

## DISCURSO E REPRESENTAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS: NECESSIDADE PARA UMA CONSTRUÇÃO DIALÓGICA

Eldo Carlos Gomes Barbosa Shanenawa  
purumashanenawa@gmail.com

**Resumo:** No presente trabalho pretendo desenvolver um texto crítico quanto ao indígena no contexto social, perpassando o universitário, a sua representação pelo não-indígena e a conceituação de suas identidades na busca de sua inferiorização. Procurarei também enfatizar a importância da oralidade para os povos indígenas. A partir disso, utilizarei alguns referenciais teóricos como Bakhtin (2006), Foucault (1996) e Munduruku (2017). Será problematizada a importância do diálogo mútuo com os povos indígenas, entre a história escrita não sobre nós, mas conosco.

<https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/index>

# JAMAXI

Jul-Dez | v. 4, n. 2 | ISSN: 2594-5173

## INTRODUÇÃO

O mundo universitário não indígena é interessante e intrigante. Interessante como cada coisa vai se desdobrando, redobrando, quebrando em mil partes. E intrigante porque dessas mil partes, cada autor vai trabalhar com uma parte da peça ou até deixar a peça de lado e colocá-la outra peça no lugar para retomar a caminhada discursiva; quando ele retoma outra caminhada discursiva, esquece a peça que ele deixou para trás e não permite a peça do outro complementar a sua caminhada, achando que a outra peça que não é dele fosse inferior. Assim, quero fazer aqui algumas breves reflexões, a partir dos textos lidos, sobre a questão do discurso e da autoridade discursiva, os modos de discursar sobre a identidade do outro é muito fácil, mas não aceitam o discurso do outro que conhece o próprio discurso.

Tomarei como base alguns autores indicados durante a disciplina de Discursos, Sujeitos e Identidades, do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI). A questão inicial que pretendo problematizar é como as pessoas rotulam as outras, a partir de uma lógica eurocentrada e racista, mesmo sem conhecer, a representação do outro se dá a partir de uma concepção estereotipada e preconceituosa na busca da inferiorização do ser, neste caso, do ser indígena.

Trago, nesse momento, minha experiência enquanto um agente da história que sofre com a agenda racista da sociedade moderna. Como indígena vivi sempre assim, sendo rotulado pelo outro, sendo chamado de “caboco” ou “caboclo”, chamando-nos, num primeiro momento, de “cabocos”. O que está dentro desse discurso? Qual o conteúdo? Qual é o conhecimento prévio que possuem sobre nós indígenas? Qual fundamentação? Que lugar a palavra denominada “caboco” tem no discurso, dentro e fora de uma instituição de ensino? Para isso, vou discorrer um pouco, brevemente, sobre cultura oral, discurso, conhecimento, para chegar no discurso sobre o ‘caboco’.

## A ORALIDADE NA CONTRAMÃO DO NORMATIVO

Como indígena, de descendência Shanenawa e Huni Kuin, vale ressaltar que, transitar entre duas culturas não é nada fácil, os intercruzos que experiencio entre indígenas e não-indígenas. As vivências de nós indígenas, que concebemos o mundo a partir da oralidade, são marcadas pelos enfrentamentos ao preconceito, sobretudo por parte das pessoas que se dizem “civilizadas”. Não é negável que cultura da qual venho é por essência oral é desrespeitada historicamente através dos cânones ocidentais que presecreram a história verdadeira como sendo unicamente escrita, e os enfrentamentos desses projetos são diariamente.

Além disso, por ser uma cultura oral, não quero dizer que seja uma cultura inferior, mas por ser oral, é uma cultura que já chega na contramão da universidade, porque a produção acadêmica é construída por meio da cultura “escrita”. Toda validade do conhecimento universitário é “livresco”, “escrito”; pena que só se vê por este lado, pois a

verdade é que para vir a escrita, tem que ter a fala do outro e saber respeitar as duas onde quer que esteja – isto é, em qualquer nível social.

Vale frisar que, por eu pertencer a uma cultura de origem oral, não quer dizer que minha cultura não tenha produção de conhecimento técnico científico e metodológico, e muito menos que não tenha literatura. Temos conhecimento técnico científico e metodológico, literatura e todas as demais áreas que possamos imaginar. Esses conhecimentos que temos, talvez seja mais prático para chegar em uma determinada conclusão de pesquisa sem muita burocracia do poder e do saber.

No entanto, como alguém já disse que “conhecimento é poder”, na nossa cultura o conhecimento tem práticas, tem dono, tem valor e tem muita importância, digo com segurança, por ser esta experiência, o conhecimento ou alguns tipos de conhecimentos que não podem ser transmitidos para todo mundo. Alguns detêm um tipo de conhecimento e outros produzem determinados tipos de conhecimento. Assim, temos nas nossas narrativas exemplos do que acontece quando as pessoas acabam contando para os demais algo que não devia, algo que era de conhecimento restrito; por meio dos conhecimentos restritos que algumas pessoas adquirem do outro (em conjunto com a oralidade), elas crescem, nos sentido da apropriação epistemológica, e os donos dos conhecimentos são inferiorizados. Isso é uma realidade vivida quando passamos os nossos conhecimentos para o outro que não seja da cultura da oralidade.

Volto agora para o termo de conhecimento oral. Bom, como os primeiros filósofos, Sócrates é o que mais se aproximava da base do conhecimento oral, é o que a nossa disciplina elencou como diálogo, ou “relação dialógica”. Sendo assim, a cultura oral é por natureza dialógica, pois toma o diálogo como forma de se conhecer. Tudo acontece pelo diálogo e com o diálogo.

Nesse sentido, Corrêa (2004) falou algo que se aproxima da cultura oral. O autor falou sobre a textualização, em que seu processo se dá pela escrita, ocorre mais como uma relação com o processo do vivido (o mundo) ou mais uma relação com o processo de elaboração verbal (o falado), de acordo com o papel que atribui a seu interlocutor. Segundo a dimensão dialógica, o móvel das representações do escrevente pode se observar o terceiro eixo de circulação dialógica alternando-se sua aproximação, ora na aproximação do imaginário sobre gêneses da escrita, ora na direção do imaginário sobre o código da escrita institucionalizado. “O evento vestibular caracteriza por si so como mobilizador de expectativas”. Ou seja, o que ele falou sobre textualização é o mesmo que o processo de um discurso oral que é feito a partir do processo vivido (CORREA 2004, p. 233).

Nossa cultura oral é por natureza prática, movida pelas ações, e isso tem uma pequena diferença para a escrita. Na escrita, a gente vê a oralidade e a oralidade a gente ouve, toma a experiência como fonte de saber para elaborar o discurso, para elaborar o discurso oral. Mas cada um tem um papel nesse discurso: um é o discursador e o outro é o ouvinte e o interlocutor. A autoridade do discurso é conseguida por poucos, e esses poucos são conhecidos por “sabedores”. Mas temos vários tipos de sabedores para os

diferentes tipos de conhecimentos, desde o político até o religioso, que se passou em uma escola e tem aquele que nunca pisou em uma escola. Mas é uma arte que exige muito esforço. E a circulação desse conhecimento é feito em espaço, momento e lugar específico. Não é em qualquer canto que se pode falar de qualquer coisa ou de ensinar qualquer conhecimento. Ou seja, o conhecimento e a relação dialógica tem um código institucionalizado sim, mesmo na cultura oral, e a ação do diálogo, tem um evento e mobiliza as expectativas.

Como exemplo, cito o caso de um *Shaneyhu*, líder do povo, este possui a autorização para falar e tem um papel institucionalizado e deve ser respeitado pela posição que ele atingiu e que ele representa. Um sábio das plantas, *Rauya*, também é respeitado pelo seu conhecimento atingido durante muito tempo de prática e de vivência no meio das florestas, mas ele não pode falar igualmente Shaneyhu, não tem a mesma autoridade e nem a autorização de falar tudo que pensa. Um sábio que conhece as histórias dos espíritos, *Yushiã*, ou as histórias dos espíritos através das músicas, detém o poder do discurso. Os professores, *Tapimati*, detém o poder do conhecimento do *nuke tapi*, do nosso conhecimento. Ou seja, cada discurso é um discurso sobre a área do conhecimento do sábio. Então, há uma diversidade de discursos, diversidade de poderes que saem desses discursos. E fazem com que ocorra uma série de discursos através dos diálogos, atravessando os discursos.

Para pensarmos o poder do discurso, elenco que, nós indígenas, muitas vezes fomos chamados de ‘cabocos’/’ ‘caboclos’. Isso é uma forma de produção discursiva, ou melhor, o termo é resultado de uma produção discursiva desenvolvida ao longo do tempo sobre os pertencentes aos povos indígenas.

Para isso, apporto o pensamento de Bakhtin, quando escreveu

Se a fala é o motor das transformações linguísticas, ela não concerne os indivíduos; com efeito, a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios; os conflitos da língua refletem os conflitos de classe no interior mesmo do sistema: comunidade semiótica e classe social não se recobrem. A comunicação verbal, inseparável das outras formas de comunicação, implica conflitos, relações de dominação e de resistência, adaptação ou resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder etc. Na medida em que às diferenças de classe correspondem diferenças de registro ou mesmo de sistema (assim, a língua sagrada dos padres, o “terrorismo verbal” da classe culta etc.), esta relação fica ainda mais evidente; mas Bakhtin se interessa, primeiramente, pelos conflitos no interior de um mesmo sistema. Todo signo é ideológico; a ideologia é um reflexo das estruturas sociais; assim, toda modificação da ideologia encadeia uma modificação da língua. (BAKHTIN – 2006. p. 15 -16).

Ou seja, a palavra “caboco” deixa de ser somente uma palavra para ser uma “ideia”, ela vai representar uma visão de mundo, muitas vezes cheia de ideologia, cheia de apagamento da alteridade. Ela representa um preconceito. Um discurso que quer atravessar uma outra identidade. Colocar, obrigatoriamente, o outro numa identidade inferiorizada.

Assim, a palavra está recheada de ideias e pensamentos que, a depender de como a produção discursiva é organizada, não se aceita o diálogo. A pessoa afirma algo sobre o outro, a identidade do outro sem a conhecer. Como que um discurso em que você não participa, mas só é objeto do discurso, sem diálogo, sem nada. Só pelo ouvido, a pessoa portadora do discurso atribui uma identidade ao indígena que está na cidade: o indígena não está na aldeia, mas também não está inserido na vida urbana, ou seja, ele está na fronteira. Posto isso, a palavra “caboco” quer atribuir uma identidade a nós indígenas, por meio de uma inferioridade outorgada, embora entendamos que ser “caboco” é, na verdade, se caso assimilarmos esse termo, em si, o resultado da construção de uma identidade multifacetada: fronteira entre os dois mundos - o mundo indígena e o não indígena.

Isso faz da palavra que era opaca, nublada, portadora de muitos significados que é a tentativa de dar identidade ao outro, mas sem a participação do outro. E revela um pensamento, caso não compreendamos o termo em nossa ação e concretização de espaços de alteridades, de que a identidade indígena seria estática, em que o indígena para ser indígena teria de estar na floresta, pintado, nus, usando flecha e cocar. Mas, quando ele vai para a cidade, somente por estar com os objetos da cultura do não indígena, muitos acham e consideram como um “índio falso”, por usar a tecnologia. Assim, quando atribuem uma identidade sem a participação do outro, sem um diálogo, e achar que o indígena é falso por usar as tecnologias das cidades, também os não indígenas seriam falsos, porque as tecnologias que usam não são do mesmo país nem da mesma cidade. Então, só por usar a tecnologia de outros deixaríamos de ser indígenas? Assim, os brasileiros seriam chineses por usar a tecnologia da China? Ou seria indígenas por comerem macaxeira e tapioca?

Concernente a isso, Daniel Munduruku, em uma entrevista do ano de 2017<sup>1</sup>, diz que há dois conceitos no imaginário da sociedade brasileira intrínsecos à palavra índio: o olhar romântico, do “índio” que vive no meio do mato, e o aspecto ideológico que considera que “índios são preguiçosos e atrasam o progresso”. Esse imaginário, fruto do pensamento ocidental e colonizador, criou um achatamento da riqueza cultural brasileira, – quando a gente chama alguém de índio, não ofende só uma pessoa, ofende culturas que existem há milhares de anos. Esse olhar linear empobrece nossa experiência de humanidade. A gente defende um sistema de vida que tem dado certo há 3 mil anos.

É nesse sentido, que o discurso age nas alteridades disseminando os preconceitos germinados pela colonização. Eu sou chamado por várias pessoas na rua, de “perute”, achando que eu sou peruano, ou me chamam de “patrício”, achando que eu sou boliviano, por pensar que sou por estar em uma região transfronteiriça ou ter um biótipo que, popularmente, é remetido à idealização indígena, à construção do estereótipo indígena; é assim a experiência de nós, Shanenawa no Brasil e, particularmente, no Acre.

<sup>1</sup> Daniel Munduruku: “eu não sou índio, não existem índios no Brasil” <http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>.

Ademais, para Daniel Munduruku, no dia 19 de abril (considerado no Brasil como o dia do índio), a “gente” comemora um equívoco, produzindo estereótipos, e, desse modo, obriga-se crianças a usar chapéu de cartolina, bater os lábios para fazer barulho (como se nós indígenas fizéssemos isso). Considero, por meio da entrevista de Munduruku, que, em vários momentos do ano, não somente no dia 19 de abril, temos que estar com os povos indígenas, pois, para falar sobre povos indígenas, tem de estar junto para falar com eles.

Nós povos indígenas não comemoramos o dia 19 de abril como o dia do Índio, porque o dia do índio para nós são todos os dias que a gente está com saúde para trabalhar, pescar e caçar, não tem que falar de índios de maneira genérica, apagando as nossas individualidades, pois cada povo tem que falar de si próprio, já que em cada povo se esconde uma diversidade de conhecimento. Cada povo tem seu modo de estar no mundo a partir da cultura, que é alimentada pela língua que ele fala. E cada povo tem suas tradições, sua crença, sua cultura, sua política e sua economia. Somos ensinados nas escolas dos Nawa (não indígena) a aprender a língua portuguesa, como se não tivesse no Acre, também, mais de 16 línguas muito antigas e diferentes entre si para ser ensinada nas escolas não indígenas.

## OS DISCURSOS E AS PROBLEMÁTICAS RECENTES

A língua é uma leitura de mundo. Desde a construção do *campus* da Universidade Federal do Acre (Ufac), nunca teve um reconhecimento do ensino da língua indígena, embora isso aconteça com o ensino de línguas europeias como o inglês, espanhol e o francês. As línguas dos povos indígenas que vivem no Acre não são valorizadas e, por isso, são minorizadas. Entendo que as línguas europeias são ensinadas, também, porque ganha-se dinheiro por ensinar a língua estrangeira. Elas são valorizadas por serem transmissoras de conhecimentos que são valorizados em nossa sociedade.

A falta de conhecimento da diversidade indígena assegura ignorâncias. Somos generalizados quando dizem que “o índio chama casa de oca ou de Cupixaua”, imediatamente esquece-se, ou não se sabe mesmo, que oca e Cupixaua é apenas um jeito, uma das formas de falar. As línguas indígenas são tão diferentes entre si, quanto o português é diferente do chinês, do espanhol falado no Peru, do inglês falado nos Estados Unidos, assim por diante. Se um Ashaninka fala a língua dele, eu não entendo, porque é de um tronco linguístico diferente da língua a qual eu falo. Dessa forma, se pode entender porque o povo da família do tronco Linguístico Pano (que é o meu caso, o povo Shanenawa) se organiza de um jeito e porque o povo Ashaninka, que é do tronco Aruak, se organiza de outro jeito.

Em outro olhar do discurso, vemos que há cotas para negros e deficientes para concorrer aos editais de professores da Ufac e para povos indígenas ainda está muito longe de essa realidade acontecer. No estado do Acre, tem mais de dezesseis povos com educação, cultura, crença, costumes e línguas diferentes do outro. Aqui na Universidade

temos pessoas de diversos segmentos religiosos, culturais, sociais e de política partidária, por ter esses “intelectuais” que cursam diversas áreas do estudo das ciências dentro da instituição, contudo ainda existe racismo institucional, pessoal e social, que inferioriza o outro, mesmo as pessoas estando em uma coordenação que defende a diversidade étnica e racial, ainda existem pessoas desse grupo inferiorizando a diferença das demais pessoas, mesmo sendo uma Universidade Pública as pessoas privam alguns direitos dentro de uma organização que deveria ser para todos.

Nós, indígenas, não temos o conceito de propriedade privada, somos parte da natureza e não nos colocamos acima dos outros seres vivos ou raça humana. Quando os indígenas lutam pela terra, educação, saúde e cultura, estão lutando por um conjunto de vidas e de conhecimentos. Talvez essa mensagem de pertencimento e sabedoria, que é uma construção discursiva e produtos de discursos desenvolvidos pelos povos indígenas, seja a grande contribuição para os não-indígenas. A gente entende que transitamos em diferentes territórios, desde os nossos até os dos não-indígenas que estamos frequentando quando estamos na cidade, na universidade. Nossos conhecimentos ancestrais e tradicionais são tão valiosos quanto os conhecimentos dos não-indígenas. Já ouvi muitas vezes que “lugar de índio é no mato”, porém é preciso lembrar que todos os conhecimentos que queremos adquirir através das ciências, eles estão na floresta, na água e no ar e bem longe das cidades.

A identidade de cada um não é estática e nem limitada. A identidade do povo indígena não é pessoal. É uma identidade coletiva, social, cultural e espiritual. Assim, quando um indígena fala, ele fala a partir dos conhecimentos de sua coletividade. Palavra, como individualismo, não faz parte da mentalidade e da cultura indígena, porque ela é coletiva. Assim, as formas de fazer os discursos que chamam os não-indígenas de dialógica não é bem dialógica na visão indígena. Porque para ser dialógica era para ser dialogada, era para ter diálogos de boa fé, um conhecimento fundamentado no diálogo. E o diálogo não ocorre e, quando ocorre, não é com a pessoa certa.

Um exemplo, quando querem saber de povos indígenas, muitos procuram um antropólogo. Ele conhece alguma coisa sobre cultura indígena, no entanto, quem conhece é quem vive e é da cultura indígena. Assim, há muitos discursos sobre os indígenas e que não conta com a participação dos indígenas para produzirem esses conhecimentos. Então, o que se tem mais é um discurso sobre e não um discurso dos indígenas. Portanto, muitas coisas podem estar erradas, incompletas por retirarem o diálogo com a participação com os próprios indígenas.

A autora Authier-Revuz (1998), no texto *Palavras incertas: as Não-coincidências do dizer*, afirma

Assim é que, fundamentalmente, as palavras que dizemos não falam *por si*, mas pelo... “Outro”: Outro que abre o discurso sobre sua exterioridade interdiscursiva interna, a nomeação sobre a perda relativamente à coisa, a cadeia sobre o excesso de sua “significância”, a comunicação sobre a abertura intersubjetiva, e, no total,

a enunciação sobre a não coincidência consigo mesmo do sujeito, dividido, dessa enunciação (AUTHIER-REVUZ, 1998, p. 26)

Assim, o conhecimento sobre o indígena não teve a relação interdiscursiva, mas foi apenas de uma única mão, são essas incertezas que queremos ter certezas, com a participação do nosso próprio discurso.

A autora, continua dizendo a Authier-Revuz (1989):

Quando dizemos que uma mesma palavra tem muitos sentidos ao mesmo tempo, somos, de certa maneira, enganados por uma ilusão. Entre os diversos sentidos de uma palavra, só emerge a consciência aquele que é determinado pelo contexto. Todos os outros são abolidos, extintos, não existem. [...] Na linguagem corrente, uma palavra tem um único sentido por vez (1939, p. 206, grifos meus).” (*idem*, 1989, p. 29).

Assim, para não ser enganados pela ilusão de um discurso, principalmente sobre os indígenas, deveria haver uma desconstrução do conhecimento a partir dos próprios indígenas. Talvez ocorra a demora em se apropriar de alguns termos específicos usados no diálogo livresco da universidade. Quem sabe se utilizasse outras formas de conhecimento, tal como realmente uma relação dialógica, poderia ter um melhor aproveitamento da abertura intersubjetiva, não queremos falar pelo outro e nem o outro falar por nós, o que queremos é falar juntos com o outro sempre. Os imaginários que os Nawa têm sobre os indígenas são diversos e, dessa forma, são materializados por discursos que refletem desconhecimentos sobre realidades diversas ou não aceitação de diferentes formas de alteridades. Esses discursos são, muitas vezes, reproduzidos por indígenas e que, consequentemente, produzem mais discursos promotores de identidades diversas, revelando, construindo de diferentes formas de imagens que as pessoas têm sobre nós indígenas, muitas vezes são negativas.

Compreendo que os discursos em relação ao ‘caboco’ é o mesmo citado por Authier-Revuz e traz marcas históricas de negação, devido ao caráter discursivo de invisibilização e, portanto, minorização do outro. À minorização, há o enfrentamento e, portanto, os discursos de resistência. Assim, os indígenas, de diferentes formas, por meio de suas línguas, mostram possibilidades de existir frente a discursos de assujeitamento e, por extensão, de apagamento sociocultural. Embora haja a tentativa, por meio de diferentes produções discursivas de invisibilidades, os discursos contrários, os de resistência, surgem e se colocam como possibilidades discursivas; ou seja, há a tentativa do assassinato cultural, mas as culturas resistem se reinventando. Aí, podemos afirmar que há uma dialogicidade intrínseca entre os participantes dos discursos, mesmo que estejamos falando de agentes de imposição e daqueles que, de alguma forma, são submetidos a diferentes formas de apagamento social.

Mesmo não tendo a dialogicidade com os Nawa, é sempre considerado que há um diálogo com os povos indígenas, mesmo que os não indígenas não aceitam os povos indígenas, os povos indígenas influenciam os não-indígenas e vice-versa os dois são



influenciados mesmo com pouca participação já está havendo o dialogismo. Más ainda há discursos de apagamentos dos povos indígenas, o que não impede que os próprios povos indígenas venham influenciando ao logo do tempo para que aconteça de fato esse diálogo entre as duas diferenças de saberes e conhecimentos indígenas e não indígenas. A partir do ingresso dos estudantes indígenas dentro da universidade, já temos desconstruídos bastante esses pensamentos que os não indígenas sempre carregam sobre eles a subjetividade da nossa realidade, aos poucos estamos trilhando um caminho para que um dia seja vistos e chamados da forma como cada um de nós devia ser chamado desde há muito tempo, desde que começaram a nos conhecer mesmo como pessoa, conhecer mesmo de verdade o nosso meio, a nossa realidade, os nossos nomes, a nossa vivencia, os nossos modos de organização social, cultural, espiritual, para tratar de modo igual, as diferenças de cada pessoa e de cada povo.

Na verdade, a distinção essencial que Bakhtin faz é entre “a atividade mental do eu” (não modelada ideologicamente, próxima da reação fisiológica do animal, característica do indivíduo pouco socializado) e a “atividade mental do eu” (forma superior que implica a consciência de classe). “O pensamento não existe fora de sua expressão potencial e, por consequência, fora da orientação social desta expressão e do próprio pensamento”. (BAKHTIN, 2006. pág. 18).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vivencia do conhecimento e do pertencimento reflete em nossa “diferença” no olhar do outro por falta de nos comunicarmos e ouvir o outro traz conhecimento para um lado e traz um desconforto por outro lado, generalizando a população indígena como todo. Quando comunicamos com o outro estamos aprendendo e ensinando ao mesmo tempo. Portanto queremos esse refinamento do outro, do pensamento não indígena com pensamento indígena, juntos serão de grande validade de conhecer aprender e ensinar juntos as ciências e as metodologias de descobrir o conhecimento e o pensamento para fortalecer os estudos de pesquisas tanto indígenas e não indígenas dentro e fora das universidades com metodologia participativa e interativas ambas as partes para chegarem a um amplo resultado.

Espero contribuir com esse conhecimento de vivencia e da própria experiência que sou dentro e fora da universidade como indígena, para junto pensar uma construção coletiva e de ampla participação com os indígenas, nas pesquisas e no que já foram pesquisados e os que faltam pesquisar sobre nós povos indígenas considerando os dois lados dos conhecimentos de cada um, quando fomos comparar os conhecimentos eles são iguais só com forma de ensino que são diferenciados.

## REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, JAQUELINE (1998). **Palavras incertas: não coincidências do dizer**. Trad. de Claudia R. Castellanos Pfeiffer, Gileade Pereira de Godoi. Luiz Francisco Dias, Maria Onice Payer, Mônica Zoppi-Fontana, Pedro de Souza, Rosângela Morello, Suzy Lagazzi-Rodrigues-Campinas, São Paulo: Editora das UNICAMP, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12ª Edição, HUCITEC, 2006.

CORREA, M L, G. **O modo heterogêneo de Constituição da Escrita**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Tradução. Laura Fraga de Almeida Sampaio. V. 20ª. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

MUNDURUKU, Daniel. **Daniel Munduruku**: “eu não sou índio, não existem índios no Brasil”. Nonada. 2017. Disponível em: <http://www.nonada.com.br/2017/11/daniel-munduruku-eu-nao-sou-indio-nao-existem-indios-no-brasil/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

**Eldo Carlos Gomes Barbosa Shanenawa**: Pertencente ao povo Shanenawa, da Aldeia Morada Nova, Terra Indígena Katukina-Kaxinawá, no Município de Feijó, Acre. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Paulista (2017). Atualmente mestrando do Programa de Pós Graduação em Letras - Linguagens e Identidades (UFAC). Coordenador da Organização dos Professores Indígenas do Acre - OPIAC. Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro e Indígenas da Ufac.