

A PRODUÇÃO INDÍGENA LITERÁRIA NAS AMAZÔNIAS BRASILEIRAS: IDENTIDADES, ANCESTRALIDADES E REPRESENTATIVIDADES CONTRACOLONIAIS

Iza Reis Gomes

Instituto Federal de Rondônia, Universidade Federal de Rondônia, Universidade Federal do Acre, Programa de Pós-Graduação em Letras: linguagem e identidade, Acre – Brasil

Pós-doutoranda Bolsista CAPES/BRASIL

iza.reis@ifro.edu.br

<https://orcid.org/0000-0001-8668-1692>

Shelton Lima de Souza

Universidade Federal do Acre,

Programa de Pós-Graduação em Letras: linguagem e identidade, Acre – Brasil

shelton.souza@ufac.br

<https://orcid.org/0000-0002-4735-8531>

Maurício Neves-Corrêa

Universidade Federal do Acre,

Programa de Pós-Graduação em Letras: linguagem e identidade, Acre – Brasil

mauricio_nc@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4865-3364>

RESUMO: O intuito deste artigo é apresentar uma parte da produção literária indígena desenvolvida nas Amazôniaas brasileiras, a partir das perspectivas de identidades em construção, das ancestralidades construídas pelo protagonismo dos indígenas e das representatividades contracoloniais que tentam mostrar uma outra versão da história pelo olhar de escritoras e de escritores indígenas. O percurso metodológico está baseado em uma investigação bibliográfica e analítica. Para tanto, propomos um diálogo do nosso *corpus* com teóricos que dissertam sobre representatividades de sujeitos subalternizados, a saber: Bispo, Dussel, Munduruku, Dorrico, Kambeba, Silveira, Schulze, Quirino, Thiél e Krenak. A análise de tais produções nos levam a refletir sobre essa produção que perpassa a oralidade, a escrita e a outros recursos visuais, os quais utilizam o registro escrito como estratégia para que suas histórias resistam à imposição decretada pelo colonialismo, cujas produções discursivas apagaram os sujeitos indígenas.

PALAVRAS-CHAVE: Produção indígena amazônica. Identidades. Ancestralidades. Representatividades contracoloniais.

INDIGENOUS PRODUCTION IN THE BRAZILIAN AMAZON: IDENTITIES, ANCESTRY AND COUNTERCOLONIAL REPRESENTATIONS

ABSTRACT: The purpose of this article is to present a part of this production developed in the Brazilian Amazon from the perspectives of identities under construction, the ancestry represented by the protagonism of indigenous peoples and against colonial representations that try to show another version of history through the eyes of indigenous peoples. The resistance of these peoples leads us to reflect on this production that permeates orality, writing and visual performances. They use writing as a strategy for the histories of each people, to resist the imposition that colonialism violently decreed, constructing narratives in which indigenous subjects were erased. Audiovisual narratives can provide greater visibility for indigenous people from collectives and filmmakers. The methodological path is based on a bibliographic and analytical investigation. We will use theorists that discuss this against colonial representativeness and indigenous productions such as: Dussel, Munduruku, Dorrico, Kambeba, Silveira, Schulze, Quirino, Thiél e Krenak. The analysis of such productions leads us to reflect on this production that permeates orality, writing and other visual



resources, which use the written record as a strategy for their stories to resist the imposition decreed by colonialism, whose discursive productions erased indigenous subjects.

KEYWORDS: Amazonian indigenous production. Identities. Ancestry. Countercolonial representativeness.

INTRODUÇÃO

O presente artigo consiste em apresentar um panorama crítico sobre a produção indígena nas Amazônias brasileiras por meio de categorias concernentes às identidades, às ancestralidades e representatividades contracoloniais¹ produzidas por escritores indígenas. As histórias e, por conseguintes, os elementos pertencentes a essas histórias, como as culturas e as línguas, por exemplo, foram delineadas pelos discursos dos colonizadores. Hoje, é possível refletir sobre possibilidades de contradiscursos em torno de povos que foram invisibilizados por práticas coloniais como as narrativas produzidas pelos próprios indígenas. Isso não significa que essas produções não existiam. Elas estavam escondidas, silenciadas pela estrutura aniquiladora e integracionista do colonialismo. Os discursos produzidos por essa estrutura sobre as culturas indígenas são de apagamento, de invisibilidade e de incapacidade. São construções discursivas, trama de saberes que modificam sujeitos para que a colonização fosse efetivada em seu maior grau de destruição.

Nesse sentido, faz-se importante apresentar outras narrativas produzidas por escritoras e escritores indígenas que nos mostram suas culturas, seus povos ancestrais, uma relação construtiva e cosmológica com a natureza, identidades coletivas, seres encantados, enfrentamentos, compreende-se que toda essa produção intelectual indígena diz respeito a uma forma de resistência por meio da literatura.

Ler textos indígenas requer um reposicionamento cultural, político e estético. Segundo Quirino e Thiél:

Os textos indígenas brasileiros incluem não só palavras, mas desenhos, cores e representações que provocam reações baseadas em valores e tradições culturais próprias. As ilustrações, por exemplo, vistas normalmente por olhos educados na tradição ocidental como expressão artística ou como decoração, comportam significados que implicam leitura e tradução. Além disso, embora ilustrações sejam consideradas muitas vezes complementares à escrita, pode ser a escrita alfabética também complemento do elemento pictórico (Quirino; Thiél, 2011, p. 3).

Nesse sentido, a abordagem em torno de reflexões sobre produções literárias indígenas nos leva a posicionamentos frente a esses textos que nos possibilitam refletir sobre as nossas próprias existências diante de práticas de subjugação sobre sujeitos que não comungam de benefícios historicamente constituídos por grupos sociais específicos.

1 De acordo com Bispo (2023), a abordagem contracolonial refere-se a uma compreensão de que pessoas quilombolas, e, nesse caso incluímos os povos indígenas também, não foram colonizados, tendo em vista que não foram incluídos na sociedade brasileira, restando, nesse sentido, a essas pessoas ir contra às práticas coloniais que os incluíram/excluem: “Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolonizar – contrariar o colonialismo. (...) O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado”. Nego Bispo (2003) no artigo “O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial” - disponível no site: <https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contracolonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/#:~:text=Definida%20como%20um%20ponto%20de,significa%C3%A7%C3%B5es%20e%20modos%20de%20vida>. Consultado em 10/04/2024.

Em relação a essa questão e considerando que nós autores deste texto somos três pessoas não indígenas, que como colonizados, sabemos que ao produzir uma reflexão em relação a textos de escritoras e de escritores indígenas construímos sentidos referentes às causas indígenas, que, a nosso ver, promovemos o desenvolvimento da promoção de contradiscursos diante de possibilidades consideradas verdades.

Assim, em torno de como escritores indígenas que discutem discursos coloniais e as combatem por meio de suas produções intelectuais que, nos colocamos diante de como compreendemos os sentidos produzidos por outrem, no caso, por pessoas que se definem como indígenas e com produções literárias que têm relação com a causa indígena, embora o uso do termo “causa” precise ser feito com cuidado, tendo em vista que as “questões” indígenas são muitas.

IDENTIDADE, ANCESTRALIDADES E REPRESENTATIVIDADES CONTRACOLONIAIS NAS NARRATIVAS INDÍGENAS

A literatura indígena é considerada uma produção de identidades, afirmações e busca de reconhecimento. Segundo Julie Dorrico *et al* (2018):

A literatura indígena brasileira desenvolvida a partir da década de 1990 é um dos fenômenos político-culturais mais importantes de nossa esfera pública e se insere nessa dinâmica ampla de ativismo, militância e engajamento de minorias historicamente marginalizadas e invisibilizadas de nossa sociedade, que assumem o protagonismo público, político e cultural enquanto núcleo de sua reafirmação como grupo-comunidade e, em consequência, de enfrentamento dessa situação de exclusão e violência vividas e sofridas (Dorrico *et al*, 2018, p. 11).

Assim, a produção literária indígena referenciada por Dorrico pretende assumir um protagonismo político-cultural enquanto grupo, enfrentando práticas coloniais por meio de narrativas outras que podem ser consideradas contracoloniais construídas por meio de contradiscursos. As temáticas abordadas nas narrativas expressam uma resistência à violência - não somente física, mas sobretudo epistêmica (Spivak, 2014) - que os povos originários sofreram e ainda sofrem. Problematizar discursos colonizantes e, nesse sentido, promover processos de desconstrução a partir de possibilidades outras é, no caso deste texto, partir para a leitura de produções literárias politicamente constituídas como indígena e que apresentam formas de enfrentamento a posicionamentos totalizantes e descaracterizados de alternativas desviantes que, ainda segundo Dorrico *et al* (2018):

É nesse sentido que a literatura indígena não é um fim em si mesmo, senão um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação em que as diferenças assumem protagonismo central e escrevem outras histórias do Brasil, seu passado e presente, nos convidando a pensar o país a partir de sua condição como minorias, como diferenças. Por outras palavras, além de um fenômeno estético-literário singular, merecedor de avaliação e de publicização, além de uma estrutura paradigmática alternativa às formas paradigmáticas calcadas na racionalização, a literatura indígena é também práxis político-pedagógica de resistência e de luta, marcada pelo ativismo, pela militância e pelo enga-

jamento das próprias vítimas de nossa modernização conservadora. (Dorrico *et al.*, 2018, p. 12).

Na perspectiva de Dorrico *et al.*, as narrativas indígenas buscam mostrar – não somente, mas também – para os não indígenas concepções ancestrais e identitárias sobre povos indígenas que promove a produção de ações de resistência. As abordagens indígenas para a produção de discursos sobre as ancestralidades e, por conseguinte, sobre sentidos em torno de práticas culturais e identitárias produzem significados outros, consequentemente produzindo outros olhares e outros caminhos sobre aspectos relacionados à vida, à morte, à natureza, aos animais etc., destacando como essas narrativas reativam memórias que a história tentou apagar de nossos corpos, e devolve ao sujeito não indígena uma ancestralidade implacavelmente silenciada pelos processos coloniais, e que pode ser vista na questão dos ‘pardos’, a maioria da população Amazônica, segundo o último censo do IBGE.

Um dos escritores indígenas que discute aspectos da natureza é Cristino Wapichana quando busca, por exemplo, mostrar a constituição do fogo em “É fogo, gente! (2023)”. A percepção que se tem na leitura dessa narrativa é a promoção do conhecimento sobre aspectos cosmológicos que foram apagados ou invisibilizados pela ‘verdade única’ do colonialismo que, dentre outras formas, é retratado pelo viés acadêmico-cientificista que desconsidera percepções de mundo diferentes do que é preconizado pela perspectiva racional e empirista (Krenak, 2020). Nesse enlace, para Wapichana promover ações de visibilização dos sentidos que ele desenvolveu para práticas culturais requer posicionamentos políticos que coloquem o povo Wapichana como fonte de produção de conhecimento. Em diálogo que nós podemos traçar entre Krenak (2020) e Dorrico *et al.* (2018), no tocante à crítica que o primeiro autor faz em relação à abordagem científica colonial que desconsidera conhecimentos indígenas, o segundo grupo de autores apresentam três perspectivas que as narrativas indígenas podem indicar:

[...] três pontos centrais da literatura indígena brasileira podem ser percebidos nessa coletânea que trazemos a público: (a) a avaliação e a reconstrução da especificidade estético-cultural de suas produções, a tensão entre oralidade e escrita e a questão da autoria, que impactam um universo cultural, institucional e epistemológico acostumado ao eurocentrismo teórico, à racionalização asséptica e à brancura política; (b) o aspecto propriamente epistêmico, no sentido de como podemos receptionar tais produções e enquadrá-las, se isso for possível ou necessário, no amplo rol de perspectivas teórico-metodológicas desenvolvidas na academia, o que nos leva a perguntar pelo lugar do/a indígena e da literatura indígena no amplo contexto da literatura de um modo geral e da literatura brasileira em particular; e (c) a correlação de literatura e política, uma vez que as produções estético-literárias indígenas possuem o intuito de crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica em torno à causa-condição indígena. (Dorrico *et al.*, 2018, p. 12).

Na abordagem de Dorrico *et al.*, a produção escrita indígena possibilita alcançar os não indígenas e proporcionar que o conhecimento indígena seja de entendimento

de todos e possibilite visões de mundo em pé de igualdade com as preconizadas pela abordagem científico-racional. Além disso, inserção da perspectiva de autoria indígena como um elemento a ser levado em consideração provoca distúrbios na ordem social em vigência, cuja base são as práticas coloniais de produção do conhecimento. Nesse ínterim, afirmamos que a proposta de três abordagens a serem levadas em consideração no que refere às reflexões de textos produzidos por pessoas indígenas de Dorrico *et al.* se coaduna com o que Pesca, Fernandes e Kayapó (2020) chamam de “escrita indígena” aliada das práticas de oralidades, consideradas tradicionais entre intelectuais indígenas:

As mudanças contextuais que levam à necessidade de que diferentes elementos sejam inseridos com vias de fortalecimento, não apagam e nem desconsideram o valor de elementos importantes da cultura tradicional. Desse modo, pensarmos a escrita como instrumento desse diálogo, não é colocá-la acima da oralidade, uma vez que reconhecemos que esta última é marca ancestral e precisa continuar ocupando seu lugar de valorização. Assim, trazer a escrita para o centro dessa discussão é aliá-la também à linguagem oral, equacionando novas perspectivas que acolhem a voz já existente de um povo por muito tempo silenciado, cujas vozes eram sempre trazidas por outrem. (Pesca, Fernandes e Kayapó, 2020, p. 188)

Na abordagem de “escrita indígena” preconizada por Pesca, Fernandes e Kayapó, a escrita não é um elemento separado das oralidades indígenas, mas, sim, um recurso a mais dentre os canais possíveis de sentidos que as pessoas indígenas podem produzir ao longo de suas práticas sociais o que levou, a nosso ver, Ely Macuxi a valorizar as práticas de escrita na contemporaneidade, sem perder de vista as influências das oralidades sobre a produção escrita:

Antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tornou-se um instrumento importante, na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio de produção de documentos reivindicatórios para a melhoria das políticas públicas hoje oferecidas – sobretudo na saúde e na educação, mas também na demarcação, homologação do território, segurança alimentar em nossas terras. Essa produção constitui-se numa literatura – poesia-práxis – usada para confrontar e reagir às ações regionais: grileiros, mineradores, pecuaristas invasores de seus territórios (Macuxi, 2018, p. 19).

O apontamento de Macuxi é evidente quanto à necessidade que hoje povos como o dele tem de utilizar a escrita para atender a necessidades sociais, o que não impediu a produção de sentidos culturais por meio das oralidades, consideradas veículos tradicionais de promoção de sociabilidades.

Nesse sentido, considerando a importância da escrita para Dorrico *et al.*, Pesca, Fernandes e Kayapó e Macuxi e sua constante relação com as oralidades dos povos indígenas, faz-se mister perguntar: A literatura indígena possui lugar na literatura brasileira? Essa pergunta representa uma luta que na atualidade é combatida com imensa resistência pelos povos originários, e que encontra, talvez, na eleição de Ailton Krenak para Academia Brasileira de Letras uma abertura para um maior conhecimento e reconhecimento das

produções literárias de escritores indígenas². No entanto, é na coletividade de escritoras e de escritores indígenas que rompem os muros belicosos do mercado das editoras que está o movimento cosmopolítico de resistência. Tal movimento não tem como objetivo apreender o não indígena, nem mesmo forçá-lo a escutar outras vozes, mas sim a descolonização dos corpos e a reativação dos saberes silenciados pelos poderes coloniais, e suas formas de Governo do Corpo, da Terra, da Língua e da Alma.

Vale ressaltar, além da questão estético-cultural, presente na escolha dos textos verbais, das ilustrações, dos grafismos e das materialidades utilizadas na construção da narrativa, a crítica social e a resistência cultural estão presentes nessas produções.

Outra escritora e pesquisadora que apresenta reflexões sobre a Literatura indígena é Márcia Wayna Kambeba. Segundo essa autora, a partir de Dorrico *et al.* (2018):

Na literatura indígena, a escrita, assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Não quero dizer aqui que a prática da oralidade tenha se cristalizado no tempo. Essa prática ainda é usada, pois é parte integrante da cultura em movimento. À noite, o indígena sonha com o que vai ser escrito ou com a música a ser cantada com os guerreiros da aldeia. Acredita-se que quem escreve recebe influências de espíritos ancestrais, dos encantados, por isso a literatura dos povos da floresta é percebida com um valor material e imaterial. (Dorrico *et al.*, 2018, p. 21).

Na percepção de Kambeba, identificam-se elementos que fazem parte da produção literária indígena, tais como reflexões sobre ancestralidades, identidades e representatividades ancestrais que fazem parte de narrativas indígenas e podem possibilitar um reordenamento de ideias, de paradigmas, de visões sobre os povos indígenas. Desconstruir visões coloniais é reflorestar nosso olhar com a arte indígena em geral que, no caso deste texto, fazemos remissão à literatura indígena que, em seu contexto, remete-se a várias linguagens. No tocante aos objetivos deste texto, há uma luta sensível em resistir aos vários problemas de produção, de divulgação e de recepção de obras produzidas por pessoas indígenas. A nosso ver, refletir sobre narrativas indígenas é uma forma de resistência que colabora com a luta político-cultural não somente de povos indígenas, mas de qualquer sociedade que se vê construída por perspectivas coloniais (Bispo, 2003, 2015).

NARRATIVAS PRODUZIDAS POR ESCRITORES E ESCRITORAS INDÍGENAS DAS AMAZÔNIAS BRASILEIRAS

No contexto de produção literária indígena nas Amazônias brasileiras, pretendemos pontuar narrativas produzidas por escritores e escritoras indígenas das Amazônias brasileiras ressaltando perspectivas em torno de categorias como ideias em relação às

² Com essa assertiva, não estamos afirmando que escritoras e escritores, sobretudo indígenas, precisem do aval da Academia Brasileira de Letras/ABL para serem reconhecidos. Pensamos, exatamente, o contrário. Entendemos que a ABL atende a objetivos oriundos de uma conjuntura político-social conservadora e, que desse modo, preconiza a produção e a divulgação de ideias linguístico-culturais elitistas que, portanto, exclui grande parte da literatura produzida no Brasil. Apesar disso, consideramos que, devido a toda produção midiática em torno da entrada de Krenak na ABL, a sua produção intelectual, bem como de outras e de outros intelectuais indígenas, apresentem alguns traços de visibilidades frente à produção literária nacional.

ancestralidades, às identidades e às possíveis ações em torno de abordagens coloniais. Nesse sentido, iniciamos a proposta de reflexão deste artigo com a narrativa do escritor e professor Daniel Munduruku, do povo indígena de mesmo nome.

Em seu livro *Pertencimento*, Munduruku afirma: “A natureza é mesmo perfeita. Ela é circular. Ela é sistêmica. Não vive sozinha. Está sempre acompanhada. Nela, tudo depende de tudo” (Munduruku, 2023, p. 4-7). A questão delineada por Munduruku discute relação com a natureza e os saberes tradicionais e cosmológicos em que tudo que existe possui ritmos e identidades, problematizando o vínculo com a natureza:

O indígena sempre foi um filho da terra. É no solo sagrado da mãe Terra que ele vive suas tradições; é dos cabelos da mãe Natureza que o indígena se alimenta, tira a matéria-prima para construir sua casa, fabricar seus arcos e flechas, enterrar seus mortos, celebrar a vida. No entanto, a terra é o bem que ele vê mais ameaçado pelos não indígenas (Munduruku, 2016a, p. 60).

A narrativa *Pertencimento* traz explícita a relação do povo indígena com a natureza. Uma coexistência necessária para que tudo funcione coletivamente, conforme se pode observar na capa do livro *Pertencimento* abaixo:

Figura 1 - Capa do livro *Pertencimento*



Fonte: Munduruku, 2023.

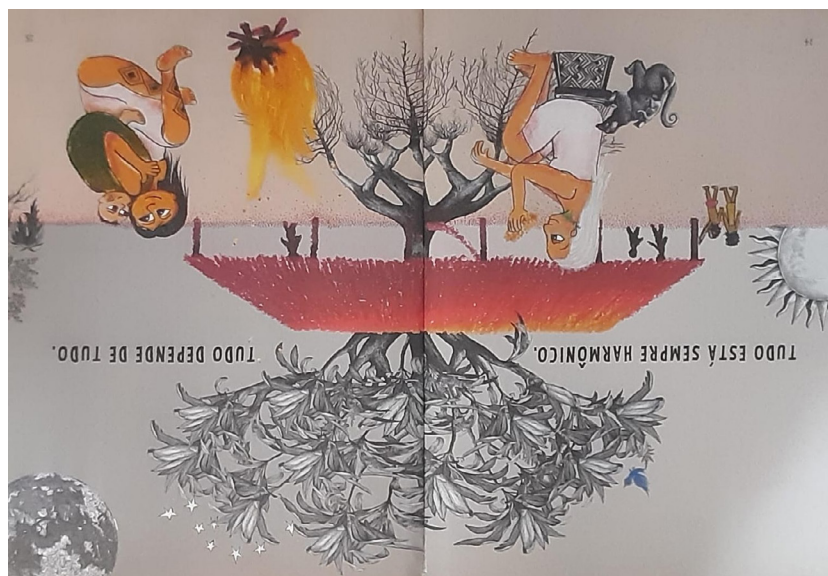
Na capa do livro de Munduruku na Figura 1, observamos que a ciranda do mundo precisa dessa convivência, dessa terra sagrada preconizada pelo autor para que todos consigam conviver e se identificar com as várias identidades que são produzidas. As culturas indígenas mostram para as pessoas não indígenas histórias em que animais possuem a mesma força e representação que os humanos. Essa representação é uma forma ancestral de desmistificar as narrativas produzidas pela colonização, que procurou sistematicamente deslegitimar os saberes considerados tradicionais pelos povos originários:

Os saberes animais que recheiam as narrativas míticas também são práticos, úteis à vida em inúmeros casos, basta lembrar do mito do fogo entre os xavantes, em que o vovô onça ensina o menino a usar o fogo (Medeiros, 1991, p.54). A

coparticipação dos animais no mundo social ameríndio é constante, desde os primórdios. Entre os mitos Desana, o leitor conhece a serpente que auxilia o ancestral a levar a bom efeito a formação do mundo (Kruger, 2011, p. 87); entre os Suruí de Rondônia, o passarinho Ororab rouba o fogo das onças, levando-o nas próprias plumas do rabo em chamas, em seguida senta nas árvores de urucum, itoá e pau-brasil, e desde então basta friccionar os galhos dessas árvores para que o fogo seja produzido (Mindlin e narradores Suruí, 1996, p. 90-91).

A convivência com a natureza potencializa as identidades e as ancestralidades indígenas. A mãe como contadora de histórias em um diálogo com a natureza potencializa os discursos sobre culturas diversas, por meio de cosmovisões que não separam os corpos dos territórios nos quais os indígenas estão imersos, conforme podemos ver na Figura 2, que representa a relação entre as pessoas indígenas e os territórios nos quais estão inseridos:

Figura 2 - A convivência com a natureza



Fonte: Munduruku, 2023.

As ilustrações de Roberta Asse, na Figura 2, nos trazem leituras de convivência, de diversidade, de partilhar experiências acompanhadas pela natureza, uma terra que tem relação com a abordagem de Krenak (2019) em relação à natureza:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. [...] 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 mover, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode 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. “Filho, silêncio.” A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo:

“Silêncio”. Esse é também o significado do recolhimento. (Krenak, 2019, p. 16-17).

Krenak problematiza o que ele considera como o elo que é indicado com os seres humanos e a natureza. E essa coexistência nos leva a visualizar as linguagens da narrativa como representações ancestrais. Uma forma de recontextualizar situações que foram silenciadas, apagadas e construídas de forma preconceituosa e autoritária, disseminando um discurso pejorativo sobre os povos indígenas. Assim, visualizamos a narrativa de Munduruku como uma alternativa de leitura sobre a questão de pertencimento dos povos indígenas envolvendo identidades se construindo, ancestralidades como forma de enfrentamento e representações contracoloniais a partir de uma visão indígena com seus saberes plurais e cosmológicos.

Outra narrativa de Munduruku é *O diário de Kaxi - um curumim descobre o Brasil* (2022), ilustrada por Ciça Fittipaldi e publicada pela Editora Edelbra. A narrativa descreve a história de um indígena chamado Kaxi que descobre a cidade grande, conhece novos aromas, novas pessoas, novos cheiros e novos lugares. O ponto de partida para a análise é a comparação que Kaxi realiza entre os dois espaços: a floresta amazônica e a cidade grande. Nessas comparações, identificamos as identidades, as ancestralidades e um discurso contracolonial que mostra o menino Kaxi. Ao decidir conhecer a cidade grande, Kaxi relata em forma de cartas aos parentes como está sendo a experiência no novo espaço:

Eu sei que alguns dos meus amigos dirão que já conhecemos outros pariwat nas cidades próximas e sabemos como eles são e como nos tratam, mas eu sinto medo ainda assim, porque tenho apenas nove anos e tudo o que conheço são as coisas da floresta, a linguagem de nossas parentas árvores, a sabedoria de nosso irmão rio. o que eu sei de verdade é como subir na mangueira, no açazeiro. O que eu gosto de fazer é andar à toa pela mata e brincar de caçar, pescar e nadar no rio. (Munduruku, 2022, p. 10).

No trecho acima, observamos as identidades indígenas de Kaxi em seu espaço, a floresta amazônica, que fazem a convivência com a natureza uma ação do cotidiano por meio de afirmações que retratam os discursos contracoloniais como forma de desconstruir a forma negativa de perspectivas em torno de os indígenas que têm relação com a fala do próprio Munduruku quando se refere à literatura:

Uma forma de atualizar nossos conhecimentos antigos. Por intermédio dela, pretendemos desconstruir a imagem negativa que fizeram de nós e mostrar que somos parte da aventura de ser brasileiros, ainda que tenhamos diferenças em nossa compreensão de humanidade. [...] Atualizar nossos saberes ancestrais usando os equipamentos que a sociedade, dita civilizada, criou é nossa maneira de mostrar que não somos seres do passado, muito menos do futuro. Essa atualização mostra que estamos na Terra para ficar e queremos ensinar nossa maneira de manter o planeta vivo, queremos gritar para o mundo todo que somos parte e que ainda dá tempo de reverter o quadro vermelho de sangue que foi pintado ao longo de nossa história. Ainda dá tempo (Munduruku, 2016b, p. 192-193).

Na linha da proposta de Munduruku, ao utilizar a escrita os escritores e escritoras indígenas valem-se dessa conquista como antiestratégia para chegar a outras leitoras e a outros leitores e espaços. Uma forma de alcançar a todos que se dispõem a ouvir e a ler as suas produções em que há a voz do indígena contando suas histórias e refazendo o percurso histórico de seus povos. A experiência identitária realizada por Kaxi entre os espaços da floresta e da cidade nos levam a refletir sobre as dúvidas e sentimentos da personagem:

Fiquei pensando se o povo da cidade não era o povo das caixas, porque tudo o que eu via enquanto estávamos dentro do carro eram caixas: caixa sobre caixa que chamam de casa, prédio; caixa que se move que chamam de carro; ouvem música que sai de dentro de uma caixa que chamam de rádio; ficam horas diante de uma caixa que chamam de televisão; fazem fila para entrar numa caixa que chamam de banco. Há também uma caixinha que carregam consigo para todos os lugares! Chamam de celular e quase todo mundo possui o seu. Se o céu é redondo, como contam nossos velhos na aldeia, por que ficar pensando nas coisas em forma de caixas? (Munduruku, 2022, p. 26).

A percepção de Kaxi é que as pessoas não indígenas sentem necessidade de uma classificação e de uma padronização. Podemos considerar a imagem da caixa como uma metáfora para uma padronização que o colonialismo realizou e ainda tenta continuar. Mas as diferenças são latentes, as identidades são construídas e reconstruídas a cada momento. Não há como padronizarmos tudo e todos. Segundo Silveira *et al.* (2010), as diferenças dependem dos contextos de produção. Cada grupo, indivíduo, comunidade, povo possui sua contextualização, o que equivale a não possibilidade de se falar em identidade no singular, mas no plural, identidades, equivalendo às diferenças que marcam construções hierárquicas que são produzidas a partir de:

Efeito de relações de poder e de classificações que inventamos e que produzem hierarquização, posicionando em desvantagem aqueles que consideramos diferentes a partir de normas, valores e símbolos culturais da identidade na qual nos posicionamos. Mas tal entendimento também não problematiza as condições culturais e discursivas a partir das quais as diferenças são produzidas e reconhecidas como tal (Silveira *et al.*, 2010, p. 4).

Assim, as reflexões sobre visões eurocêntricas e minimizadoras em relação aos povos originários pode ser identificada na escrita dos escritores e escritoras indígenas, que pode, segundo Schulze (2022), ser identificada nas escritas de Munduruku:

A política literária de narrativas indígenas de Daniel Munduruku é marcada por seu trabalho sobre a memória cultural, o que inclui a transmissão para a literatura escrita de narrativas orais de comunidades indígenas. Não apenas com sua ficção, mas também na não ficção, Daniel Munduruku está comprometido com uma representação multifacetada dos povos indígenas e suas culturas, sobre os quais ainda existe uma grande ignorância na sociedade hegemônica brasileira, que muitas vezes reduz tais culturas a estereótipos estigmatizantes. (Schulze, 2022, p. 12).

A partir da abordagem de Munduruku, podemos interpretar que os estereótipos são as etiquetas que classificam as produções indígenas como artesanato, produzindo a ideia de que artesanato é arte, como literatura folclórica e não literatura brasileira, ou literatura indígena, conforme os próprios indígenas a veem. São discursos hierarquizantes que diminuem as produções para efetivar ações coloniais, mas Munduruku e Kaxi nos trazem várias situações para repensarmos ações que se concretizam em outros mundos, em outros sujeitos que também fazem parte de histórias e de identidades dos seres humanos.

Um ponto interessante em que a linguagem visual nos leva a comparar as culturas indígena e do não indígena ocorre quando Kaxi nos mostra, por meio das ilustrações de Ciça Fittipaldi, como a doença é tratada nos dois espaços das Figura 3 e 4:

Figura 3 - Kaxi com os médicos no hospital



Fonte: Munduruku, 2022.

Figura 4 - Kaxi sendo tratado na floresta



Fonte: Munduruku, 2022.

Nas duas ilustrações, retratadas nas Figuras 3 e 4, há a relação construída com a doença em dois espaços diferentes. Na Figura 3, o menino Kaxi foi tratado na cidade, em um hospital com médicos. Na visão de Kaxi, mais uma caixa em que os não indígenas realizaram seus procedimentos de cura. Por outro lado, na Figura 4, a visão de Kaxi em relação ao tratamento na floresta. Em nenhum momento, há um texto verbal apontando que Kaxi sonhou com essa visão ou pensou estar na floresta. É uma informação visual que potencializa a narrativa em outro espaço com outras formas de cura. Visualizam-se animais, floresta e um possível pajé colaborando com a cura de Kaxi. Nesse sentido, a ancestralidade do povo de Kaxi é retomada pela presença do pajé em que ocorre a relação com a natureza, de forma harmônica em que cada ser possui sua importância. A voz que ecoa essas narrativas e experiências apresenta uma resistência em relação à voz do colonizador que, segundo Dorrico:

Sem mediações que procurem ofuscar sua palavra, a voz indígena busca descatequizar o pensamento “branco” acerca das invenções sobre si mantidas pela academia e pela literatura. Além disso, neste espaço literário os indígenas também podem mostrar a potência estética de suas tradições, às vezes traduzidas para a bidimensionalidade do papel, às vezes citadas nos livros e mantidas entre si no seio de seus costumes. A publicização de sua voz vem de modo criativo enunciar a tradição ancestral, denunciar a violência histórica, ou criar ficções a partir das experiências de vida e costumes dos escritores. O fato é que, desde seu lugar de fala, a ancestralidade indígena, esses sujeitos alertam para a histórica opressão de suas poéticas, pela falta de reconhecimento de tudo o que foi legado para a sociedade ocidental, a recusa canônica das expressões indígenas e sua correlação com matrizes ocidentais. (Dorrico *et al.*, 2018, p. 253)

Na abordagem de Dorrico, a voz de Kaxi na tentativa de “enunciar a tradição ancestral” por meio da ilustração, presente na Figura 4, apresenta como a cura é tratada em sua comunidade, ou seja, “criar ficções a partir das experiências de vida e costumes dos escritores”, como Daniel Munduruku realizou na escrita dessas duas narrativas.

Assim como Munduruku, uma escritora indígena que constrói narrativas contracoloniais, lutando pelo que considera como interesse indígena é Márcia Wayna Kambeba³.

Uma de suas obras, *De almas e águas Kunhãs*, Kambeba desenvolve uma escrita com conteúdo concernente à resistência dos povos originários e sua luta contra o colonialismo com destaque para a força da mulher indígena nesse enfrentamento contra os discursos de aniquilação dos povos originários. A dedicatória do livro, já no início do livro, mostra a ação da autora diante de práticas coloniais:

Ouvir narrativas foi uma forma de me preparar para a vida e de adquirir saberes ancestrais para partilhar. Em nome de minha avó Assunta, dedico este livro também às anciãs e às pajés, mulheres de grandes saberes, enfrentamentos e lutas que repassam conhecimento e memórias em rodas de conversa, contando

3 Kambeba é indígena, do povo Omágua/Kambeba do Alto Solimões (AM). Nasceu na aldeia Belém do Solimões, do povo Tikuna. Mora hoje em Belém (PA), é mestra em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e doutoranda em Estudos linguísticos pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Membro da Academia Internacional de Literatura Brasileira nos Estados Unidos e da Academia Formiguense de Letras em Minas Gerais. Escritora, poeta, compositora, contadora de histórias, faz sarau literomusical com poesia e música autoral, além de ser fotógrafa e ativista

histórias, no cochicho ao pé do ouvido. Dedico-o também a todas as mulheres indígenas e não indígenas que resistem em seus territórios, sejam eles casa/lar, corpo/território, território/memorial. Estando na aldeia ou na cidade, a identidade não se desfaz, pois nosso corpo carrega saberes, memórias e narrativas que nos tornam pertencentes a um povo. Sair de um lugar para o outro não muda a essência que se tem de ser pessoa, de viver uma cultura – mesmo que fraturada pelas marcas do contato. É preciso resistir, insistir e refazer nosso caminho de volta, em busca não só da nossa afirmação identitária, mas de saberes, do valor do sagrado, da relação que se cria e vivencia com nossa nação, em toda a extensão do território físico e memorial. (Kambeba, 2023, p. 4-5).

Kambeba promove uma reflexão sobre o que se consideram verdades que foram construídas e ainda permanecem em espaços oficiais de educação, saúde, cultura, política etc. São discursos que, de acordo com Kambeba, precisam ser combatidos e refeitos a: “é preciso resistir, insistir e refazer nosso caminho de volta [...]”. A proposta da escritora se baseia em uma perspectiva de identidades coletivas, plurais e ancestrais de vários povos, de várias mulheres (indígenas e não indígenas) que lutam por seus espaços, por suas vozes, por suas ideias e por suas culturas. Nesse sentido, a abordagem de Kambeba pode ser compreendida como uma perspectiva contracolonial no sentido de buscar romper com os sentidos produzidos por meio de práticas econômicas capitalistas que, no contexto em que Kambeba faz referência, podem ser relacionadas ao que Quijano indica como sendo traços advindos da colonialidade:

É um dos elementos constitutivos e específicos de um padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular daquele padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana e da escala social. (Quijano, 2009, p. 73).

Kambeba vai de encontro a essa colonialidade citada por Quijano e tenta por meio de produção literária como em *De almas e águas Kunhãs* refere-se à expressão “pega no laço”:

Cresci ouvindo minha mãe/avó Assunta contar sobre as diversas formas de fugas traçadas pelos povos indígenas na mata ao longo desses anos de contato. Ela falava uma frase que ainda hoje ouvimos com frequência: ‘minha avó (ou bisavó) foi pega no laço’. Se laçava as mulheres como se laça um animal, e elas eram puxadas até o alcance do algoz. Então, eram submetidas à violência sexual. Quando a mulher não morria no ato do estupro, era morta no processo de esquartejamento. Em outras circunstâncias, eram violentadas e, se conseguiam fugir, o algoz mandava seus homens atrás de um cachorro. Daí surge outra expressão: ‘minha bisavó foi pega no dente do cachorro’. Ambas as expressões são consequências da colonização, da dominação, da escravidão, do olhar eurocêntrico de superioridade que subalternizava e violentava nossas mulheres ancestrais, dizimando assim nações inteiras e reduzindo outras a poucas famílias. (Kambeba, 2023, p. 21).

Kambeba descreve, por meio de informações que obteve de sua avó Assunta, a realidade de mulheres, suas ancestrais. Uma subalternização em que as identidades e as ancestralidades dos povos indígenas eram dizimadas por meio das práticas de colonização de, no caso, espaços amazônicos. A voz de Kambeba - por meio da escrita - carrega em si a descrição da memória construída em relação à sua avó para promover uma reação frente aos poderes do sistema colonial. Em relação à questão discutida por Kambeba, Krenak pontua a existência dos povos indígenas em relação à produção de identidades:

Meu trabalho junto à União das Nações Indígenas é minha vida. Porque minha vida só terá sentido na medida em que eu puder resgatar uma identidade. O que é isso? É afirmar a existência e o direito à existência dos índios no Brasil. É construir um Brasil onde todos possam ter seus direitos garantidos na prática, e não só no papel. [...] Essa busca de identidade, que não é só minha, mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa obrigatoriamente pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou em um ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam na história desse país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem que nos é passada na escola conta-nos a seguinte história: 'Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios'. Aí fecha rápido a cortina e pronto: 'não há mais índios!'. Acontece que há. O Estado prefere continuar ignorando o direito à existência de índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições. (Krenak, 2015, p. 22-23).

De acordo com Kambeba e Krenak, a compreensão das existências e a busca por elas que foram deturpadas pelos poderes coloniais se faz necessária para que possam lutar pelos seus direitos e estar presentes em espaços que possam contribuir com a resistência de todos. A resistência, além de promover ações concretas, pode levar às reflexões sobre as práticas colonizadoras que invisibilizam os povos indígenas. Assim como Krenak discute a categoria identidade, Kambeba destaca formas de violências contra as mulheres e os sentidos semânticos da expressão 'pega no laço', expressão já descrita anteriormente neste trabalho:

Caminhando pela trilha da memória, precisamos entender que a expressão 'pega no laço' é dolorosa, rememora as marcas de um passado machista, cruel pela presença do contato, manchado e marcado pelo sangue do genocídio, do medo e da insegurança, e precisa ser desconstruída e repensada antes de ser trazida para a luz da afirmação de uma ancestralidade. Não podemos romantizar esse ato violento que, na força da tirania, foi parindo nosso país chamado Brasil. A miscigenação que o formou tem esse histórico de estupro e morte. No olhar perdido, na memória de sofrimento de muitas mulheres indígenas e negras, forçadas a uma vida de desconforto físico e presas a um ambiente que não lhe proporcionava segurança psicológica, afetiva, com seu corpo e mente violentados e seu

emocional traumatizado, elas mantinham a sua esperança de conseguir fugir e voltar para sua aldeia ou quilombo. (Kambeba, 2023, p. 23-24).

‘Pegar no laço’ foi uma forma de subjugamento, não apenas à figura feminina, mas a todo um povo, a culturas e a sentidos dados a ancestralidades. Essa expressão congrega uma história de estupro e morte, de violência e silenciamento. Nesse viés, Kambeba constrói poemas em que problematiza palavras e conceitos que foram construídos pelo viés colonizador a povos indígenas, como em *Índia eu não sou*:

Índia eu não sou
 Não me chame de ‘índia’
 Esse nome me causa dor
 Rememora a violência sofrida
 Pela espada do ‘colonizador’.

Honro o sangue das ancestrais
 Perseguidas passo a passo
 Imagino o terro da bisavó
 Que pelo invasor foi ‘pega no laço’

Invadiram as aldeias
 Corpos estendidos no chão
 Roubaram, estupraram
 Queimaram muitas ukas
 Terror e devastação

Em nome de uma coroa
 De um Deus que na cruz se erguia
 Enquanto o coração sangrava
 O invasor se divertia
 Declarando guerra
 Na força da tirania

Estupro seguido de morte
 Casamento sem permissão
 Assim minha ancestral pariu o Brasil
 Berço dessa nação

‘Índia’ eu não sou
 Sou mulher originária
 Trago a minha indumentária
 Do meu povo afirmação

Identidade com resistência
 Carrego na barriga a educação
 Sou mulher e faço ciência
 Luto contra a ‘aculturação’

Sou Guarani, Guajajara, Tembê
 Kambeba, Mura, Suruí, Tremembé
 Kayapó, Tupiniquim, Saterê
 Tupinamá, Kokama, Zo’ê
 Wai Wai, Pataxó, Tapirapé

Galibi, Assurini, Kariri
 Xakriabá, Gamela, Kanela
 Krenak, Pankararu, Munduruku,
 Kaapor, Dessano, Tukano
 Gavião, Piratapuia, Tariano
 Potiguara, Anacá, Arara,
 Fulni-ô, Xikrin, Tabajara
 Tuxá, Karajá, Kumaruara
 Karipuna, Juruna, Tikuna
 Payayã, Miranha, Kaxuyana
 Xipaia, Terena, Wapichana
 Makuxi, Puri, Borari
 Arapium, Wuitoto, Yanommi
 Amanayé, Paliku, Xukuru
 Awá canoeiro, Suiá, Xavante
 Somos muitas e somos gente
 Estou na aldeia e na cidade
 Vivo a minha mocidade
 Nas lutas de cada dia
 Sou pajé, benzedeira
 Eu também seguro o céu
 Sou raiz entrelaçando o tempo
 Uma ancestral riozeira
 Filha das águas
 Neta das samaumeiras. (Kambeba, 2023, p. 34-37)

Nesse poema, há a voz indígena, a voz de Kambeba e outras vozes quando se evocam os vários povos originários, comungando de uma fala que se remete a identidades e a ancestralidades. Uma ação de rompimento com as abordagens coloniais. Como disse Lander “[...] faz-se necessário romper com os pensamentos coloniais, gravados na mente dos sujeitos subalternizados, inaugurados com o início do colonialismo, na América Latina, e naturalizados com a constituição colonial dos saberes, da memória, das linguagens, do imaginário”. (Lander, 2005, p. 123).

Os saberes coloniais destroem o imaginário dos povos originários, que promove a invisibilização e a destruição. Daí a importância de pesquisarmos as narrativas escritas, oralizadas e performatizadas pelos próprios indígenas. Podemos considerar a produção indígena como contranarrativas em relação às estruturas de subjugamento criadas pelo colonialismo. Hakiy (2018) se remete à função da literatura indígena na contramão das práticas colonizadoras: “Esta literatura tem contornos de oralidade, com ritos de grafismos e sons de floresta, que tem em suas entrelinhas um sentido de ancestralidade, que encontrou nas palavras escritas, transpostas em livros, não só um meio para sua perpetuação.” (Hakiy, 2018, p. 38).

A literatura, referenciada por Hakiy busca a reconstrução de identidades que foram massacradas, como disse Kambeba: “Não me chame de ‘índia’ / Esse nome me causa

dor / Rememora a violência sofrida / Pela espada do ‘colonizador’”. Além dessa função de perpetuar, Hakiy destaca o conhecimento que se tem sobre as culturas dos povos originários: “[...] mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários.” (Hakiy, 2018, p. 38).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, discutimos questões envoltas a posturas contracoloniais de escritoras e de escritores indígenas que querem representar suas identidades, suas ancestralidades, suas formas de saberes e, em consequência, marcar posições políticas frente a discursos coloniais que promovem subalternidade e invisibilização de sociedades, grupos, corpos, pessoas, subjetividades, sujeitas e sujeitos que não estão de acordo com a homogeneização outorgada por traços de colonialidades.

O índio - o termo e a caracterização - foi uma criação discursiva, como Kambela resalta em seu poema (Kambebe, 2023), uma invenção dos colonizadores para “pegar no laço” e, assim, destruir, por meio da escravização e do genocídio, com intuito de edificar no lugar dessas pessoas o poderio do nascente sistema capitalista. Com isso, povos que produziram sentidos sobre suas identidades e suas ancestralidades, pelo menos os que não foram totalmente aniquilados, promovem 500 anos de resistências de diferentes maneiras e, na contemporaneidade, por meio de produções escritas e de outras linguagens. É nessas linguagens que os povos indígenas também ecoam suas vozes para denunciar e, desse modo, produzir ações outras para deter o avanço das práticas coloniais.

Nesse sentido, o cochicho da avó de Kambebe aos ouvidos da neta e as culturas de cura de Kaxi não morreram, não sumiram e ressurgem dos silenciamentos outorgados pela colonialidade. Assim como é possível reviver, por meio de memórias, os indígenas conseguem reinventar suas vozes, seus lugares e com isso promover suas lutas que é, sobretudo, para afirmar suas existências; que não são as mesmas de seus antepassados, não teria como ser, mas que, por meio de discursos, as relações entre o agora e ontem se fazem por meio do que neste texto foi chamado de ancestralidades. A referida luta acontece de várias formas: nos referimos à produção literária indígena que, com ela, vozes diversas, fragmentadas, inacabadas e, particularmente, multifacetadas ecoam. E, também, o uso político da literatura como uma forma de dizer: os povos indígenas existem. Está viva a voz e a escrita dos povos indígenas na luta contra as amarras da colonialidade.

A partir de Adichie (2018), no sentido de se refletir sobre “o perigo de uma história única” ressaltamos que ler produções indígenas é uma necessidade para uma identificação, uma relação de reconhecimento por meio de uma necessidade que se efetiva hoje na compreensão do que seja Brasil e de sua construção por meio da colonização. Ou, em outros sentidos, o que seria o construído Brasil antes de ser o que é? Munduruku afirma que “Esses povos traziam consigo a Memória Ancestral. Entretanto, essa harmônica tranquilidade foi alcançada pelo braço forte dos invasores: caçadores de riquezas e de almas”. (Munduruku, 2018, p. 18).

A visão de Munduruku é idílica em relação ao seu povo e aos outros povos indígenas. O autor tem uma necessidade política de mostrar que havia uma “harmônica tranquilidade” entre os povos indígenas, seja lá o que quer dizer pretensa harmonia. Contudo, a referência de Munduruku, a nosso ver, ajuda a pensar sobre o contexto no qual os indígenas estavam presentes antes das práticas colonizatórias que promoveram genocídios e desfazelamentos. Nessa perspectiva, Munduruku continua: “Passaram [os colonizadores] por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver”. (Munduruku, 2018, p. 18). Para sobreviver ao colonialismo, à destruição, precisaram utilizar estratégias de sobrevivência. Uma opção foi assumir outras identidades. “Esses se tornaram sem-terras, sem-teto, sem-história, sem humanidade. Tiveram que aceitar a dura realidade dos sem memória, gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento” (Munduruku, 2018, p. 18).

As narrativas de Munduruku e Kambeba promovem, em suas produções escritas, perspectivas de mudança a uma imposição unitária e depredadora em que os povos resistem de todas as formas, utilizando-se também para tal, dos recursos que dispõem dentre eles a literatura e outras formas de arte. São ações que minam os discursos formadores de verdades únicas em prol de uma diversidade que resiste por meio de vozes em representações que ressignificam a história dos indígenas colocando-os como protagonistas de suas histórias.

O vaticínio de Krenak, que “o futuro é ancestral” é materializado pelos corpos originários por meio de suas narrativas que contracolonizam os corpos do outro, aqueles que tiveram sua ancestralidade silenciada nos jogos de poder. Nesse sentido, podemos pensar a literatura indígena, também, como um movimento de reflorestamento das mentes, de demarcação ancestral nas lutas e batalhas contra a colonialidade que avança rumo à extinção das alteridades indígenas.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BISPO, Nego. **Colonização, quilombos, modos e significados**. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino. Brasília, 2015.
- CORREIA, Heloísa Helena Siqueira. Saberes não humanos nas mitologias ameríndias: o que ensinam e para quem?. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis, Brasil: Vozes, 1993.

- 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** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 38.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. **De almas e águas kunhãs**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade a memória escrita. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- KRENAK, A. **Caminhos para a cultura do bem viver**. Rio de Janeiro: CBL, 2020. Disponível em: <http://observatorioedhemfoco.com.br/observatorio/caminhos-para-a-culturado-bem-viver-ailton-krenak-2020/>. Acesso em: 29 out. 2023.
- KRENAK, Ailton. **Do sonho e da terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocênicos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005
- MALDONADO-TORRES, Nelson. **Against War: views from the Underside of Modernity**. Durham, England: Duke University Press, 2008.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [em linha]. 2017. vol. 32, no. 94, p. 1-17. [Acesso em 31 de março 2024]. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>
- MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio**. Ilustrações Laurabeatriz. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016a.
- MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: EDELBRA, 2016b.
- MUNDURUKU, Daniel. **O diário de Kaxi: um curumim descobre o Brasil**. Ilustrações de Ciza Fittipaldi. Porto Alegre: Edelbra, 2022.
- MUNDURUKU, Daniel. **Pertencimento**. Ilustrações de Roberta Asse. Cotia, SP: Criadeira Livros, 2023.
- 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** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- PESCA, Adriana Barbosa, FERNANDES, Alexandre Oliveira, Kayapó, Edson. **Revista Eletrônica Multidisciplinar Pindorama**, Eunápolis (BA), v. 11, n. 1, p. 187-201, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://publicacoes.ifba.edu.br/Pindorama/article/view/830/511> Consulta em 10/03/2024.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.
- QUIRINO, Vanessa Ferreira dos Santos & THIÉL, Janice Cristine. **A literatura indígena na escola: um caminho para a reflexão sobre a pluralidade cultural**. Comunicação apresentada no X Congresso Nacional de Educação. Paraná, 7 e 10 de novembro de 2011.
- SCHULZE, Peter W.; SAAVEDRA, Carola. (Org. | Hg.) **Cadernos do instituto luso-brasileiro 2** | Indigene Literatur und Kunst in Brasilien. Literatura e arte indígena no Brasil. Ailton Krenak | Eliane Potiguara | Daniel Munduruku | Jaider Esbell | Denilson Baniwa | Arissana Pataxó | Alberto Álvares Guarani | Katú Mirim. Portugiesisch-Brasilianisches Institut der Universität zu Köln Albertus-Magnus-Platz. Primeira edição Colônia 2022.
- SILVEIRA, Rosa Maria Hessel; BONIN, Iara Tatiana; RIPOLL, Daniela. Ensinando sobre a diferença na literatura para crianças: paratextos, discurso científico e discurso multicultural. **Revista Brasileira de Educação** v. 15 n. 43 jan./abr. 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2014.

WAPICHANA, Cristino. **Fogo, gente!**. Ilustrações de Graça Lima. Poços de Caldas, MG: Leiturinha, 2023.