectiva de trazer e elaborar a história do Brasil pelas visões e perspectivas dos povos indígenas que, na maioria das vezes, são silenciadas. Assim, percebemos que, em poucos anos, o interesse pela educação veio à tona, percebendo que é necessário que os povos indígenas também sejam vistos dentro dos diversos momentos da história. Além disso, Jecupé (1998) rebate muitas perspectivas estereotipadas que vinham sendo divulgadas como, por exemplo, a ideia de descobrimento do Brasil e o início da história apenas após essa suposta “descoberta”. Com isso, o autor inicia essa escrita bem antes da chegada dos portugueses ao território e vai colocando a perspectiva de invasão ao território pelos brancos. Com esse livro, não há mais a preocupação de tentar amenizar a ação dos colonizadores. Ele busca romper com essa ideia dicotômica segundo a qual os indígenas devem ser considerados bons ou ruins, ou que os portugueses foram as primeiras populações com as quais esses sujeitos tiveram contato.

Desse modo, o autor busca demonstrar e enfatizar que cada povo possui sua especificidade e que não tem como colocar todos os grupos em uma caixinha e defini-los a priori, porque, por exemplo, um grupo que vive em lugares mais frios não se veste, nem possui estruturas de moradias iguais a comunidades situadas em regiões tropicais. Também não convém generalizar e insistir que todos os indígenas investem na pesca e na caça, porque existem grupos situados em regiões desprovidas de rios, nas quais a alimentação se pauta apenas na caça ou no plantio, ou no consumo de frutas, enfim, há vários modos de se comportar que dependem do lugar, da cultura, das crenças de cada povo. Por isso, ao longo de sua produção, Jecupé vai pontuando esses elementos que, se encarados de uma perspectiva geral, não poderiam ser identificados, porque, como sujeitos, são fruto de relações que vão além de uma estrutura homogênea e fixa. Isto é, as ideias eurocêntricas passam a ser questionadas quando se percebe que não teria como existir algo universal se os grupos, os lugares e os saberes são diferentes e não há um superior a outro, mas vários modos que abrangem as diversidades e especificidades de cada cultura.

Nos livros *Tupã Tenondé* (2001) e *O Trovão e o Vento* (2016) o foco é outro, relativo aos Guarani⁵. Ou seja, não é mais uma escrita sobre os povos indígenas, em geral, e sim uma

⁵ Kaka Werá Jecupé é do povo Tapuia. Mas, sua comunidade em Minas Gerais foi invadida por fazendeiros e, então, seu povo se espalhou para vários lugares, principalmente São Paulo e Mato Grosso. Diante esses acontecimentos, o pai e a mãe de Jecupé foram para São Paulo, onde foram acolhidos pelos Guarani Mbya, onde

produção sobre a cultura, os modos de organização e a estrutura de um povo em particular. Assim, *Tupã Tenondé* tem como tema as cosmopercepções Tupi-Guarani que são fruto de um trabalho de recolhimento de 10 anos, em que o autor conversou e viajou por várias regiões e povos para conseguir estruturar e compreender todos os elementos dessa cosmopercepção. Diante disso, em análise do autor nesse período de publicação, havia um movimento pessoal acontecendo, em que ele começa a ter o interesse de compreender mais sobre essa identidade Guarani em que ele foi criado e estabeleceu suas bases. Isso ocorre em um período no qual Jecupé percebe que, como foi obrigado a deixar sua cultura e seu povo para viver entre os brancos e dentro dessas estruturas socioculturais, ele se distanciou da sua cultura e decidiu fazer uma reconexão com seu povo e sua identidade. Assim, nessa trajetória pessoal, decide realizar esse trabalho de reunir, em um único livro, a cosmopercepção Tupi-Guarani, que é bastante dissipada entre os vários Guarani (Chiripá, Kaiowá, Mbya e paraguaio).

O autor tem interesse em registrar e divulgar a cultura dos Guarani para a população não-indígena, demonstrando que é possível realizar a transculturalidade sem que nenhum dos lados percam. Portanto, a escrita seria um desses instrumentos essenciais para o combate ao estereótipo e ao silenciamento, sendo importante recurso de resistência, em que a escrita é sinônimo de alteridade. Bianca Parracho (2013) enfatiza que as universidades têm ganhado apoio para realizar pesquisas que envolvam e debatem sobre “[...] os discursos modernizadores da ciência [...]” (MATO, 2004 apud PARRACHO, 2013, p. 3). Entretanto, isso não significa que haja uma reaproximação das produções acadêmicas com as sociedades, muito pelo contrário. A autora salienta que seria justamente esse distanciamento entre as universidades e as comunidades que deslegitimam os outros saberes. Assim, esses livros demonstram que “[...] a filosofia ancestral é revisitada e revitalizada com o propósito de trazer novamente o esplendor dos saberes milenares, para torná-la apta a ser utilizada no mundo contemporâneo” (JECUPÉ, 2016, p. 24).

O Trovão e o Vento também reúne cosmopercepções Tupi-Guarani. O autor traz um outro elemento que guarda relação com os interesses profissionais, que surgem nesse momento, que é a questão do autoconhecimento Tupi e esse processo do Xamanismo – prática de cura, de autoconhecimento do ser, que cura a alma e o psicológico. Com isso, Jecupé (2016) vai mostrando a importância da relação dos sujeitos com a natureza, porque, através dessa ciência

ele nasceu e foi criado e suas bases identitárias foram estabelecidas. Por isso, ele se identifica mais como Guarani do que como Tapuia, falando de identidade. O conceito de identidade aqui pensado é o de Gribaudi (2021), que é algo fluido e acumulativo, não sendo algo geral, mas específico de cada sujeito. Sendo assim, é necessário, para identificar a identidade, analisar os elementos essenciais de cada indivíduo.

Tupi-Guarani ancestral, seria possível perceber que os seres humanos precisam estar em conexão com o ambiente para permanecer bem. Ou seja, é um momento em que o autor passa a estudar e se formar nessas práticas do xamanismo Tupi-Guarani e isso se torna o seu foco. Com essa produção, percebemos ali um discurso que o autor vem trazendo que é a questão dessa relação com a natureza de modo desconexo, como se ela fosse um recurso, que não tem nenhuma relação com os seres humanos e que essa relação é problemática, gerando uma sociedade doente. Ailton Krenak (2020) aponta que a sociedade capitalista é pautada nessa separação das pessoas com a natureza, até porque esse sistema é baseado na exploração, tanto humana quanto natural. Entretanto, essa prática desvinculada torna essa população doente e, para se curar, de fato, seria necessário mais do que uma mudança de hábito – Krenak (2020) aponta que só a troca, por exemplo, de sacolas plásticas não é suficiente, é necessário abandonar esses instrumentos base do capitalismo, desde essas ações pequenas, até as maiores. Assim, ao levantar a necessidade e importância de se reconectar com a natureza não como um “meio ambiente” – Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) afirmam que esse termo é incoerente, porque a natureza não é um meio, ela é inteira – mas como algo completo, que faz parte dos seres humanos.

Um elemento presente em todas as obras analisadas, é o objetivo do autor em fazer da escrita um instrumento de aproximação e conhecimento das culturas e tradições indígenas para os não-indígenas. Há um choque cultural, entretanto, os indígenas precisam olhar, conviver e aprender os modos dos outros, em que necessitam de “[...] números para existir de verdade, papel que diga que podem plantar, lei que diga que podem ser índio.” (FRIES, 2013, p. 305). Enquanto a sociedade não-indígena, não é obrigada a olhar e aprender os aspectos socioculturais dos povos indígenas.

Souza (2012a) afirma que a escrita de Jecupé mostra os sofrimentos que os povos indígenas ainda são vítimas na sociedade – territórios são invadidos, ocorrem massacres e a não aceitação e/ou desconhecimento das culturas indígenas. Kaka Jecupé acabou reconhecido, internacionalmente, por sua missão de fazer com que as culturas indígenas fossem conhecidas pelos brancos, buscando uma união entre os povos para salvar a Mãe Terra. Com essa escrita, que surge no período pós-colonialista, busca o reconhecimento e aceitação de suas identidades. Desse modo, ao utilizar a língua portuguesa e parafrasear autores conhecidos, chama a atenção para a real situação dos povos indígenas na sociedade – as violências, assassinatos, as tentativas de apagamentos culturais, os desmatamentos e poluições que afetam suas famílias e modos de vida, dentre outros. Portanto, “[...] ‘viver na fronteira’ é viver nas margens sem viver uma vida

marginal' [...]” (SANTOS, 2008, p. 242 apud SOUZA, 2012a, p. 103), isto é, esses sujeitos são colocados à margem da sociedade, entretanto, não vivem isolados, pelo contrário, estão sempre em contato com outras culturas e grupos.

Além disso, como a obra de Jecupé (2002) é a precursora da literatura escrita, produzida e pensada por indígenas, é preciso reconhecer a importância desse livro, que não é só uma autobiografia, mas um ecoar das vozes indígenas que, anteriormente à publicação, ocorrida em 1994, se dava apenas através de outros, não-indígenas. Justamente porque, como o olhar do outro, que muitas vezes vem para estereotipar, muitos rótulos eram/são propagados. Como exemplo, a ideia de que só havia indígenas na Amazônia e no Mato Grosso, ou a concepção de que eram seres isolados, que não sabiam ler e escrever, nem entendiam de tecnologia, como seres exóticos e selvagens. Tanto é que, entre os Guarani que vivem em São Paulo, o autor cita que eram vistos como gente da favela, em um duplo preconceito: como pertencentes a uma periferia, que são, dentro dessa perspectiva estigmatizada, de ladrões e invasores de lotes de terra; e como indígenas, como selvagens e baderneiros, que não trabalhavam e só queriam viver às custas dos outros. Desse modo, a situação na aldeia, que se encontra basicamente dentro da cidade de São Paulo, era/é de extrema violência, são atacados, marginalizados, envenenados pela poluição e por doenças, além da tentativa constante de excluir toda a cultura e modo de vida das crianças que vão às escolas. Portanto,

Este trabalho foi “[...] a busca de raízes mais profundas do ser. Por isso ele foi escrito no ritmo das inquietações do ser. No ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar uma coesão” (JECUPÉ, 2002, p. 6). A escrita da narrativa é uma maneira de manter a cultura indígena na sociedade nacional. (KRISTIUK, 2014, p. 4)

A autora narra, no trecho acima, a importância do processo de reencontrar a si, como indígena, diante de uma peregrinação e o contato com pessoas não-indígenas, mas que também estavam em busca do respeito aos seres humanos e a natureza. Assim, em conjunto, organizaram uma dança pelo perdão, que ocorreu em 1992, em Anhagabaú, São Paulo. Esse seria o início de uma união pela luta da preservação da natureza e o respeito às diferenças. Com isso, nota-se a busca, de Jecupé, por uma convivência entre indígenas e a sociedade nacional, em uma ligação cultural, no qual os povos consigam viver juntos e em harmonia, principalmente com a natureza.

Ao interpretar cultura nacional na leitura de Homi K. Bhabha, a socióloga Rovisco destaca que “todas as culturas nacionais, como formas narrativas de

expressão cultural são híbridas e contêm elementos alienígenas que irrompem como contranarrativas da narrativa homogênea da nação” (ROVISCO, 2003. p.8). A socióloga avalia que Bhabha destaca que as contranarrativas relativizam as fronteiras da identidade essencialista da comunidade nacional. Com isso, o imaginário negocia a sua própria representação em elementos que envolvem a emergência das comunidades locais, minoritárias, periféricas e contra hegemônicas. (KRISTIUK, 2014, p. 9-10)

Portanto, é necessário o respeito às diversidades, de modo que todas as culturas precisam ser aceitas, reconhecidas e tratadas com igualdade. Uma nação é construída dentro da multiplicidade e ela precisa ser concebida dessa forma. Por isso, como descreve a citação acima, a escrita de indígenas é tão significativa, porque auxilia nesse processo de enfatização das várias vozes, culturas e identidades que compõem o país. Sendo assim, essa literatura é a formulação de uma narrativa da história pela visão dos povos indígenas, em que, dentro das narrativas dominantes, são estereotipados e banalizados.

A literatura escrita por indígenas, que surge na década de 1990, é formada dentro de bases que precisam ser analisadas. Uma questão que auxiliou nessas produções foi a Constituição de 1988⁶ e sua elaboração: “Podemos afirmar que as décadas que se sucederam à homologação da atual Constituição Federal foram recheadas de certa euforia subjetiva e coletiva, principalmente das novas gerações de lideranças que participaram das lutas incansáveis no processo constituinte.” (BANIWA, 2019a, p. 36). Trata-se da primeira vez que indígenas foram retirados do sistema de tutela no qual estavam inseridos. Antes, desde que a colonização foi efetivada no território que chamamos de Brasil, era imposta a tutela desses sujeitos, com o Diretório dos Índios (criada em 1758), período de Marques de Pombal (1750-1777), e, posteriormente, com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), criado no governo de Nilo Peçanha (1909-1910) e substituída pela Fundação Nacional do Índio (Funai) em 1967. São sistemas que consideraram esses sujeitos como incapazes de cuidar de si próprios, tratando-se de órgãos com as funções de tutelar, com o intuito de proibir as suas práticas culturais e obrigar a viver segundo os modos dos brancos. Além de facilitar as invasões aos territórios indígenas que Baniwa (2019a) debate que eram vistos como “vazios demográficos”. Sendo assim, mesmo possuindo comunidades vivendo nessas terras, produzindo e realizando suas práticas socio-político-culturais eram desconsiderados como habitantes, como pertencentes e donos dessas

⁶ Capítulo VIII: DOS Índios. Art. 231 “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (BRASIL, 1988, p. 150)
Art. 232 “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.” (BRASIL, 1988, p. 151)

localidades. Isso possui vários lados, além do interesse com as invasões e roubos desses locais para o agronegócio, pecuária, garimpo, dentre outros, havia também a deslegitimação desses povos como seres humanos, sendo constantemente comparados e descritos como animais e a desconsideração da capacidade de pensamento e ação própria. Até por esse processo de colonização aliado à catequização, que buscava apagar as diferenças políticas, sociais, culturais e religiosas, além do objetivo em exploração humana e ambiental para fins principalmente econômicos.

Entretanto, é importante que se perceba uma movimentação que ocorreu na elaboração da constituição brasileira que vigora até os dias atuais. Além de ser pós-ditadura militar, com cerca de vinte anos de censura e violência no país, houve o surgimento de muitas ações coletivas de grupos que lutavam e resistiam separadamente, como foi o caso dos povos indígenas no qual inicia um movimento unificado. Isso gerou um contato entre comunidades que não se conheciam e que passaram a recolher as pautas comuns para serem realizadas ações em conjunto. Sendo assim, com a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) e os debates em torno da constituição democrática após anos de autoritarismo, esses grupos se reúnem e vão para Brasília buscar inserir suas reivindicações na lei.⁷ Inclusive, ocorreu um ato conhecido até hoje e que foi um marco para esses sujeitos, em que Ailton Krenak, em seu discurso nessa Assembleia, vai pintando sua cara com tinta de jenipapo⁸, em um ato de enfatizar as culturas indígenas, sua força, poder e seus direitos como seres humanos.

Além disso, como a constituição é do século XX, os indígenas já tinham passado pela colonização que ocorrera desde o século XV. E é um dado que precisa ser analisado, por influenciar esses sujeitos que vinham sendo obrigados a viver segundo o modelo dos colonizadores. Ou seja, a língua portuguesa, que se torna oficial e obrigatória, as moradias, as religiões que são banalizadas, as violências e assassinatos, as invasões e roubos de terras, a cultura letrada, dentre outros aspectos políticos, sociais e culturais que já vinham sendo impostos a esses povos. Por isso, começam também a ressignificar, ou seja, utilizar dos elementos colonizadores para serem escutados e conseguir direitos dentro desse modelo dominador na sociedade. Isso facilitou a entrada desses grupos dentro desses modos que não são originalmente suas bases. Sendo um processo que ocorre entre os grupos, essas

⁷ Esse movimento em que indígenas de várias regiões e povos diferentes se unem em caravanas até Brasília e acampam em frente o Congresso reivindicando seus direitos como cidadãos é abordada no documentário “Índio Cidadão?” Direção: Rodrigo Siqueira. Roteiro: Sérgio Azevedo e Rodrigo Siqueira. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>.

⁸ Essa tinta retirada da árvore de jenipapo com coloração preta é utilizada em muitas culturas indígenas para realização de pinturas corporais.

reapropriações que são ressignificar elementos de um outro para uma outra realidade com interesses e formas distintas. Com isso, esses sujeitos passam a se inserir dentro desses processos para fazer com que suas vozes fossem ecoadas para não-indígenas, buscando romper com esses estereótipos e conseguindo espaços dentro dos espaços sociais. Assim, em uma luta que vai para além de acabar com as violências físicas, mas também de respeito, de ter o direito à vida e à cultura.

Por mais que a Constituição de 1988 seja um marco importante para os povos indígenas, que conquistaram direitos, como os de praticar suas culturas e falar suas línguas; por mais que tenham recebido acolhimento nos termos da lei, sendo considerados seres humanos responsáveis por si, ainda assim o governo e as sociedades foram encarados como “tutores” dessas comunidades. A tutela é um processo que ainda ocorre, como aponta Ailton Krenak no livro organizado por Dorrico *et. al.* (2018, p. 33), “Há um tipo de tutela disfarçada hoje que é feita por uma agenda difusa [...] de eventos [...] e de todas as outras agências que botam a gente para andar pelo mundo afora fazendo reuniões”. Ou seja, ocupam esses sujeitos para que não tenham tempo de realizar e executar seus interesses e projetos. Sendo assim, a luta não começou e nem terminou ali, pelo contrário, desde que europeus invadem o território que foi chamado de Brasil, houve resistência por parte dos nativos, assim, como também ocorreu alianças e trocas entre os portugueses e indígenas. Como Kaka Jecupé (1998) enfatiza ao relatar sobre o processo de colonização, em que demonstra que, diferente do que mostra nos livros e que é ensinado nas escolas, em maior parte, os povos originários não são nem apenas vítima e nem bárbaros, assassinos. Pelo contrário, há uma fluidez e uma diversidade de grupos e interesses, por isso, assim como tiveram comunidades que fugiram, tiveram aqueles que também ganhavam com esses processos.

Mas, algo que foi constante nos governos, até mesmo após a constituição vigorar, foi a falta de diálogo com os indígenas, além de ignorarem as reivindicações desses sujeitos ao longo dos anos (GRAÚNA, 2013). A imprensa também mostrou/mostra um descaso das ações de indígenas e auxiliando para a propagação de preconceitos e apagamento de notícias de lutas e conquistas em detrimento de informações de atos ruins realizados por uns. Graça Graúna (2013) destaca o descaso da participação de Marcos Terena na Conferência Mundial dos Povos Indígenas (1992, no Rio de Janeiro) e que

Por pouco, a entrevista coletiva realizada [com Terena] na abertura dos trabalhos do evento só teria a presença de jornalistas estrangeiros. [...] Entretanto, duas semanas após o início da Conferência dos Povos Indígenas [...] todas as telas de TV e manchetes de jornais de nosso país noticiavam um

fato ocorrido então com cerca de um mês de atraso: o estupro de uma garota atribuída ao índio Paulinho Paiacã. Será coincidência a forma diferenciada no tratamento dessas duas notícias relacionadas com o assunto, isto é, a causa indígena no país? (SIQUEIRA, 2000, p. 227 apud GRAÚNA, 2013, p. 29)

Ou seja, há toda uma rede de propagação de estereótipos sobre esses povos e que são utilizados até como justificativas para ações de invasões, assassinatos e exclusão desses sujeitos. O próprio órgão da Fundação Nacional dos Índios (Funai), destinado a auxiliar o governo a colocar em prática os direitos garantidos na Constituição, como a demarcação de terras, faz um movimento contrário a isso. Até mesmo por ser uma instituição vinculada ao governo e que foi criada, inicialmente, com o objetivo de tutelar esses povos, acaba reforçando ainda esse ato em uma aliança com os interesses das elites. Por exemplo, em 2021, no Levante Pela Terra, em uma mobilização que tentava conversar com o presidente da Funai, Marcelo Augusto Xavier da Silva, que não permitiu que esses sujeitos adentrassem o prédio em Brasília, além de mandar a polícia atacá-los com tiros de borracha e gás. Essa ação demonstra o descaso para com os objetivos do órgão que, ao invés de escutar e auxiliar a luta dos povos, se recusou a recebê-los. Após esse ato, no dia 05 de outubro de 2021, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), em conjunto com a Defensoria Pública da União (DPU), entrou com uma ação para solicitar a retirada de Marcelo Xavier da presidência da Funai. Uma das justificativas para a ação foi o caso da Terra Indígena Tupinambá de Olivença em que

[...] Marcelo Xavier emitiu despacho comunicando o abandono do interesse da Funai em defender o povo Tupinambá de ação judicial de reintegração de posse movida por particular. A desistência da defesa do povo Tupinambá pela Funai ocorreu oito meses depois do presidente da Embratur, Gilson Machado Neto, enviar ofício ao Presidente da Funai solicitando expressamente o encerramento do processo de demarcação da TI Tupinambá de Olivença por atrapalhar planos de empreendimento hoteleiro no local. (APIB, 2021)

A forma como os povos indígenas foram recebidos no prédio da Funai, juntamente com essa ação em detrimento do pedido enviado por um empresário, demonstra que esse órgão vem sendo utilizado, principalmente com o então presidente do Brasil, Jair Bolsonaro, para auxiliar no desmantelamento da constituição e dos direitos dos povos indígenas. Além disso, se é uma instituição que busca, em teoria, mobilizações em prol desses povos, por que não são esses sujeitos que fazem parte desses cargos da Funai? Com o avanço das lutas e conquista dos povos, cresce também organizações indígenas, porém, “A existência dessas representações (com uma base tão diversa) é um convite à reflexão do descaso da FUNAI com os povos indígenas que,

até hoje, continuam desamparados nas dificuldades, sobretudo, diante do preconceito que sofrem no cotidiano.” (GRAÚNA, 2013, p. 27)

Portanto, esses sujeitos buscam enfrentar essas ações de extermínio e silenciamento e assegurar a proteção de suas culturas. Assim, surge a literatura nativa⁹, com o intuito de romper com os estereótipos, fazendo com que a sociedade perceba e consiga escutar as culturas e as reivindicações dos povos indígenas por esses próprios sujeitos. Essa escrita vem, inicialmente, para atender a demanda da Educação Escolar Indígena, que, após muitas lutas desses grupos, conseguiram que fosse implementada uma educação diferenciada, por meio da qual seria ensinada essa base da educação brasileira, mas que levaria em conta as culturas e práticas sociais de cada povo. Por isso, ao começar a ser implantado nas comunidades, seria necessário a criação de livros de cada cultura, que só era possível através desses próprios sujeitos. No entanto, foram poucas obras que o MEC, em 1990, editou para utilizar nas escolas indígenas, fazendo com que muitos enfrentassem o mercado editorial por conta própria (GRAÚNA, 2013). Ou seja, mesmo com a necessidade de uma escrita desses povos, a maioria desses escritores não conseguiram que seus livros fossem publicados, o que dá a entender a falta de interesse nesse projeto por parte do governo. Além disso, a escolha das literaturas nesse período pelo MEC, ocorreu principalmente de escritas fantásticas e para o público infantil, “Dessa forma, o escritor indígena é levado [...] a produzir uma literatura alternativa, dependente ou [...] uma literatura de sobrevivência [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 89)

Olívio Jekupé (2021), ao relatar sua trajetória ao se tornar escritor, argumenta que os povos indígenas são grandes contadores de histórias e, por isso, gerava um estranhamento, uma angústia, de não haver publicações dos próprios indígenas. Até mesmo pelo que Kaka Jecupé discorre no evento da UNESP¹⁰, que ao ter contato com os livros sobre os indígenas escritos por outros (como José de Alencar), percebe-se que não conseguiam expressar e mostrar toda a cultura dos Tupi e demais povos, assim, dando motivações de iniciar esse movimento de escrita de reexistência¹¹. O autor ainda enfatiza sobre o seu povo, os Guarani, que, descendem do tronco Tupy que “[...] se imbuem de um espírito dominador [...]” (JECUPÉ, 1998, p. 45) mas,

⁹ Termo defendido por Olívio Jekupé no livro *Literatura escrita pelos povos indígenas* (2021), em que o autor argumenta ser necessário um termo que consiga dar conta dessa literatura que possui bases e formatos diferentes dos outros modos de escrita. Por isso, o escritor denomina o termo literatura nativa ao se referir a essas produções indígenas. No entanto, como é um movimento recente, isso vem sendo debatido e a expressão ainda mais dissipada é a “literatura indígena”, mas que vem sendo bastante criticada por ser algo que denomina todas as obras com temáticas indígenas, o que inclui livros de não-indígenas e até mesmo de autores que buscam estereotipá-los, como José de Alencar.

¹⁰ III Feira do Livro da UNESP – Kaká Werá Jecupé: A sabedoria indígena ancestral. Editora Peirópolis, 06 de Abril de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8uR54VOI3bk&t=4s>.

¹¹ Forma como o escritor Kaka Jecupé descreve essa literatura.

com o tempo foram se ramificando, assim “[...] um seguimento optou por uma filosofia prática [...] ao domínio de grupos e territórios, que é o caso dos tupinambás; e a outra optou por uma condição mais focada [...] no autoconhecimento, que é o caso dos guaranis.” (JECUPÉ, 2016, p. 34). Ou seja, são expansionistas, no entanto, são guerreiros através das palavras, divulgando e espalhando suas concepções com a fala (oral ou escrita).

No início das publicações de escritores indígenas, houve um interesse em publicações com temas sobre cosmologias/mitologias/narrativas fantásticas. E, também, em discursos que demonstrassem uma aliança entre indígenas e demais grupos da sociedade, principalmente brancos. Sendo assim, pode explicar o motivo de Kaka Jecupé ter sido o primeiro a ter um livro publicado, tendo em vista sua linha pesquisa que trabalha com o foco nas cosmologias Tupi. Inclusive, seu primeiro livro, *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002), debate sobre crenças/tradições Tupi e de outros povos e de união e perdão as violências cometidas. Com isso, por mais que no livro percebe-se muitas denúncias e inclusive as atrocidades que ainda ocorrem para com os indígenas, isto não é o foco. Esse fato pode ocorrer devido as normas editoriais, que, para seu livro ser publicado, necessitou que essas denúncias de violências fossem inseridas em um segundo plano.

Essa escrita indígena possui um caráter próprio, em que seguem regras de escrita e normas da língua portuguesa, no entanto foram adequadas para atender outras necessidades. Como discute Edson Krenak (2019b, p. 325),

As literaturas que escrevemos, as narrativas que contamos, as histórias que cantamos revelam não apenas nossas ideias, mas também nosso seres, nossa identidade, nossa relação com o mundo. Assim, os três pontos cruciais das ‘metodologias indígenas’ [...] maneiras ‘de ser, de saber e de fazer’, funcionam como um tripé, um sustentando do movimento indígenas, de sua produção cultural (conhecimento tradicional) e científica (tradução do conhecimento cultural).

Assim, não se pode dizer que essas literaturas são individuais, porque, por mais que seja produção de uma pessoa, as narrativas ali descritas são de um povo. Além disso, mistura os vários gêneros textuais, formando o que Thiél (2006) chama de híbridos, ou seja, utiliza de autobiografias, testemunhos, narrativas orais e escritas, relatos e gravuras originárias. Isso ocorre para dar conta de enfatizar todos os elementos da cultura que é vivenciada no cotidiano e ressignificada pelas gerações. E o caráter de resistência e de sobrevivência em que essas obras estabelecem, porque “Ao longo de sua história, a literatura brasileira (em muitos casos) tem maltratado as vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares,

as pessoas e os elementos sonhados.” (GRAÚNA, 2013, p. 44). Ou seja, como fazem parte de um grupo que vem sendo excluído, silenciado, marginalizado, assassinado e violentado constantemente, a necessidade de escrita vem para além da questão poética, mas ultrapassa as barreiras na vivência desses sujeitos que buscam respeito e espaço. Portanto, os povos indígenas também possuem o direito de escrever suas histórias sem gerar nenhum estranhamento nas populações, porque também possuem culturas, crenças e perspectivas.

Aline Pachamama, no livro organizado por Dorrico *et. al.* (2020, p. 26), enfatiza que “A partir de nossas inquietações, escrevemos. Para honrar nossas ancestrais, escrevemos. Escrevemos porque há uma floresta em nós, afetos e uma luta. Escrevemos para desconstruir registros colonizadores.”. Ou seja, a escrita indígena possui dois polos, que é a de resistência, de romper com os estereótipos e silenciamentos impostos, mas também se torna espaço sociocultural, em que são registrados seus saberes para os não-indígenas, porém, também para os próprios indígenas. Porque essas produções são utilizadas para auxiliar na retomada¹² e para guardar e proteger essas tradições, que, devido ao processo de extermínio cultural, linguístico, religioso e física em que esses povos sofrem, inicia a necessidade de proteção desses saberes, para que futuras gerações e, até mesmo, as recentes, tenham acesso e conhecimento de seus métodos, de suas bases sociopolíticas culturais.

1.2: Ampliação dos espaços literários e dificuldades enfrentadas pelos escritores

Essas produções literárias integram campos de disputas políticas de poder constantes. No entanto, assim como existem elementos que auxiliaram e continuam proporcionando a escrita dessas obras, publicadas e utilizadas na sociedade, há recursos que dificultam e buscam inviabilizar e silenciar esses povos e suas criações. Iarima Redu (2013) discorre sobre a importância da Constituição de 1988, para o surgimento da literatura escrita por indígenas, justamente por ter garantido os direitos dos povos e pelo reconhecimento das línguas indígenas. Entretanto, por meio de projetos de leis (PL), essa constituição foi sofrendo modificações ao longo dos anos, para atender às novas demandas e interesses. Por um lado, constata-se um aspecto positivo, tendo em vista que, como produção do século XX, as necessidades foram mudando ao longo dos anos, sendo, portanto, importante essa reformulação para os interesses do século XXI. Mas existe um desdobramento negativo, ao olhar para as chamadas minorias,

¹² Processo que muitos indígenas vêm realizando para conhecer o seu povo, sua história, sua cultura. Porque devido ao processo de extermínio em que sofreram/sofrem, muitos sujeitos foram separados de suas raízes o que gerou o desconhecimento sobre si. Assim, a retomada é essa reencontrar-se.

que vem sendo utilizadas pela grande elite do país para atender aos seus interesses sobre os demais. O que leva ao que Mignolo (2017) debate sobre como os acontecimentos da colonização influenciam o tempo presente. Ou seja, desde que os europeus começam a expandir o seu território e poder, isso foi realizado pelas invasões, roubos, assassinatos, violências e exclusões, com os discursos de que brancos e cristão são superiores e precisam “salvar” o outro. Essa ideia de salvação é a justificativa utilizada por muitas ações de desrespeito as diferenças.

Um dos projetos de lei (PL) que vem tramitando desde 2007, é o PL490/2007, proposto pelo deputado federal à época, Homero Pereira¹³, do PR/MT. Atualmente, está pronto para a pauta no plenário, e altera a Lei nº 6.001/1973 (Estatuto do Índio) (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2007). Também conhecida como tese do “marco temporal” ou mesmo “PL do genocídio”, devido a duas questões principais desse projeto. A primeira mudança seria nas regras de demarcação de terras, que, como prevê a atual legislação, é realizada pela União com antropólogos, sem precisar comprovar data da posse da terra pelos indígenas, porque são originários do território. No entanto, com esse PL, se busca criar um “marco temporal”, ou seja, só serão demarcadas as terras que estão sob posse desses povos até o dia 5 de outubro de 1988 – data da promulgação da atual constituição. Com isso, a maioria dos territórios não seriam aceitos como pertencentes a essas comunidades, devido a todo o processo de violência que esses sujeitos sofreram desde a colonização. Porque “A tese do marco temporal exclui todo o processo histórico do Brasil, de expulsões violentas de nossas terras.” como afirma Maurício Terena (2021 apud CASTRO, 2021). Só considerar como direito aqueles locais que essas comunidades estariam utilizando até a Constituição, está desconsiderando todo o processo de tutela, de catequização e de integração obrigatória desses povos ao longo dos séculos. Tanto que foi a partir da Constituição de 88, que foram considerados cidadãos, com direitos de existirem e praticarem seus modos socioculturais. Um ponto que não se pode ignorar é o que afirma Ailton Krenak (2018, p. 28):

[...] as raízes da história do Brasil estão fundadas na guerra de conquista do Estado se consolidando em cima dos nossos territórios, doando os nossos lugares de riqueza e de fartura e nos reduzindo a lugares que são chamados de parques, reservas, aldeias ou terras indígenas. [...] Perder os territórios, perder a tranquilidade e perder o sossego foi o fruto para o nosso povo desta construção do Brasil, sendo que muitas das nossas tribos pagaram com suas vidas este processo de construção da nação brasileira.

¹³ Faleceu em 2013.

A segunda alteração refere-se aos usos da terra, que é de exclusividade da comunidade, como declara a constituição, mas esse projeto permite a exploração hídrica, energética, mineração, garimpo, expansão de rodovias e entrada de forças armadas. No entanto, como relata Terena (2021 apud CASTRO, 2021) “Estudos demonstram cientificamente que os territórios tradicionais protegem mais os recursos naturais e o meio ambiente. A bancada ruralista está de olho nesses recursos – e o agronegócio, da forma como é feito no Brasil, causa desmatamento e queimadas.”. Ou seja, permitir que os territórios sejam usados como parte de interesses do agronegócio, além de causar violências¹⁴, gera um desmatamento ainda maior. Os locais onde possui uma maior preservação da fauna e da flora são as regiões de terras indígenas. Com isso, liberar para que essas terras sejam utilizadas pelos interesses ruralistas, vai aumentar o desmatamento, o que afeta a todos. Assim como o PL 191 de 2020, que está aguardando a criação de Comissão Temporária pela MESA e está pronta para a pauta no Plenário, de autoria do poder executivo, que altera as leis nº 6001/1973¹⁵ e a 11.460/2007¹⁶ (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 2020). Ela propõe a permissão de mineração, construção de estradas e hidrelétricas em terras indígenas. Em protesto, os povos escrevem a “Carta Aberta Contra o PL 191/2929”¹⁷, que foi lançada em 2022 durante o Acampamento Terra Livre (ATL)¹⁸. Jorge Dantas (2022), afirma que “[...] o projeto faz parte do #PacotedaDestruição do governo Bolsonaro, atropela a Constituição Federal e ataca mais uma vez os direitos dos povos indígenas.”. Ou seja, mais um projeto que busca explorar a natureza como um recurso econômico de interesses de uma elite. Portanto, como aponta o cacique Arnaldo Munduruku (2022 apud DANTAS, 2022), “Vivemos numa situação de roubo que já dura mais de quinhentos anos, que começou lá atrás, com os portugueses.”, significando a permanência das ações violentas e invasões que essas comunidades ainda sofrem.

Além disso, o PL 490 permite que o governo faça contato com povos isolados, caso tenham interesses, o que é um grande risco para esses sujeitos, podendo gerar genocídios e epidemias, assim como ocorreu no começo da colonização. Como relata Maurício Terena (2021 apud CASTRO, 2021), “[...] Brasil é o país com maior contingente de povos isolados”, o que

¹⁴ Como o envenenamento e assassinatos dos indígenas, ainda retiram desses sujeitos os espaços para realização de suas práticas sociais, culturais e políticas, que também é direito previsto na Constituição de 1988, que depende dessa natureza.

¹⁵ Estatuto do Índio

¹⁶ Plantio de organismos modificados em unidades de conservação.

¹⁷ Possui mais de 600 assinaturas, o que significa o “[...] posicionamento não só dos povos indígenas, mas da sociedade brasileira como um todo” WAPICHANA, 2022 apud DANTAS, 2022).

¹⁸ Acamparam na Fundação Nacional de Artes (Funarte) em Brasília, em abril de 2022. Reuniram mais de 5 mil lideranças de 120 povos diferentes. Exigiram demarcação de terras e reivindicações contra os PL’s, como a 191 e 490, além de discutirem sobre saúde e educação indígena.

geraria um grande extermínio de indígenas, por não ter contatos com outras sociedades, não possuem anticorpos para defesa de doenças externas. Além dos conflitos armados que se iniciaria dos dois lados, um buscando o seu direito de existência e o outro com interesses econômicos e políticos.

O PL 490/07 que vem sendo debatido é apoiado massivamente por ruralistas, que buscam fazer das terras um recurso econômico, ignorando as vidas humanas e a natureza ali existentes. Esse projeto foi reaberto por Arthur Maia (DEM/BA), sendo enviado para a votação no plenário da Câmara dos Deputados. Isso causou um grande movimento de indígenas que, realizaram protestos em suas regiões, e também, em junho de 2021, cerca de 800 sujeitos acamparam em Brasília, além de realizarem protesto em frente à Câmara dos Deputados, para pressionar o Congresso a vetar o projeto de lei. No entanto, como afirma Terena (2021 apud CASTRO, 2021), “A bancada ruralista já se fazia presente em 2007, mas o presidente era o Lula. Nós fizemos manifestações durante os governos petistas, mas os ataques não eram tão graves e inconstitucionais”. Sendo assim, a reabertura da tese do “marco temporal” na gestão de Bolsonaro causou um receio ainda maior da sua aprovação, devido às ações antidemocráticas. De acordo com o Cimi (2020), os casos de invasões a terras indígenas foram “[...] de 109 casos registrados em 2018, saltou para 256 casos em 2019”. Durante o mandato de Jair Bolsonaro, o desmatamento se intensificou, o que demonstra o descaso para com as questões ambientais e sociais (CIMI, 2020).

Entretanto, os povos indígenas, assim como outros grupos, têm utilizado a lei para conseguir seus direitos e espaços sociais e políticos. Como relata Ailton Krenak no livro organizado por Dorrico *et. al.* (2018, p. 32),

Estas gerações futuras estão ficando comprometidas, hoje, quando vemos o Estado brasileiro fugindo da sua responsabilidade [...] botando um selinho [...] no correio e eventualmente fazendo alguma outra palhaçada, simbólica, que nos ilude o tempo suficiente para que o Estado brasileiro continue praticando a sua política de redução e de esvaziamento da nossa vida política [...]

Esse também é o caso da lei 11.645 de 2008, que garante a obrigatoriedade de abordar nas escolas as temáticas sobre culturas negras e indígenas. Trata-se de um marco no que diz respeito às conquistas desses grupos, que problematizam a aplicação de termos da Constituição, como o direito à diversidade e a quaisquer práticas culturais e religiosas, que possam ser introduzidas nos campos educacionais, que também são espaços de disputas políticas. Por isso, o que é ensinado e como são estruturados os materiais didáticos sofrem interferências com a

conjuntura política, cultural e social, de modo que a organização da escola, os recursos e as narrativas, dependem das lutas nos campos públicos e privados, de grupos sociais e de concepções teóricas e pedagógicas (VIEIRA, 2019). “A ciência ocidental construiu seu método a partir de premissas com escalas mais ou menos hierárquicas e valorativas [...]” (KRENAK, 2019b, p. 327) o que gera a não utilização de produções dos grupos chamados de “minorias”. Isso envolve motivos de desconhecimento, despreparo para lidar com obras de culturas diferentes da colonizadora, falta de acesso e opção ideológica. Além do campo político, ou seja, os conflitos que são discutidos e enfatizados em cada período, gerando a marginalização, o esquecimento e falta de conhecimento sobre as literaturas nativas.

Sendo assim, os campos educacionais sofrem interferências da lógica capitalista, segundo a qual quanto mais se produz, mais se lucra. Assim, faz-se necessário que se aprendam as técnicas para acelerar a produção, mas que diminuam os gastos para essa fabricação. Além disso, com o neoliberalismo, foi implantando um sistema educacional voltado para as demandas do mercado, gerando um currículo cada vez mais homogêneo (MATHIAS, 2011). Voltada para essa lógica do capital, na escola, foi deixado de lado a multiplicidade cultural e social, pensando apenas em uma estrutura voltada para o trabalho. No caso, o pensamento crítico é ignorado, se tornando essencial apenas o aprendizado das normas e regras para melhor se adequar ao campo do trabalho. Desse modo, como Thiél e Quirino (2011) apontam, a escola se volta para a produtividade e funcionalidade, negligenciando as práticas culturais e sociais que englobam os seres humanos. Isso acaba se tornando uma forma de exclusão, pois “abordar a pluralidade cultural na escola é essencial para uma sociedade que pretende combater a exclusão e a discriminação.” (THIÉL; QUIRINO, 2011, p. 6630)

Além disso, a negligência sobre os indígenas, vem do sistema de assimilação e aniquilação em que foram/são submetidos desde o início da colonização. Por isso, o processo em que esses sujeitos fossem ouvidos e vistos é bem recente, de modo que, antes do estabelecimento da Constituição de 1988, esses povos nem eram considerados capazes e sofriam com projetos de integrações e dizimações constantes e administrados pelo Estado. Isso afetava na luta desses grupos, que não tinham respaldo na lei, mas, mesmo com essas barreiras, é importante lembrar que a luta e resistência indígena não é um movimento recente, vem desde o começo do contato com os brancos e continuaram lutando em diversos espaços e momentos. Entretanto, mesmo com a promulgação de leis que garantissem seus direitos, ainda há lugares, como a escola, no qual esses sujeitos indígenas são silenciados, invisibilizados e, até mesmo, inexistentes (KRENAK, 2019b).

Com isso, os povos indígenas, sabendo da importância dessas instituições e que adentrando esse meio estariam ampliando o conhecimento sobre seus povos, lutaram para se inserir nas escolas, para que as informações sobre os indígenas viessem desses próprios grupos e não a visão de outros sobre suas comunidades. O livro *A Terra dos Mil Povos* (1998) é um exemplo disso na prática, em que Jecupé percebe as narrativas dos livros de história, principalmente, a concepção apenas do colonizador que é relatado, por isso, produz uma obra que rebate, a todo momento, esses materiais didáticos. Ele argumenta que é necessário a aprendizagem sobre os sujeitos indígenas, rompendo com os estereótipos criados e enraizados ao longo dos mais de 500 anos da colonização. Além disso, insiste que a diversidade, as culturas, os modos de vida, as crenças e tradições sejam compreendidas e, assim, respeitadas. Para tanto, a literatura nativa é um recurso importante nessa construção e aplicação do ensino multicultural. Isso porque a literatura escrita, pensada e produzida por indígenas possui um caráter de mostrar as violências sofridas pelas ações coloniais e neoliberais, além de enfatizar os conflitos que a cultura dominante tem causado (GRAÚNA, 2013). Dessa forma, trabalhar com a literatura nativa significa conceder espaço à diversidade, rever as narrativas europeizadas e estereotipadas, que não dão margem para o plural e para a denúncia das violências.

No entanto, como enfatiza Gersem Baniwa (2019a), existe uma distância entre a garantia de direitos e a efetivação dessas leis. Porém, esse afastamento entre o estabelecimento e a execução da legislação não invalida a importância desses direitos nas normas escritas pelo governo. Por mais que, no cotidiano dessas escolas, ainda exista pouco material desses povos disponíveis e/ou uma falta de preparo dos professores para utilizá-los¹⁹, ainda assim, a “[...] Lei nº 11.645 [...] tornou uma oportunidade de compartilhar quem somos, o que sabemos e como nos relacionamos nas páginas dos livros didáticos como figuras e referências do passado, entraríamos [...] como agentes vivos e ‘ao vivo’ de transformação social.” (BANIWA, 2013;2016 apud KRENAK, 2019b, p. 328). Sendo assim, essa lei possibilitou a entrada desses diferentes grupos dentro desses ambientes, não como estudantes marginalizados e excluídos, mas como sujeitos ativos, que estão ali mostrando seus saberes e relativizando a ideia de que a ciência só existe entre os brancos, uma vez que todas as sociedades possuem seus métodos, suas técnicas e conhecimentos.

¹⁹ Baniwa (2016), ao relatar sobre a capacitação de profissionais que deem conta de colocar a lei 11.645/08 na prática, sabendo lidar com as produções indígenas, relata que é o mais difícil, devido as universidades serem o ambiente mais conservador. Por isso, “Os currículos desses cursos seguem um propósito que é formar o professor em multiplicador dos conhecimentos e da visão do colonizador. Os currículos são claramente monoculturais e eurocêntricos.” (BANIWA, 2016, p.21)

Um elemento necessário para a compreensão da importância da lei 11.645/08 para os indígenas, é a utilização como um instrumento de mobilização. Sendo assim, esses sujeitos se tornam “usuários”, como descreve Edson Krenak (2019b), fazendo desse recurso uma prática diária com as pessoas. Para além de querer inserir materiais produzidos por indígenas e que sejam abordados de forma mais diversificada e menos preconceituosa, se inserem dentro desses espaços, mostrando que não são primitivos, ou que já foram extintos, ou que andam nus, que não falam português, que são aculturais, ou apolíticos, ou bárbaros, pelo contrário, se mostram como seres humanos que detêm um modo de vida diferente, mas não inexistente, fazendo da lei um instrumento de fortalecimento das ações e não meramente ilustrativas. Isso facilita até mesmo para os estudantes, que, a partir do momento em que veem esses escritores e são apresentadas as suas obras, são realizadas pelos próprios indígenas, o que já rompe muitos estereótipos.

Emilene Souza (2012a) destaca que o colonialismo social se deu desde o início do processo de colonização do território que se tornaria o Brasil. Isso porque os indígenas, além da escravização, massacres e guerras, também passaram pelo processo de catequização e de imposição cultural, social, político e moral, de forma que esses sujeitos tiveram, para sobreviver, que se adaptarem ao modo de vida dos europeus – é importante lembrar que não foi completo, ainda praticavam suas tradições e crenças, mas, de forma mista e/ou escondido. Entretanto, mesmo com os processos de inclusões sociais – Lei 6001 de 1973, conhecida como Estatuto do Índio, que regulamentou a integração das comunidades indígenas na sociedade nacional – esses sujeitos eram obrigados a agir e falar de acordo com a cultura e língua dominante. Trata-se de uma perspectiva preconceituosa de que a única maneira de convivência entre os indígenas e não-indígenas seria a integração desses povos aos modos colonizadores.

Devido a todo o processo de violência, marginalização, integração e assassinatos dos povos indígenas desde a invasão dos europeus, foram propagados vários estereótipos sobre esses sujeitos. Em decorrência disso, foram formulados inúmeros rótulos físicos e culturais, em que eram vistos como seres que andam nus, com penas, caçam e pescam, são preguiçosos, não possuem crenças e de unificação cultural (em que todos eram colocados como um único grupo com jeitos iguais). Houve a concepção de que esses povos não lutaram (e não lutam) por si, de que não conseguiam cuidar e conquistar os seus ideais e independência. Entretanto, isso é uma perspectiva generalizada, utilizada para deslegitimar e camuflar as ações desses povos – além dessa concepção ter auxiliado no processo de tutela que ocorreu desde a elaboração da Constituição de 1988.

A escrita indígena aborda sobre as tradições dos povos para a sociedade dominante não-indígena. Além disso, ainda precisam lidar com o mercado editorial, que visa o lucro. Assim, precisam se adaptar a certos hábitos e práticas para que consigam publicar seus livros. O surgimento e crescimento de escritores indígenas se dão em todo o território brasileiro, no entanto, os escritores e os livros que mais vem sendo conhecidos e divulgados são de indígenas que moram ou são da região sudeste, principalmente de São Paulo, como Kaka Jecupé e Daniel Munduruku. Isso é revelador, tendo em vista que acabam sendo mais “reconhecidos” do que outros, usufruindo de melhores “oportunidades”. Ou seja, há uma exclusão de outras regiões, como Norte, Nordeste e Centro-Oeste, até por serem conhecidas como territórios menos desenvolvidos e são, inclusive, os locais que são mais apontados com a presença indígena – como se não estivessem em todas as regiões. Assim, os povos que estão no Sudeste são encarados como indígenas “civilizados” e que passaram por um processo de assimilação e embranquecimento sociocultural, enquanto os outros são os bárbaros e ingênuos que ainda vivem de forma primitiva. Sendo assim, percebe-se que, além da dificuldade geral, em que todos esses sujeitos sofrem com os estereótipos e silenciamentos, ainda precisam lidar com essa aceitação que separa e exclui outros. Márcia Kambeba, por exemplo, que é da região Norte e é poeta, relata não ter apoio das editoras e que usam como discurso a falta de interesse em poemas.²⁰

Com isso, percebemos que os indígenas sofreram com processos de estereótipos e violências diferentes ao longo dos séculos, muitas das quais prevalecem ainda hoje. Com os primeiros contatos com Cabral, foram colocados como inocentes, preguiçosos e arredios. No século XIX, como selvagens que precisavam ser exterminados e/ou catequizados e inseridos na sociedade. No século XX, foram considerados em processo de extinção (condenados pelo Estado e pela modernização). Assim, chegam no século XXI, que são colocados pela maioria das mídias como baderneiros e ladrões, como seres que atrapalham o desenvolvimento econômico e, nas universidades, ocupam espaços de estudantes legítimos. (FRIES, 2013, p. 290-291). Mesmo com todos esses processos, os povos indígenas, atualmente, são constantemente enfatizados como pessoas que deixaram de ser indígenas, simplesmente pelo fato de utilizarem ou praticarem algum elemento que pertence a cultura e modos dominantes. Sendo assim, os sujeitos indígenas que são considerados mais encaixados no que chamam de civilidade – como falar culto, não utilizar muitos adereços ligados à sua cultura, ou seja, tudo

²⁰ I Jornada do Pensamento Ameríndio. Promovido pela GEPOC e pelo Museu do Índio na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), 30 de maio de 2019.

que foi estereotipado que esses povos não teriam, como religião, cultura, língua, organização social e política – são mais aceitos.

É como se essa ideia de branqueamento, que ocorreu no Brasil, fosse algo positivo e que deu certo, porque só grupos com características aceitáveis e estereotipadas como sendo exclusivamente da cultura branca europeia, ganham o direito de aparecer. No entanto, como Alana Fries (2013) enfatiza, o domínio de técnicas, como o da escrita e da tecnologia, não significa perda de identidade ou falta de vínculo com suas tradições. Pelo contrário, são processos de resistências e de lutas para manterem suas culturas e povos vivos. Além disso, com mais de 500 anos de colonização, em que esses sujeitos passaram por processos de catequização, integração e tutela, mesmo mantendo suas culturas, houve uma influência, uma junção de culturas e modos, que se deu tanto pelos indígenas quanto pelos não-indígenas.

Por isso, as obras de Jecupé possuem uma importância que vai além de trazerem essas culturas, mas, como Bianca Parracho (2013) discorre sobre o livro *Todas as Vezes que Dissemos Adeus*, enfatizando que além do caráter híbrido, de resistência e de repensar narrativas e ações, também aborda os processos de deslocamentos constantes, ou seja, “todas as vezes que precisou dizer adeus”. São situações em que precisou se despedir de pessoas queridas – pela morte causada por esse confronto de identidades entre indígenas e não-indígenas e a não aceitação do outro – e das migrações que precisou fazer para sobreviver e se reencontrar. Desse modo, percebe-se o conflito muito intenso que existe entre os povos indígenas e a sociedade brasileira, mostrando, justamente, que há uma guerra constante entre eles, e que se isso não acabar, não vai ser vantajoso para nenhum dos lados. Por isso, Jecupé (2002) relata sobre a dança do perdão, que foi realizada em São Paulo, em união com vários grupos diferentes (judeus, cristãos, incas etc.). Ou seja, um processo de conexão entre as nações em prol do respeito e da vida, em que é necessário modificar as formas de pensar e agir para salvar o planeta e, conseqüentemente, os moradores da Terra. Além disso, essa produção de Jecupé consiste em um processo de olhar para si e se reencontrar.

Um dos meios de criação e propagação de estereótipos sobre os povos indígenas é a literatura de viagens do século XVI, que, como Darcy Ribeiro (1995 apud GHIGNATTI, 2017) enfatiza, foi uma das maiores responsáveis pela imagem negativa atribuída aos indígenas até os dias atuais. Isso ocorre devido aos pensamentos etnocêntricos que marcam a relação entre europeus e os nativos do território entre os séculos XVI e XVII, em que esses viajantes que adentravam as localidades do chamado “Novo Mundo” e narravam suas visões sobre as pessoas, a natureza e as organizações de modo a inferiorizar as culturas. Antônio Cândido (1965 apud

GHIGNATTI, 2017) afirma que esses relatos pertenciam a uma perspectiva europeia, de modo que escreviam com o propósito ou da Coroa ou da Igreja Católica. Por isso, as descrições, principalmente relacionadas aos povos, eram logo caracterizadas como seres genéricos, desprovido de cultura, de política, de raciocínio e de crenças, sendo estabelecidos como selvagens, canibais e preguiçosos. Justamente para dar a legitimidade que essas organizações precisavam para invadir as terras, assassinar e catequizar dentro do viés branco. Portanto, Pero de Magalhães Gândavo (1980, p. 25), por exemplo, ao debochar da língua dos nativos, relata que por não possui as letras F, L e R, não teria “nem Fé, nem Lei, nem Rei”, isto é, além de generalizar as várias línguas em uma só, estabelece que não possuem nenhuma crença e não têm estruturas políticas de organizações sociais. Também aponta para a nudez desses grupos como sendo fruto de pecados e luxúrias, por isso, não seriam capazes de raciocínio. Desse modo, dá margem para a catequização e opressões que foram/são realizadas com os povos indígenas. Além disso, percebe-se que essas concepções estão presentes até hoje, em que a sociedade alega que esses sujeitos não possuem crenças nem organizações sociopolíticas, por isso seriam selvagens e primitivos que precisam ser integrados aos modos da chamada “civilização”.

Assim, os europeus, que já tinham propósitos de invasões e roubos das terras e dos recursos que nela se encontravam, por meio desses escritos de viajantes obtiveram a legitimação que precisavam para essas práticas. Que passariam por cima de todos que tentassem os impedir, que, no caso, eram os nativos. Por isso, todas as culturas, crenças e organizações sociais foram desconsideradas e tidas como inferiores, e que precisavam ser esquecidas. Com isso, as tradições orais, que são base da linguagem desses povos, foram inferiorizadas em detrimento da escrita, que tinha valores absolutos e da “verdade”, para os colonizadores. Desse modo, “Pela mesma moeda, os índios perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu. Evitar o bilinguismo significa evitar o pluralismo religioso e significa também impor o poder nacionalista.” (SANTIAGO, 2000, p. 14 apud GHIGNATTI, 2017, p. 5). Assim, Rebeca Lopes (2015) enfatiza o etnocentrismo branco que foi criado no período de colonização de europeus para com outros grupos, teria sido o fator que faz a história da colonização ser contada com o foco nas perdas de terras, de povos e de culturas que estavam presentes no território antes dos europeus. Ou seja, a visão de que não existem mais esses sujeitos e nas ações de branqueamento da sociedade que ainda acontece. Além de ser contada a história apenas na visão dos colonizadores, sem mostrar os outros lados de forma mais condescendente.

Portanto, Rosana Ghignatti (2017, p. 7) faz o seguinte questionamento “quem de fato era selvagem?”, que relaciona com o fato de que os povos que estavam no território, foram escravizados, assassinados e violentados culturalmente, socialmente e fisicamente pelos europeus. Entretanto, os colonizadores relatavam que os indígenas que eram selvagens, simplesmente por serem diferentes deles. Ou seja, se for analisar essas questões, quem não soube respeitar – e que até hoje ainda não aprendeu – e conviver em harmonia com os vários povos e o equilíbrio da natureza, foram os que são chamados de “civilizados” – o que é uma grande ironia. No entanto, após a promulgação da Constituição de 1988, em que os direitos indígenas foram estabelecidos, acarretou a possibilidade de conquista de outras leis, como a 11.645, de 10 de março de 2008, que define a obrigação do ensino das culturas indígenas nas escolas. Dessa forma, esses sujeitos passam a ser considerados cidadãos e a garantia da realização de suas práticas culturais, sociais e religiosas. Assim, o conceito de interculturalidade, que Nestor Canclini (2006 *apud* GHIGNATTI, 2017) estabelece como sendo a convivência democrática entre as culturas, sem que nenhuma seja anulada. Esse termo é a base do Brasil, mas que não vem sendo realizada em sua prática diária, devido ao ainda silenciamento e marginalização das culturas indígenas e de todas as chamadas “minorias”.

Dessa maneira, de acordo com Zilá Bernd (2003 *apud* GHIGNATTI, 2017), a afirmação da identidade na pós-modernidade vem se dando através da recuperação de fragmentos do passado que foram silenciadas. Por isso, as produções literárias indígenas fazem parte desse processo, em que suas funções são de trazer as narrativas sob a perspectiva desses povos, que mesmo depois de mais de 500 anos de colonização, ainda sofrem com essas ações. No entanto, são necessárias mudanças, por isso, essas escritas indígenas são importantes para esse exercício de rever as concepções impregnadas na sociedade. Sendo assim, é necessário que os pesquisadores que trabalham com esse viés decoloniais, divulguem e mostrem essas produções indígenas como também sendo produções de conhecimentos. Assim, Bhabha (2005, p. 25 *apud* GHIGNATTI, 2017, p. 11), afirma que “[...] cada vez mais as culturas nacionais estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas.”.

Desse modo, Rosana Ghignatti (2017) levanta a questão de que as várias invasões e expulsões de suas terras, a convivência obrigatória com as cidades que não os respeitam e as várias ações de desmatamentos que são realizadas, afetam diretamente a vida desses povos. Assim, muitos morrem de assassinatos, de envenenamentos e por não aguentar viver com tanto sofrimento e insegurança que a sociedade causa. Sendo uma literatura que traz seu teor poético, sua ironia, sua resistência e sua denúncia, por mais que mostre a beleza da união e das culturas

indígenas, não deixa de enfatizar as relações bem violentas que ocorrem entre os indígenas e não-indígenas. Portanto,

a coexistência aporética, dentro da história cultural da comunidade imaginada moderna, tanto das tradicionais "medievais" dinásticas, hierárquicas, prefigurativas (o passado), quanto do tempo transversal da modernidade (o presente), secular, homogêneo e sincrónico. [...] o hibridismo do espaço colonial pode oferecer uma problemática pertinente dentro da qual se pode escrever a história das formações nacionais "pós-modernas" do Ocidente (BHABHA, 1998, p. 345)

Faz-se necessário o contato e pesquisas de outras culturas sem inferiorizar, buscando compreender as diferenças e semelhanças. Assim, essa hierarquia existente dentro das universidades e demais espaços na sociedade colonizadora que divide as produções por meio da raça, classe social e gênero não deveria existir. No entanto, não se pode negar que essas estruturas estão presentes e enraizadas no meio social. Uma das dificuldades também enfrentadas pelos povos indígenas em suas publicações é o não reconhecimento dessa literatura e de outros saberes dentro das universidades. Devido às relações de poder presentes nas produções e a dificuldade desses discursos de grupos marginalizados serem aceitos dentro desses campos. Sendo assim, Jecupé tanto com *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002) quanto com *A Terra dos mil Povos* (1998), traz um diálogo cultural e uma releitura das narrativas da história. Portanto, a escrita seria um desses instrumentos essenciais para o combate ao estereótipo e ao silenciamento, sendo importante recurso de resistência, em que a escrita, é sinônimo de alteridade.

Bianca Parracho (2014), enfatiza que as universidades têm ganhado apoio para realizar pesquisas que envolvam e debatem sobre “[...] os discursos modernizadores da ciência [...]” (MATO, 2004 apud PARRACHO, 2013, p. 3). Entretanto, isso não significa que há uma reaproximação das produções acadêmicas com as sociedades, pelo contrário, vem fazendo uma barreira ainda maior, o que auxilia para a deslegitimação dos saberes não acadêmicos. Por isso, a escrita indígena é alvo de muitos preconceitos, por serem indígenas, por estarem escrevendo, por utilizarem o português e por trazer novas perspectivas e visões sobre os acontecimentos da história do Brasil e sobre as práticas de exploração promovidas pelo capitalismo. Além disso, essa elitização de saberes acarreta a desconsideração da literatura oral sobre a escrita, entretanto, por mais que sejam formas diferentes, uma não é superior ou inválida a outra, pelo contrário, “[...] deveriam engrandecer a relação entre o oral e o escrito [...]” (FINNEGAN, 2006 apud PARRACHO, 2013, p. 5).

Entretanto, esse processo de escrita indígena, que se dá por um processo de extrema violência, se tornou um recurso importante de defesa contra as práticas opressivas da sociedade. Como fica claro nas obras de Kaka Jecupé, as ações coloniais ainda continuam na sociedade. Desse modo, a literatura escrita e produzida por indígenas demorou para acontecer, mas desde final do século XX, se tornou um instrumento de resistência. Nela, o silenciamento das culturas, que é fruto das produções dos dominantes (universidade, escolas, mídias etc.), acaba rompido com as criações e realizações desses sujeitos (DALCASTAGNÈ, 2008 apud PARRACHO, 2013, p. 5). Portanto, os povos indígenas lutam para que detenham o poder de ensinar essas práticas por meio das escolas, por saberem que há um sistema de controle de discursos, que estão presentes em vários espaços, principalmente nas escolas. Além disso, como afirma Gersem Baniwa (2019b, p.3)

Os conhecimentos e pensamentos indígenas são muito diferentes e não se baseiam nesse dualismo por oposição. Acreditar e seguir indistintamente o pensamento ocidental na escola e na academia pode produzir estragos profundos irreversíveis para os nossos conhecimentos e modos de vida indígena.

Sendo assim, lutam para que sejam implantadas escolas dentro das aldeias e que a educação seja realizada através de professores indígenas, de forma bilíngue e plural. De modo que, a maneira como a escola era implantada dentro das aldeias no início do século XX fosse rompida, tendo em vista que, por mais que fosse específica para os indígenas, ainda assim, buscavam apenas o ensino do português e da cultura ocidental. Até mesmo, como Baniwa (2019b, p. 13-14) debate, que “O pensamento ocidental se considera autossuficiente e o único verdadeiro. O pensamento indígena não. Este utiliza a ideia de complementariedade de pensamento, o que significa admitir a necessidade de outros pensamentos e a limitação do seu próprio conhecimento”. Sendo assim, o ensino desses povos, mesclando a cultura colonizadora com as indígenas, vai além dos aspectos de imposições desse modo branco, porque faz parte do saber desses sujeitos a compreensão dos outros.

1.3: A literatura escrita, a literatura oral e a relação como a sociedade indígena

A sociologia das ausências estuda o *ainda não*, as sementes e seu cultivo, as pragas e as resistências, as metamorfoses e os recomeços. (MIGLIEVICH-RIBERIO, 2013, p. 71).

A escrita e a oralidade são duas técnicas diferentes de registro e transmissão dos conhecimentos. Uma utiliza de regras gramaticais, em um ato mais individual, em que, por mais que sejam usados outros documentos, de autores diversos, é uma ação realizada isoladamente – dentro do quarto, do escritório e de outros espaços apenas a pessoa consigo mesma. Por outro lado, temos a oralidade, que é praticada por meio das vozes em uma aplicação mais coletiva, em que esses sujeitos se reúnem, principalmente em torno da fogueira. Como Jecupé (2002), ao iniciar seu livro com um processo de acender a fogueira e descrever o céu, mostra a importância desse ambiente para estar passando e trocando conhecimentos. Isso demonstra muito sobre os aspectos socioculturais dos grupos a qual pertencem essas duas técnicas. A escrita vem dessa sociedade mais individualista, que coloca as pessoas umas contra as outras, fazendo com que “Os pais renunciaram a um direito que deveria ser inalienável, de transmitir o que aprenderam, a memória deles, para que a próxima geração possa existir no mundo com alguma herança, com algum sentimento de ancestralidade.” (KRENAK, 2020, p. 102). Enquanto na outra, são enfatizadas e priorizadas a união, as práticas comuns, porque como Ailton Krenak (2020, p. 39) afirma, “Essa experiência de uma consciência coletiva é o que orienta as minhas escolhas.”. Por isso, é um processo em união, um ajudando o outro, como relata Arnaldo Munduruku (2022 apud KRENAK, 2020, p. 104), porque “[...] quando eu percebo que sozinho não faço a diferença, me abro para outras perspectivas.”.

Adélia Miglievich-Ribeiro (2013, p. 71) debate que “[...] a razão cosmopolita desafia à superioridade da escala universal [...] todo global é local e ao estudá-los, estejamos cegos às experiências exclusivamente pelo quanto de riqueza ou lucro poder produzir [...]”. Com isso, a escrita indígena é alvo de muitos preconceitos, por serem indígenas, por estarem escrevendo, por utilizarem o português e por trazer novas perspectivas e visões sobre os acontecimentos da história do Brasil e sobre as práticas de exploração promovidas pelo capitalismo. Além disso, essa elitização de saberes, acarreta a desconsideração da literatura oral sobre a escrita, entretanto, por mais que sejam formas diferentes, uma não é superior ou inválida a outra, pelo contrário, “[...] deveriam engrandecer a relação entre o oral e o escrito [...]” (FINNEGAN, 2006 apud PARRACHO, 2013, p. 5). Uma forma complementa a outra, unidas elas se fortalecem ainda mais, porque a escrita é mais durável e a oralidade é o dia a dia, a relação e integração com as vivências. Zumthor (1997), inclusive, aponta esse formato de escrita indígena como sendo mista, ou seja, que utiliza das duas técnicas, uma auxiliando a outra.

Como Munduruku (2018) discorre, a técnica da escrita foi aprendida e vem sendo utilizada pelos povos indígenas como uma forma de romper com esses preconceitos, trazendo

os pensamentos, modos de vida, crenças, rituais e todos os elementos que fazem parte da cultura de cada povo (Kayapó, Guarani, Potiguara, Pataxó e todos os mais de 300 povos indígenas do Brasil²¹), como forma de luta e resistência contra os séculos de colonização, invasões e assassinatos desses sujeitos. Porque, ‘Há muitos silêncios intraduzíveis que jamais serão audíveis [...] se não se abandonar a pretensão de porta-voz do outro [...]’ (SPIVAK, 2010 apud MIGLIEVICH-RIBERIO, 2013, p. 72). Sendo assim, a escrita vem sendo usada como forma de denúncia às práticas violentas que vem sendo efetuadas desde o início da colonização e sendo também um instrumento importante no rompimento com as narrativas homogeneizantes que foram construídas pelos colonizadores ao longo desses séculos. Entretanto, como afirma Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p.75), a relação da palavra é diferente para os povos indígenas, porque “Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. [...] Nem por isso elas vão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso, nossa memória é longa e forte”.

Sendo assim, a oralidade possui um papel central nas tradições indígenas por funcionarem como um “[...] repositório para a singularidade das identidades, a história cultural, as tradições e a memória [...]” (DORRICO *et. al*, 2020, p.28). Como destaca Ely Ribeiro de Souza (2018, p. 52), possui três movimentos da escrita indígena no Brasil,

[...] (1) a literatura produzida no contexto das aldeias, desenvolvida nos Cursos de Formação de Professores Indígenas; (2) aquela produzida nos centros acadêmicos, universidades e centros mediáticas das aldeias, demandas de técnicas indígenas na área de educação e saúde; (3) a outra, denominada de ‘literatura Indígena’ ou ‘Literatura Nativa’, voltada para atender ao mercado editorial brasileiro.

Desse modo, passaram a utilizar dos recursos e meios políticos e sociais dos brancos para garantir seus direitos e seus espaços, como estabelece Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015, p. 77), “Mas, para que os brancos as possam escutar, é preciso que sejam desenhadas como as suas. Se não for assim, seu pensamento permanece oco.”. Entretanto, a deslegitimação da oralidade em detrimento da escrita, no qual é um produto artificial, ou seja, “Não estamos tratando de sociedades que eram *carentes* de escrita, mas sim *independentes* dela.” (BESSA FREIRE, 2008 apud FRIES, 2012, p. 293). Desse modo, os escritores indígenas tratam da

²¹ Dados da última pesquisa realizada pelo IBGE, em 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>.

tradição oral, que faz parte das culturas indígenas, sendo herdados esses ensinamentos através dos mais velhos e que vão fazer constituir e integrar os seres que a possuem.

Com relação a necessidade de registrar e dissipar a história indígena – as culturas, as narrativas, as tradições, as organizações sociais, dentre outros – não se dá apenas pelo oral, nem só pela escrita, esses povos estão em vários espaços utilizando as mais diversas formas de linguagem como recurso de trazer suas vozes. “O desafio epistemológico – ético e político – completa-se por nossa capacidade de interagir com mundos que tiveram negada secularmente sua existência real.” (MIGLIEVICH-RIBERIO, 2013, p. 71). Assim, há indígenas produzindo filmes, músicas, fazendo conteúdos digitais (Youtube, Instagram etc.), além de pesquisadores em diversas áreas, escritores/as, dentre outros, utilizando dos diversos campos artísticos em favor de seus povos. Tarsila Lima (2016) afirma que vem ocorrendo uma crescente de escritores indígenas, isso porque essas produções são espaços de lutas pela sobrevivência cultural e tradições e para enfatizar as violências sofridas.

Além disso, essas literaturas são espaços de comunicação com o indígena e o não-indígena, em uma tentativa de demonstrar suas narrativas, buscando o respeito e a união de nações. Por isso, Kaka Jecupé tanto em *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002), quanto em *A Terra dos Mil Povos* (1998) escreve desconstruindo os estereótipos que foram criados e divulgados pelos colonizadores, além de construir e elaborar uma narrativa indígena. Literatura cujo interesse é mostrar as perspectivas desses povos, em uma luta contra a opressão e o silenciamento. Além disso, é uma escrita de esperança, no qual as práticas do cotidiano sejam revistas e reelaboradas, de modo que respeite as diversidades e a natureza, não é só para benefício dos povos indígenas, porque se não modificar as ações agressivas contra a Terra, todas as pessoas correm perigo (JECUPÉ, 2002). Porque, como aponta Olívio Jecupé (2021, p. 20), a literatura é, atualmente, a grande arma em defesa dos povos indígenas, porque, “O dominante usa dessa arma para nos enfrentar, para nos humilhar. Se temos que enfrentá-los, por que não usar dessa mesma arma? Uma arma que não precisa de guerra; só de conversa, discurso.”.

Como debate Tiago Hakiy (2018), os povos indígenas também estão inseridos na sociedade e, por isso, também podem e devem utilizar de quaisquer instrumentos existentes, mesmo que não sejam originalmente de suas culturas. Assim, essa literatura é extremamente importante para a difusão de saberes sobre os indígenas de forma não rotulada e preconceituosa, além de ser um recurso usado para registrar e guardar as histórias, as culturas, os modos e as crenças dos povos (JEKUPÉ, 2021). Sendo necessária para que suas tradições não sejam

extintas, como muitas comunidades, etnias, línguas e culturas foram dizimadas desde o período da colonização. Com as ações de catequização, escravidão, tutela, invasão as terras, assimilação cultural, assassinatos e marginalização desses sujeitos ao longo dos séculos XVI ao XXI, há um constante medo de extinção de suas práticas e indivíduos – como já ocorreu, tendo em vista que, estima-se em torno de 1273 línguas e 1 milhão de povos no período inicial da colonização (RODRIGUES, 1993 apud PACHAMAMA, 2020) e, atualmente, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) de 2010, aponta 817, 9 mil povos e 274 línguas. Ou seja, ocorreu/ocorre um processo de tentativa de extermínio, Gersem Baniwa (2019a) enfatiza que essas ações se intensificaram no século XX e que, na década de 1970 havia menos de 100 mil indígenas.

Portanto, o processo de colonização e dominação do continente que hoje conhecemos como América, foi palco de maior genocídio da história. Todorov (1988 apud PREZIA, 2017) estima 70 milhões de vidas humanas indígenas assassinadas. Por isso, Baniwa (2019a, p. 31) enfatiza que “Nenhum dos grandes massacres do século XX pode ser comparado a essa tragédia histórica”, isto é, mesmo no período das Guerras Mundiais, não houve tantos exterminados quanto na conquista da chamada América pelos Europeus. Sendo assim, a produção da escrita indígena foi fruto de muita violência, em que pagaram com o sangue para que continuassem vivos até hoje. Nesse processo, a oralidade foi deslegitimada em detrimento da escrita, no entanto, como Zumthor (1997) debate, tanto a escrita, como a oralidade são produtos de afirmação de cultura e modos de transmissão de conhecimento e ambas são válidas igualmente. Por isso, a cultura da oralidade é a base desses povos e ainda há uma preocupação em que essa cultura oral seja preservada dentro das comunidades indígenas. No entanto, a escrita, vista como um recurso que vinha sendo usado para estereotipar e sendo base de legitimação da cultura da sociedade, passa a ser um instrumento tanto de sobrevivência quanto de atualização da memória ancestral (MUNDURUKU, 2018).

Devido aos preconceitos e às tentativas de silenciamentos dos povos indígenas, há, como Jecupé (2002) aponta, uma exclusão desses sujeitos, que são considerados como estrangeiros no país que também pertencem, porque os povos indígenas já estavam no território bem antes dos europeus invadir, escravizar, assassinar, catequizar e colonizar o Brasil. Por isso, devido a um estereótipo enraizado de que, as pessoas que não mantiverem suas crenças, práticas socioculturais e linguísticas, não seriam mais indígenas. Assim, quem escreve e publica livros não seriam indígenas, no entanto, isso é fruto de tentativas de deslegitimação, de desconsideração e de rotulações de grupos com interesses em dizimar físico e culturalmente

esses sujeitos. Buscando uma manutenção da colonialidade, que é pautada na homogeneidade de saberes e práticas, de modo que exclui as diversidades. Sendo necessário, como Adélia Miglievich-Riberio (2013, p. 67) afirma, “A revisão das epistemologias modernas impõe-se nas distintas áreas do conhecimento [...] Bruno Latour (2004), que reivindica a reabilitação da ciência como exercício democrático e diplomático [...] como expansão de fronteiras, ampliação de rede e proliferação de vozes.”. Isto é, as bases científicas precisam também ser múltiplas, sem a hierarquização de saberes, porque todos são importantes para uma sociedade mais justa. Portanto, não só as produções brancas são técnicas, mas as diversas culturas também são e não se deve homogeneizar as práticas sociais, porque as pessoas e os grupos são diferentes e isso precisa ser salientado e ser a base da sociedade. Assim,

Ao ressaltar a face oculta da modernidade – a colonialidade – não se despreza a cosmologia moderna que moldou valores tais quais liberdade, igualdade, democracia ou os direitos humanos ou propõe um saber dos povos do sul contra os saberes produzidos no mundo do norte, mas exige, de um lado, a contextualização das categorias explicativas (e normativas) até então naturalizadas como absolutas, exibindo a necessidade de sua tradução para os novos cenários [...] resignificar seus conteúdos; de outro lado, a crítica pós-colonial verifica, na cosmovisão moderna hegemônica, suas contradições, camufladas e desastrosas. [...] violenta dominação sobre os povos colonizados de maneira que a colonialidade – algo mais que a colonização política – não é ainda uma história passadista. (MIGLIEVICH-RIBERIO, 2013, p. 68)

Com isso, um questionamento se faz necessário: o que leva a sociedade escrita ocidental a publicar livros de autorias indígenas? Porque é uma população que possui um histórico de violências e silenciamentos de outras culturas, principalmente, tendo em vista, a característica dessas literaturas nativas, que possuem um aspecto de resistência e denúncia contra essa sociedade. Os interesses podem ser vastos, de acordo com região, com o período e com o formato da editora, mas possuem aspectos gerais que criaram atrativos para as editoras. Como a Lei 11.645/08, que auxiliou para que as editoras buscassem publicar livros de autoria indígena. Porque à medida em que o governo vai tendo o interesse e/ou necessidade de compra em larga escala para inserir nas escolas começa a ter espaço no mercado, que compraria esses produtos e em uma quantidade considerável, rendendo muito lucro a esse sistema. Por isso, possui uma crescente de publicações dessas literaturas porque,

A Lei estimula estudos, pesquisas e produções literárias a respeito das histórias e culturas indígenas e afro-brasileiras, e isso permite trazer à visibilidade da sociedade como um todo as incalculáveis e vitais contribuições

desses povos na formação e manutenção do Estado e da sociedade brasileira (BANIWA, 2016, p. 14)

Outro elemento são as pautas sobre a inserção das diversidades e da representatividade em todos os espaços da sociedade. O que também faz crescer a procura por publicações de indígenas e demais grupos que são marginalizados (como mulheres, LGBTQIA+, negros etc.). Não por apoiarem ou compreenderem as pautas ali discutidas, pelo contrário, apenas para o *marketing* da empresa, que estampa em suas propagandas essa pluralidade, com o intuito de aumentar o público comprador e surgir engajamento da marca. O que gera uma seleção de autores indígenas que vão ser mais aceitos nesses espaços, como os que vivem em áreas urbanas, que estão nas regiões mais centrais do país, de gêneros infantis e de narrativas fantásticas. Porque buscam selecionar obras que não contenham muitas críticas sociais, culturais e políticas, além de selecionar sujeitos que eles consideram mais próximo do estereótipo que foi estabelecido para o “branco” – como falar o português corretamente, e ser culto, e não utilizar adereços, dentre outros).

Além disso, a questão ambiental vem crescendo, surgindo muitos movimentos e ações para diminuir todas as práticas que causam grande impacto na natureza, como o desmatamento, a poluição, o uso de agrotóxicos, dentre outros. Essas mobilizações intensificaram após a década de 1990, mas, nos anos atuais também vem sendo constantes. Isso ocorre devido ao aumento de queimadas e desmatamentos propositais para fins do agronegócio, além do garimpo e corte de madeira ilegal que são incentivados pelo então presidente, Jair Bolsonaro. Também a extensa quantidade de emissão de gases de efeito estufa, que muitos pesquisadores vêm alertando sobre os perigos para o planeta e a vida das populações. Isso gera um interesse e uma procura pelo assunto, fazendo com que as editoras deem mais espaços para publicações de indígenas que abordam as questões da natureza. Como o discurso na COP26²² de Txai Suruí enfatiza, os povos indígenas estão na linha de frente aos problemas climáticos e, por isso, devem estar nos centros dos debates sobre o tema.²³ Mostrando que, são esses sujeitos que mais sofrem com os impactos ambientais e os que mais lutam pela preservação. Como Ailton Krenak (2020, p. 97), ao realizar a crítica ao capitalismo que transformou tudo em mercadoria, aponta que “A ecologia nasceu da preocupação com o fato de que o que buscamos na natureza é finito, mas o nosso desejo é infinito [...] então vamos comer este planeta todo.” Além de suas comunidades que são constantemente invadidas por garimpeiros, madeireiros e grupos do agronegócio, com

²² Ocorreu em 2021 na Escócia.

²³ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6udOUIZ_M1Y&t=2s.

o objetivo de utilizar seus territórios para interesses econômicos. Além da cultura desses povos que giram em torno dessa natureza, compreendendo que são parte integrantes e que precisam estar em harmonia. Segundo Ailton Krenak (2020), a natureza é a interação do corpo com o entorno, porque, é dela que vem o sustento da vida, como alimentação, ar, moradia, dentre outros.

A luta por uma sociedade mais igualitária e diversa não está em perceber as semelhanças e nem mesmo homogeneizar as culturas, políticas e ideologias, pelo contrário. Como afirma Jaider Esbell (2020, p. 22) no livro organizado por Dorrido *et. al.*,

Os desafios, as energias ou as agências necessárias para se desconstruir o que ainda está em construção precisam necessariamente talvez aparecer ou estarem acomodados em uma visualidade escalar, ou melhor, em um sentido tal. As escalas das coisas exigem que elevemos a criticidade para um patamar de pluralidade assim, colocamos mais mistérios quando nos recusamos a analisar singularidades.

Sendo assim, é necessário ver e deixar as diferenças ecoarem nos diversos espaços porque “Uma sociologia não-colonizada não implica desejar do colonizador, mas exige não se abrir mão de sua autodeterminação política, teórica e epistemológica [...]” (MIGLIEVICH-RIBERIO, 2013, p. 75). Porque esse pensamento em que todos são iguais é excludente e negligencia as opressões e essas relações de poder existentes na sociedade. Além disso, esse projeto colonizador ainda está acontecendo, como aponta vários teóricos da decolonialidade, o que dificulta esse pensar coletivo, no qual “Trata-se de uma provocação acerca do egoísmo: eu não vou me salvar sozinho de nada, estamos todos enrascados. E, quando eu percebo que sozinho não faço a diferença, me abro para outras perspectivas.” (KRENAK, 2020, p. 104). Ou seja, ainda há um processo de hierarquização das classes, raças, gêneros, religiões e culturas que vão se enraizando e se adequando as novas demandas. Por isso, instrumentos como a literatura escrita por indígenas e outros grupos ditos “minorias” são também utilizados para enfatizar os modos dominadores.

2 A CULTURA GUARANI NAS OBRAS DE KAKA WERÁ JECUPÉ

Os indígenas podem nos ensinar a viver melhor em um mundo pior, já afirmou o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Podem nos ajudar a redesenhar a paisagem que a sociedade vigente desfigura; a recuperar valores essenciais de convívio, compreensão e comprometimento para enfrentar as dramáticas alterações que causamos aos biomas, à fauna e ao clima; a mostrar que os atuais padrões de consumo são insustentáveis e que os modelos políticos e econômicos são incapazes de produzir uma sociedade justa, saudável e digna para todos. (NEGRO, 2019, p.10)

A cultura é essencial para as comunidades, porque fundamenta as práticas e os ideais cotidianos. Por isso, estudar esse aspecto se faz necessário para compreender as relações existentes tanto do sujeito individual, como coletivo, porque, as “[...] forças contraditórias entre universalismo e individualidade, semelhança e especificidade [...] se complementam.” (PAUL, 2016, p. 14). Sendo assim, refletir sobre cultura significa analisar a sociedade, os caminhos pessoais e conjuntos, as organizações sociopolíticas e até mesmo as religiões. No entanto, os grupos colonizadores tentaram e ainda tentam homogeneizar essas ações, assimilando os diversos povos a partir das práticas culturais brancas. Mas é necessário apreender as diferenças e conhecer os vários modos de vida, o que auxilia na promoção do aprendizado e do respeito. Portanto, as multiplicidades precisam ser debatidas, enfatizadas e refletidas, inclusive no campo acadêmico, que são bases formadoras de ideais utilizados, principalmente, nas disputas de poder.

No entanto, essas práticas de unificação não podem ser ignoradas, porque “[...] a vontade de uniformização sempre leva a mudanças nos modelos culturais que nos especificam.” (PAUL, 2016, p. 14). Ou seja, a partir do momento em que comunidades se confrontam, surgem novos elementos que vão compor essas relações e que também precisam ser discutidas. Como relata Patrick Paul (2016) ao narrar sobre a experiência de diálogo com Kaka Jecupé sobre suas cosmologias, “Foram surgindo muitos paralelos e pontos de convergência que, se valorizarmos a perspectiva da transculturalidade, precisam ser colocadas em evidência.” (PAUL, 2016, p. 12). Sendo assim, percebe-se a relevância de, além da compreensão e contato com outras formas culturais, o debate entre grupos, um apontando o modo como pensam e agem no mundo. Isso torna as relações mais harmônicas e auxiliam para entender e rever suas próprias ideias, o que faz necessário, principalmente, em um ambiente globalizado como o atual, no qual os contatos e interações são constantes, gerando conflitos e alianças entre populações.

Portanto, ao longo deste capítulo, serão abordados vários aspectos socioculturais, com o foco voltado para os Guarani, mas também para outros grupos. Busca-se, além de repensar as

ações conflituosas existentes na sociedade com as diversidades, perceber as semelhanças e as modificações constantes existentes tanto entre indígenas, quanto em outras comunidades. Pensando nesse aspecto das constantes mudanças que são realizadas nas culturas devido aos contatos, aos interesses e relações que vão modificando com o tempo. Por isso, adentrando, como Kaka Jecupé (2001, p. 95) relata, em “[...] uma visão de ‘índio’ profundamente diferente, deixada pelos últimos grandes sábios da sociedade mais antiga desta terra [...]”, que é diferente dessa imagem de indígenas que foi criada e dissipada nos espaços da sociedade.

2.1: Cosmopercepções

As cosmopercepções são definidas como elementos que estão além do real, do palpável, algo imaginativo, como histórias fantásticas. De acordo com Ana Lúcia Tettamanzy (2012, p. 181), “Os mitos tratam das origens, da criação do que existe, das explicações e perguntas, medos e angústias humanas.”, isto é, responde os questionamentos sobre a existência dos seres vivos. Mas, por mais que preencham vazios, são “[...] narrativas e, como tal, possuem funções nas sociedades.” (TETTAMANZY, 2021, p. 184). Sendo, então, relatos ligados à cultura e à religião de todo um povo, que estabelece a forma como esses sujeitos vão se correlacionarem em comunidade. Por isso, Ailton Krenak (2020, pp. 56-57) afirma, ao debater cosmopercepções indígenas, que “Nas tradições que eu compartilho, não existe poder sobrenatural. Todo poder é natural, e nós participamos dele. [...] Há um trânsito dos terranos [...] na Terra e fora dela.”. Tanto que Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) descrevem sobre um sujeito Yanomami que é parente direto do sol, isso porque, nas tradições indígenas a natureza e os seres humanos estão conectados, são parte de um mesmo organismo.

Com relação às cosmologias e às cosmogonias, os Tupi são considerados como uma das memórias mais antigas. Essas histórias são a base para estabelecimento de suas culturas e percepções, na qual “[...] a matriz tupi está na base de dialetos que [...] se desdobram [...] marcando as etnias com matizes próprios [...]” (JECUPÉ, 2016, 33). Sobre a tradição Guarani, Maria Aparecida Bergamaschi (2012, p. 9) discorre sobre um professor indígena que foi indagado sobre o motivo da vivência desses sujeitos nas cidades ou próximo delas, relatando que “Os velhos contam que quando Deus criou o mundo, dividiu a terra em duas partes: o mato para os guarani e os campos para os juruá (pessoas não indígenas) [...]”. No entanto, os brancos foram adentrando, invadindo e desmatando toda a área de mata, fazendo com que os indígenas tivessem que mudar para as cidades. Essa afirmação leva a reflexão sobre a exploração dos não-

indígenas para com a natureza e os seres humanos. Assim, o contar das narrativas indígenas, como Munduruku (2002, p. 41 apud BERGAMASCHI, 2002, p. 9) menciona, contribui para o repensar da história de cada um, porque, “Somos a continuação de um fio que nasceu há muito tempo atrás. [...] remendado, costurado e... continuando por nós. De forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada [...] todo o dia”. Ou seja, conhecer os modos de vida indígenas aproxima da ancestralidade, que auxilia para o repensar das ações violentas e de exploração, tanto dos seres humanos quanto da natureza.

Entretanto, as cosmopercepções são a base de todas as sociedades, cada uma possui a sua e são elas que estabelecem suas crenças e ações, mesmo que não saibam disso. Isso porque, como afirma Ana Lúcia Tettamanzy (2012, p. 185), “Na passagem do pensamento mítico ao lógico [...] algo do poder explicativo dos mitos se mantém.”, principalmente entre sociedades que mantém sua base de narrativas orais. Com isso, os mitos ainda possuem importância no dia a dia das comunidades que, como fontes de explicações de questionamentos, auxiliam na compreensão de ideais e práticas cotidianas. Sendo assim, “É como se, tendo sido descritos e narrados há séculos quase que exclusivamente pela perspectiva do outro, os grupos indígenas tenham optado por escrever suas narrativas, apossar-se de sua história.” (TETTAMANZY, 2012, p. 187). Portanto, fazem parte de uma trajetória conjunta de um todo um povo, sendo a base cultural e social dessas comunidades que resgatam e estabelecem suas ideologias através desses mitos.

De acordo com Candau (2012, p. 96 apud REDU, 2013, p. 04) “[...] quando os povos são, entretanto, amputados de seus mitos de origem, a elaboração que os membros desses povos podem fazer de sua identidade acaba se tornando fragmentária e incerta [...]”. É por isso que, pelo fato dos povos indígenas sofrerem com os processos colonizadores a mais de 500 anos, muitos elementos de suas tradições foram/são dissipados. Porém, os mais antigos vêm realizando esse processo de recolhimento – o Kaka Jecupé realizou esse trabalho, para a produção do livro *Tupã Tenondé* (2001). O autor ficou 10 anos realizando esse processo até conseguir reunir o máximo de elementos da cosmopercepção Tupi (sem contar que é uma das tradições mais antigas e dela houve muitas ramificações). E tinha o objetivo de levar os ensinamentos Tupi para a sociedade, porque “[...] oferecem mais do que a narrativa do Universo de maneira poética; [...] elas servirem pelo menos para o homem buscar não somente a consciência do cérebro, mas também a do coração, a tarefa dos últimos Werás, mensageiros de Tupã Tenondé, não terá sido em vão.” (JECUPÉ, 2001, p. 15). Sendo assim, demonstra o poder

das “palavras formosas”, como Kaka Jecupé define essa cosmologia, para vários povos que possuem como base a tradição Tupi e que vai além, podendo ter relevância para outras culturas.

Os Guarani possuem um costume silencioso, isto é, realiza suas tarefas diárias e suas práticas de modo calmo e sem muito barulho, para que possam ouvir os sons ao redor. No entanto, há um momento que faz parte dessa tradição, durante a noite se reúnem na *opy* (casa de *porã-hei* – cantos-orações) para cantar e compartilhar narrativas de seu povo (JECUPÉ, 2001). Essa prática é necessária para que possam “[...] acordar o coração. Para acordar teu coração, precisamos nomear-te – celebrar tua palavra-alma – e cantar!” (JECUPÉ, 2001, p. 19) para ter acesso as primeiras palavras formosas (*‘ñe’e porã tenondé*). Sendo assim, não é qualquer um que pode ter acesso a essa cosmologia, é necessário um preparo para que consigam a compreensão e o direito de conhecê-la.

Tarsila Lima (2016) analisa a relação entre língua e realidade na obra *Tupã Tenondé* (2001), de Kaka Werá Jecupé, discorrendo sobre as cosmopercepções e culturas dos Tupi-Guarani, que são retratadas no livro. As palavras possuem muito poder na concepção Guarani, estabelecendo, em si, o sagrado, uma potencialidade que define e determina cada ser e que podem tanto proteger, como destruir uma pessoa (JECUPÉ, 1998). Entretanto, não são só os povos indígenas que dão importância as palavras, em gêneses, por exemplo, se inicia “No princípio era o Verbo” (LIMA, 2016, p. 192), que mostra que a fala é o início, a base da criação. Entre os Yanomami o *Omama* – criador do mundo – é que “Fixou suas palavras dentro de nós.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 77), ou seja, toda memória ancestral foi transmitida aos seres humanos em forma de palavra.

A necessidade de registrar a cosmologia Tupi vem do desejo em preservá-la para as novas gerações, que nem sempre conseguem estar dentro das comunidades e/ou participar das tradições e para a propagação e conhecimento de outros grupos. E, sem esse conhecimento, “[...] o risco de perdermos nossa identidade é bem grande. Realmente: integrar o antigo ao novo e o novo ao antigo é um paradoxo. Como a harmonia do mundo vem do jogo dos contrários, ela requer uma integração desses opostos [...]” (JECUPÉ, 2016, p. 13). Sendo assim, por mais que, de uma certa forma, essa técnica do registro escrito acaba estagnando as cosmopercepções, ainda assim é mantida a fluidez nas práticas cotidianas. Os saberes tradicionais formam os fundamentos da comunidade, assim, são necessários para a conservação da identidade (PAUL, 2016, p. 13). Além da preocupação ao que Kaka Jecupé (2001, p. 20) evidencia na afirmação do cacique Pablo Werá²⁴ no qual

²⁴ Cacique da comunidade de Guarani paraguaia.

Os últimos grandes sábios pajés estão indo embora para a morada dos nossos ‘Pais Primeiros’. Existe o perigo de que, ao desaparecerem por um tempo desta morada terrena, as palavras sagradas fiquem esquecidas na fala Guarani, e sem ela a verdadeira cultura ancestral degenera.

Kaka Jecupé (2001), afirma que o mito é um termo utilizado pelos brancos como inferiorização de crenças e culturas, de modo que aquilo que eles não acreditam ou tratam como narrativas mágicas, são colocados como algo que é falso, que é primitivo.²⁵ Isso ocorre devido a muitos fatos da história serem narrativas dos vencedores, isto é, os mesmos responsáveis por um dos maiores genocídios realizados até os dias atuais, que foi a colonização da América, com média de 70 milhões de mortes, (PREZIA, 2017) são os mesmos que ainda permanecem sendo portadores da escrita da história. Sendo assim, há um silenciamento e/ou amenizações de práticas violentas realizadas pelos grupos dominantes em detrimento a outros. Entretanto, as cosmopercepções formam a base sociocultural de todas as sociedades, só que cada uma possui a sua, mesmo que não perceba isso. A diferença, em que Lima (2016) relata, é que essas cosmopercepções indígenas são expandidas e percebidas em todos os aspectos da vida, mas isso não é motivo de inferiorizar e banalizar essas crenças, são necessários o conhecimento e o respeito.

Dentro dessa cosmopercepção Tupi, vários elementos estão presentes e muitos possuem significados distintos das sociedades ocidentais, no qual alguns vão ser apontados a seguir. Como Jecupé (2001) enfatiza, cada sujeito é formado por sua “alma-colibri”, em que cada um possui um ritmo, um som, um tom que o guia em todos os momentos. Além disso, ao apresentar os fundamentos do ser, a autora Tarsila Lima (2016) relata que Jecupé aponta o amor como o primeiro fundamento, aquele que cria e que é a base de todos os outros. Outro aspecto é a Mãe-Terra, que cria a coluna do ser humano, é ela que alimenta, que cuida, mas, para que isso aconteça, é necessário o equilíbrio, o respeito e o agradecimento. Portanto, Tarsila Lima (2016) relata que as percepções de palavra são diferentes e bem mais amplas entre os povos indígenas

²⁵ Elisa Oliveira (2020, p. 57), ao exemplificar a questão do mito para Karen Armstrong (2005) “[...] 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.”. Além disso, Elcio Abdalla (2004, p. 7), aponta que “[...] a mitologia tenha sido o início da ciência [...]”, ou seja, a base da ciência seria essas crenças, essas criações humanas baseadas em suposições.

do que os significados para as sociedades ocidentais. A palavra, como já foi dito, diz respeito à alma do próprio homem, não é só a língua ou a escrita, ela possui um poder sagrado. Além desses elementos, possui o som, que é como se fosse a consciência humana, aquilo que o define, não é só uma vibração sonora. Sonho também é algo diferente, é um processo de conexão com os Espíritos Antepassados, como forma de orientação sobre acontecimentos da vida.

Ao discutir sobre a pandemia de covid-19, Ailton Krenak (2020) afirma não achar que estão em um fim, mas que seria um momento de ajuste, em que os humanos podem decidir se vão ou não serem extintos, até porque o resto da Terra vai continuar existindo independente dos seres humanos. Um debate acerca do fim do mundo, ou seja, a ideia de que o mundo vai ter um momento em que se destruiria até chegar a uma aniquilação é algo presente em muitas cosmopercepções e, na maioria, seria gerada pelas más ações dos seres humanos. No entanto, ao discorrer sobre esse tema, não significa que vai ter um término geral, isto é, o fim da vida como um todo, referem-se as pessoas que seriam exterminadas por não ter cuidado da natureza que é a interação do corpo com o entorno, sendo essencial para a vida de todos os seres, porque uma se conecta à outra. Ailton Krenak (2019a) estabelece que já existiram vários fins de mundo, mas que a natureza se reergue, dando uma nova forma de existência. E essa faz parte de uma cosmopercepção que está presente, não só nas tradições indígenas, mas, também, entre a religião cristã, que narra sobre o dilúvio, que foi uma forma de renovação através da destruição dos modos que existiam até então. Por isso, ao discorrer sobre esse conceito de desaparecimento do mundo que conhecemos, Ailton Krenak (2020, p. 98) afirma que muitos não indígenas estranham essa ideia, mas, “[...] na cosmopercepção dos brancos também já houve um fim de mundo, eles olham primeiro, para nós com estranhamento quando falamos disso porque não têm memória.”. Porque, como Benedito Preziosi (2017) discute ao descrever sobre a carta Zapatista de 2001, lembrar é resistência, denúncia e é a forma de manter viva e unida as tradições.

As narrativas de cosmopercepção são importantes para a compreensão das ideias e ações de uma comunidade que compartilha de uma mesma base cultural que são estabelecidos nesses relatos. Por isso, a compreensão cosmológica não é meramente ilustrativa, porque direciona para uma base de normas sociopolíticas que vão estar presentes para além das normativas gerais daqueles grupos, mas também, no individual. No entanto, ao discorrer sobre disposições que relacionam com sujeitos marginalizados, há uma necessidade em retratar para além das visões específicas de um grupo, para as percepções brancas ocidentais também. Isso devido ao fato dessas concepções se misturarem, porque ao mesmo tempo em que são submetidos a um modo

colonialista, não deixam de praticar seus métodos. Portanto, “O pensamento limiar abrange um mundo de histórias locais e suscita inéditas articulações da diferença cultural/alteridade [...] uma sociologia não colonizada não implica desejar do colonizador mas exige não se abrir mão de sua autodeterminação [...]” (MAGLIEVICH-RIBEIRO, 2013, p. 75). Sendo, então, a análise e diálogo entre as várias percepções são postas em conjunto, para que um não seja invalidado, porque, mesmo estando em configurações dominantes, há modos específicos de cada grupo que não é invalidado ou impraticado devido a uma forma predominante.

Entretanto, “A cosmovisão moderna pecou ao se considerar sinônimo de conhecimento único, verdadeiro, universal, esquecendo de tratar de uma cosmovisão dentre outras. O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial e a consciência da geopolítica do conhecimento [...]” (MAGLIEVICH-RIBEIRO, 2013, p. 77). Com isso, não existe apenas um modo que é correto ou que está acima dos demais, pelo contrário, as diferentes concepções possuem a mesma relevância para quem as segue. Portanto, ao discorrer sobre metodologias variadas, mesmo que não pertencentes aos dominantes, são vistos e compreendidos com a mesma validade, mesmo que com conceitos distintos. Para, assim, não inferiorizar e/ou banalizar as práticas de um grupo que se difere dos conhecidos ou majoritários dentro da sociedade em que vive.

2.2: Natureza e Cultura

O Movimento Indígena no Brasil, que surge no final do século XX, foi um marco para o início do processo de mudança nas relações entre as comunidades e as instituições políticas. Isso ocorre pela forma como a sociedade ocidental estabeleceu as relações com os diversos povos, que ocorreram “[...] gerando disputas, guerras e violências, na tentativa de dominar os que são portadores de um saber tradicional.” (MUNDURUKU, 2012, pp. 194-195). Portanto, essas ações que reivindicam direitos indígenas diante a sociedade advindos desses sujeitos alteraram as associações e tratamentos ao dirigir e agir com os diversos povos, porque passam a ser cobrados e fiscalizados o respeito e direito de práticas socioculturais múltiplas. Com isso, o processo de diálogo entre grupos que são diferentes, mas também podem possuir elementos comuns, são necessárias em uma sociedade, assim, Patrick Paul (2016) discorre sobre a importância da transculturalidade, principalmente ao estar debatendo sobre a cultura ocidental e a Tupi, devido ao fator de diálogo e semelhanças existentes entre eles. Isso ocorre por possuírem a mesma raiz fundadora, porque,

Assim como em determinado momento a História do povo guarani se confunde com a dos missionários radicais que quiseram eliminar seu saber tradicional ao pretenderem que esse povo abandonasse suas práticas, ritos e meios habituais de retransmissão dos conhecimentos [...] (PAUL, 2016, p. 12).

Os Guarani são divididos em três grupos no Brasil, os Mbyá, Kaiowá e Ñandeva e pertencem a família linguística Tupi-Guarani do tronco Tupi, com isso, não é única, ou seja, possui variações. No Brasil, são divididas em “[...] três línguas: o mbyá, o nhandeva e o kaiowá. Seus falantes distribuem-se em tekoa (aldeias) localizadas principalmente nos estados brasileiros das regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste.” (SILVA, 2012, p. 75). Kaka Jecupé pertence ao Mbyá, no qual Patrick Paul (2016) aponta que possuem como central os cânticos, que são poderosos e muitos são tão antigos que levam a uma dimensão imemorial. Portanto,

São reconhecidos pelos seus rituais e cânticos inspiradores. Consideram que as crianças têm um canal direto o canto – para dialogar com os espíritos da natureza. Denominam esses cânticos *mborai* ou *poraei*, dos quais há dois tipos: *mborai kyrigue*, que é o canto das crianças durante o dia, e *tarova*, o canto-reza das crianças quando conversam com *Nhanderu* e *Nhandexy Kuéry*, ou ‘nossos pais’ e ‘nossas mães’. (NEGRO, 2019, p. 102).

Os Guarani possuem como central a questão poética, a fala, por isso, são conhecidos por suas “belas palavras” (que são dirigidas aos espíritos sagrados). Pierre Clastres (1990 apud LIMA, 2016) relata que a alma para os Guarani é chamada de “palavra-habitante”, ou seja, marca e determina o sagrado no corpo, não é só um meio de nomeação, é definição de realidade, de vida, de característica, do seu som e tom. Por isso, seu nome, precisa ser protegido, o que vemos no relato de Jecupé (2002) sobre a escolha de um apelido (no caso Kaka-txai-jé Txukarramãe) para si, que auxilia nessa proteção contra os inimigos. Além disso, a preocupação da mãe e do pai quando Kaka vai para a escola e precisa de documentos de registro de nascimento – o que faz parte da cultura colonizadora, tanto que a resposta dele para o dia de seu nascimento “Foi na lua nova” (JECUPÉ, 2002, p. 33). A professora da escola o registrou com o nome de seu filho que faleceu ainda recém-nascido o que gerou uma grande preocupação porque “Como era nome novo, de *mi tã*, não cheguei a ficar doente, mas poderia ficar esquecido de mim. A mãe cantou durante três dias todas as palavras que compunham minha música – coisa que só as mães sabem – para que nada de ruim acontecesse.” (JECUPÉ, 2002, p. 33). Sendo assim, demonstra que as palavras designam o ser e precisam utilizá-las com cuidado e

sabedoria, principalmente o nome, que são designados ainda na barriga da mãe pelos espíritos que vão designar a essência e os objetivos de cada sujeito.

Davi Kopenawa (2015) também debate sobre a importância das palavras, que, assim como os Guarani, os Yanomami também possuem um processo de nomeação do ser, devido ao poder que o nome leva ao sujeito. No entanto, entre os Yanomami, “[...] não são nem as mães nem os pais que dão nome às crianças. [...] São os membros da *família*, [...] Depois, a criança cresce com esse apelido e aos poucos ele se espalha de casa em casa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 70, *grifos do autor*). Ou seja, os indivíduos só vão ter um apelido – como Kopenawa define essa nomeação – ao longo em que vai sendo estabelecida a personalidade da criança, assim, observa-se as características para, assim, definir como será chamado. Além disso, entre esse povo, esse apelido não pode ser falado perto ou diretamente para a pessoa, “De modo que aceitamos ter nomes, contanto que fiquem longe de nós. São os outros que os usam, sem que saibamos.” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 71).

Kaka Jecupé aponta vários aspectos da cultura Guarani ao longo de seus livros o que auxilia para a compreensão e a imersão dentro desses modos de vida diferentes dos chamados dominantes. Além de auxiliar na harmonia entre os grupos que se dá na interrelação entre contrários (PAUL, 2016). Como o *Nimongaraí*, que é o ritual de nomeação que acontece, com o autor, pelos Guarani de São Paulo, por mais que ele seja Tapuia – seu povo sofreu com invasão e conflito com fazendeiros próximo da aldeia que ficava em Minas Gerais, a maioria morreu e os que sobraram migraram para diversos lugares. Essa cerimônia é muito importante, porque é onde o ser recebe seu som, ou seja, sua alma é nomeada de acordo com sua música-ser. Além disso, o processo de nomeação é uma cerimônia central dentro dessa cultura, porque é através desse método em que “[...] 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 é muito importante, é só a partir disso que os sujeitos passam a ter um propósito na Terra, antes disso são só corpos andam sem direção. Entretanto, Jecupé (2002) levanta uma questão que é o fato dessa cerimônia, atualmente, não acontecer com todos os indígenas, porque muitos não buscam a sua música-ser. Isso ocorre por causa dos processos de colonização, em que muitas tradições acabaram se dissipando, por isso, antes da invasão dos europeus, o nome era enviado ao casal pelo espírito guardião, mas, agora, muitos nascem sem ele e alguns preferem continuar só com o “nome número” (ou nome “civilizado”) e acabam não realizando a sua dança pessoal.

Para os Guarani a morte não é o fim, mas um processo de passagem, entretanto, a morte não natural é uma ofensa, um abuso. Ou seja, quando esses sujeitos são assassinados e passam por processos de extermínio, como ocorreu com a colonização e ainda vem acontecendo, gera um conflito porque está passando por cima dos desejos dos seres sagrados que são responsáveis por esse processo. Por isso, percebemos um aspecto de conflito entre os indígenas e os não-indígenas ao debater sobre a morte de Kalingué-Poku, amigo de Kaka Jecupé na infância, que, após os dois nadarem na represa que passava pela aldeia de São Paulo em que morava, ficaram doentes, mas seu amigo morreu (JECUPÉ, 2002). O autor discorre sobre como foi difícil esse processo do luto para ele por causa dessa violência. Dessa forma, essa tal “civilização”, causa morte e destruição, tanto dos seres humanos, como da natureza e animais.

Outra cerimônia que Jecupé (2002) relata, é o *Anhangabáu-Opá*, que seria uma dança para o perdão. Em que foi trazido a ele em um sonho, a necessidade de realizar essa dança aos atos do passado, de perdão as violências, aos assassinatos, as dizimações que era necessário para que todos conseguissem se unir em favor da Mãe Terra que estava pedindo ajuda. Conseguiu que fosse realizado uma grande cerimônia, que ocorreu em São Paulo, com a participação de vários povos, indígenas, incas, judeus, cristão, dentre outros, de modo que todos realizassem sua dança de perdão de acordo com suas tradições. Assim, além do perdão, foi possível ver ali, o começo da união das nações, que independente de suas crenças, estavam todos presentes, cada um com sua individualidade, mas respeitando à dos outros. Além disso, foi a partir desse processo longo para a execução dessa dança de perdão, em que Jecupé passa a se tornar um *Txukarramãe* (guerreiro sem arma) de fato, diante suas ações de união.

Os Guarani Mbyá são parte de uma cultura que se movimenta, isto é, “[...] desenvolvem, em seu cotidiano, a ideia [...] de fluxos e não fixos.” (ROCHA, 2010 apud CARNEIRO, 2017, p. 28). Portanto, as gerações vão ressignificando e movendo esses aspectos dentro da comunidade a partir das novas necessidades que surgem. Além disso, a própria oralidade permite de forma mais fluida essas mudanças devido ao processo de passagem das bases culturais com as especificidades de seu tempo. No entanto, como afirma Michael Carneiro (2017, p. 28), “Os Mbyá, frequentemente, introduzem novos significados, novas ideias, novos instrumentos em seu modo de vida e recriam outros sem perder as suas características centrais como Mbyá: eles mudam para continuarem sendo o que são.”. Sendo assim, esses povos estão em constantes mudanças que fazem parte de suas culturas, com isso, esses deslocamentos consolidam suas práticas. Entretanto, ao lutarem pela demarcação de território atualmente não devem ser invalidados devido a esse aspecto, tendo em vista que as situações no qual vivem

hoje, são diferentes das anteriores à colonização. Assim, devido aos processos de cercamentos²⁶ e das privatizações das propriedades no qual essas movimentações são mais inviáveis em um sistema em que as terras possuem donos. Porém, essas migrações também ocorrem atualmente, principalmente pelo “[...] desejo de concretizarem o casamento.” (CARNEIRO, 2017, p. 44), que, devido ao fato de, em uma mesma comunidade serem, na maioria, pertencente a uma mesma família, é comum a procura por um parceiro ou parceira em grupos de Guarani de diferentes regiões.

Uma questão importante dessas práticas de migrações entre os Guarani é que, diferente do nomadismo, que fixam em um lugar até usufruir dos elementos da natureza e, após, consumo dos alimentos, buscam outra região, esses povos criam vínculos socioculturais que permanecem após a mudança. Michael Carneiro (2017, p. 30) discute a existência de três aspectos dessa dinâmica, “O primeiro momento é determinado pela chamada expansão demográfica. O segundo é impulsionado pela busca da ‘terra sem mal’ e o terceiro momento decorre do denominado *ethos* caminhante.”. Ou seja, o primeiro relaciona com o fato de buscarem expandir devido ao grande crescimento populacional que “[...] certamente afetaria a *tekoa* (espaço de bem viver) e haveria prejuízos, como falta de alimentos para todos, ausência de terras para o plantio, falta de espaço para construção de ocas etc.” (CARNEIRO, 2017, p. 32). Entretanto, esse processo de migração não é realizado de qualquer forma, possuem processos que devem ser realizados, porque são realizados pelo Karaí que ouve das divindades as indicações de lugares para a mudança que seriam possíveis as práticas cotidianas (CARNEIRO, 2017). A busca pela Terra sem Mal²⁷ é um processo que Kaka Jecupé (1998) discute e explica em seu livro, porque é algo central na cultura Guarani que ocorre devido aos processos coloniais que ameaçam seus modos de vida o que gera a necessidade de deslocar-se, para evitarem o contato com o mundo dos não-indígenas. Assim, uma maneira de ação contra essas práticas foi encontrada “[...] em um aspecto já existente em sua cultura [...] estratégico para manterem-se como grupo étnico e não serem dizimados.” (CARNEIRO, 2017, p. 34). A Terra sem mal é, segundo as tradições desses povos, um lugar em que poderiam viver suas vidas de forma harmônica, sem essas violências e conflitos e que ficaria próximo ao mar (JECUPÉ, 1998). Por isso, foram realizadas migrações rumo ao mar ao longo dos anos, porque os Guarani buscam a Terra sem Mal. Como aponta Proenza Brichado (1989 apud BERGAMASCHI, 2012, p. 66)

²⁶ Ação realizada pela burguesia no período da Revolução Inglesa, no século XVII. Em que cercam territórios no qual delimitam as terras que pertenceriam à esses grupos. Assim, inicia o que conhecemos hoje como propriedade privada, em que cada extensão de área possui um dono que vai fazer o que for de seu interesse, seja alugar, vender ou cultivar algum produto.

²⁷ Chamado *Ivy Mara-ey* na língua Tupi.

[...] antecedentes dos guarani contemporâneos se deslocaram há milhares de anos desde a Floresta Amazônica, utilizando-se de corredor ecológico das florestas tropicais que acompanham os rios Paraguai e Paraná. Uma outra leva seguiu o corredor da Mata Atlântica stricto sensu, em seu sentido Norte-Sul, ao longo do litoral brasileiro.

Isto é, a localização ligada a proximidade ao litoral, no qual destacam desde o contato com os europeus, foi um processo longo de deslocamentos realizados por esses povos antes do processo de colonização em busca desse lugar onde viveriam em paz. Sendo assim, “Para os Guarani, a terra sem mal está ligada a questões religiosas [...] e também às relações sociais pois somente, conforme a singular ótica desse grupo, quando forem generosos o suficiente [...] encontrarão a terra sem mal.” (CARNEIRO, 2017, p. 36). Já o terceiro elemento, o *ethos caminhate*, associa-se aos processos de deslocamentos com o objetivo de cuidar da natureza, que são necessários para a efetivação de sua cultura. Porque, como explica Michael Carneiro (2017, pp. 38-39) sobre a relação desses povos para com o meio em que vivem, afirma que “[...] todos os elementos da natureza [...] estão em uma profunda simbiose entre si e devem interagir harmonicamente com o intuito de manter um equilíbrio entre essas forças.”. Portanto, uma questão importante, que é pauta de todos os movimentos de luta indígena, são as demarcações de terras, em que se faz importante para o desenvolvimento sociocultural dos povos e “É fundamental reconhecer que o território de um grupo local inclui, além do ymã (espaço de residência), diversos ware (espaços de caça, coleta ou pesca), abrangendo bacias hidrográficas completas.” (BERGAMASCHI, 2012, p.66). O território, dentro dos conceitos atuais, capitalistas e ocidentais, “[...] remete às ideias de fronteira e divisa.” (FREITAS, 2012, p. 63). Ou seja, são concepções político-econômico com relações de poder, no qual, são linhas imaginárias que delimitam regiões com níveis de organizações distintas. Entretanto, essa não é a percepção dos povos originários, no qual, “[...] deve ser tratada como produto de uma história, como construto lógico de um modelo de sociedade e civilidade [...]” (FREITAS, 2012, p. 64). Sendo assim, faz parte de um processo de relação com a cultura de um povo, porque, como a alimentação, vestimenta, moradia e outros aspectos são determinados pela região, esse território faz parte de um processo histórico que precisa ser levado em consideração. Por isso, a luta por terras se conecta com a ancestralidade de um povo e a forma como os ensinamentos vão ser transmitidos, além das ações cotidianas.

Um elemento central nas práticas cotidianas dos Guarani se associa à religião, porque é através desses fundamentos que vão orientar e organizar suas ações individuais e em

comunidade. No entanto, quando aborda religião não é no mesmo significado dos cristãos, que é mais ligado a salvação, entre os Guarani, são modos de pensamentos que norteiam o dia a dia e as relações sociais. Com isso, é ensinada de geração em geração através da oralidade, sendo assim, como destaca Michael Carneiro (2017, p. 47), “[...] a memória é um meio essencial para que esse espaço da cultura guarani permaneça vivo.” E os responsáveis por guardar essas tradições são os líderes espirituais, chamados de karai ou xamã, por conseguirem ouvir e compreender essas narrativas. Ana Luisa Menezes (2012) em análise a cultura Guarani, aponta que são pautadas no Karai, ou seja, é o ser central dentro das comunidades, conduzindo o território e o povo para práticas saudáveis. Porque, “O Karai é um educador que orienta toda a comunidade, dentro de um papel diferenciado. [...] aquele que impulsiona os outros a se desenvolverem em termos culturais.” (MENEZES, 2012, p. 116). Portanto, a base desse povo é por meio do Karai que estabelece e conecta com os antepassados e consegue auxiliar no crescimento individual e coletivo de forma a fortalecer a comunidade.

Nessa religião, é necessário encontrar a Terra sem Mal, que seria onde as comunidades viveriam em harmonia, que está no mesmo plano na Terra – diferente do paraíso cristão em que precisa morrer para assim poder ser enviado para o céu. Por isso, quando alguém morre, é realizada uma travessia no que chamam de mundo das almas para retornar a terra e terem mais uma chance de encontrá-la. Ademais, para os Guarani, possuem três tipos diferentes de almas, a “[...] boa ou espiritual (localiza-se no pescoço, responsável pela fala), a alma animal (localiza-se no maxilar) e a alma sombra (segue-nos, fazendo a silhueta de nosso corpo).” (CARNEIRO, 2017, p.50). Sendo a boa, responsável pelo conhecimento e diálogo e a animal pelas ações violentas. Além disso, “Não existe um 1 Estado guarani’ instituído [...] A religião preenche, em parte, essa lacuna. Já que os princípios constituídos processualmente pela religião visam nortear os Guarani em suas relações de convívio social [...]” (CARNEIRO, 2017, p. 49). Outro elemento presente são as pinturas corporais que “[...] são um veículo de ideias que funcionam como uma iconografia, como um sistema de representações visuais ligadas à organização social e à mito-cosmologia.” (BERGAMASCHI, 2012, p. 80). Sendo assim, é a maneira que marcam, expressão e conectam tanto uns aos outros quanto aos antepassados e ao futuro, são formas de ligações com suas etapas da vida e com o meio em que vivem, por isso, são várias e são firmadas dentro dessa lógica sociocultural dos Guarani.

Em *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002) descreve sobre a relação com as questões ambientais, que no período da primeira publicação, em 1994, era a sua maior luta e preocupação, principalmente, porque a década de 1990 percebe-se que a tal infinidade dos tais

“recursos”²⁸ naturais eram, na verdade, finitos e que não só estavam acabando com a natureza, mas com os seres humanos e toda e qualquer forma de vida existente no planeta. Por isso, possui muitas pesquisas dos povos indígenas com relação a natureza e a forma como ela vem sendo tratada diante esse sistema capitalista. Ailton Krenak (2020), que é um grande líder de seu povo e de seus parentes, traz essa questão da natureza ser vista como um recurso e a forma como o sistema capitalista vem destruindo tudo. E, após as lutas e pressões para barrar o desmatamento e destruição da natureza, vem criando disciplinas e *slogans* para isso, como a ecologia, ou as propagandas para a troca de canudos plásticos por exemplo, para o de bambu ou metal. Na prática, são apenas frases e *marketing*, porque não são essas pequenas práticas diárias que destruíram ou vem acabando com a natureza, mas sim as grandes indústrias e essas grandes corporações de alimento, roupa, dentre outros. E, como Krenak (2020) aponta, essas ações vieram junto com políticas que visam culpar o pobre como se essa classe fosse a maior responsável por tudo, enquanto essa grande elite, que comanda tudo, se imuniza pelas suas ações e continua ganhando em cima desses outros produtos que vem surgindo. Sendo assim, os dados atuais permitem inferir que os recursos naturais são finitos e, em algum momento, a escassez poderá acarretar acontecimentos drásticos, ampliando a miséria, a fome, a pobreza etc., por conta de uma lógica predatória movida pela ideologia capitalista. Ou seja, uma política de extermínio vem junto com essas políticas ambientais criadas por esses grandes capitalistas. Até porque, como aponta Ailton Krenak (2020, p. 84), a Natureza, como criadora, provê tudo que é necessário para a sobrevivência dos seres humanos, no entanto, as pessoas não vem contribuindo para a vivência harmônica, isto devido ao fato de que

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo poder ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. [...] Esse é também o significado do recolhimento.

Por isso, Jecupé (2002), traz com força a ideia da preservação da natureza, que era e ainda é uma grande preocupação dos povos indígenas. Até porque, a natureza não é um recurso e sim uma mãe, desse modo, tem que ser respeitada. Para os povos indígenas, sendo eles

²⁸ Essa ideia da natureza como um recurso para os seres humanos é questionada e negada por pesquisadores como Ailton Krenak (2020) e Davi Kopenawa (2015) devido ao fato de que o ambiente é algo conectado, que deve viver em harmonia e não para ser usado de forma exagerada com a finalidade de suprir as ambições neoliberais e capitalistas.

Krenak, Guarani, Tapuia, Guajajara, Kayapó, Yanomami, Xacriabá, Xavante, enfim, todos eles, suas culturas, mesmo que diferentes umas das outras, com modos próprios, tem como base a natureza. Dessa forma, sem as florestas, os animais, os rios, e tudo que a engloba não teria como realizar as práticas culturais e sociais desses sujeitos. Isto é, "Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver" (MUNDURUKU, Daniel, 2001 apud GRAÚNA, 2013). Entretanto, "O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total." (KRENAK, 2020, p. 101). Sendo então, desde pequenos os seres humanos são educados não para preservar e cuidar, porém, para realizar ações de destruição, sem, muitas vezes, terem a consciência disso, já que não possuem memória ancestral. No qual "Os pais renunciaram a um direito, que deveria ser inalienável, de transmitir o que aprenderam, a memória deles, para que a próxima geração possa existir no mundo com alguma herança, com algum sentimento de ancestralidade." (KRENAK, 2020, p. 102). Sendo assim, as sociedades ocidentais atuais que foram formadas dentro dos conceitos capitalistas, em sua maioria, renegam o passado, como se o ato de esquecer fosse a maneira correta de não repetir os erros, no entanto, é na ação de lembrar, compartilhar e no diálogo que esses movimentos acontecem, de não concretização de agressividades e negatividades.

Raymond Williams (1979) ao descrever a cultura dentro do marxismo, debate sobre o significado dos modos, em um tempo, de um povo, que reafirma as organizações sociais e políticas, a maneira como essa comunidade pensa e age diante suas cotidianidades. Dessa forma, as dinâmicas e execuções ao longo dos anos vão influenciando as futuras gerações e modificando as vivências diárias, podendo ser positivo ou negativo. Por isso, ao voltar o olhar para a contemporaneidade e as demandas existentes, está inserida nas estruturas coloniais, sendo assim, a cultura dominante é naturalizada na sociedade, enquanto a residual que é aquela que sofreu com ataques e marginalizações, mas, que ainda é praticada de forma pontual, é quase algo que resiste ao longo do tempo. No entanto, existe a cultura emergente, que está surgindo a partir do conflito, do debate com os demais, buscando perfurar e repensar as estruturas vigentes, trazendo questionamento. Sendo assim, ao buscar compreender tanto a cultura dominante, quanto a residual, vai se formando e se questionando os modos sociais e buscam trazer mudanças para novos meios de relações entre as diferenças. Portanto, as divergências quanto às relações do ser humano com a natureza fazem parte de um processo necessário para a

compreensão das disputas existentes entre os povos indígenas e não-indígenas, devido a relevância que esses elementos estabelecem nas sociedades. Sendo assim, mesmo com as diferenças de percepções entre os grupos, ou seja, a forma como esses sujeitos se relaciona com a natureza não são iguais, mas coexistem em um mesmo espaço, fazendo um confronto de poder entre eles. Além disso, com a colonização, existe uma concepção predominante – a dominante dentro da ideia marxista – que é mais aceita e difundida na sociedade, enquanto a outra é colocada a margem – a residual de acordo com Marx. Assim, a ideia da natureza como um recurso, algo que está disponível para ser usada de forma infundável pelo ser humano é a mais praticada e normalizada na sociedade ocidental. Entretanto, não é a única maneira praticada, porque os povos indígenas possuem uma relação de cooperação, de equilíbrio, em que um pertence ao outro, sendo uma troca que exige respeito. Dentro dessa ideia, como Keith Thomas (2010, p.344) debate, existe um dilema na humanidade quanto a natureza, ou seja,

[...] o período moderno, o predomínio do homem sobre o mundo da natureza seria a meta incontestada do esforço humano. [...] Entretanto, a essa altura tal objetivo já não estava imune a controvérsias. Surgiram dúvidas e hesitações sobre o lugar do homem na natureza e o seu relacionamento com outras espécies. [...] Uma nova preocupação com os sofrimentos dos animais viera à luz, e, [...] um número cada vez maior de pessoas passava a plantar árvores e a cultivar flores para pura satisfação emocional.

Os povos indígenas lutam para que eles detenham o poder de ensinar as práticas e ensinamentos de suas culturas por meio das escolas. Sabem que há todo um sistema de controle de discursos, que estão presentes em vários espaços. Sendo assim, lutam para que sejam implantadas escolas dentro das aldeias e que a educação seja realizada através de professores indígenas, de forma bilíngue e plural. As ações pessoais interferem no coletivo e a comunidade é o conjunto, cada um exercendo uma função em prol do grupo, isto é, a

[...] educação indígena aconteceu no cotidiano de nossos povos, num processo permanente de inserção da criança no seio da comunidade. [...] É, portanto, uma visão baseada na certeza de que tudo interfere no todo e, como tal, pode afetar a harmonia e o sentido da própria existência. (MUNDURUKU, 2012, p. 194)

Além disso, o processo da cultura indígena é contrário à ideia das sociedades ocidentais e capitalistas, em que a individualização prevalece. Porque, entre esses povos, é o coletivo que vigora em todo o sistema, tanto nas organizações políticas, sociais e até culturais, ou seja, um depende do outro e até as práticas individuais afetam os demais e isso precisa estar na

consciência, que vem desde a infância. Dessa forma, diferente dos conceitos neoliberais, em que há uma percepção de que somos seres isolados, individuais, ou seja, que não possui ninguém que possa auxiliar e que esteja realmente interessado nisso, que precisa-se aprender a ser autossuficiente e que só o próprio sujeito é que pode interferir em sua vida, entre os povos indígenas essa concepção não se encaixa. Isso ocorre, devido a forma como as relações coexistem nas comunidades, em que um precisa do outro, que cada um possui uma função e que todas são necessárias para o andar da sociedade. Entretanto, essa maneira de pensar dos seres humanos como seres individuais, também faz parte de uma lógica de dominação e poder, porque o todo da sociedade influencia nas pessoas, mas como o coletivo possui uma força que a classe dominante tenta barrar utilizando desse isolamento e falta de confiança, como e o outro fosse o grande inimigo, como o objetivo de roubar o seu lugar. Assim, um dos modos em que os povos indígenas percebem para continuar ensinando esses elementos culturais é com a implantação de uma educação escolar indígena, que tem como objetivo romper com a maneira como a escola era implantada dentro das aldeias no início do século XX, tendo em vista que, por mais que fosse específica para os indígenas, ainda assim, buscavam apenas o ensino do português e da cultura ocidental.

2.3: Lutas e Deslocamentos

Somos uma nação subjugada pelos potentes, uma nação espoliada, uma nação que está morrendo aos poucos sem encontrar o caminho, porque aqueles que nos tomaram este chão, não têm dado condições para a nossa sobrevivência [...] Nossas terras são invadidas, nossas terras são tomadas, os nossos territórios são diminuídos [...] a nossa tristeza pela morte dos nossos líderes assassinados friamente por aqueles que tomam o nosso chão [...] o Brasil foi invadido e tomados dos indígenas do Brasil. [...] Eu deixo aqui o meu apelo de [...] indígenas que habitam, lutam pela sobrevivência nesse país tão grande e tão pequeno para nós [...] (SOUZA, 1980, p.p.11-12) boletim do cimi n. 65, 1980²⁹

De acordo com Daniel Munduruku (2012), o movimento indígena se organizou a partir do ano 1980 com os ideais de jovens estudantes em assumir as próprias ações, sem tutelas e sem serem colocados como incapazes de realizar funções na sociedade. Além disso, surge buscando romper com as violências aplicadas para com esses sujeitos, ou seja, "O

²⁹ Marçal de Souza/Tupã'i, assassinado em defesa de seu irmão Guarani-Kaiowá. Suas palavras ecoaram nacionalmente e internacionalmente, porque passa a incomodar os "donos do poder" que invadiam terras e desmatavam as matas para colocar gado. (PRÉZIA, 2017)

enfrentamento que foi proposto passava por um sonho de autonomia, de autossustentabilidade, de autogoverno." (MUNDURUKU, 2012, p. 195). Com isso, esses grupos, inicialmente, unem-se com o intuito de estabelecer e conhecer as reivindicações em comuns dos vários povos do Brasil. Esta prática foi importante e necessária para conseguirem unificar as lutas em todo o país, tendo em vista que, antes da organização desse movimento, as preocupações eram locais, ou seja, questões específicas de suas comunidades. Um dado sobre a criação dessas assembleias populares é que começam em 1970 pela Igreja Católica e, ao longo desse processo, foram surgindo outras instituições, assim, foram desvinculando com a Igreja.

O movimento indígena "[...] os levou a despertar o sentimento ancestral do coletivo e, quando viram ameaçado seu direito de ser diferentes, protestaram [...] e exigiram respeito e dignidade para si e para os povos indígenas brasileiros." (MUNDURUKU, 2012, p. 17). Além da cobrança para iniciarem práticas efetivas para o estabelecimento dos direitos desses sujeitos na lei e no cotidiano, auxiliando para a criação, por exemplo, da Constituição de 1988 e da lei 11.645/08, que são marcos importantes nas mudanças das bases sociais no que diz respeito a esses povos. Com isso, a lei 11.645/08 foi instaurada pelo apagamento histórico em que a temática foi abordada nos currículos escolares, além do direito dos não-indígenas em conhecer a diversidade (MEDEIROS, 2012). E a Constituição de tornou um marco para a mobilização indígena "[...] por ser o resultado da conjunção de forças sociais que trouxeram um novo olhar à socio diversidade das culturas indígenas brasileiras." (MUNDURUKU, 2012, p. 202). O escritor afirma que, com a criação desse movimento, foi perceptível que as práticas racistas e violentas para com os indígenas foram planejadas pelo governo, ou seja,

Pude, assim, constatar que a visão equivocada - e propositalmente estereotipada - sobre nossos povos foi perversamente orquestrada, retirando deles - em muitas circunstâncias - a humanidade de sua visão de mundo e colocando-os como empecilho para o desenvolvimento proposto pelo Estado brasileiro e que passava pelo extermínio - depois assimilação - das suas diferenças culturais e espirituais. (MUNDURUKU, 2012, p. 16)

Portanto, o movimento indígena instituiu grupos que acompanham os avanços políticos e as novas demandas para ir aderindo as novas realidades e interesses. Além disso, auxiliou para que as novas gerações introduzissem nas causas de seus povos, ou seja, esses grupos buscam um rompimento e um rever das práticas de ocultamento de pessoas indígenas que realizavam essas ações como tentativa de manter suas culturas vivas. Sendo assim, com a ativa participação desses sujeitos em todos os espaços da sociedade, principalmente na política, os grupos conseguem realizar um processo que chamam de retomada, em que são reestabelecidas

suas culturas e línguas. Com isso, esses sujeitos vão ganhando força e direitos para serem e praticarem seus modos sem precisar esconder sobre sua identidade e podendo ocupar os vários espaços da sociedade.

O processo de luta dos povos indígenas advém do contato com os colonizadores europeus, isso ocorre pelas ações violentas no qual cada comunidade defendeu-se de diferentes formas. Esse processo ocorre pelo desejo “[...] do indígena como sujeito da história, [...] que continua sendo indígena e compartilha com os demais brasileiro o direito de ser e estar na sua ‘Terra Brasilis’.” (BERGAMASCHI, 2012, p. 9). Inicialmente, nos processos iniciais da colonização, essa luta era mais direta, armada, corpo-a-corpo, mas, ao longo dos anos, as maneiras de reivindicar seus espaços e direitos foram se alterando, assim, esses grupos também foram se adaptando e arrumando outras formas de confrontar os modos dominantes. Esses movimentos permanecem até os dias atuais, porque sempre existiram indígenas na luta, mesmo que muitos sejam assassinados e que foi intensificada a partir de 1970 buscando por mudanças das ações e ideias coloniais (HECK, 2000, p. 12). Por isso, vemos esse processo, atualmente, por meio da escrita, da lei, da educação, da música, das redes sociais, dentre outros. No entanto,

A história real da resistência e da luta desses povos também continua desconhecida. O nome correto e real desses povos, a descrição dos personagens, das datas e dos locais onde os fatos se sucederam são, em geral, ignorados pelos brasileiros. [...] Tem-se muito mais interesse em saber a dinastia e os nomes dos reis de Portugal, dos governadores gerias ou dos bandeirantes paulistas do que buscar a história desses lutadores, geralmente anônimos. (PREZIA, 2017, p. 13)

Os povos indígenas, como pertencentes a um grupo que sofre com constantes deslocamentos, é necessário analisar os elementos de identidade em que possuem uma característica específica no qual Zilá Bernd (2007, p. 5) explica que “Pelo movimento migratório, nos emancipamos de nossa origem ou de nossa identidade primeira, numa espécie de translação de si ao outro.”. Sendo essa questão algo de suma centralidade para compreender as obras de Kaka Jecupé que faz parte desse movimento de transição de identidades que se emancipa dos Tapuia, no qual sua família vincula-se, devido aos processos de invasão e roubo de seu território em Minas Gerais. Vai percorrer entre a cultura branca e outros povos, principalmente entre os Guarani, onde vai se reencontrar como indígena. Reduzir os sujeitos a apenas um elemento retira a possibilidade de perceber as complexidades que caracterizam e formam as pessoas e suas criações (ADICHE, 2019). E o autor em questão é a efetivação do que Adiche (2019) aponta, porque um ser pode ter contato com várias culturas sem deixar de

se reconhecer dentro de uma, entretanto, como humano, se modifica a cada conexão com outros grupos.

Como aponta Graça Graúna (2013, p. 56), “A questão do lugar e da identidade na literatura indígena não está dissociada da noção de deslocamento.”, portanto, é um elemento a ser debatido e revisitado sobre os conceitos de literatura e identidade, que precisam ser colocados em outros patamares que vão além dos limites territoriais e de um grupo. A autora também enfatiza dois pontos necessários para a compreensão desses conceitos: o primeiro a ligação com o passado, em que busca “novas formas de identidade ligadas ao re-contar o passado através da memória e à afirmação da diferença.” (GRAÚNA, 2013, p. 56 apud HALL, 1999); a segunda é a questão de ser um estrangeiro. Como Zilá Bernd (2007, p. 1) afirma, que “Face à extrema mobilidade territorial e cultural na contemporaneidade, aos deslocamentos e migrações que se realizam de um território ao outro [...] classificar as literaturas pela pertença a uma única nação tornou-se não apenas complicado, como cada vez mais irrelevante.”. Isso ocorre inclusive pelos processos de colonização em que era imposto uma língua e uma cultura sobre os outros, o que gerou uma aglutinação de modos, que acarretaram na transculturação. Por isso, não é possível limitar as literaturas e suas identidades apenas visando um elemento, é necessário repensar e reajustar esses conceitos. Principalmente pelo fato dessas ideias terem sido criadas perante exclusões, isto é, ao ser pensados uma identidade brasileira, por exemplo, a maioria da população não era considerada cidadã por ser negra ou indígena. Assim, eram segregados não só no aspecto cultural, mas no político, ambiental, social e local, não fazendo parte dos projetos e de suas construções, principalmente das áreas de produção de conhecimento, em que eram superiorizadas e colocadas apenas para uma elite letrada.

Braulina Aurora (2022) relata no debate do projeto do Museu da Pessoa *Vidas indígenas: modos de habitar o mundo* que a cultura indígena, por mais que co-relaciona com seu território, o corpo diz muito, pelas vivências e aprendizados, por isso, ao deslocar de seus territórios, sejam obrigados diante ações de invasões ou mesmo proposital em busca de melhorias para sua comunidade, não estão renunciando a sua cultura e tornando outro. Por isso, dizem de “corpo-território”, que é justamente para romper com essa ideia de que ao deslocar-se deixa de ser indígena, pelo contrário, porque isso é algo que está dentro de cada um, assim, onde estão os povos está também sua cultura. Assim como Zilá Bernd (2007, p. 5, *grifos da autora*) afirma sobre o fato de

[...] que é cada vez menor a estabilidade entre deslocamento, sentindo-se ‘desalojados’ em toda parte. [...] Os deslocamentos podem ser a chance inesperada de uma nova definição do homem que não se reconhece mais no

território que ocupa, mas no *espaço-tempo* que ele libera pela palavra e pelas imagens, fora das fronteiras, em zonas da imigração.

O que repensa esse conceito de língua aliado a um uma nação, porque, até pelos debates da descolonialidade, é necessário abster nessas dualidades dicotômicas, ou seja, dessas filiações colonizadores que excluem esses grupos identificados como “minorias”. Portanto,

O que se vê cada vez mais em diferentes literaturas são processos de hibridação múltiplos. [...] (globalizada, mas no bom sentido, com eliminação de fronteiras culturais, com escritores de diferentes etnias que elegeram livremente seus ‘modelos’ ou ‘ancestrais’ em autores de abrangência universal). (BERND, 2007, p. 7)

Além disso, como Moscovici (2007) discute ao explicitar sobre o caráter híbrido, as representações sociais não podem ser atribuídas apenas a um grupo ou indivíduo. A ideia de que cada representação está presente na relação e conexão com outras crenças e ideias, no qual o Kaka Jecupé demonstra em suas obras ao enfatizar as relações que o autor possui com outras culturas, não só a Guarani. Além disso, na sociedade podemos perceber esse movimento de troca de ideias entre as comunidades existentes, que convivem ou se chocam de algum modo. Por isso, de acordo com Moscovici (2007), ao analisar uma obra é necessário avaliar e recolher os pensamentos específicos do grupo ao qual pertence para, assim, conseguir compreender as produções. Indo para além das ideias da sociedade dominante, mas, sem deixar de pontuar as concepções individuais do sujeito que escreve. Portanto, no texto de César Bernal (2008, p. 39) em que analisa o conceito de autoria em Walter Benjamin, o autor possui o objetivo de “[...] *transformação* dessas relações, dessa estrutura de ordem, de poder vertical, de onímoda sujeição que deriva sua força do controle rígido, por uma certa minoria, dos meios de produção”. Sendo então, parte de suas funções, “[...] influenciar o rumo dos acontecimentos pela partilha da própria experiência [...]” (BERNAL, 2008, p. 41) para, assim, conseguir pontuar as diferenças culturais, sociais e políticas dos sujeitos sem inferiorizar grupos em detrimento de outros. Sendo assim, essas representações vão sendo reestruturadas com as demandas ao longo dos anos, por isso, reconhecer a autoria de um livro de produção indígena, como coletiva vem sendo debatida e pleiteada por esses povos que, em suas culturas, percebem-se como plurais e não individuais. Porque “É lógico concluir, portanto, que a concepção de autor que se tem em uma determinada época possui reflexos do contexto que a criou; ela faz parte de uma mentalidade coletiva.” (MENEZES, 2017, p. 868) sendo cabíveis de reajustes e renovações ao longo dos anos e das novas necessidades. Por isso, atestar a autoria de literatura

nativa apenas a um sujeito, sendo que suas culturas são coletivas e compartilhadas, não daria conta de sustentar essa nova forma de escrita e produção.

Rosana Ghignatti (2017) relata que o livro *Todas as Vezes que Dissemos Adeus* (2002) possui 3 elementos principais de despedidas de separação com “consequências traumáticas”³⁰. E em todas elas, ocorrem pelas ações da chamada “civilização” branca, ou seja, todos esses momentos que tiveram que disser adeus foi fruto de consequências das violências e opressões que os povos indígenas vêm sofrendo a séculos. A primeira morte foi da mãe, depois a de seu amigo Kalingue-Poku e, por último, o de seu pai. De modo que a autora levanta a questão, de que as várias invasões e expulsões de suas terras, a convivência obrigatória com as cidades que não os respeitam e as várias ações de desmatamentos que são realizadas, afetam diretamente na vida desses povos. Assim, muitos morrem de assassinatos, de envenenamentos e por não aguentar viver com tanto sofrimento e insegurança que a sociedade causa. Portanto, é uma literatura que traz seu teor poético, sua ironia, sua resistência e sua denúncia. Porque, por mais que mostre a beleza da união e das culturas indígenas, não deixa de enfatizar as relações bem violentas que ocorrem entre os indígenas e não-indígenas. Marcia Kristiuk (2014), enfatiza que Jecupé (2002) vai traçando, ao longo do texto, a conexão entre culturas e povos. O autor vai fazendo essa interligação entre sujeitos diferentes, justamente para mostrar a grande necessidade e importância de reconhecer o outro e o aceitá-lo, assim, as convivências seriam melhores para todos. Entretanto, ainda é constante a falta de conhecimento e respeito da população nacional com os povos indígenas. De modo que, na trajetória de Jecupé, ele e outros povos são despejados a todo instante de suas terras, em Minas Gerais, os Tapuia são invadidos, assassinados e os sobreviventes migram para outras regiões; em São Paulo, uma das aldeias Guarani é roubada deles, por causa de um documento que dizia que a terra era de uma outra pessoa e que foi doada por D. Pedro II (JECUPÉ, 2002). Além disso, o autor relata invasões e massacres que ocorreram em outras regiões com outros povos, mostrando que a cidade, a todo instante, busca a extinção e a expulsão dos indígenas. Sendo assim, são tratados como inferiores, suas culturas e modos precisam estar a todo momento se adequando ao da chamada “civilização”, que exclui, marginaliza e mata a todo instante.

Bianca Parracho (2013), enfatiza todas as vezes que Jecupé (2002) precisou dizer adeus, ou seja, que teve que se despedir de pessoas queridas – pela morte causada por esse confronto de identidades entre indígenas e não-indígenas e a não aceitação do outro – e dos deslocamentos que precisou fazer para sobreviver e se reencontrar. Desse modo, percebe-se o conflito muito

³⁰ Termo utilizado pela autora Rosana Ghignatti (2017)

grande que existe entre os povos indígenas e a sociedade brasileira. Mostrando, justamente, que há uma guerra constante entre eles, e que se isso não acabar, não vai ser bom para nenhum dos lados. Eliane Potiguara em *Metade cara, Metade Máscara* (2018) aponta também para essa questão de deslocamentos constantes que indígenas precisam realizar devido as ações de dizimações que sofrem. Gerando muitas perdas advindas não só com os assassinatos e expulsões, no entanto, também com os desmatamentos, poluições, com invasões e não demarcação de territórios indígenas. Ou seja, percebe a migração incessante em que esses povos são submetidos, além disso, essa característica é identificada em vários outros autores indígenas, como Olívio Jekupé (2021) que relata sobre essas mudanças que ocorrem entre as comunidades quando são invadidas e não conseguem conter ou percebem que sair é melhor para que sobrevivam; ou mesmo quando são expulsos por documentos, por policiais, fazendeiros, pistoleiros, garimpeiros, que começam a adentrar suas terras até poluírem e matarem muitos dos sujeitos que ali vivem; ou por ações de “remanejamento” realizadas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e outros órgãos do governos quando o território é desejado e lucrativo para a elite. Enfim, são vários motivos que fazem com que os indígenas sejam expulsos de suas terras, mas todos envolvem o desrespeito e a desconsideração da sociedade para com os direitos dos povos indígenas.

As terminologias são processos que contém elementos sociais e políticos, entre relações de poder, sendo criações humanas, são realizadas com interesses que envolvem quem as inventou e ao período de seu surgimento. Como Chimamanda Adiche (2019) debate sobre como as visões de determinados grupos dependem de quem está no poder, porque são esses indivíduos que estruturam as histórias únicas – que geram perspectivas incompletas, retirando as complexidades dos sujeitos. Assim, quem costuma ter o comando, quem está no topo da hierarquia em cada período é que vai estabelecer e ter mais força para organizar os elementos sociais de forma a beneficiar a si e seus próximos, de modo a excluir e marginalizar outras perspectivas. Por essa razão, ao analisar o contato de indígenas com os europeus, foi designado a todos os povos presentes no território como “Índios”, em uma forma homogeneização. No entanto, Alana Fries (2013, p. 289) relata que os indígenas também revidaram:

[...] se seus etnônimos muitas vezes significam simplesmente *gente* – como, por exemplo, a *“uwe uptabi*, que é como os Xavante chamam a si mesmos, significa *gente de verdade* -, os termos existentes nessas linguagens para se referir aos brancos costumam significar *aqueles que não são [etnônimo]*, aqueles que não são gente de acordo com aquilo que entendemos por gente – o outro. Os Guarani, por exemplo (não são os únicos), são mais específicos: os *jurua* são “os homens de palavras vazias”

Desse modo, por mais que os processos de rotulações dos colonizadores que mais foram dissipados e aceitos tenham favorecido os brancos e desqualificado os indígenas, essas relações de poder são mútuas, não ocorrem só de um lado, mas de todos. Com isso, se dentro da cultura branca os grupos que não se encaixam nos padrões são estigmatizados, ao contrário, isso também acontece, isto é, entre os indígenas, por exemplo, também são criados termos para os elementos externos de forma a rejeitá-los. Entretanto, o que deve ser ponderado é a cadeira de poder em que cada grupo pertence e as práticas das sociedades, porque o estranhamento e a incompreensão sobre elementos socioculturais diferentes dos que cada população está inserido é normal, não dá para ter o conhecimento sobre tudo, todavia, é necessário o respeito entre as divergências. Ou seja, o que não pode acontecer é a hostilidade para com o outro e seus modos, porque a questão não é se alguém concorda ou não com a ação das pessoas, porém, se existe a convivência harmônica. Por isso, ao escrever, os indígenas compõem uma autoria com a “[...] ideia de autonomia e seu sentido ativista estaria em romper relações com sua origem, o contrato, com os cânones e uma volta para a ideia de floresta [...]” (DORRICO *et. al.*, 2020, p. 24). De forma que, as lutas políticas e socioculturais são constantes na sociedade, devido a necessidade de reafirmação diária para continuar, inserir ou para adentrar os espaços de poder, de predominância das narrativas.

Os indígenas, sofreram com processos de estereótipos e violências diferentes ao longo dos séculos, mas a maioria prevalece até hoje. Com os primeiros contatos com Cabral, foram colocados como inocentes, preguiçosos e arredios. No século XIX, como selvagens que precisavam ser exterminados e/ou catequizados e inseridos na sociedade. Século XX, foram estigmatizados como aqueles em extinção (condenados pelo Estado e pela modernização). Assim, chegam no século XXI, que são afirmados pela maioria das mídias como baderneiros e ladrões, para os governos como seres que atrapalham o desenvolvimento econômico, no entanto, nas universidades ocupam espaços de estudantes legítimos assim como nos demais locais da sociedade, sendo direito de permanecer e circular onde bem entendem e querem (FRIES, 2013). Todavia, mesmo com todos esses processos de conquistas de direitos, como a própria Constituição brasileira que legitima essa liberdade, os povos, atualmente, são constantemente enfatizados como seres que deixaram de serem indígenas simplesmente pelo fato de utilizarem ou praticarem algum elemento que pertence a cultura e modos dominantes. Mas, ao contrário, quando os brancos usam de dados de outros, continuam a serem o que são, sendo assim, percebe-se uma tentativa de deslegitimar e de invalidar as práticas desses povos, como um processo de extermínio de forma não física.

No entanto, o domínio dessas técnicas, como o da escrita e da tecnologia, não significa perda de identidade ou falta de vínculo com suas tradições, pelo contrário, são processos de resistências e de lutas para manterem suas culturas e povos vivos. Como aponta Maurício Negro (2019, p. 11), “A chamada literatura indígena carrega esse desejo profundo de reatar e fortalecer os laços entre todos nós, de uma sabedoria antiga, cujos ecos ainda estão por aí pedindo reforço em palavras e imagens.”. Além disso, com mais de 500 anos de colonização, em que, como foi discorrido acima, esses sujeitos passaram por processos de catequização, integração e tutela, mesmo mantendo suas culturas, houve uma influência, uma junção de culturas e modos, que se deu tanto pelos indígenas quanto pelos não-indígenas. E esse processo de escrita indígena, que se dá por um processo de extrema violência, se tornou um recurso importante de defesa contra as práticas opressivas da sociedade. Até mesmo pelo fato de que, dentro da cultura ocidental, a escrita é a única maneira aceita como legítima de conhecimento, assim, como os cientistas são os únicos considerados como portadores de conhecimento, por isso, também vemos uma crescente de indígenas nas universidades, para buscarem seus espaços e que suas vozes sejam escutadas por essa população que invalida outras formas.

Desse modo, a literatura escrita e produzida por indígenas demorou para acontecer, mas desde final do século XX, se tornou um instrumento de resistência, no qual, o silenciamento em que as culturas e modos dos indígenas são submetidos diante as produções dos dominantes (universidade, escolas, mídias, etc.), são rompidos com as criações e realizações desses sujeitos (DALCASTAGNÈ, 2008 apud PARRACHO, 2013, p. 5). Além disso, mesmo após o estabelecimento dos direitos dos povos após a Constituição de 1988, os preconceitos e práticas racistas permanecem nas sociedades, porque, “Vícios e preconceitos étnicos são muito arraigados no íntimo da consciência das gerações mais velhas que hoje controlam as instituições da nação, ainda acreditando serem os ameríndios meros objetos [...] do passado [...]” (SOUZA, 2012b, p.19). Com isso, a educação é importante para os não-indígenas também, porque estudar sobre os povos indígenas nas escolas é uma ação compensatória, que busca auxiliar na aprendizagem sobre esses sujeitos que fazem parte de uma estrutura de degradação. Isto é, “As escolas são instrumento de transformação social, ampliando a capacidade de tolerância das futuras gerações e desfazendo preconceitos antigos arraigados [...]” (SOUZA, 2012b, p. 18), tendo em vista que os saberes dos povos indígenas foram silenciados e suprimidos pelos órgãos da nação, no qual a escola foi muito utilizada como espaço de justificativas para o genocídio e etnocídio dessas comunidades.

Essas produções colaboram no repensar de discursos e na elaboração de novas narrativas. Ao ponto em que rebatem e questionam os argumentos presentes na sociedade fruto de exclusões e preconceitos, ao mesmo tempo em que provocam e suscitam novos conceitos. Além disso, ao utilizar de elementos que possuem definições estabelecidas, como literatura e autoria, não só reelaboram as concepções como contestam essas ideias, solicitando a presença de novos recursos que consigam dar conta das demandas desses sujeitos. Os pesquisadores da decolonialidade auxiliam para a compreensão dessas novas ferramentas que vem sendo requisitados por grupos que foram silenciados e marginalizados ao longo dos anos. E isso vem ocorrendo pela contestação desses povos que estão requerendo seus espaços e culturas para além da margem e dos cânones. Assim Kaka Jecupé em suas obras, mesmo que utilize de material já existente, não se coloca dentro desses itens, pelo contrário, afronta essas percepções e se coloca dentro de componentes novos, que ainda vem sendo estabelecidos e definidos. Portanto, nas discussões de Chimamanda Adiche (2019) que apontam para o rompimento com a história única ao ter contato com a literatura africana, ou seja, a interação com diversos materiais e produções culturais ampliam os horizontes de conhecimentos para além dos dominantes e estereótipos. Porque os sujeitos são diferentes e as suas produções também, por isso, a redução a apenas uma narrativa é excludente e não consegue dar conta de um todo que é multicultural. Portanto, o conhecimento e convívio com esses diversos itens sociais são importantes para o respeito e convivência com as diferenças, como Adiche (2019) afirma sobre sua própria experiência que, mesmo sendo da Nigéria, só tinha contato com a literatura branca o que gerava a reprodução dos modos colonizadores, porque as narrativas influenciam as pessoas quando são lidas e conhecidas.

Jecupé (2002) demonstra os sofrimentos que os povos indígenas ainda sofrem na sociedade – territórios são invadidos, ocorrem massacres e não aceitação e/ou desconhecimento das culturas indígenas. Além disso, possui um caráter de resistência presente na obra de Jecupé (2002), porque o ato de aprender a língua do colonizador é uma maneira de defesa contra as práticas da sociedade e a preservação sociocultural (SOUZA, 2012a). Ou seja, a língua do invasor passa a ser utilizada para legitimar e propagar os interesses dos indígenas: “[...] ‘Foi assim que comi o pão que a civilização amassou. Sobrevivi. Por isso, devorei o cérebro dessa cidade.’ (JECUPÉ, 2002, p.16 apud SOUZA, 2012a, p. 99 *grifo da autora*). Com essa escrita, que surge pós-colonialista, busca o reconhecimento e aceitação de suas identidades. Lúcia Sá (2006 apud SOUZA, 2012a), enfatiza que, por mais que a literatura seja um instrumento de dominação, para Jecupé foi visto como uma forma de resistência à metrópole, além de ser uma

maneira de ensinar à sociedade um pouco dos conhecimentos ancestrais de seu povo, para auxiliar na salvação do planeta. Desse modo, ao utilizar a língua portuguesa e parafrasear autores conhecidos, chama a atenção para a real situação dos povos indígenas na sociedade – as violências, assassinatos, as tentativas de apagamentos culturais, os desmatamentos e poluições que afetam suas famílias e modos de vida, dentre outros. Portanto, “[...] ‘viver na fronteira’ é viver nas margens sem viver uma vida marginal’ [...]” (SANTOS, 2008, p. 242 apud SOUZA, 2012, p. 103), isto é, esses sujeitos são colocados à margem da sociedade, entretanto, não vivem isolados, pelo contrário, estão sempre em contato com outras culturas e grupos.

Conclusão:

O respeito aos povos indígenas supõe conhecê-los, a fim de reconhecê-los nos seus modos de viver. (BERGAMASCHI, 2012, p. 7)

De acordo com as Nações Unidas de 1986 (apud BERGAMACHI, 2012) os indígenas são aqueles que possuem uma continuidade histórica com sociedades pré-coloniais, com vínculos aos territórios e culturas bem definidas, sendo assim, “[...] mesmo diante da trágica prática colonizadora [...] houve por parte das sociedades indígenas uma obstinada resistência, permanecendo até o tempo presente a diversidade das formas de vida de, forjadas na trajetória de cada grupo.” (BERGAMACHI, 2012, p. 8). Sendo assim, o termo utilizado para designar esses sujeitos é relevante para a unificação de todos esses povos e importante para a denominação em comum nas lutas, tendo em vista que, com o movimento indígena houve um agrupamento das ideias conjuntas. Portanto, é importante "A revisão das epistemologias modernas impõe-se nas distintas áreas do conhecimento. [...] Bruno Latour (2004), reivindica a reabilitação da ciência como exercício democrático [...] como expansão de fronteiras, ampliação de redes e proliferação de vozes.” (MAGLIEVICH-RIBEIRO, p. 67). Sendo assim, há um repensar para uma transformação das concepções científicas, que, antes eram pautadas apenas nas visões europeias e, agora, passam a surgir e aderir percepções advindo de outros grupos. Isso faz com que

[...] os indígenas se sentem mais à vontade para aceitar sua identidade, ao contrário de alguns anos atrás em que tinham que esconder sua própria origem por medo de perseguição de pessoas que queriam tirar-lhes a terra. A prova disso é o crescente ressurgimento de pessoas que assumem sua identidade étnica. Só nos últimos anos, foram mais de 50 pedidos de reconhecimento étnico por grupos indígenas. (MUNDURUKU, 2011, p. 28)

Assim, os meios educacionais vem sendo instrumentos para conhecer e divulgar sobre os vários povos e suas diversidades, tanto pelos indígenas em aprender sobre os demais e vice e versa, contudo, precisam de informações sobre os grupos e, para isso, os indígenas precisam ser reconhecidos como produtores de conhecimentos. Com isso, os autores indígenas vêm fazendo da escrita um instrumento de aproximação e conhecimento das culturas e tradições indígenas para os não-indígenas. Porque, há um choque cultural, entretanto, enquanto os indígenas precisam olhar, conviver e aprender os modos dos outros, em que necessitam de “[...] números para existir de verdade, papel que diga que podem plantar, lei que diga que podem ser

índio.” (FRIES, 2013, p. 305). Todavia, a sociedade não-indígena, não é obrigada a olhar e aprender os aspectos socioculturais dos povos indígenas.

Dessa forma, as obras em questão se fazem de grande importância, porque auxiliam no pensar sobre a legitimidade de discursos diversos, principalmente, dos povos indígenas, que até hoje sofrem com processo de colonização e com práticas neoliberais. Assim, essa produção, viabiliza a possibilidade de repensar a história e os discursos, de forma a elaborar uma narrativa plural. Além disso, é um espaço de cuidar e perpetuar suas culturas e tradições, que foram, muitas perdidas e outras dissipadas ao longo dos séculos de dizimação. Jecupé (2002) discorre sobre a importância dos ensinamentos de seu povo ecoar sobre as cidades, para descobrir os “Brasis”, em uma forma de respeito e cuidado ao seres humanos e a natureza. Portanto, todas as culturas precisam ser aceitas, reconhecidas e tratadas com igualdade. Uma nação é construída dentro da multiplicidade e ela precisa ser inserida. Por isso, a escrita de indígenas é tão significativa, porque auxilia nesse processo de enfatização das várias vozes, culturas e identidades que compõem o país. Sendo assim, essa escrita indígena, é a formulação de uma narrativa da história pela visão dos povos indígenas, em que, dentro das narrativas dominantes, são estereotipados e banalizados. Dessa forma, as obras de Jecupé, fazem de grande importância, porque auxiliam no pensar sobre a legitimidade de discursos diversos.

Patrick Paul (2016, p. 13) aponta que “Todas as sociedades oscilam entre estabilidade e renovação. Os saberes do passado que são retransmitidos oferecem os fundamentos e as estruturas da comunidade.”, isto é, as sociedades vão ressignificando as estruturas ao longo dos tempos. No entanto, é necessário o revisitar do passado para que isso seja efetivado, porque é no olhar as práticas e conhecimentos anteriores que garante a permanência e a mudança dos elementos de forma a ir melhorando. Sendo assim, a medida em que as populações vão vivenciando, vão deixando os ensinamentos que devem ser utilizados pelas novas gerações com a finalidade de estabelecer as relações de maneira mais eficaz. Entretanto, como Jecupé (2002) afirma, a sociedade ocidental parece ter se esquecido da importância do estudo do passado, em recordar os ancestrais. Porque, as populações atuais estão realizando uma ação contrária a isso, de forma a esquecer o passado, a não manter a memória, principalmente sobre os fatos violentos que ocorreram, o que reforça essas práticas, fazendo retorná-las. Todavia, esse ocultamento e negligência para com a memória é algo que vem sendo calculada e efetuada pelos grupos que estão no poder, que são os mesmo que foram e ainda vem sendo beneficiados pelas ações agressivas e desumanas praticadas para com outros povos, como os indígenas. Sendo assim, a

elite que continua no poder realizando e ganhando em cima das explorações e das exclusões dos demais grupos, vão ressignificando essas ações e operando o desprezo com o passado.

Iarima Redu (2013), ao discutir sobre a obra de Jecupé, no livro *Todas As Vezes que Dissemos Adeus* (2002), enfatiza que sua escrita é de perdão e de conscientização e que busca manter viva as batalhas de seus povos, os deslocamentos sofridos por ele e por outros indígenas, de enfatizar os desrespeitos e as tentativas de assimilações. Com isso, por mais que o foco seja o perdão e a união de povos, enfatiza que não é isso que vem acontecendo, pelo contrário, as práticas da sociedade estão agindo de forma inversa, com desrespeito e agressividade. No entanto, ao trazer a união de povos, aponta a necessidade de que as diferenças sejam deixadas de lado e sejam respeitadas para que consigam lutar juntos pela Mãe Terra, para salvá-la. Isto é, não basta apenas os sujeitos originários lutarem ou agirem de forma cuidadosa, porque não é só os povos indígenas que vem perdendo com essa destruição da natureza, são todos. Sendo assim, ainda não ocorre essa união e esse respeito mútuo, mas é algo que precisa ser pensada e concretizada, porque só assim a sociedade conseguiria estar equilibrada, para além dos seres humanos, tanto a fauna quanto a flora. Portanto, mesmo o foco seja a natureza, em um segundo plano percebe-se a ampliação para todos os setores, que é necessário a conciliação e harmonia nos vários locais para que todos os grupos consigam praticar e existir de acordo com suas verdades – porque, diferente do que a classe dominante prega, de que existe uma verdade absoluta, isso é relativo, depende de muitos fatores, como os sujeitos, o lugar, o tempo, dentre outros fatores que influenciam no pensar e agir de cada ser.

Ao analisarmos a questão da natureza, um questionamento se faz interessante, que é a relação da sociedade não-indígena ocidental com o campo e com a cidade. Tendo em vista que hoje em dia, ocorre a conexão com a percepção de urbano com trabalho e dinheiro – cotidiano – e o rural como algo para descansar – levando em conta que isso é algo apontado por uma camada mais rica da sociedade, que pode ter escolhas e tempo para lazer. Porém, não foi sempre assim, essas concepções foram mudando ao longo dos períodos, o que também influencia em como esses seres lidavam com a natureza e com os povos indígenas. Com isso, como afirma Keith Thomas (2010, p.345), “Nos tempos da Renascença, a cidade fora sinônimo de civilidade, o campo de rudeza e rusticidade.”, isto é, retirar os seres humanos desses modos rurais era o mesmo que civilizar esses sujeitos.³¹ Entretanto, um apontamento necessário é que ao mesmo tempo em que era divulgado que a cidade era o lugar para se viver, fazendo com que várias

³¹ Pensando em civilizar como a forma de proibição de culturas que não fossem ligadas as brancas ocidentais, sendo assim, o período em que ocorre os processos de colonização nas Américas é o mesmo que essa ideia de civilização se aflora, buscando retirar esses sujeitos da conexão com a natureza.

populações mais pobres migrassem para a zona urbana em busca de melhorias financeiras, as elites viam o campo como espaço de lazer, onde construíam grandes mansões para o descanso, principalmente a partir do século XVI em que começa as superlotações das cidades, com as péssimas condições de moradia e a fumaça preta das fábricas, passam a ver o campo como melhor para se viver. “Mas, uma vez que os lucros rurais eram consumidos na cidade, era nela que se encontravam a sociedade mais sofisticada [...]” (THOMAS, 2010, p. 350), sendo, então, os espaços urbanos relacionados com a riqueza e o luxo. Além disso, possui a questão dos interesses econômicos envolvidos por parte da elite que não podem ser ignorados, tendo em vista que, enquanto essa ideia de cidade ser o mesmo que civilidade era difundido, era o mesmo período em que as classes altas estavam precisando de mão de obra farta e barata nas indústrias, principalmente na Europa. Assim, nas colônias americanas, a ideia de civilizar era voltada a dissipar as concepções de consumo e poder de raças que vinham sendo implantados no ocidente. Sendo assim, a relação da natureza era de puro recurso, em que os seres humanos a usam para o que bem precisarem, o que não era (e não é) a mesma cultura dos povos indígenas, no qual, um pertence ao outro. Por isso, os processos de violência foram executados e efetivados pelos colonizadores para com os sujeitos que não se adequassem a esses padrões.

No entanto, no período moderno ocorre uma mudança nessas noções de campo, cidade e de um diferente movimento na associação com a natureza. Keith Thomas (2010, p. 355) afirma que “Na Inglaterra de inícios do período moderno o gosto pelo campo foi intensificado pelo enorme crescimento de Londres. [...] retirou força do que se chamou a ‘desruralização’ das cidades: a redução de jardins e pomares, o desaparecimento de árvores e flores [...]”. Com isso, percebe-se a alteração de concepção, no qual o que até o século XVII era visto como algo bárbaro passa a ser aspecto de luxo, ou seja, ter plantas e elementos naturais são símbolo de riqueza e civilidade. Uma forma de perceber essa nova ligação com a natureza é nos padrões de jardins da elite:

Durante todo o século XVIII e algum tempo ainda, os aprimoradores continuaram a louvar essa paisagem uniforme de opulência e produtividade e a deplorar as vastidões não cultivadas.

[...]

Contudo, antes de terminar o século XVIII, o gosto mudou [...] No lugar do jardim formal aparado como por manicure [...] desenvolveu-se um estilo [...] tão informal que às vezes era difícil distingui-lo de um campo não cultivado [...] (THOMAS, 2012, p.p. 262, 364 e 366)

Sendo assim, esses jardins passam a ser apreciados similares a matas/florestas que crescem de forma natural, sem o manuseio humanos. Entretanto, Thomas (2010) realiza um

questionamento interessante, em que, ao mesmo tempo que essa nova configuração vinha sendo implantada e apreciada os campos de cultivo estavam sendo, cada vez mais, submetidos a simetrias. O que possui relação com o econômico, ou seja, esse apressamento pelo irregular era algo que vinha da elite, tendo em vista que, esses jardins só eram possíveis para quem podia utilizar uma área para lazer e não para a produção de alimento. Assim, o desenvolvimento e apressamento pela natureza assimétrica vem para a classe alta e não para a classe baixa que, além de não ter terra, tinha que plantar, o que ainda permanecia aos padrões contínuo e linear. Com isso, sujeitos como os povos indígenas, que nem eram considerados seres humanos capazes de cuidar de si, que precisavam ser tutelados e civilizados aos moldes culturais brancos para serem inseridos na sociedade, não tinham acesso nem a terras, muito menos a poder apreciar a natureza, que vinha sendo toda utilizada para as lavouras, criação de gado, desmatamento para expansão das cidades e/ou para o lazer das grandes elites. Ou seja, essas mudanças eram exclusivas para as classes mais altas que podiam construir grandes casas nas cidades com áreas verdes e ter terras no campo para o descanso e não para as classes mais baixas que mal podiam pagar um apartamento pequeno.

A partir do século XIX, com a crescente efetivação do desmatamento em massa da fauna e flora, houve uma mudança na percepção, em que a natureza sem modificação humana tornou-se importante para o psicológico, ou seja, para conseguir equilibrar a mente e corpo da correria do trabalho diário. Assim, Keith Thomas (2012) afirma que a medida em que foi ocorrendo a escassez e a extinção de animais e das plantas, iniciam os processos de preservação, mesmo que sejam apenas para a apreciação e não tenham funções financeiras envolvidas. Por certo, havia interesses envolvidos com essa preservação, porque a natureza ensina, como os povos indígenas vem afirmando a muito tempo, é do ambiente ao entorno que retira-se o alimento, a cura para doenças, a moradia e todos os elementos necessários para a sobrevivência. Como Kaka Jecupé (2002, p. 112) afirma

Gostaria de lembrar uma coisa a todos. Somos tecidos da terra, do fogo, da água e do ar. E nada serviria à mais avançada inteligência se a Grande Mãe não ofertasse seu próprio corpo, suas próprias veias cristalinas, seu próprio ventre, para tornar possível existir [...]. Somos tecidos do tecido que tece a própria Mãe e tudo o que criamos vem dessa mesma trama. Essa trama é uma lei ancestral, é uma lei imemorial.

Isso não é diferente para as sociedades ocidentais que, para a elaboração de remédios, precisa das plantas, que para testar os produtos cosméticos, precisam dos animais, e assim por diante, todas as áreas precisam dessa natureza para conseguir retirar os elementos utilizados.

Com isso, “[...] quando a história natural não se tinha profissionalizado e ainda era um *hobby* de amadores, que se engendraram as sensibilidades que depois culminariam na legislação de fins do século XIX e de todo o século XX para a preservação de espécies selvagens.” (THOMAS, 2012, p. 401). Portanto, com novos interesses e com a noção da importância da natureza é que os povos indígenas também passam a ser mais revisitados. No entanto, ainda não são respeitados, tanto que suas ideias sobre como tratar a natureza são requisitadas – assim como são roubadas, por exemplo, a cura de doenças³² – porém, ao mesmo tempo, esses sujeitos vem tendo seus direitos violados, de território, cultura, religião e língua constantemente, como o Marco Temporal que já foi explicado no capítulo I.

A escrita é uma técnica antiga, que foi sendo criada a vários séculos por diferentes povos no intuito principal de registrar, desde os aspectos mais corriqueiros (como vendas e população) quanto elementos que visavam a eternização de suas práticas, ou seja, a memória dos feitos para as futuras gerações. Com isso, a escrita foi sendo utilizada também para suprir a necessidade humana de tornar-se imortal, o que, de acordo com Hannah Arendt (2000), diferente da natureza que é imortal por si própria, o ser humano é um sujeito de fatos exteriores (feitos, objetos e gerações), por isso, a grande importância da história e da poesia – a história é a ação, o que aconteceu e o que está acontecendo e a poesia é a forma de expressão, o modo como a história é contada. Sendo assim, a escrita é algo que auxilia, principalmente, para esse registro de realizações de um povo, no entanto, como a Jacy Seixas (2001) discute, por mais que a memória seja estudada pela história, ela é independente, isto é, não necessita da história para ser implantada e realizada. Como Bergson (1999) aborda sobre memória e coloca o passado como sobreviventes por dois estímulos, o motor e o independente. Ou seja, um é o que ele chama de “história-hábito”, que são adquiridas na repetição, impulsionando a ação, isto é, as práticas cotidianas. O outro tipo de memória é a “memória-lembrança”, que tem como função armazenar o que foi vivido, sendo espontânea, guardando o passado de maneira que não está ligado a uma prática, mas a uma necessidade natural. Sendo assim, a história, em si, não possui ligação com as práticas de registro, de guardar algo para as futuras gerações. No entanto, a escrita vem sendo utilizada com esse intuito, principalmente atualmente, dentro da cultura ocidental, que, devido aos processos de dizimações e culturais, vem se tornando um recurso para essa memória

³² Laerte Tapirapé em uma palestra no VII Encontro Questão Indígena e Educação: O protagonismo indígena no contexto da pandemia, promovido pelo Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), afirma que durante a pandemia do covid-19 os Tapirapé criaram um remédio para tratar os sintomas, assim, muitas empresas farmacêuticas buscaram seu povo querendo roubar suas fórmulas. Ou seja, a prática de roubar dessas sociedades originárias é comum e, depois, são patenteadas por empresas ou sujeitos que não são os reais criadores, mas que vão ganhar muito dinheiro, enquanto os povos indígenas são expulsos por essas mesmas pessoas que os roubaram.

coletiva³³ dos povos que sofreram com esses ataques, como forma de resistência. Portanto, como aponta Helena Menezes (2017, p. 874),

Mesmo em seus primórdios, a escrita mudou o ser humano em todos os aspectos de sua vida cotidiana, antes voltados para a tradição oral. No entanto, não podemos alegar uma ruptura completa, já que a tradição oral é uma constante em todas as sociedades humanas. Embora a ascensão da palavra escrita subjugue de maneira gradual a oralidade, ela não deixou de existir naquele momento e permanece em exercício nos dias atuais.

A Constituição de 1988, por mais democrática que seja, ainda não conseguiu efetivar, na prática, um Estado intercultural no país, porque ainda, quem permanece, em maioria, nas bancadas políticas e ainda são mais atendidos, acatados e respeitados nas demandas diárias são as classes dominantes que são formados por brancos, elitistas, cristãos, héteros e homens. Sendo assim, “É preciso revirar os escombros do passado e reconhecer as injustiças executadas historicamente sobre grupos locais em nome de ufanismos imperialistas, de dogmatismos religiosos e ideologias de desenvolvimento ao longo dos últimos séculos” (SOUZA, 2012b, p. 21). Essa necessidade ocorre pelas ações praticadas no Brasil, em que a coletividade das culturas indígenas é desconsiderada e desvalorizada em detrimento das ideias capitalistas e individualistas, levando em consideração a exploração de forma exacerbada pelos grupos do poder, no qual,

Todo território nacional transformou-se num imenso canteiro de obras, formado por fábricas rodeadas de lavouras monocultoras e criatórios intensivos de gado, ao lado de áreas alagadas por hidrelétricas e áreas de exploração exacerbada, levando a uma crescente urbanização da superfície do planeta e gerando o desaparecimento do manto vegetal. (SOUZA, 2012b, p. 21)

Como afirma Carneiro (2004 apud MUNDURUKU, 2012) o epistemicídio foi a prática mais eficaz da dominação racial devido a sua negação aos diversos conhecimentos, o que gera uma falsa ideia de que apenas um grupo possui consciência e que precisa, inclusive, levar essas informações para os demais, o que legitima as violências. Entretanto, mesmo com essas ações agressivas contra os povos indígenas e seus modos e culturas, esses sujeitos resistem e, através dessas lutas, conseguem, diariamente, mais direitos e acessos nos espaços da sociedade, em escolas, hospitais, órgãos da justiça e da política, dentre outros. Sendo assim, “[...] os grupos

³³ Como Maurice Halbwachs (2006) afirma, a memória é sempre realizada em coletividade, porque somos seres sociáveis, assim sendo, as relações acontecem nessa interatividade entre indivíduos.

ameríndios sobrevivem como sujeitos coletivos do presente e que conquistam o direito de definir os rumos próprios de seu futuro.” (SOUZA, 2012b, p. 23). De forma que, romperam com esses estigmas de tutelados, ou seja, de grupos que não eram capazes de tomar decisões e de formular ideias próprias, o que foi um passo importante para que mais lacunas sejam supridas. Assim, com a maior bancada indígena da história no poder, o Brasil, com as eleições de 2022, demonstram esse fortalecimento que busca ações futuras, para as gerações que ainda estão por vir terem um maior acesso e oportunidade de realizar suas culturas e seus sonhos – sem que o foco seja a sobrevivência, que possam viver, de fato.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: Julia Romeu. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

APIB. **Apib e DPU pedem afastamento do presidente da Funai na Justiça**. [s.l.]: out. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/10/05/apib-e-dpu-pedem-afastamento-do-presidente-da-funai-na-justica/>. Acesso em: 26 out. 2022.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. 10ª. edição. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005.

ARENDT, Hannah. **Compreensão e políticas (As dificuldades da compreensão)**. In: *Compreender – formação exílio e o totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras/Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. O conceito de história: antigo e moderno. In: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed São Paulo: Perspectiva, 2000. Cap. 2, páginas: 69 – 126.

BANIWA, Gersem. A história e cultura indígena no contexto da Lei 11.645/08: reflexos na educação brasileira. **Revista de Educação do COGEIME**, ano 25, n. 49, jul./dez. 2016, p.p. 11-23.

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, 2019a, p.p. 31-58.

BANIWA, Gersem. Educação para manejo do mundo. **Articulando e Construindo Saberes**, Gioânia, v. 4, 2019b. DOI: 10.5216/racs.v4.59074. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/59074>. Acesso em 04 jun. 2021.

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

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas: Conhecer para respeitar. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

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. Acesso em: 12 ago. 2020.

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 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modifica pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília (DF): Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 22 set. 2020.

BERGAMACHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. – Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

BERGAMACHI, Maria Aparecida. Povos indígenas: conhecer para respeitar. *In: BERGAMACHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). Povos Indígenas e educação*. 2ª ed. – Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

BERGSON, Henri. Do reconhecimento das imagens. A memória e o cérebro. *In: Matéria e memória*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNAL, César Colera. O conceito de autoria em Walter Benjamin. **Cadernos Walter Benjamin**: UECE, Fortaleza (CE), n. 1, jul-dez de 2008, p. 35-46. DOI: <https://doi.org/10.17648/2175-1293-v1n2008-3>. Acesso em: 06 fev 2023.

BERND, Zilá. Colocando em xeque o conceito de literatura nacional. **I Simpósio Internacional relações literárias interamericanas sobre território e cultura** – Niterói (RJ), UFF, 2007

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PL 490/2007**. Brasília, 2007. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>. Acesso em: 27 out. 2022.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **PL 191/2020**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2236765>. Acesso em: 27 out. 2022.

CERUTTI, Simona. Processo e experiência: indivíduos, grupos e identidades em Turim no século XVIII. REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escalas**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

CERUTTI, Simona. Quem está embaixo? Uma releitura de E. P. Thompson, historiador das sociedades modernas. *In: CARNEIRO, Deivy F. & VENDRAME, Maíra. Espaços, escalas e práticas sociais na micro-história italiana*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

CIMI. **Em 2019, terras indígenas foram invadidas de modo ostensivo de norte a sul do Brasil**. [s.l.]: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, set. 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/10/entenda-repercussao-geral-stf-futuro-terras-indigenas/>. Acesso em: 25 out. 2022.

CARNEIRO, Michael George Costa. **Espaço, singularidades e memória Guarani Mbyá**. 1ªed. Rio de Janeiro: Gramm, 2017.

CASTRO, Carol. **O que é o PL 490 e como ele afeta a vida dos povos indígenas?** Rio de Janeiro: jul. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2021/07/07/o-que-e-o-pl-490-e-como-ele-afeta-a-vida-dos-povos-indigenas.htm>. Acesso em: 26 out. 2022.

DANTAS, Jorge Eduardo. **Sociedade brasileira diz Não ao Projeto de Lei 191!** [s.l.]: Greenpeace, abr. 2022. Disponível em: https://www.greenpeace.org/brasil/blog/sociedade-brasileira-diz-nao-ao-projeto-de-lei-191/?utm_term=&utm_campaign=pareto.de.gsn+-+Sales-Performance+Max+-+DOA%C3%87%C3%83O&utm_source=google&utm_medium=cpc&hsa_acc=3659611372&hsa_cam=16555859233&hsa_grp=&hsa_ad=&hsa_src=x&hsa_tgt=&hsa_kw=&hsa_mt=&hsa_net=adwords&hsa_ver=3&gclid=CjwKCAjw2OiaBhBSEiwAh2ZSP4EtwTBtXdR4Sn2jKz6zbJBqk955RmqgDo7n2-Fg0ginqAuoNz_PghoCWNMQAvD_BwE. Acesso em: 26 out. 2022.

DISCURSO DE ABERTURA DA COP26 POR WALELASOETXAIGE “TXAI SURUI”. *Youtube*: Povo Pater Surui, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6udOUIZ_M1Y&t=2s. Acesso em: 24 out. 2022.

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando e DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p.p. 20-25.

FARINATTI, Luís Augusto. Construção de séries e micro-análise: notas sobre o tratamento de fontes para a História Social. **Anos 90**, vol. 15, n. 28, 2008.

FREITAS, Elisa de Castro. Territórios ameríndios: Espaços de vida nativa no Brasil meridional. *In*: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habekost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

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.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: História da Província Santa Cruz, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000290.pdf>.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. *In*: **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989a.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual no mercado historiográfico. *In*: **Micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989b.

GHIGNATTI, Rosana Carvalho da Silva. Denúncia e Resistência nas obras de Daniel Mundurucu e Kaká Werá Jecupé. **Opará**: Etnicidades, movimentos sociais e educação: Bahia.

v. 5, n. 7, p.p. 1-21, set. 2017. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/opara/article/view/3979>. Acesso em: 04 dez 2019.

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

GRIBAUDI, Maurizio. Percursos individuais e evolução histórica: quatro trajetórias operárias na França do século XIX. In: CARNEIRO, Deivy F. & VENDRAME, Maíra. **Espaços, escalas e práticas sociais na micro-história italiana**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

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.

HAKIY, Tiago. Literatura Indígena: A voz da ancestralidade. 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. 37-38.

HALBWACHS, Maurice. **Memória coletiva e memória histórica**. In: A Memória coletiva [1950]. São Paulo: Ed. Centauro, 2006.

HECK, Egon. **Porantim**. Ed. XXIII, nº 246, jun/jul., 2002. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=549>. Acesso em: 20 dez. 2022.

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=Tilq9-eWtc8> . Acesso em: 15 nov. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo 2010**: População indígena é de 896,0 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas. Brasília -DF: IBGE, 10 ago. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Acesso em: 02 abr. 2021.

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

JECUPÉ, Kaka Werá. **Todas as Vezes que Dissemos Adeus**. 2ª ed. São Paulo: TRIOM, 2002.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Tupã Tenondé**: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. 2ª ed. 3ª reimpressão (2021). São Paulo: Editora Peirópolis, 2001.

JECUPÉ, Kaka Werá. **O Trovão e o Vento**: um caminho de evolução pelo xamanismo Tupi-Guarani. 2ª reimpressão (2021). São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura Escrita pelos Povos Indígenas**. 3ª ed. São Paulo: Publicação Independente (Jekupé livros), 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A Vida Não é Útil**. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

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

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. *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. 27-35.

KRENAK, Edson. O indígena como usuário da lei: um estudo etnográfico de como o movimento da literatura indígena entende e usa a lei nº 11.645/2008. **Caderno Cedes**, Campinas, v. 39, n. 109, p.p. 321-356, set./dez. 2019b. DOI: [10.1590/cc0101-32622019217105](https://doi.org/10.1590/cc0101-32622019217105). Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/337849947_O_INDIGENA_COMO_USUARIO_DA_LEI_UM_ESTUDO_ETNOGRAFICO_DE_COMO_O_MOVIMENTO_DA_LITERATURA_INDIGENA_ENTENDE_E_USA_A_LEI_N_116452008. Acesso em: 04 nov. 2020.

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.

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, Rebeca Cavalcante. **ORÉ AWÉ ROIRU'A MA – TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS E A ANTROPOFAGIA LITERÁRIA DE UMA OBRA ENTRE DOIS MUNDOS: A Resistência Política e a Lógica Cultural do Mercado**. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2015. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/141687>. Acesso em: 08 abr. 2021.

LUGONES, María. Ruma a um feminismo descolonial. *In*: **Estudos Feministas**: Florianópolis, v. 22, n. 3, p.p. 935-953, set./dez. 2014.

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.

MEDEIROS, Juliana Schneider. Povos indígenas e a lei nº 11.645: (in)visibilidades no ensino da História do Brasil. *In*: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

MENEZES, Helena Carvalhais. Os autores modernos e contemporâneos: uma revisão histórica sobre o conceito de autoria no ocidente. **Revista Digital do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUCRS**: Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 866-878, jul-dez 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1984-4301.2017.2.26393>. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/> . Acesso em: 08 fev 2023.

MILGIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p.p. 66-80, jan./abr. 2014. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181>. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16181>. Acesso em 29 abr. 2021.

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&lng=pt . Acesso em: 25 out. 2020.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: Investigações em psicologia social. Tradução: Pedrinho A. Guareschi. 5ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

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. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. 1ªed. São Paulo: Paulinas, 2012.

NDLOVU, Morgan. Por que indígenas no século XXI? Uma Guinada decolonial. **Revista Epistemologias do Sul**. Paraná, v. 1, n. 1, p.p. 127-144, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/782>. Acesso em: 21 abr. 2021.

NEGRO, Maurício. **Nós. Mas, afinal, nós quem?** In: NEGRO, Maurício (org.). 1ª ed. São Paulo: companhia das letrinhas, 2019.

OLIVEIRA, Elisa Faria de. Representações socioculturais indígenas diante o livro A Terra dos Mil Povos de Kaká Werá Jecupé: lutas, resistências, estereótipos e concepções. 2020. 92 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em história) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/30134>.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Methon (Palavra é coragem): autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando e DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, p.p. 26-40.

PARRACHO, Bianca Basile. A legitimidade presente no silêncio das palavras de Kaka Werá Jecupé. **Nau Literária**: Crítica e teoria de literaturas: Dossiê: Voz e Interculturalidade: Porto Alegre. V. 9, n. 1, p.p. 1-16, jan/jun 2013. DOI: <https://doi.org/10.22456/1981-4526.43337>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/43337>. Acesso em: 04 dez. 2019.

PAUL, Patrick. **Prefácio**. In: JECUPÉ, Kaka Werá. O Trovão e o Vento: um caminho de evolução pelo xamanismo Tupi-Guarani. 2ª reimpressão (2021). São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

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

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígenas: 500 anos de luta**. 1º ed. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

REDU, Iarima Nunes. A voz da mata: os traços testemunhos 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.

SEIXAS, Jacy A. **Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais**. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. (org.). Memória e (res)sentimentos: indagações sobre uma questão sensível. Campinas: Ed. da Unicamp, 2001, p.p. 38-39.

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

SILVA, Sergio Baptista da. Contato interétnico e dinâmica sociocultural: os casos Guarani e Kaingang. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. 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. 51-74.

SOUZA, Emilene Corrêa. O colonialismo e o pós-colonialismo na literatura indígena: uma análise de *Todas 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. 2012a.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012b.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Da história verdadeira à verdade da ficção ou de como as narrativas indígenas vêm se tornando literaturas. In: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (org.). **Povos Indígenas e educação**. 2ª ed. Porto Alegre: Mediação, 2012. 200p.

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.

THIÉL, Janice Cristine; QUIRINO, Vanessa Ferreira dos Santos. A literatura indígena na escola: um caminho para a reflexão sobre a pluralidade cultural. *In*: Congresso Nacional de Educação - EDUCERE, X, 2011, Universidade Católica do Paraná. **I Seminário Internacional de Representações Sociais, Subjetividade e Educação – SIRSSE**. Curitiba: PUCPR, 2011, p.p. 6630-6641. Disponível em: https://educere.bruc.com.br/CD2011/pdf/5885_3228.pdf. Acesso em: 04 nov. 2020.

THOMAS, Keith. O Dilema Humano. *In*: **O Homem e o Mundo Natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução: João Roberto Martins Filho, São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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.

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.