

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS**

Kariny Ranelli Tavares Dutra

O segredo das mulheres: relato de mulheres indígenas na cidade

Juiz de Fora

2023

Kariny Ranelli Tavares Dutra

O segredo das mulheres: relato de mulheres indígenas na cidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientadora: Dra. Silvina Liliana Carrizo

Juiz de Fora
2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Dutra, Kariny Ranelli Tavares.

O segredo das mulheres : relato de mulheres indígenas na cidade / Kariny Ranelli Tavares Dutra. -- 2023.
143 f.

Orientadora: Silvana Liliana Carrizo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2023.

1. Literatura indígena. 2. Escrita de mulheres. 3. Mulheres indígenas. 4. Territorialidade. 5. Indígenas urbanos. I. Carrizo, Silvana Liliana, orient. II. Título.

Kariny Ranelli Tavares Dutra**O segredo das mulheres: relato de mulheres indígenas na cidade**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Teorias da Literatura e Representações Culturais.

Aprovada em 29 de setembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Silvina Liliana Carrizo - Orientadora

Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Júlia Simone Ferreira - Membro Titular Interno

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rômulo Monte Alto - Membro Titular Externo

Universidade Federal de Minas Gerais

Juiz de Fora, 25/09/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Silvina Liliana Carrizo, Coordenador(a)**, em 29/09/2023, às 11:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Julia Simone Ferreira, Professor(a)**, em 29/09/2023, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Romulo Monte Alto, Usuário Externo**, em 29/09/2023, às 12:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1490187** e o código CRC **D109CEF7**.

Aos avôs, às avós, aos sábios, às sábias, aos pajés, aos curandeiros, às curandeiras, aos feitiços e feiticeiras, eu dedico esta dissertação. Àqueles que sustentam o mundo com sabedoria. Ao meu bisavó indígena que não conheci, mas que se mantém presente na minha memória.

Ao escrever,
dou conta da minha ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no mundo.
(Graça Graúna)

RESUMO

Com o avanço dos debates étnico-raciais e o aparente acirramento das disputas territoriais, tanto no campo quanto na cidade, faz-se necessário compreender como se configuram as modernidades indígenas (Cusicanqui, 2010) no Brasil. Neste cenário, a literatura indígena de escrita alfabética surge como expressão de novas identidades, além de uma importante ferramenta de manutenção das culturas, sobretudo, para os indígenas em situação urbana. O campo literário indígena apresenta características próprias e está diretamente ligado às realidades territoriais dos povos indígenas. A relação entre literatura e território percebe-se indissociável em nossa análise. Além da questão do território, outra característica demarcada pelo levantamento bibliográfico realizado nesta pesquisa é uma possível paridade de gênero no campo literário indígena. Contudo, a quantidade de escritoras não se expressa proporcionalmente nas etapas de divulgação e distribuição das obras em relação as de homens. Logo, considera-se necessária uma análise do campo que leve em consideração as questões de gênero, sendo o campo constituído quase em sua maioria por mulheres. A análise de gênero só pôde ser realizada após uma investigação dessa produção enquanto um campo social (Bourdieu, 1996). Com isso, partiu-se de uma análise panorâmica do campo até chegar à crítica dos relatos pessoais de autoria feminina. A literatura escrita por mulheres indígenas evidencia todas as características do campo, além de ser possível relacioná-la com processos históricos, políticos e sociais que interseccionam a população indígena. Assim, como forma de evidenciar os traços distintivos desta literatura, analisaram-se os relatos contidos no livro *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia* (2018), de Aline Rochedo Pachamama.

Palavras-chave: Literatura indígena. Escrita de mulheres. Mulheres indígenas. Territorialidade. Indígenas urbanos.

ABSTRACT

With the advance of ethnic-racial debates and the apparent intensification of territorial disputes, both in the countryside and in the city, it is necessary to understand how indigenous modernities (Cusicanqui, 2010) are configured in Brazil. In this scenario, indigenous literature in alphabetic script has emerged as an expression of new identities, as well as an important tool for maintaining cultures, especially for indigenous people living in urban areas. The indigenous literary field has its own characteristics and is directly linked to the territorial realities of indigenous peoples. The relationship between literature and territory is inseparable in our analysis. In addition to the issue of territory, another characteristic identified by the bibliographical survey carried out in this research is a possible gender parity in the indigenous literary field. However, the number of female writers is not proportionally expressed in the stages of dissemination and distribution of their works in relation to those of men. Therefore, an analysis of the field that takes gender issues into account is considered necessary, given that the field is made up almost entirely of women. Gender analysis could only be carried out after investigating this production as a social field (Bourdieu, 1996). With this in mind, we started with a panoramic analysis of the field and worked our way up to a critique of personal accounts written by women. Literature written by indigenous women highlights all the characteristics of the field, as well as being able to relate it to the historical, political and social processes that intersect the indigenous population. So, as a way of highlighting the distinctive features of this literature, we analyzed the stories contained in the book *Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia* (Warriors: indigenous women in the city, indigenous women in the village) (2018), by Aline Rochedo Pachamama.

Keywords: Indigenous literature. Women's writing. Indigenous women. Territoriality. Urban indigenous people.

Lista de figuras

Figura 1 - Situação geral das terras indígenas no Brasil	54
Figura 2 - Fotografia plano geral da Aldeia Maracanã e arredores	60
Figura 3 - Parede interna da Aldeia Maracanã com frases em tupi – “Iwak hereko haw pe har”	62
Figura 4 - Parede externa da Aldeia Maracanã com frases em tupi – “Ko ywy ore mba’e”	63
Figura 5 - Bandeira da Aldeia Maracanã e Universidade Indígena	65
Figura 6 - Fachada do prédio da Aldeia Maracanã e Universidade Indígena	65
Figura 7 - Fachada do prédio da CESAC	91

SUMÁRIO

1	Considerações iniciais sobre a literatura indígena contemporânea	10
1.1	Estruturas gerais do campo literário indígena em relação a gênero	12
1.2	A literatura e as mulheres originárias	21
1.3	Colonização linguística e literatura indígena	24
1.4	Consequências da colonização linguística	34
2	Literatura indígena: relação entre modo-de-ser e território.....	40
2.1	Novos conceitos: aldeamento literário	41
2.2	A literatura indígena se distingue a partir dos territórios	49
2.2.1	Isolados voluntários.....	50
2.2.2	Aldeamentos em terras registradas.....	51
2.2.3	Aldeamentos em terras autodemarcadas	54
2.2.4	Indígenas no espaço urbano	57
3	Guerreiras (2018): relatos de mulheres indígenas na cidade	68
3.1	A universidade como aldeamento: relato etnográfico-poético.....	68
3.2	Aspectos gerais do livro	74
3.2.1	Estrutura do livro.....	75
3.3	Relatos pessoais de mulheres indígenas em situação urbana	77
3.3.1	Socorro Borges.....	78
3.3.2	Mônica Cristina	80
3.3.3	Namara Gurupy	83
3.3.4	Sandra Benites.....	84
3.3.5	Jane	86
3.3.6	Indiara	87
3.3.7	Potira	90
3.3.8	Liliam Maria	93
3.3.9	Samehy	96
3.3.10	Jecy	97
3.3.11	Julia Muniz.....	99

3.3.12 Churiah Puri.....	101
4 Conclusão	103
Referências	106

1 Considerações iniciais sobre a literatura indígena contemporânea

Sabe-se que no Brasil as minorias étnicas, linguísticas e culturais enfrentam um processo de apagamento e estereotipagem na literatura considerada nacional. As escolas literárias, uma após outra, serviram para a criação de identidades dos povos indígenas. Em termos de historiografia literária brasileira, temos *A Carta a el Rey Dom Manuel*, de Pero Vaz de Caminha, como o texto inaugural da literatura em terras brasís. Nela é possível verificar a primeira identidade indígena atribuída pelo mundo ocidental no que tange ao que chamamos hoje como Brasil: sujeitos de caráter edênico, pacífico, esquivo e animalesco.

Essas características são retomadas em diversos momentos posteriores da história do país através do discurso do colonizador (Thiél, 2006, p. 111), em um processo contínuo de colonização. A imagem do indígena percorre toda a literatura brasileira, passando por José de Anchieta, Antonio Vieira, Gonçalves Dias, até os romances mais conhecidos, como *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar, e *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade. Seguem-se ainda obras indigenistas como *Quarup* (1967), de Antonio Callado, e *Maíra* (1976), de Darcy Ribeiro. Na literatura contemporânea temos ainda o romance histórico *Yuxin: alma* (2009), de Ana Miranda.

Mesmo nos últimos textos a voz do indígena é suprimida, o narrador chega à figuração a partir do seu próprio olhar não-índio. A obra que mais se aproxima da perspectiva do indígena e que lhe dá voz enunciativa é o conto “Meu tio o lauaretê” (1969), de Guimarães Rosa (Santos, 2009). É apenas a partir da década de 1980 que se tem o primeiro livro assinado por indígenas narrando suas próprias experiências e memórias: *Antes o mundo não existia*, de Umusi Parokumu e Toramu Kehiri. Desde então pode-se encontrar uma variedade de títulos em que o lugar de enunciação (Mignolo, 2003a; 2003b) é do próprio indígena. Dessa forma, é possível perceber um protagonismo indígena sobre sua própria narrativa, escrevendo sobre de si.

A princípio, cabe-nos o esforço de um olhar decolonial – que é também uma práxis – sobre os sujeitos envolvidos nessa pesquisa e suas produções artísticas. A sociedade liberal reivindicou para si as denotações de moderna, universal e globalizada (Lander, 2005). A naturalização desse sistema como o desfecho de toda história civilizatória, como a configuração mais avançada, faz com que todas as sociedades que se organizam de formas diferentes se encaixem automaticamente

atrás da sociedade liberal em uma linha temporal imaginária. Ou seja, as nações que não se encontram no momento semelhante de organização dos Estados liberais mais desenvolvidos estão “atrasadas”, no “passado”, são classificadas enquanto “pré-modernas”. Nesse atraso, supostamente, encontram-se os países do Terceiro Mundo e culturas extraocidentais, como é o caso das nações indígenas. Além disso, a noção de modernidade está fortemente relacionada à colonialidade. Portanto, o entendimento de modernidade deve ser redefinido neste trabalho.

Silvia Cusicanqui (2010) reformula o conceito de modernidade incluindo a noção de “modernidade indígena”. Assim como Lander (2005), ela afirma que associar a modernidade a uma única sociedade, no caso, a liberal, é fruto de uma visão eurocêntrica. De acordo com os estudos decoloniais, considera-se os indígenas sujeitos contemporâneos, e não primitivos, que possuem sua própria forma de modernidade (Cusicanqui, 2010). Essa nova compreensão do termo assume como característica principal a busca por uma cidadania não-homogênea, mas sim plural – aquilo que a autora boliviana formula a partir da palavra aymara “chi’xi”.

Além disso, neste trabalho, entende-se a escrita de si, o movimento literário indígena, a produção artística por meios digitais e a militância política através das redes sociais como características dessa modernidade indígena, que se relaciona com a modernidade ocidental de forma paralela. Ao cunhar tal conceito, aproximamo-nos de uma interpretação científica pautada na indianidade, no esforço metodológico, contínuo e de revisão permanente, de analisar as contradições dos agentes e da nossa própria pesquisa com a finalidade de que a discussão sobre a colonialidade seja método e crítica ao mesmo tempo.

Quando se fala sobre a literatura indígena nos Estudos Literários, ainda é necessário repetir alguns aspectos básicos, que serão tratados neste capítulo. Antes disso, tratar-se-á dos fundamentos metodológicos e teóricos que formam o contexto mais amplo desta pesquisa. O cenário literário de autoria indígena foi demarcado nesta pesquisa enquanto um campo, a partir da teoria do campo de Pierre Bourdieu (1996). Buscou-se empregar uma dinâmica de categorização mais ampla, entendendo o panorama dessa produção artística, sua historiografia e principais características. Nesse sentido, este capítulo se dedicará a traçar os aspectos gerais da literatura indígena no Brasil: sua constituição enquanto campo e os elementos dentro dele que estão em disputa, os impactos que sofreu pela colonização linguística, além de

qualificar os sujeitos envolvidos; a fim de investigar como as mulheres se inserem nesta conjuntura.

O primeiro passo teórico a ser observado é desnaturalizar que o idioma majoritário dessa literatura seja a língua portuguesa. Para entender sua produção contemporânea, primeiro, torna-se fundamental, portanto, entender a relação entre língua e literatura, compreendendo os processos históricos da colonização linguística e seus impactos na atualidade – o que será abordado na seção “Colonização linguística e literatura indígena”. Logo, nesta primeira seção pretende-se responder às perguntas: Por que autores e autoras indígenas escrevem em Língua Portuguesa? Como a colonização interferiu na dinâmica linguística deste território? A fim de que, em um segundo momento, na seção seguinte, possa ser discutido quais foram os impactos desse processo na literatura.

Após compreender o cenário linguístico do país desde o Período Colonial até hoje, além de entender os processos que envolvem as línguas indígenas, língua portuguesa e a literatura indígena, é necessário conhecer o panorama de publicações de autoria indígena. Com isso, pretende-se responder à questão: O que está sendo publicado como literatura indígena no Brasil? Qual o cenário quanto à paridade de gênero em número de autores e autoras? Existem mais homens ou mulheres publicando? Essas questões serão respondidas na terceira seção deste capítulo, sob o título “Paridade de gênero na literatura indígena contemporânea”.

1.1 Estruturas gerais do campo literário indígena em relação a gênero

A literatura indígena escrita não pode ser entendida desassociada de seu contexto social, histórico e cultural. Graúna (2013) faz a leitura de cinco obras que, para ela, são representativas da produção literária de autoria indígena: *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara; *Puratig*, de Yaguarê Yamã; *O saci verdadeiro*, de Olivio Jekupé; *Irakisu*, de Renê Kithãulu e *Meu avô Apolinário*, de Daniel Munduruku. Sua escolha de autores serve como referência para perceber os nomes mais evidenciados no cenário nacional. A autora relaciona o campo literário ao campo do poder – embora não se aproprie dos conceitos de Bourdieu, faz isso de forma prática no texto – ao traçar um paralelo entre a literatura e os movimentos políticos indígenas e indigenistas desde 1970. Essa mesma relação pretendemos fazer nesse trabalho.

A partir da teoria crítica de Pierre Bourdieu (1996), buscou-se compreender como se organizam as produções de literaturas indígenas no Brasil. A categoria de “campo” elaborada pelo sociólogo foi importante para a delimitação do objeto de pesquisa e estudo desta dissertação. Como aparato metodológico, definiu-se o campo da literatura indígena contemporânea como sendo um subcampo da literatura no Brasil. Nele encontra-se toda a rede responsável pela produção da literatura de autoria indígena publicada no país em qualquer língua, seja ela a oficial ou as línguas indígenas.

Segundo Bourdieu, é possível definir a história de um campo social através do conjunto de ações que o mantêm (*apud* Thompson, 2018). Dentro do campo literário estão em jogo não só as obras, mas toda a rede que faz de fato o produto, ou seja, as gráficas, as editoras, as escritoras e escritores, as livrarias, as leitoras e leitores, ilustradores, tradutores, críticos literários etc. As posições ocupadas por cada um desses agentes são importantes para definir as hierarquias que existem dentro e entre os campos sociais. Para a presente pesquisa, interessa interpretar como as mulheres ocupam posições dentro do campo literário indígena.

A fim de compreender o campo da literatura indígena, é preciso entendê-lo em relação ao campo mais amplo no qual ele está contido, o campo da literatura no Brasil. Entende-se aqui o campo da literatura indígena como um subcampo da literatura no Brasil, como uma unidade sempre heterogênea de práticas do campo maior. Por isso, é importante perceber as relações de poder que envolvem a dinâmica entre campo e subcampo. De acordo com Thiry-Charques,

A dinâmica dos campos e dos subcampos é dada pela luta das classes sociais, na tentativa de modificar a sua estrutura, isto é, na tentativa de alterar o princípio hierárquico (econômico, cultural, simbólico...) das posições internas ao campo. (Thiry-Charques, 2006, p. 40)

Desse modo, as posições dentro do campo são distintas e hierarquizadas. Da mesma forma, um subcampo pode ser mais ou menos dominante do que outro. As posições dos agentes dentro do campo são determinadas pelo conjunto de capital econômico e cultural que possuem (Crossley, 2018). Isto significa dizer que quanto maior o capital econômico e cultural, maior o poder e status do agente – uma pessoa, um grupo ou uma instituição – ou de um subcampo dentro daquele espaço social (Thompson, 2018). Para Bourdieu (*apud* Crossley, 2018), agentes que compartilham

posições próximas no espaço social não são necessariamente uma classe social, ao contrário do que interpretaria as correntes marxistas. Segundo os ensaios do sociólogo francês, uma classe social se forma a partir de uma identificação coletiva. Ou seja, os indivíduos precisam agir e identificar-se enquanto classe.

Seja por uma análise marxista ou Bourdieusiana, pode-se afirmar que as escritoras e escritores indígenas formam uma classe social, a medida em que possuem posições próximas no espaço social, posições definidas pelo portfólio de capital cultural e econômico que possuem e se identificam como uma classe. O Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas, o NEARIN, é um exemplo da autoidentificação enquanto uma classe social. Quando falamos do campo da literatura indígena, pensamos então em um espaço social formado por uma classe social e, uma vez que identificamos o espaço social dividido por classes, podemos pensar em uma luta de classes, uma concorrência entre os sujeitos que ocupam posições distintas no espaço social.

O campo literário indígena engloba mais de cinquenta autores autodeclarados de povos originários. Ao longo de três anos de pesquisa, foi organizado uma sistematização de cinquenta e seis autores indígenas que publicaram e publicam no Brasil desde a década de oitenta. A metodologia consistia em, primeiro, buscar palavras-chave como “escritores indígenas” e sinônimos em sites de busca; segundo, acessar os links dos primeiros cinco resultados e anotar em forma de tabela os nomes de autores que listavam esses sites; terceiro, buscava os nomes de autores no site do International Standard Book Number (ISBN) e anotava a quantidade de títulos registrados para cada autor; um quarto e último passo resume-se a consultar as novas escritoras divulgadas pelas redes sociais do grupo Leia Mulheres Indígenas, organizado pela pesquisadora macuxi Julie Dorrico, a fim de refinar os resultados obtidos.

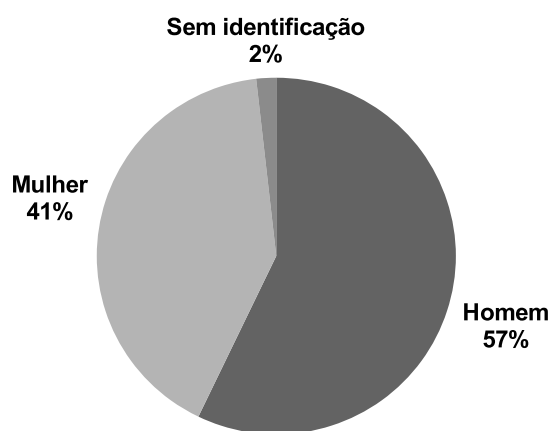
O ISBN era administrado pela Biblioteca Nacional até final de 2019. Por essa razão, em fevereiro de 2020, o site foi excluído, quando passou a ser gerenciado pela Câmara Brasileira do Livro (CBL). Desse modo, o banco de dados que fora acessado no início dessa pesquisa não pode ser hoje acessado. Em contato por e-mail com a CBL, em março de 2020, foi informado que a instituição estava trabalhando para criar novamente o banco de dados online através do novo site (Anexo I); porém, até a defesa desta dissertação, a opção de busca de ISBN não foi integrada ao novo site. Os dados informados neste capítulo foram coletados entre 2018 e 2019. Dessa forma,

é provável que o número de publicações de cada autor não esteja atualizado. Ainda assim, esses dados são importantes no sentido de fornecer uma base quantitativa quanto à publicação de indígenas no país. Em outras palavras, tem-se dados empíricos que servem como um “mapa” do espaço social aqui estudado, isto é, o campo literário indígena.

O detalhamento dos resultados obtidos nesta pesquisa do ISBN está organizado no Apêndice A, em que há uma sistematização de todos os escritores e escritoras indígenas com algum livro registrado no site até 2019. O que pode ser inferido pelos dados é que, dentro do campo literário indígena, existe uma certa paridade de gênero entre os números de mulheres e de homens publicados, como é demonstrado no gráfico abaixo (gráfico 1). Dentre as 56 autorias registradas, 3e correspondem aos homens (57%), sendo 23 referentes às escritoras (41%). Além desses, houve um caso em que não foi possível fazer a identificação de gênero (2%).

Gráfico 1 - Autoria indígena de acordo com gênero

AUTORIA INDÍGENA DE ACORDO com gênero



Fonte: Dados sistematizados pela autora através de busca no extinto site do ISBN. O detalhamento encontra-se no Apêndice A.

A partir desse resultado, defende-se que um estudo do campo que enfoque as mulheres escritoras se torna representativo, tanto para as questões de gênero quanto para o próprio campo literário, uma vez que ele é formado por quase metade de mulheres.

O primeiro ponto de análise e comparação que podemos fazer a partir da base de dados é em relação ao gênero e ao caráter das publicações. Vemos, por exemplo, que os livros de maior tiragem, publicados por editoras maiores são de autoria

masculina. Conseqüentemente, a maioria dos livros que vão para as escolas são de homens. Acrescento a essa análise minha experiência como professora designada do Estado de Minas Gerais no ano de 2019. No período em que fui docente na Escola Estadual Duarte de Abreu (Juiz de Fora, MG), fiz uma pesquisa na biblioteca da unidade buscando os exemplares que contemplavam a temática indígena. Encontrei nove livros sobre indígenas, incluindo quatro obras de autoria indígena, quatro livros literários de lendas indígenas de autoria não-indígena e um livro de antropologia, de Darcy Ribeiro (*Diários Índios*, 1996).

Os livros, de autoria indígena, encontrados foram os seguintes¹: *Murūgawa* (2007) e *Yaguarãboia* (2013), de Yaguarê Yamã; *Crônicas de São Paulo* (2004), de Daniel Munduruku; e, *Com a noite veio o sonho* (2013), de Lia Manápoty. Nessa amostragem, a relação entre homens e mulheres é de três para uma. Essa experiência narrada é apenas uma amostra do que encontramos nos documentos do Programa Nacional Biblioteca da Escola (PNBE)², como comprova a tabela abaixo.

Tabela 1 - Número de obras do PNBE em relação ao gênero de 2006 a 2013

Ano de edição do PNBE	2006	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Nº de obras selecionadas	225	155	595	247	300	250	358
Nº de homens	129	70	385	110	187	101	204
Nº de mulheres	55	49	133	94	67	78	64
Nº obras com mais de um autor (homens e mulheres)	41	36	77	43	46	71	90
Nº literaturas indígenas	1	1	3	0	0	0	0
Nº de mulheres indígenas	0	0	0	0	0	0	0

O livro de literatura indígena contemplado pelo programa em 2006 foi *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena* (Editora Callis), de Daniel Munduruku³, mesmo autor do livro de literatura indígena contemplado em 2008, *Catando piolhos, contando histórias* (Editora Brinque Book). Já em 2009, o número de livros adquiridos cresceu de um para três: *Murugawa* (Editora Martins Fontes), *Sehaypóri: o livro sagrado do povo saterê-mawé* (Editora Peirópolis), ambos de Yaguarê Yamã⁴, e *Histórias que eu vivi e*

¹ Os livros foram adquiridos através do Programa Nacional Biblioteca da Escola nos anos de 2006, 2009 e 2014.

² O portal do Ministério da Educação disponibiliza as listas de obras escolhidas nos editais do PNBE dos anos de 2006 a 2013. Consultamos esses documentos para coletar os dados informados. Disponível no link: <http://portal.mec.gov.br/programa-nacional-biblioteca-da-escola/acervos>. Consultado em 18 fev. 2021.

³ O nome do autor no edital aparece como “Daniel Monteiro Costa”, seu nome de registro.

⁴ O nome do autor no edital aparece como “Osias Glória de Oliveira”, seu nome de registro.

gosto de contar (Editora Callis), de Daniel Munduruku. Embora tenham sido escolhidos cinco livros entre 2006 e 2009, eles são de autoria de apenas dois autores. É importante destacar que ambos os autores aparecem nas análises de Graça Graúna (2013) como destaque do campo, sendo Daniel Munduruku o autor com maior número de livros publicados (superior a cinquenta volumes), segundo o levantamento bibliográfico feito nesta pesquisa (Apêndice A). O livro de Lia Manápoty encontrado na biblioteca da escola juiz-forana não aparece nesta listagem pois os editais a partir de 2014 não estão disponíveis no site oficial do Ministério da Educação.

Vemos também que a maioria das listas encontradas na internet sobre autores indígenas têm uma maioria de homens. Sendo o campo literário indígena um subcampo da literatura no Brasil, nesse sentido, ele se comporta como o campo literário mais amplo, no sentido de dar maior visibilidade aos escritores do que às escritoras. Como podemos ver na tabela, a disparidade entre os títulos escolhidos escritos por homens e mulheres é considerável. As mulheres ocupam menos da metade das listas se desconsiderarmos os títulos escritos de autoria conjunta escritos pelos dois gêneros. Nesse sentido, o problema está mais ligado aos estigmas dominantes do campo literário geral, de manter dominante o escritor não-indígena e não-negro, branco e homem, reproduzindo os estigmas do patriarcado que estrutura o sistema capitalista das sociedades liberais; e menos com a quantidade de escritoras mulheres em relação aos homens (gráfico 1).

Os números por si só poderiam sugerir um cenário mais democrático, entretanto, quando cruzamos os dados vemos que de maneira prática as mulheres não têm o mesmo espaço que os homens; ou melhor, em termos bourdieusianos, as mulheres ocupam posições inferiores que as dos homens. Isso não se deve necessária e exclusivamente ao portfólio de capital cultural e material que homens e mulheres possuem, mas às relações de gênero dentro do espaço social, categoria que Bourdieu não considera. A literatura brasileira tem se pautado nesse padrão de domínio dos homens sobre as mulheres há anos e esse padrão se reproduz nos subcampos. A luta de classes existente no campo toca nesse ponto, uma vez que a luta dos subcampos, das literaturas de minorias políticas (negres, mulheres, LGBTQIAP+ etc.), por poder e visibilidade se dá em combate contra os estereótipos de raça e gênero, de mudança do *habitus*, ou melhor, a criação de um novo *habitus* desse campo literário que tem homens brancos em posições mais elevadas no espaço social.

A escolarização dos indígenas é importante nesse sentido de ganho de capital cultural e econômico para melhorar suas posições dentro do espaço social. Quando falamos de capital cultural aqui não estamos nos referindo à cultura de cada nação indígena, mas sempre em relação com um todo, da dominação capitalista nas sociedades dominantes, como a brasileira. Assim, não estamos aqui fazendo uma hierarquia entre culturas e capitais culturais, porém analisando essas categorias sempre em *relação* ao que é dominante e, logo, com as estruturas de poder. Dessa forma, consideramos a escola como um importante capital cultural, por seu poder e *status* tanto no contexto das sociedades indígenas contemporâneas quanto da sociedade não-indígena brasileira. Portanto, a não inclusão de mulheres originárias nas listas do PNBE é representativo e problemático, uma vez que a escola é o principal local de divulgação da literatura indígena e local de repensar estereótipos de raça e gênero.

A partir da leitura de *Regras da arte* (1996), de Bourdieu, podemos entender como se estrutura o mercado dos bens simbólicos, como o do livro literário. O campo literário, analisado de forma mais ou menos específica, envolve em sua estrutura uma economia própria que coloca em relação diversos elementos analíticos. Para uma análise objetiva do campo literário é necessário entendê-lo em seu contexto de produção, distribuição e consumo de seus produtos. Ao contrário do que gostariam os admiradores da literatura como arte pura, o campo econômico intersecciona o campo literário. De acordo com Bourdieu (1996), o campo literário e artístico é relativamente dependente dos campos econômicos e políticos.

O campo literário e artístico administra bens simbólicos, o que implica a estruturação de sua economia de forma dual, que tramita entre duas lógicas codependentes: a lógica antieconômica e a lógica econômica (Bourdieu, 1996). A primeira considera a produção literária em suas especificidades como bem simbólico, e a privilegia como tal. Ela está interessada na produção de capital simbólico e não econômico. Essa lógica é adotada por aqueles que estão desinteressadas no lucro imediato das obras, fazendo com que o ciclo de produção de suas obras seja longo. A segunda lógica, ao contrário, se preocupa com o capital econômico e, por isso, no retorno financeiro de curto prazo. A lógica econômica aborda a literatura como qualquer outro produto comercial.

Os escritores e escritoras indígenas têm, de modo geral, ao longo da história, se posicionado com discursos anticapitalistas. Dessa forma, a lógica econômica,

ainda que seja usada para uma produção literária “revolucionária”, é criticada por Jaider Esbell, uma vez que seu fim está na criação de mais-valia:

E não é a ideia de cultura a ruptura, o mito de uma evolução, uma modernização arcaica? E não seria o conhecimento demonstrado a certificação da tolice quando escrevemos nas folhas das árvores já como papel envenenado os atos da nova revolução? Eis talvez nosso maior veneno, um pensamento demonstrado sem alinhamento, em des-contexto, sem pudor, justo por mais valia. (Esbell, 2020, p. 22)

Os dois modos de produção estão conectados entre si, ainda que se oponham em princípio. Aliás, estão ligados por sua própria oposição. Ela age tanto na objetividade, nos espaços distintos para cada arte (“pura” ou “comercial”) quanto nos espíritos, no sentido de criar percepções e apreciações específicas de cada nicho (Bourdieu, 1996). Nesse sentido, as editoras independentes e específicas de um determinado nicho são importantes para criar “lugares naturais” quando eles não existem. Dentro do campo literário indígena, por exemplo, podemos observar essas oposições com a produção de livros de poemas enquanto as editoras que seguem a lógica econômica publicam literatura infantil, pois são mais vendidos devido a demanda “pedagógica” da literatura indígena. Disso surgem as editoras indígenas, preocupadas em publicar não somente escritores dos povos originários, mas aqueles pertencentes às minorias políticas.

As duas formas de gerenciar o produto literário importam na maneira como cada nicho literário atua dentro do campo, tanto de ponto de vista da produção quanto de recepção das obras. A produção é crucial para delimitação do subcampo da literatura indígena. Nos dados coletados nesta pesquisa podemos ver como poucas mulheres originárias tiveram seus livros escolhidos e distribuídos nas escolas através do PNBE. Sendo a escola a principal atividade que movimenta o mercado editorial brasileiro, nos questionamos em que circunstâncias essas mulheres publicam. A autopublicação é uma realidade comum para os subcampos menos dominantes no campo literário. Eliane Potiguara, uma das mulheres mais influentes do subcampo analisado, defende a autopublicação como meio economicamente sustentável para escritoras indígenas. Em uma de suas *lives* durante a pandemia, essa para a rede do Coletivo Caboclas (2020), a autora expõe sua frustração em relação ao mercado editorial no que diz respeito ao retorno financeiro para os autores. Sabemos que a maior parte da arrecadação com o livro no Brasil é direcionado para as livrarias, sendo

apenas dez por cento retornado aos autores. Em decorrência disso, a escritora potiguara formou seu próprio selo editorial, o GRUMIN Edições Literárias, onde publica atualmente seus títulos (Coletivo Caboclas, 2020).

Esse mesmo caminho foi percorrido pela escritora e ativista Aline Rochedo Pachamama. A fim de promover a publicação de grupos minoritários, a escritora puri fundou em 2015 sua própria editora, a Pachamama Editora (Pachamama, 2020). No subcampo da literatura indígena, a editora se destaca por ser protagonizada por mulheres. Todos os cargos efetivos, relacionados à editoração, revisão e edição, são ocupados por mulheres. Além disso, o conselho editorial também é formado por uma maioria feminina, incluindo educadoras, acadêmicas, entre outras. Esse tipo de iniciativa pode ser pensado como uma economia inclusiva, no sentido de circular capital para mulheres que, sabemos, são prejudicadas no modelo de economia empresarial atual. O mercado editorial voltado para à educação parece não favorecer o portfólio de capital econômico das mulheres originárias, uma vez que privilegia homens, como vimos acima nos dados.

Bourdieu (1996) pontua a importância da educação para o mercado artístico mais interessado no capital simbólico. Para isso, o sociólogo estabelece uma diferença na recepção de obras que atribui dicotomicamente como volumes comerciais e volumes de “arte ‘pura’”. Segundo ele, a recepção dos volumes comerciais e daqueles de arte “pura” se diferem, sobretudo, na não necessidade, no primeiro caso, e da dependência, no segundo, de uma instrução que condicione a apreciação. O uso das aspas pelo estudioso sinaliza que já havia uma crítica nessa oposição. Entretanto, ele não problematiza esse uso de forma discursiva em seu trabalho. Cabe aqui, portanto, pontuar que a crítica literária não adota mais essa separação, sobretudo após os debates sobre indústria cultural. O que nos interessa nessa afirmação é o valor dado a educação pelo mercado interessado no capital simbólico.

A educação se torna imprescindível para os artistas e editoras que priorizam o capital simbólico (Bourdieu, 1996). A inserção de títulos daqueles que seguem a lógica antieconômica na bibliografia escolar tem um papel fundamental – não só de canonização no sentido da notabilidade artística, mas também – na longevidade desses produtos simbólicos (Bourdieu, 1996). Esse ponto converge com o empenho político dos movimentos sociais indígenas de tornar obrigatório o ensino de suas histórias e culturas na Educação Básica através da lei número 11.645/2008. Contudo,

apesar dela, a inserção de volumes de autoria indígena é tímida, ainda mais em relação às obras de autoria feminina (tabela 1).

Neste primeiro momento, escolheu-se discutir como se comporta o campo literário indígena em seus aspectos mais gerais. Ao destacar o número expressivo de escritores e escritoras, foi possível perceber que existe uma certa paridade quantitativa entre os gêneros. Contudo, sendo a educação o setor de maior recepção de livros no Brasil, incluindo os de autoria indígena, a paridade não se mantém na etapa de divulgação e distribuição dos produtos, uma vez que as lógicas econômicas do campo refletem as estruturas do campo literário mais amplo, priorizando os homens no principal edital de literatura voltado ao setor, o PNBE. Com isso, as mulheres, sujeitos com menor prestígio dentro desse espaço social, criam alternativas para se inserirem no campo com a criação de selos editoriais próprios.

É importante neste momento compreender como esse cenário se forma historicamente, já que o campo não se constitui de maneira isolada. A literatura indígena ser menos privilegiada dentro do campo literário reflete as lógicas sociais mantidas nos demais campos sociais.

1.2 A literatura e as mulheres originárias

A inserção da mulher indígena nas pautas dos movimentos de defesa dos direitos da mulher ainda é feita timidamente. Graça Graúna (2013), usando os dados da revista *Porantim* (março de 2002), afirma que foi a partir da década de 1990 que os movimentos de mulheres indígenas ganharam maior visibilidade. Como exemplo, ela enumera dezesseis associações de representações das mulheres indígenas no Brasil, a maioria no estado do Amazonas, um número pequeno em relação à população indígena no país. Em paralelo ao movimento político e social das mulheres originárias, a rede de escritoras indígenas tem crescido. Julie Dorrico, do povo macuxi, doutora em Letras⁵, tem feito um levantamento dessas escritoras e tem divulgado seus resultados nas redes sociais através do projeto “Leia Mulheres Indígenas”⁶. Nessas literaturas, podemos encontrar denúncias, trajetórias, engajamento político-social e um novo lugar de fala no cenário literário brasileiro – o da mulher originária.

⁵ Cf. Peres, 2023.

⁶ Cf. Leia mulheres indígenas, s.d.

O papel destas novas enunciadoras, como personagens, narradoras e eu poéticas, traz para a literatura em língua portuguesa um universo diverso de significações, formas alternativas de ser e estar no mundo. A partir de tais textualidades percebe-se a prospecção de uma revisão do mito de origem do país cuja origem pauta-se na miscigenação. As mulheres desmascaram o romantismo cristalizado nesse discurso. Aline Rochedo Pachamama começa seu livro *Guerreiras* afirmando que a mulher indígena é a mãe do Brasil: “A Mulher Indígena gerou o povo que insiste em esquecer sua origem” (Pachamama, 2018, p. 11). Afirmações como essa, que relacionam a mulher indígena ao nascimento do país, já foram proferidas por outros intelectuais indígenas e virou título de texto emblemático escrito por Myrian Krexu, médica Guarani Mbyá, em maio de 2020:

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como um filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diverso e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e seguem tentando se recuperar dos danos. O indígena não é aquele que você conhece dos antigos livros de história, porque não foi ele que escreveu o livro então nem sempre a sua versão é contada. Ele não está apenas na aldeia tentando sobreviver, ele está na cidade, na universidade, no mercado de trabalho, na arte, na televisão, porque o Brasil todo é terra indígena. Sabe aquela história de que “sua bisavó foi pega no laço?” Isso quer dizer que talvez seu bisavô tenha sido um sequestrador, então acho que você deveria ter mais orgulho do sangue indígena que corre em suas veias. A mãe do Brasil é indígena. (Krexu, 2020)

A miscigenação é revisada como uma violência, contrariando a ideia de pacificação que se difundiu (e ainda se perpetua) pelo discurso colonizador. Em outros textos, que serão vistos mais à frente, o sequestro das mulheres originárias é ainda associado à violência sexual.

No supracitado livro *Guerreiras*, a autora reúne a biografia e relato de doze mulheres de onze povos diferentes que residem no centro urbano do Rio de Janeiro. Através da leitura pode-se perceber que as violências contra essas mulheres são diversas. Alguns casamentos se deram por meio de sequestro, como mencionado por Krexu (2020); mas também voluntariamente como forma de melhorar a condição de vida da mulher, como conta Maria do Socorro Borges:

Éramos oito mulheres. E meu pai dizia: “Não quero que vocês se envolvam com os filhos de fazendeiros. Vocês são índias. Não quero que se envolvam. Eles vão apenas se aproveitar de vocês”. [...] Para ver se a gente tinha uma vida melhor, casamos muito cedo. Teve a oportunidade e a gente casou. Mas não deu certo porque a gente casou com branco. A gente tinha uma cultura e ele tinha outra cultura. (Pachamama, 2018, p. 21)

As palavras dessas mulheres de povos diferentes e, até mesmo, distantes geograficamente foram recentemente reforçadas pelo estudo de genomas brasileiros. A pesquisa desenvolvida pelo projeto DNA do Brasil, publicado pelo jornal impresso da Folha de São Paulo⁷, mostra que a miscigenação no Brasil foi feita de forma assimétrica. Através da análise e sequenciamento do ácido desoxirribonucleico (DNA) de mil duzentos e quarenta e sete voluntários, foi possível demonstrar que a herança materna (mitocondrial) dos brasileiros é predominantemente africana (36%) e indígena (34%) – na pesquisa, usaram o termo “nativo americano” para se referirem aos povos originários –; enquanto a herança paterna (do cromossomo Y) europeia corresponde a maioria da amostragem, isto é, 75% (Alves, 2020). Os dados genéticos servem como mais uma evidência para as narrativas da historiografia literária, oral e escrita, dos povos originários. Por meio da literatura escrita por mulheres originárias tem-se hoje acesso a registros dessas histórias que por muito tempo fizeram parte exclusivamente da história particular dessas pessoas.

Narrativas como essas trazem a enunciação dessas mulheres que foram sendo silenciadas ao longo de anos, décadas. A escrita em primeira pessoa com marcas de oralidade cria um efeito de proximidade entre narradora e leitor(a), como a de um diário íntimo. Muitas nunca haviam contado sua trajetória antes, mesmo em conversas informais. O silêncio faz parte da vida da mulher indígena. Uma das violências simbólicas recorrentes sofridas pelas entrevistadas envolve a imposição do silêncio. Usando a metáfora usada por Aline Pachamama e Myrian Krexu, pode-se dizer que o Brasil é o filho de uma mãe silenciada. Felizmente, esse silêncio vem sendo rompido através da literatura.

Em 2015, surge a Editora Pachamama com proposta de fomentar publicações com temáticas voltadas aos povos originários, de autoria de mulheres e demais grupos silenciados historicamente (Pachamama, 2020). A idealização da editora veio do

⁷ A matéria foi publicada em meio eletrônico no dia anterior à versão impressa, em 23 de setembro de 2020.

engajamento de sua fundadora, Aline Rochedo Pachamama, no resgate da história de seu povo, Puri, e do desenvolvimento de projetos de visibilidade dos povos originários e de suas culturas. Além disso, a equipe de profissionais que trabalha diretamente para a editora nos trabalhos de revisão, projeto gráfico e diagramação, ilustração e edição é composta apenas por mulheres; sendo Aline a diretora editorial. Dessa forma, os ideais e a economia da editora estão alinhados ao empoderamento das mulheres e demais minorias, tanto de forma simbólica quanto material.

Aline acredita no “[...] livro como espaço de memória, afeto e movimento, por isso, a publicação impressa é importante para nós. Em tempos em que os territórios indígenas estão muito mais ameaçados, a palavra é uma forte aliada de nossas lutas” (Pachamama, 2020, p. 34). A literatura escrita tem sido uma ferramenta de luta e um espaço de resgate de histórias, poéticas e musicalidade de muitas mulheres originárias. Com esta pesquisa, busca-se investigar como a literatura escrita por mulheres indígenas confronta o modo de ser do “povo da mercadoria”, adjetivação crítica feita por Davi Kopenawa em *A queda do céu* (2015), trazendo alternativas noções de territorialidade e identidade. Procura-se também entender como as mulheres defendem seu modo de ser indígena no contexto da cidade. Por fim, busca-se compreender como a literatura pode ser um elo entre território, modo de ser e identidade.

1.3 Colonização linguística e literatura indígena

O pensamento ocidental se pauta na linearidade temporal. Assim, nossos currículos escolares de História e Literatura, por exemplo, organizam-se pela sucessão linear do tempo: da pré-história ao moderno, do barroco ao modernismo. Essa lógica fundamenta parte das pesquisas acadêmicas, inclusive algumas que se propõem a analisar práticas, eventos ou sujeitos extraocidentais — isto é, aqueles contemporâneos da sociedade ocidental, mas que seguem sua própria forma de vida, como os povos indígenas.

A literatura indígena vem sendo estudada no Brasil a partir de um marco temporal: a década de 1980. Esse é o momento em que os primeiros indígenas (de origem desana) escreveram em formato alfabético sem a intermediação de um não-

indígena. A obra se chama *Antes o mundo não existia*⁸, de autoria de Umusi Parokumu e Toramu Kehiri. Isto é, não houve um processo de transcrição de uma narrativa do povo para a escrita feito por um não-indígena. A obra é conhecida e considerada entre os estudiosos como a primeira literatura indígena no país. Contudo, é necessário fazer algumas ressalvas a respeito dessa classificação. Além do pensamento linear, de tentar definir uma data de início, acresce-se a isso a própria ideia ocidental e moderna de literatura que valoriza a escrita em detrimento da oralidade, vendo a palavra escrita como valor máximo da linguagem.

A princípio, convém refletir sobre o que é considerado literatura e identificar as origens dessas definições. Os estudos sobre as literaturas ocidentais, majoritariamente divididas por noções de nacionalidade, datam a civilização greco-romana como o início da literatura. Identifica-se nessas historiografias a valorização da escrita e, além disso e a partir dela, uma superação da oralidade. De tal modo que se constrói uma narrativa em que a letra substitui a contação de histórias e outras performances ligadas a arte literária. Contudo, essa não pode ser considerada uma história incontestável. Afinal, as dinâmicas culturais e artísticas das sociedades ao redor do mundo são diversas; da mesma maneira, os processos linguísticos se dão de formas diferentes.

Ademais, em termos globais, o alfabeto latino não foi implementado em todas as civilizações e práticas culturais, apesar dos esforços do Império Romano (27 a.C. — 395 d.C.). Sendo assim, coexistem no mundo diferentes tipos de escrita, a exemplo do hiragana japonês e o hangul coreano. Por estarmos em um país que foi colonizado por uma língua neolatina, é compreensível que nossos estudos tenham origem nos estudos portugueses que, por sua vez, foi baseado nos estudos latinos. Contudo, enquanto cientistas, é preciso assumir a existência de diferentes culturas contidas neste país, a incluir as mais de trezentas sociedades indígenas.

Um marco temporal para definir territórios ou literaturas indígenas é, em ambos os casos, colonialista. Edson Krenak⁹ (2020) defende que marcar a existência da literatura indígena a partir da escrita é um equívoco. Segundo ele, a literatura indígena tem uma história antiga, ou melhor, ela é anterior ao período colonial. Sua concepção

⁸ Umusi Parokumu e Toramu Kehiri são pai e filho do povo desana. Em 2019, o livro ganhou uma nova edição pela editora Dantes.

⁹ Entrevista realizada em 22 de outubro de 2020 no evento online da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ).

é a de que a literatura indígena existe antes dos povos originários adquirirem a escrita alfabética, ou seja, ela se inicia na oralidade. Por isso, não pode ser entendida de maneira imediata como reação à opressão sofrida por causa da colonização. Tampouco deve ser entendida como resultado da apropriação da língua do colonizador, como se dependesse da ferramenta da língua de colonização, como o português, para existir (Krenak, 2020).

Antes de existir em língua portuguesa, a literatura indígena existe em Tupi, Krenak, Mundurucu, Maxacali, Coroado, Terena, Guarani, Puri, Guajajara, Tukano, Sateré-Mawé, entre tantos outros idiomas. Edson Krenak, ao afirmar que a literatura indígena não é resultado da colonização, desloca o foco do pensamento eurocentrado, colocando-o na ancestralidade indígena. Os povos originários, em sua visão, não aprenderam a habilidade de fazer literatura com os colonos. Dessa forma, a escrita de indígenas em língua de colonização não deve ser encarada diacronicamente como um fenômeno natural; ao contrário, faz parte de um processo histórico da própria dinâmica das culturas, como afirma o intelectual Daniel Munduruku:

Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas (isso sem falar nas outras formas de expressão e na cultura, de maneira geral). E é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais. (Munduruku, 2018, p. 83)

A cultura deve ser entendida, sobretudo, como dinâmica. Com isso, a oralidade sempre estará em diálogo com a escrita, não só por sua oposição, porém, como defende o escritor mundurucu, como “complementação” uma da outra. Contudo, como se sabe, quando se trata de povos que sofreram a colonização, essa dinamicidade enfrenta também processos de violências físicas e simbólicas. Um dos desdobramentos disso é que, ao analisar a literatura indígena contemporânea no Brasil, encontra-se uma maioria de obras escritas em língua oficial, o português – isto é, língua de colonização¹⁰.

¹⁰ Se pensarmos a colonialidade como cunha Mignolo (2003), as línguas nacionais continuam sendo línguas de colonização.

O transcurso pelo qual a literatura indígena ancestral em língua tradicional passou até chegar à literatura escrita em língua portuguesa precisa ser entendido de maneira crítica e cuidadosa. Compreender esse processo é entender que a colonização é feita também por meio da língua – o qual é chamado de colonização linguística. Ela foi uma das principais ferramentas do processo colonizatório europeu nas Américas, na África e na Ásia. Entretanto, os efeitos se deram de maneiras distintas em cada local, a depender de elementos linguísticos internos das línguas de contato-conflito, bem como aspectos externos, como política e história. Dessa forma, uma análise mais local e detalhada parece um caminho. Para isso, esta pesquisa se baseou nos estudos de Bethania Mariani, linguista da colonização linguística no Brasil.

A estudiosa entende a colonização linguística como o resultado de

[...] um processo histórico de encontro entre pelo menos dois imaginários linguísticos constitutivos [sic] de povos culturalmente distintos – línguas com memórias, histórias e políticas de sentidos desiguais “[sic], em condições de produção tais que uma dessas línguas – chamada de língua colonizadora – visa impor-se sobre a(s) outra(s), colonizada(s). (Mariani, 2004, p. 28)

Mariani (2004) aborda a colonização restritamente do contexto histórico entre a chegada dos portugueses e o estabelecimento da república no Brasil, caracterizado pela História como o período do Brasil Colônia (ou Período Colonial). Adicionalmente à perspectiva da linguista, os estudiosos decoloniais, especialmente Mignolo (2003), introduzem o conceito de colonialidade. Entende-se a colonialidade como uma forma de dominação que atravessa diferentes períodos históricos e regimes de governo, conseqüentemente, a influência colonizadora ocorre igualmente sobre a linguagem. Isso se dá, por exemplo, com a consolidação da língua portuguesa como oficial e a burocratização dos acessos aos direitos constitucionais através dessa língua, o que dificulta a participação de indivíduos não proficientes nela e os obrigam a adquirir essa língua de colonização.

Desse modo, considerando a colonização como um fenômeno atemporal, é possível adquirir uma compreensão mais objetiva da literatura indígena. Neste trabalho far-se-á o diálogo entre a concepção de Mariani (2004) e a do Mignolo (2003). Tenta-se traçar um paralelo entre o período colonial, do século XVI ao XIX, e a noção de colonialidade trazida pelo estudioso argentino, que se mantém contemporânea,

aplicando-a aos objetos de Bethania Mariani, ou seja, às dinâmicas entre as línguas colonizadora e as línguas colonizadas.

O processo de colonização linguística não se dá de forma amigável e horizontal, ao contrário, com uso de uma ou várias formas associadas de poder, como o poder ideológico, o político, o bélico, entre outros. Conforme Mariani (2004), a colonização linguística no Brasil se inicia por meio de duas fortes instituições: a Igreja e a Coroa Portuguesa. Por um lado, tem-se a Igreja Católica visando expandir seu poder religioso a níveis globais; e, por outro, a difusão do Império Lusitano. Tanto a evangelização católica quanto a colonização portuguesa usaram a língua como ferramenta de dominação, ainda que de formas distintas. A linguista afirma que a língua foi um dos principais instrumentos de colonização no Período Colonial.

Segundo Pierre Bourdieu (*apud* Schubert, 2018), as desigualdades e hierarquias sociais das sociedades contemporâneas (e, conseqüentemente, o sofrimento causado por elas) são mantidas principalmente pela dominação simbólica, e menos pela força física. Acredita-se que essa característica vem desde o período colonial no Brasil. O que pode ser distinguido entre os dois momentos históricos, o período colonial e as sociedades modernas (período do trabalho de Bourdieu), são as dinâmicas entre violência física e simbólica. Isto é, dependendo do momento, uma pode ser mais atuante do que outra. Ainda assim, é difícil hierarquizar os tipos de violência em análises mais gerais. Pode-se pensar a princípio, por exemplo, que a violência física contra negros diminuiu com o fim da escravidão, sendo substituída pela violência simbólica. Entretanto, a exemplo, se se considera uma terceira categoria, a da violência policial e da segurança pública em geral, constata-se que a violência física ainda é alarmante – sem contar os casos de agressões e linchamentos motivados por racismo. Da mesma forma, se analisarmos os números dos homicídios concluídos ou tentativas contra os povos indígenas vê-se que a violência física também é preocupante, crimes praticados em decorrência da disputa territorial que, por sua vez, está pautada na discriminação étnico-racial.

De todo modo, as práticas de violências física e simbólica existem desde a colonização, o que muda não é tanto o índice quantitativo, mas a qualidade da violência e de seus agentes. A fim de ilustrar, é possível pensar na última ditadura como um marco recente da alta expropriação de terras e de assassinatos de indígenas. A violência nesse caso se caracteriza de forma similar às do período

colonial, como a incineração de aldeias por exemplo, o que muda são os agentes que deixam de ser os colonos e passam a ser os militares.

Sobre a violência simbólica seria razoável pensar que, embora em sua maioria não sejam línguas oficiais, não há nenhuma proibição do uso de línguas indígenas; pelo contrário, as línguas originárias se tornaram um direito a partir da Constituição Federal (1988). Entretanto, a violência se manifesta, por exemplo, em forma de injúria contra indígenas que se comunicam em suas línguas tradicionais em locais públicos fora de seus aldeamentos. A violência simbólica é resultado da dominação simbólica, conceito fundamental na teoria de Bourdieu. Ele considera a linguagem como “instrumento de poder e ação” (*apud* Schubert, 2018, p. 234-235). Em outras palavras, a linguagem é uma forma de dominação. Desse modo, pode ser cogitado o porquê de os principais investimentos de dominação das instituições colonizadoras serem contra as culturas, em suas dimensões linguísticas e religiosas. As imposições de uma nova língua (língua de colonização) e da religião católica foram as primeiras ações dos imperialistas.

Podendo a língua ser uma forma de dominação, os discursos construídos a partir dela também podem se assumir como uma violência simbólica. As narrativas escritas sobre os povos indígenas em línguas as quais eles não dominam mostram o mais alto grau de objetificação do Outro. O recente livro de Davi Kopenawa é um exemplo, pois foi originalmente publicado em francês em 2010 (Coleção Terre Humaine, em Paris, França), sendo traduzido e publicado no Brasil apenas cinco anos depois, em 2015. Ainda que exista uma relação de confiança e cumplicidade entre o líder ianomâmi e seu coautor, Bruce Albert, há um processo de alienação do francês em relação ao indígena – no sentido de que Davi Kopenawa não lerá sua narrativa em sua língua materna. O desconhecimento da língua francesa, em um primeiro momento, o aliena da sua própria narrativa, da sua própria história. Nesse caso específico não há tantas diferenças entre as atuais práticas científicas e aquelas do período colonial, em que o pesquisador estrangeiro exportava informações sobre os nativos das Américas.

Em uma análise planetária, verifica-se facilmente que, da mesma forma como os países europeus têm prestígio no cenário mundial, ocupando posições mais elevadas de status, as línguas europeias estão em posições dominantes em relação ao português brasileiro ou espanhol latino-americano. Dessa forma, uma publicação de um ianomâmi em língua francesa evidencia tanto os jogos de poder quanto, de

forma positiva, o alcance que uma língua dominante pode dar a um conhecimento originário. Nesse ponto, é importante ressaltar que aqui não se pretende desconsiderar os méritos e benefícios da produção de *A queda do céu*. Ao invés disso, tenta-se compreender esse processo de maneira crítica, à luz da literatura que se acumula sobre o assunto.

A pergunta que parece surgir a cada passo desta pesquisa é a repetida e debatida questão de Gayatri Spivak (2014): “pode o subalterno falar?”. Acredita-se em uma resposta positiva à pergunta; entretanto, é necessário ainda assim compreender as dinâmicas hierárquicas das produções literárias no cenário da literatura indígena contemporânea, a fim de buscar a utopia da emancipação e autonomia do sujeito, bem como a desmitificação e desnaturalização do senso comum a respeito das populações originárias.

Quando se fala da disputa entre as línguas, existindo umas mais ou menos dominantes, é preciso elucidar que essa classificação não é natural nem se deve a aspectos linguísticos; pelo contrário, ela é decorrente dos processos históricos, políticos e sociais. Os períodos de colonização foram decisivos para essa organização dissemelhante, uma vez que a apropriação de novas terras e dominação sobre novos povos compreendia uma colonização linguística, isto é, a imposição da língua da coroa, do colonizador. O número de novos falantes da língua do rei fazia parte dos “ganhos” da corrida colonial. Assim, as línguas europeias migram para os continentes americano, africano e asiático, mas não como mais uma língua, ao contrário, como língua que se impõe sobre as demais (nativas). No Brasil, essa disputa linguística resultou no desaparecimento de milhares de línguas nativas.

A princípio é necessário entender o cenário de diversidade linguística que havia no território nos primeiros anos do período colonial, a fim de interpretar os impactos da colonização do ponto de vista linguístico e, de igual modo, cultural. De acordo com Rodrigues (1993), estima-se que havia mais de mil línguas nativas no final do século XV neste território que posteriormente foi instituído como Brasil. Tal estimativa foi feita com base em dados não exatos devido à escassez de registros. Entretanto, essa média tem sido usada pelos linguistas para indicar a diversidade linguística antes da ação colonizatória. Ainda assim, o linguista acredita que seja uma estimativa baixa, inferior ao número real, que para ele poderia ser de até três mil línguas distintas, se estimado a partir de outros países da África, Ásia e América Latina (Rodrigues, 1993).

Com isso, ele chega a uma redução de oitenta e cinco por cento em comparação com as línguas indígenas conhecidas no Brasil até a data de seu escrito (Rodrigues, 1993).

Naquele momento, o número de línguas registradas pelos bancos de estatísticas e informado em seu texto era de cento e oitenta. O último censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), divulgado em 2010, registrou o número de 274 línguas indígenas, ou seja, um aumento de cinquenta e dois por cento (52%) desde o texto de Aryon Rodrigues (1993). Essa diferença pode se dar, primeiro, pelo aprimoramento na aplicação dos censos e, em segundo lugar, devido ao aumento das autodeclarações e autoafirmações das identidades indígenas nos últimos anos. Na região sudeste, por exemplo, tem-se o caso do povo puri, que aparece como etnia extinta e, por consequência, sua língua também não consta nos relatórios até o censo de 2010. O aumento expressivo no número de povos e línguas pode se dar em razão dos movimentos de retomada das identidades pelos remanescentes indígenas de diferentes origens que têm ocorrido no país. Os números apenas reforçam os depoimentos que são encontrados na literatura indígena contemporânea, como será exemplificado a posteriori.

Em um primeiro momento de contato foi preciso a aprendizagem das línguas nativas para coleta de informações para sobrevivência às condições climáticas, para atividade extrativista, alimentação etc. O conhecimento das línguas desconhecidas até então era importante, para os colonos, no sentido de dominar a terra e, para os religiosos, para entenderem a cosmologia do povo a ser evangelizado (Mariani, 2004). O esforço dos missionários católicos de aprender e descrever as línguas dos colonizados vinha de orientações papais desde o século X. Para a Igreja Católica, a ação de “civilizar” o nativo partia de sua inserção na religião através de sua própria língua materna (Mariani, 2004). No que diz respeito aos investimentos seculares, dos viajantes e colonos, em descrever as línguas indígenas, o interesse está mais vinculado ao exotismo e a curiosidade da “origem” do homem (Mariani, 2004).

Naquele momento, o Tupinambá era falado na vastidão da costa brasileira¹¹. Dessa forma, foi o idioma mais aprendido pelos portugueses, tendo como principal finalidade as negociações em relação ao pau-brasil e a catequese. Ele era falado pelos brancos, bandeirantes, mulheres e crianças, negros escravizados e sujeitos de

¹¹ De acordo com Aryon Rodrigues (1993), o Tupinambá era falado deste o Nordeste até o Sudeste, tendo variações dialetais pequenas.

outras nações indígenas, sendo depois chamado genericamente de língua geral¹², nome utilizado nos documentos reais e dos jesuítas (Mariani, 2008). Do período colonial se tem a documentação de apenas três línguas nativas: o Tupinambá (litoral), o Manau (região amazônica) e o Kariri (estados de Sergipe e Bahia), em forma de gramáticas e vocabulários (Rodrigues, 1993). Contudo, Rodrigues (1993) adverte que muitos documentos foram perdidos, a exemplo das descrições de línguas amazônicas feitas pelo padre Antônio Vieira.

De todo modo, esses documentos são inexpressivos tendo em vista a estimativa que se faz sobre o número de línguas nativas faladas no Brasil Colônia (pelo menos, mil línguas nativas). Ainda assim, esses fatos são importantes do ponto de vista qualitativo, já que provam a importância da língua Tupinambá no período colonial e, conseqüentemente, das línguas gerais que dela sucederam. Além disso, faz compreender a lógica das políticas linguísticas tanto da Coroa quanto da Igreja. Ambas as instituições agem de acordo com uma lógica política de homogeneidade linguística e de expropriação cultural da bagagem das linguagens nativas.

À medida que a estrutura colonial foi se solidificando, a imposição da Língua Portuguesa foi ganhando força:

Através de Cartas Régias, a coroa portuguesa buscou administrar as lutas entre as línguas, exigindo dos missionários o uso do português, apesar de aceitar que a catequese fosse realizada na língua geral ou em outra língua indígena. Ao longo do tempo, a imposição do português tornou-se necessária e precisando funcionar em termos pragmáticos como uma unidade linguística fundamental para o estabelecimento de uma comunicação pretendida entre o rei e seus súditos de além-mar. Assim, a política de línguas controversa e submetida aos interesses catequéticos se encerra no século XVIII, quando é promulgado o Diretório dos Índios (1758), uma ordem real que promove a expulsão dos jesuítas, a interdição da Língua Geral e a obrigatoriedade do uso da Língua Portuguesa, “a língua do Príncipe”, nas aldeias e em todo o território. (Mariani, 2008, p. 76)

Até que, em 1757, foi estabelecido o *Diretório dos índios*, por Marquês de Pombal, para impor o uso exclusivo da Língua Portuguesa e proibir o uso das línguas gerais e demais línguas indígenas. Nos séculos XVI e XVII, a Língua Geral era falada amplamente no território, sobretudo na região amazônica. Estima-se que nesse momento era a língua predominante no território brasileiro. Isso se deve à forte

¹² Tanto a Língua Geral Amazônica quanto a Língua Geral Paulista são formas variantes do Tupi Antigo, chamado também de Tupinambá (Rodrigues, 1993).

influência e atuação da Companhia de Jesus, tanto que foi vista como ameaça à homogeneidade da coroa portuguesa. Logo, foi expulsa através desse mesmo documento pelo secretário do rei Dom João I (Mariani, 2004). A Língua Geral é nomeada neste documento como “*invenção* [dos jesuítas] verdadeiramente abominável, e diabólica” e empecilho para “civilizar”¹³ os nativos. A demonização da Língua Geral aqui é simbólica, pois não parte a princípio da Igreja, mas da administração da Coroa. Pombal se coloca como defensor não só dos interesses do príncipe como também da divindade cristã, acima, inclusive, das recomendações papais. Os efeitos de sua política linguística se dão, portanto, nos níveis políticos e religiosos, interferindo na pedagogia da igreja. Pode-se perceber com isso que, ainda que o poder colonial use a religião como parte de seu discurso, ela está sempre a serviço de seus próprios interesses, a medida em que, se preciso, impõe mudanças na própria religião para que se adapte ao seu projeto de poder.

Até a proclamação do *Diretório dos Índios* havia uma mínima variedade linguística tida como oficial e exercida pelas duas grandes instituições vigentes na colônia brasileira. Por um lado, a Língua Geral sendo falada, gramaticalizada, escrita e ensinada por um segmento da Igreja, pelos jesuítas. E, por outro, a Língua Portuguesa sendo imposta como parte dos valores e diretrizes da coroa, uma vez que a língua naquele momento era uma marca do poder de um império, ou seja, a homogeneidade linguística se configurava como sinônimo de homogeneidade civilizacional, objetivo e resultado esperado pelos colonizadores.

¹³ “Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram com total ruína Espiritual, e Temporal do Estado.” Fonte: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm.

Em ambos os casos se trata de políticas de homogeneização e monolíngues, visto que excluem as demais e milhares de línguas indígenas e aquelas trazidas pelos escravizados africanos faladas no território. A história oficial, os ensaios sobre o Brasil e, sobretudo, o mito do descobrimento e fundação do país fazem parecer que o aprendizado do Português foi algo natural no período colonial, como parte de uma escolha pessoal do colonizado. Entretanto, essa narrativa não condiz nem mesmo com os registros oficiais, como pode ser visto no documento acima mencionado, por exemplo. O efeito dessas políticas linguísticas homogeneizantes, que foram sendo empregadas desde o período colonial, foi o desaparecimento de milhares de línguas nativas. Muitos povos deixaram de falar suas línguas maternas por serem obrigados a falarem o Português.

1.4 Consequências da colonização linguística

O bilinguismo forçado muitas vezes resultou na perda da língua materna. Em outros casos, o que houve foi o uso limitado dessa língua em situações privadas. A perda do território está intimamente ligada a um processo que chamarei de escondimento das culturas e, conseqüentemente, das línguas. Me refiro a esse processo não como um apagamento cultural, porém como um escondimento cultural, baseada em relatos autobiográficos de indígenas de diferentes povos no livro *Guerreiras*, compilado por Aline Rochedo Pachamama – falaremos dele mais à frente. A partir do deslocamento forçado e dispersão das comunidades, muitos indígenas praticavam (e ainda praticam) seus rituais e costumes em segredo. Essa realidade não se configura apenas como um deslocamento da prática que antes era grupal, para uma prática doméstica ou domiciliar, pois atravessa o campo do segredo. Às vezes, nem mesmo os familiares participavam do ritual, sendo ocultado até mesmo desses, como forma de proteção de si e dos seus. Nesses casos não há um apagamento cultural, como sinônimo de desaparecimento, as práticas continuam mais ou menos alteradas. A grande mudança está no caráter de segredo quando se deslocam do território ancestral.

O relato de Socorro Borges é marcante nesse sentido: “Meu pai tanto se escondia, quanto escondia a gente. E se a gente tivesse que fazer um ritual, era dentro de casa. Quietinhos, para ninguém ver” (Pachamama, 2018, p. 21). Esse cenário é comum não só aos indígenas, mas aos grupos igualmente marginalizados e

minorizados, como a comunidade LGBTQIAPN+, que vive a sexualidade muitas vezes de maneira escondida, membros de religiões de matrizes africanas etc. O esconder é uma característica marcante das culturas marginalizadas. O verbo se configura quase como um ato de fala e é recorrente nos relatos das mulheres biografadas em *Guerreiras* (2018). O relato de Potira Krikati Guajajara também é um exemplo:

Eu nem gosto de falar porque é muito triste. Saber a história da minha mãe é muito duro; ela não gosta de voltar ao local porque meus avós foram mortos. Quem se salvou foi só minha avó e minha mãe porque meu pai tirou ela de lá. E aí ela primeiro foi morar em outra área bem escondida, bem longe da cidade, que hoje é chamada Pirapora. [...] Na época, o pessoal perguntava se eu era indígena e eu não respondia; mas depois criei coragem: sou indígena, sim! De pai e mãe! É triste e por isso teve todo um problema de eu esconder, uma dificuldade muito grande depois que aconteceram assassinatos na minha aldeia. Então, eu tinha todo esse medo, pois, quando acontece essas coisas assim, eles [os fazendeiros responsáveis pelo assassinato em massa da aldeia] buscam a família toda. E aí a minha vó tirou todos da aldeia que restou e ficaram escondidos. (Pachamama, 2018, p. 100 – grifos nossos)

O esconder-se ultrapassa a dimensão da vergonha ou do medo de aceitação, está relacionado à segurança dessas pessoas, como no trecho acima de Potira Krikati Guajajara. A colonização linguística se dá, portanto, junto com um aparato político, religioso e civil — como a opressão por parte dos fazendeiros e casos de linchamentos — de colonização dos corpos e intelectualidades indígenas que se organiza há mais de quinhentos anos.

O tom de segredo atravessa as literaturas indígenas contemporâneas. A voz enunciativa deseja contar uma história inédita ou do conhecimento de poucos para o leitor. Quando se trata da literatura infanto-juvenil, o narrador ou eu poético pode se configurar como um adulto ou ancião que se propõe a contar uma história para a criança, como parte de sua formação cultural; quando se trata da literatura voltada à comunidade indígena, ele fala sobre um passado que não pode ser esquecido, como um reavivamento da memória; quando se trata dos textos que tem os não-indígenas como principal público-alvo, vem como uma denúncia. De todo modo, o ato enunciativo de contar está repleto de memória, símbolos e significados que remetem às tradições dos povos.

As políticas linguísticas de colonização no Brasil, desde o período colonial, não conseguiram eliminar toda a diversidade cultural e linguística dos povos originários, uma vez que resistem ainda mais de trezentos povos e duzentas línguas. A colonização aparece como uma marca na história desses povos, algo que se repete

na literatura. O presente está sempre em um jogo comparativo com o passado ancestral. Da mesma forma, encontramos uma esperança para o futuro, muitas vezes tendo o passado como base, ou seja, um futuro que se configure semelhante ao período anterior à colonização no que diz respeito aos direitos e bem-viver.

O jogo entre passado, presente e futuro pode ser visto no poema “O segredo das mulheres”, de Eliane Potiguara:

O segredo das mulheres
 No passado, nossas avós falavam forte
 Elas também lutavam
 Aí, chegou o homem branco mau
 Matador de índio
 E fez nossa avó calar
 E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
 Um dia eles entenderam
 Que deviam se unir e ficar fortes
 E a partir daí lutarem
 Para defender sua terra e cultura.
 Durante séculos
 As avós e mães esconderam na barriga
 As histórias, as músicas, as crianças,
 As tradições da casa,
 O sentimento da terra onde nasceram,
 As histórias dos velhos
 Que se reuniram pra fumar cachimbo.
 Foi o maior segredo das avós e das mães.
 Os homens, ao saberem do segredo,
 Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
 E protegeram as mulheres.
 Por isso, homens e mulheres juntos
 São fortes
 E fazem fortes os seus filhos
 Para defenderem o segredo das mulheres.
 Pra que nunca mais aquele homem branco
 Mate a história do índio!
 (Potiguara, 2004, p. 69)

A voz do indígena no poema inicia sua enunciação marcando o tempo “no passado” e o divide em dois momentos: o primeiro, é caracterizado como um período anterior à invasão portuguesa e, o segundo, o período que se segue após colonização. O período pré-colonização se refere aqui ao que também denominamos como passado ancestral ou ancestralidade indígena, descrito no poema como um momento em que as avós indígenas “falavam forte” e “lutavam”. No poema, o silenciamento das mulheres e dominação dos homens está no segundo momento desse passado, no contato com o “homem branco”. Esse passado colonizatório perpassa também o tempo presente do poema nos últimos versos, no raciocínio de que o segredo das

mulheres “foi” segredo, agora está revelado e, por isso, homens e mulheres, juntos, “são” fortes. A força só é necessária em um ambiente de conflito, de guerra.

Segundo Ailton Krenak (2019), o Brasil nunca esteve em paz, ao contrário, em guerra constante contra os povos originários desde 1500. O poema reitera isso ao falar de um presente-futuro ao finalizar com falas de esperança e realização: “Pra que nunca mais aquele homem branco/Mate a história do índio!”. Nele, o segredo aparece como produto do silenciamento imposto pela colonização às mulheres, que esconderam suas tradições, seus costumes e filhos no ventre, “na barriga”. Dessa forma, ela considera o segredo uma consequência da violência de gênero, fazendo uma diferenciação entre as violências sofridas pelos gêneros representados pelas designações de “avó” (verso 5) e “pai”/“avô” (verso 6). À mulher fez calar e ao homem abaixar a cabeça.

O silenciamento das mães e avós trazido pelo poema é rico em significados, uma vez que a instrução dos valores étnicos para as novas gerações é feita pelas mulheres nas comunidades indígenas, como esclarece Fabiane Cruz (2020). A autora, ava-guarani, acrescenta que a gestão do território também faz parte das funções das mulheres, assim, exercem liderança em assuntos como a economia e educação comunitária (Cruz, 2020). Atacar a função social das mulheres como líderes, gestoras e educadoras atinge toda a estrutura das sociedades indígenas.

O modelo civilizacional imposto pela colonização integra o patriarcado como ideal moral e de organização social, por fazer parte da estrutura das sociedades europeias do século XVI. Logo, a interferência dos brancos não se dá apenas no nível do trabalho, da economia, da religiosidade, mas também dos papéis de gênero. No poema é visto o ato de calar as mulheres como primeira ação do branco contra os povos nativos. A reestruturação de gênero, retirando a mulher de sua liderança, da administração do território e da educação das crianças, pode ser um dos principais fatores da desterritorialização dos povos nativos, uma vez que submetem os adultos e impedem a formação identitária das gerações mais novas. De igual forma, o “abaixar a cabeça” imposto aos homens também é representativo, pois fere a honra de um gênero ligado à defesa do território, que pressupõe certa valentia. Se se volta às questões linguísticas, é possível associar esse “calar” também ao escondimento da língua materna, posterior a sua proibição.

A estratégia colonialista de calar as mulheres não foi totalmente bem-sucedida, pois elas continuaram contando seus segredos; senão de maneira aberta e “forte”, o

fizeram através de sussurros. O silêncio feminino tem sido rompido através da literatura indígena contemporânea, como traz Eliane Potiguara em seu poema. Em *Guerreiras*, Aline Rochedo Pachamama traz o relato de mulheres que decidem romper o silêncio e contar o “segredo das mulheres”: as histórias e músicas do tempo ancestral, “as tradições da casa”, “o sentimento da terra onde nasceram”, “as histórias dos velhos”, as violências sofridas após a colonização, as violências de gênero, entre outros. Há uma necessidade de registrar suas vivências, como no trecho: “Eu nem falo muito isso, mas estou falando porque é importante ter esse registro. Para quando eu não estiver mais aqui para meus netos saberem um pouco da história” (Pachamama, 2018, p. 10). Nele se vê a mesma preocupação de instruir as novas gerações, como Fabiane Cruz (2020) aponta em seu artigo. Essa experiência narrada se configura como uma resistência. Além delas existem tantas outras como, no período colonial, o aprendizado do português pelos nativos como forma de negociar com comerciantes, o aprendizado da Língua Geral invés da Língua Portuguesa, ou as próprias mudanças na Língua Portuguesa (Mariani, 2004).

Pesquisar literatura indígena a partir da perspectiva de Edson Krenak (2020) deve compreender a oralidade como elemento histórico importante. Se pensarmos em um marco inicial para a literatura indígena seria a oralidade. Quando falamos aqui em marco temporal não queremos novamente cometer o erro da história linear e evolucionista sobre os povos originários. O marco temporal se refere aqui a um tempo imensurável, ao tempo da ancestralidade. Escolher a oralidade como um marco temporal significa para nós dizer que o início é imensurável, muito antigo, e faz parte da continuidade dos ciclos da vida, inscrevendo-se no presente na sua presença. A palavra escrita, assim como as demais materialidades vivas, está em constante transmutação no tempo: a palavra proferida por um ancestral em sonho que foi repetida por um ancião e ensinada a um curumim e se torna memória para um jovem e é escrita em papel para voltar a terra e *ser*.

Temos que levar em conta que a literatura indígena muitas vezes se pauta na oralidade de maneira imediata, com a transcrição de narrativas de tradição oral, com mais ou menos modificações criativas, que fazem parte da vivência do próprio escritor e escritora, ou de entrevistas gravadas em áudio com terceiros que, muitas vezes, não dominam a escrita, mas são autoridades naquele determinado conhecimento. Os livros escritos por Aline Rochedo Pachamama, originária do povo puri da Serra da Mantiqueira, tratam bastante da oralidade. Ela aparece como fonte de sua pesquisa

sobre a história de seu povo. Em *Boacé Uchô* a escritora realiza entrevistas com descendentes puris, e em *Guerreiras* entrevista mulheres indígenas que vivem em área urbana no Rio de Janeiro: “Este livro é um espaço de diálogo e oralidade, como mencionado; ainda que as palavras estejam escritas, são as vozes dessas mulheres que ecoam, que perpassam o sentido da visão e chegam aos ouvidos” (Pachamama, 2018, p. 14).

Até mesmo os estudos clássicos que tratam da literatura ocidental a partir de Homero partem da oralidade: a origem dos poemas épicos se dá nas recitações em praça pública. A valorização da literatura escrita em detrimento da oralidade parece um equívoco histórico e consequência de uma supervalorização da modernidade liberal, das ideias ocidentais de nação e civilização, e que em contexto de colonialidade do poder, do saber e do ser tornam-se mecanismos políticos de disciplinamento e controle das práticas culturais extraocidentais.

2 Literatura indígena: relação entre modo-de-ser e território

Rebrota, atravessa o asfalto cinza colonial a raiz que nunca deixou de existir por dentro da Terra; a raiz funda, que nem a vontade assassina dos invasores devoradores de terra – tal qual os ancestrais tatu-canastra – foi capaz de separar da mãe: Terra.

Lucas Munduruku¹⁴

Neste capítulo, veremos como a literatura indígena está interpelada pelo território, como se relacionam essas duas designações. Em outras palavras, busca-se entender a interseccionalidade entre literatura e território no contexto indígena. Aqui, território não é sinônimo de nacionalidade literária como costumeiramente vemos nas historiografias e críticas literárias. O território não se define a partir de delimitação de propriedades privadas ou fronteiras políticas. Contudo, refere-se ao modo de produção, ou melhor, ao modo não-produtivo-exploratório das nações indígenas e sua relação não dicotômica entre natureza e cultura. As culturas indígenas e suas visões de mundo abrigam o entendimento de que a terra faz parte dos indivíduos. Portanto, não há distinção entre humano e natureza. A subjetividade está traçada pela natureza. O ser humano é natureza, por isso, a literatura indígena se distingue da literatura ocidental-capitalista.

Para entender essa relação, foi criado neste trabalho o conceito de *aldeamento indígena*. Conceito criado a partir da análise dos motes do movimento indígena contemporâneo organizado. Aldear foi um verbo ressignificado pelos indígenas. A necessidade de demarcação de terras que se impôs sobre os povos originários, a sedentarização por meio das aldeias, tornou-se um verbo agenciado por indígenas. O aldear ganhou um significado de reivindicar lugares de representatividade e decisão, seja nas artes ou na política. Entendendo que todo o território brasileiro é terra originária indígena, o processo, assim como o entendimento de território, não se limita às fronteiras das terras indígenas demarcadas ou autorreivindicadas – situações territoriais explicadas à frente.

O capítulo está subdividido em três partes: 2.1 Novos conceitos para a literatura indígena: aldeamento literário; 2.2 A literatura se distingue a partir do território e 2.3 Indígenas no espaço urbano. A primeira sessão traz a definição do conceito criado

¹⁴ Cf. Guajajara *et al.*, 2023, p. 124.

aqui, o de aldeamento literário, expondo-se o caminho teórico traçado para chegar a tal. A segunda sessão distingue as situações territoriais dos povos indígenas no Brasil em quatro grupos: aldeados demarcados, aldeados autodemarcados, isolados voluntários e não aldeados. Apresenta-se também as diferenças entre as literaturas criadas nesses quatro contextos. Boa parte da literatura de maior distribuição é feita pelo quarto grupo, indivíduos que moram fora das aldeias e em áreas urbanas. Assim, a terceira sessão trata mais detalhadamente da situação dos indígenas na cidade, aldeados ou não – tema que conecta os capítulos dois e três.

2.1 Novos conceitos: aldeamento literário

En contraste con la noción de abigarramiento, la de epistemología ch'ixi, que hemos elaborado colectivamente, es más bien el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades.

Silvia Rivera Cusicanqui¹⁵

O que vai se definindo como movimento político-literário de indígenas a partir da década de 1990 é nomeado pela primeira vez como *literatura indígena brasileira contemporânea* por Maria Inês de Almeida em 1999, em sua tese de doutorado¹⁶ (Olivieri-Godet, 2020). A nomeação do movimento no campo científico faz com que se crie um campo de estudos, a princípio não organizado, nas pesquisas literárias. As textualidades indígenas começam então a serem estudadas mais enquanto objetos literários e menos como artefatos para estudos antropológicos, de língua e de cultura. Além disso, começa-se a entender as produções como parte de um movimento organizado; afinal, os escritores e escritoras emergentes na década de 1990 estão envolvidos no Movimento Indígena, tais como: Olívio Jekupé, Marcos Terena, Kaká Werá, Daniel Munduruku e Eliane Potiguara (Olivieri-Godet, 2020).

O termo engloba tanto as obras de autoria coletiva quanto as de autoria individual, criando-se um conceito capaz de abranger todo o cenário de produção. As obras coletivas são aquelas criadas como projetos de preservação das narrativas tradicionais orais. Nelas há uma maior preocupação na reprodução das enunciações

¹⁵ Cf. Cusicanqui, 2018, p. 41.

¹⁶ Cf. Almeida, 1999.

tradicionais. Às obras individuais chamamos aquelas em que há uma maior liberdade de criação literária. O que significa dizer que o objetivo do escritor e da escritora não é a transcrição literal das narrativas comunais, mas uma criação literária a partir delas. Assim, mesmo as obras individuais são resultados de uma memória coletiva e se tornam representações dos povos. Aquilo que as diferencia é o processo criativo: uma autoria coletiva está preocupada em que não se perca nenhuma nuance da tradição oral; a cabo que a autoria individual é mais livre para usar a função poética da linguagem nos textos. Dessa forma, a autoria coletiva está mais ligada à reprodução de uma narrativa oral, enquanto a autoria individual está mais ligada à representação na criação de uma nova narrativa. Dito de outra maneira, a autoria coletiva tem na escrita uma cristalização do texto oral, encontra-se na oralidade a narrativa acabada, permanente; enquanto a autoria individual usa a escrita como uma performance do texto tradicionalmente oral.

Os livros de autoria coletiva compilam narrativas tradicionais de determinado povo com caráter de transcrição, ou seja, a reprodução para a escrita deve ser tal qual é narrada na oralidade. É o caso, por exemplo, de *Shenipabu Miyui: história dos antigos*¹⁷ (2000), assinado pela Organização dos Professores Indígenas do Acre. O livro é o resultado de sete anos de estudo do grupo de professores Huni Kuin (povo conhecido também como Kaxinawá) e foi confeccionado para atender a demanda de materiais didáticos bilíngues em suas escolas.

Muitas obras neste campo são resultados de uma metodologia de pesquisa, registro e transcrição. A pesquisa pode acontecer de forma independente, isto é, sem apoio institucional, ou como parte dos trabalhos acadêmicos de indígenas universitários, com ou sem financiamento de agências de fomento. Ela pode ser protagonizada por um único estudioso ou ser formado um grupo de pesquisa, como fizeram os professores acreanos. Essa investigação sempre terá o envolvimento dos mais velhos, aqueles que detêm maior conhecimento sobre as narrativas e histórias do povo e, por isso, costumam ser responsáveis pela contação de histórias. O registro dessa investigação pode ser feito tanto por escrito como em áudio. Feito a seleção e organização dos textos que serão publicados, é realizada então a transposição para a escrita.

¹⁷ Cf. Organização dos Professores Indígenas do Acre, 2000.

O processo de audição é fundamental nestes casos, pois é a partir da escuta dos contadores de história (dos “velhos”) que se torna possível o acesso aos textos, muitas vezes produzidos apenas na oralidade antes da publicação dos resultados da pesquisa – seja como produtos acadêmicos, como trabalhos de conclusão de curso, ou como livros comercializados. Como exemplo dessa metodologia temos a dissertação de Alíria Wiuira Carvalho¹⁸, descendente guajajara. Em sua pesquisa de doutorado, a estudiosa investigou as narrativas de seu povo em diferentes aldeias no nordeste do país. Outro exemplo é a coautoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert em *A queda do céu*. As histórias ianomâmis foram registradas em áudio antes de serem transcritas, selecionadas e organizadas por Bruce Albert.

Em *Crônicas de São Paulo: um olhar indígena*, de Daniel Munduruku, é possível perceber um processo diferente de escrita. O narrador do conjunto de crônicas que formam o livro é um homem adulto que observa alguns pontos da cidade de São Paulo – o que pode lembrar uma prática do que Baudelaire chama de *flâneur* – que têm nomes indígenas. São eles: Tatuapé, Anhangabaú, Ibirapuera, Jabaquara, Guarapiranga, Butantã, Pirituba, Tietê e Tucuruvi. A principal técnica usada no texto é a rememoração da história indígena desses lugares a partir da observação de um presente em que a presença indígena parece ter sido eliminada. Assim, é criada uma outra história desses territórios, afirmando a presença indígena na contemporaneidade do narrador. Logo, ele questiona a história oficial, delegando aos indígenas o passado da cidade de São Paulo.

Na narrativa em primeira pessoa é possível identificar passagens em que o narrador se confunde com o escritor, como na segunda crônica (“Tatuapé: o caminho do tatu”): “Fechei os olhos para recordar dos meus tempos de menino, quando descia correndo a ladeira da aldeia apenas para me jogar nas águas do velho Tapajós, rio que vem de muito longe e traz consigo notícias de outras gentes” (Munduruku, 2004, p. 19). Essa lembrança é criada no texto a partir da observação do rio Anhangabaú, mostrando que o narrador conhece o rio paulista há menos tempo e não possui memórias de infância naquele local. Há, portanto, uma comparação entre o rio Anhangabaú e o rio Tapajós; por consequência, entre passado (a infância) e presente (a adultez). O narrador, assim como o escritor, é Munduruku, povo que se sitiou na região do rio Tapajós, no Pará. Portanto, as memórias do narrador são também as do

¹⁸ Cf. Carvalho, 2016.

escritor que viveu sua infância ao redor do Tapajós. Logo, a observação do rio Anhangabaú, no presente da narrativa, o faz revisitar as memórias do passado sobre o rio de sua infância, o Tapajós.

Ao longo do livro é possível identificar uma conexão interétnica entre os indígenas que deram nome aos espaços de São Paulo e o narrador Munduruku. Ele encontra nas outras culturas indígenas uma ligação com a sua própria ascendência. Esse movimento é significativo quando analisamos os *habitus* criados pelos indígenas nas grandes cidades: os espaços de convivência e de fortalecimento e manutenção da cultura costumam ser espaços também interétnicos, assim, cultura ganha um caráter plural – culturas.

No processo de vislumbrar os locais da metrópole nomeados em línguas indígenas, o narrador cria uma imagem sobreposta sobre a paisagem urbana: a imagem do passado indígena da capital. Além disso, renomeia itens da modernidade, como o metrô que é chamado por ele de “tatu metálico”. Nas crônicas, é apresentada uma cidade além dos prédios, das construções, da poluição; uma São Paulo indígena que resiste na história dos nomes. Tatuapé, Anhangabaú, Ibirapuera, Jabaquara, Guarapiranga, Butantã, Piratuba, Tietê e Tucuruvi lembram que por debaixo do cimento existe uma história indígena na maior metrópole da América Latina. Como também resiste na cidade a presença indígena de povos aldeados, como os Guarani, e não aldeados, vindos de diferentes partes do Brasil (Portal Ambiente Legal, 2018).

Dito isso, é possível perceber, portanto, que as histórias dos mundurucus e de outras nações indígenas brasileiras estão na enunciação das crônicas. Contudo, elas se misturam com o relato da trajetória pessoal do narrador-autor. Desse modo, nas crônicas de Daniel é possível perceber como a autoria individual se diferencia da autoria coletiva, por exemplo, do conjunto de contos de *Shenipabu Miyui*. Logo, o uso do relato pessoal se torna uma estratégia na autoria individual, há uma ênfase na trajetória pessoal do narrador. Contudo, essa trajetória é atravessada pela coletividade, como pode ser visto no trecho abaixo:

Assim, serpente por natureza, descobrindo tabuais onde encontrar alimento e retirar matéria-prima para a minha flauta, [eu] fui desenvolvendo meu jeito de olhar São Paulo e dela tirar tudo o que for possível para manter o céu equilibrado, evitando que se autodestrua. Foi assim que [eu] vim parar em Pirituba.
Foi assim que [eu] escolhi ser professor.
Foi assim que [eu] aprendi a tocar uma flauta imaginária.

Foi assim que [eu] reencontrei minha alma dentro desta cidade.
Foi assim que [eu] me tornei transeunte da cidade e transformei meu
barco em trem, o arco em palavra, a mata em tabual, a escuridão em
luz elétrica, a aldeia em cidade.
Não troquei minha aldeia pela cidade. Eu transformei a cidade em
minha aldeia. (Munduruku, 2004, p. 43).

Esse trecho traz importantes direcionamentos para a pesquisa. Primeiramente, exemplifica como a coletividade aparece em obras consideradas de autoria individual, deixando claro que a autoria individual não é sinônimo de individualismo; pelo contrário, é apenas mais uma variação da tradição literária daquela comunidade. Em segundo lugar, é um exemplo de escrita baseada na vivência em áreas urbanas. No trecho, tem-se um narrador migrante que busca transformar a cidade em seu local de origem, a aldeia. Este é o ponto fundamental da concepção do que se chama aqui de *aldeamento literário*: o indígena migrante evidencia uma tentativa de transformar a cidade em aldeia. Em outras palavras, ele busca *aldear a cidade*. Tal interpretação do texto só é possível junto de uma observância crítica do movimento indígena organizado, que tem usado o verbo “aldear” como um *ato de fala*, trazendo para o termo o âmbito do ritual, do mágico.

Por último, o trecho evidencia o posicionamento indígena sobre o imbróglio a respeito das identidades indígenas. O narrador reafirma sua identidade indígena estando na cidade. Apesar das mudanças materiais (ambiente, meios de transporte e de comunicação, arquitetura, vestimenta etc.), a identificação cultural se mantém. Sendo a literatura uma manifestação cultural e artística capaz de desfazer preconceitos, o tema é recorrente nas literaturas de autores urbanos. Nesse sentido, a literatura indígena desmente os estereótipos criados, que foram embasados em teorias sociais eurocêntricas e, muitas vezes, reproduzidos no cânone literário brasileiro – a exemplo de *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), ambos do romancista José de Alencar.

A relação entre passado e presente, tema recorrente na literatura indígena, fica visível nas *Crônicas*, o que revela a importância do debate que Silvia Rivera Cusicanqui (2010) faz sobre modernidade. Ela defende a existência de uma modernidade indígena e a coexistência entre diferentes modernidades. Com isso, ela afirma que os indígenas foram e são contemporâneos, e, por isso, possuem sua própria forma de modernidade. A esse pensamento implica dizer que as culturas originárias não são estáticas. Assim como a sociedade ocidental não é a mesma da

invasão do século XVI, de igual maneira as sociedades indígenas também se transformaram ao longo desses mais de quatro séculos. A imagem de “índio” forjada pelas práticas colonizatórias – do período colonial até hoje – entra em desconstrução com as representações autóctones na literatura indígena contemporânea.

A socióloga aimará define a modernidade indígena como, primeiro, um momento de autodeterminação política, a partir de uma historicidade própria, em que passado e futuro estão contidos no presente; e, segundo, um momento de descolonização dos imaginários e das formas de representação (Cusicanqui, 2010). Esse movimento de descolonizar é visível na literatura. O empenho do narrador mundurucu em “[...] manter o céu equilibrado, evitando que se autodestrua.” pode ser lido como uma metáfora para se referir à necessidade de manter sua própria cultura/identidade. Ao fazer isso, ele rejeita o imaginário colonizado que restringe o indígena às áreas rurais: “Não troquei minha aldeia pela cidade. Eu transformei a cidade em minha aldeia.” (Munduruku, 2004, p. 43). Com isso, elaboram-se novos modelos de representação.

Ao processo de *desconstrução* do “índio”, concomita a construção de representações de sujeitos plurais. Pode-se identificar uma semelhança entre as várias literaturas indígenas, sobretudo aquelas voltadas a um público-alvo maior que inclui os não-indígenas: uma vontade política de *indigenização* da cultura e das artes. Marshall Sahlins (1987) elabora o conceito de *indigenização* da modernidade para explicar a forma como as sociedades tradicionais lidam com a globalização do capitalismo. Esse conceito revela alguns fundamentos importantes para entender a literatura indígena brasileira contemporânea, como nomeia Maria Inês de Almeida (1999). Logo, à descolonização dos imaginários, soma-se a *indigenização* das representações.

A noção de *indigenização* rompe com as teorias antropológicas de *aculturação*, dissolvendo por consequência com a noção de passividade das sociedades não capitalistas. A relação dos indígenas com o colonialismo e o imperialismo do sistema capitalista mundial não se dá de maneira unilateral. É evidente que essa relação de forças e poder é desigual. Porém, existe uma resistência, além de diversas estratégias de sobrevivência e manutenção das tradições apesar da pressão dos aparatos capitalistas. A isso Sahlins chamou de *indigenização* da modernidade.

É preciso lembrar aqui que a literatura indígena não se origina na literatura alfabética, sendo anterior à colonização e à alfabetização em língua portuguesa. A

literatura alfabética surge, portanto, como um processo de indigenização da literatura ocidental. O uso da língua de colonização para contar estórias e histórias de colonizados pela perspectiva de narradores e eu poéticos indígenas é, também, uma indigenização da literatura, conseqüentemente da cultura e das artes.

Cusicanqui (2010) elabora a concepção de modernidade indígena com suporte nas correntes decolonialistas da América Latina – teorias que se formaram posteriormente ao trabalho de Sahlins (1987), portanto mais atualizadas e, também, localizadas em uma perspectiva do sul, já que o estudioso era norte-americano. Contudo, a ideia de indigenização parece precisar a análise do cenário contemporâneo dos movimentos indígenas político-artísticos. Percebe-se as duas forças trabalhando em concomitância: a decolonização e a indigenização.

Diante disso, é preciso descolar as máscaras brancas das peles não-brancas, como elabora Frantz Fanon (2008), em um movimento de desconstrução. Ao mesmo tempo, existe um esforço de radicalizar a identidade indígena, ou seja, reafirmar a diferença entre *nós* e eles; mas não só, como também entre *nós* e aquilo que construíram discursivamente sobre *nós*. Literalmente, tornar indígena os pensamentos, a política, as artes, a cidade, a literatura etc. Reiterando os versos supracitados de Daniel, primeiro é necessário não colonizar a aldeia, não a trocando pela cidade; segundo, transformar a cidade em aldeia, isto é, torná-la indígena. Em outras palavras, descolonizar e indigenizar a cidade.

A este movimento duplo de desconstrução e construção (ou seja, descolonização e indigenização) gostaria de propor a noção de *aldeamento*. O entendimento de aldeia traz em si a noção de território, um tópico que defendo ser fundamental para entender o movimento indígena brasileiro. As filosofias indígenas conservam o pensamento de indissociação entre natureza e cultura. Por esse motivo, são chamados por Leonardo Boff (2014) como povos de gaia e, segundo as definições do escritor, são exemplos de povos éticos.

Boff (2014) explica que a teoria de Gaia compreende uma visão sistemática do planeta. Assim, a Terra estaria interligada com todos os seres vivos, humanos e não-humanos, em uma relação de interdependência. Tal teoria ganhou apelo entre ambientalistas por explicar a interferência que as ações humanas têm nas mudanças climáticas, tema central nas políticas internacionais e importante para a diplomacia contemporânea. Ainda que haja ressalvas no meio científico, sobretudo das ciências biológicas, quanto à cientificidade da teoria de Gaia, o professor a utiliza para assentar

seu pensamento a respeito do cuidado, sua proposta de ética. O que se considera como positivo nestes estudos é a teorização, através da ciência ocidental, daquilo que é vivido e defendido pelos povos indígenas há tempos. Portanto, pode ser lida enquanto uma teoria que dialoga com as filosofias ameríndias milenares.

O filósofo defende que o cuidado deve ser o princípio da ética. Isto é, os valores e práticas humanas devem estar pautadas no cuidado, seja com humanos ou não-humanos, incluindo especialmente a Terra, como responsabilidade comum entre todos os terráqueos. É nessa relação de cuidado com o planeta que Boff (2014) distingue os povos indígenas. O que ele elabora como cuidado é uma relação de coexistência com a natureza. A forma como se vê a terra interfere em toda a cultura produzida. É por isso que se sustenta neste trabalho que não é possível secularizar a terra na crítica da literatura indígena. Os narradores, os personagens, a composição de tempo, espaço e enredo – toda a estrutura textual está ancorada em uma cosmovisão anticapitalista da relação com o mundo. Sendo o povo parte da terra, a terra diz também sobre a cultura, enfim, sobre a literatura.

Segundo o autor, existem dois modos de vida: o modo-de-ser-trabalho-dominância e o modo-de-ser-cuidado – o que em outras abordagens poderia ser distinguido entre modo capitalista e modo anticapitalista. O modo-de-ser-trabalho-dominância é entendido por Boff (2014) como uma ditadura, cuja

A sociabilidade entre os humanos se rompeu pela dominação de povos sobre outros e pela luta renhida das classes. Não se vê outra coisa no ser humano senão sua força de trabalho a ser vendida e explorada ou sua capacidade de produção e de consumo. (Boff, 2014, p. 113).

O modo de ser na aldeia é oposto à ditadura do modo-de-ser-trabalho-dominância, portanto, antagônico ao antropocentrismo que estabelece o humano como dominador da natureza. O aldeamento compreende o modo-de-ser-cuidado: “Significa respeitar a comunhão que todas as coisas entretêm entre si e conosco. Significa colocar o interesse coletivo da sociedade, da comunidade biótica e terrenal acima dos interesses exclusivamente humanos.” (Boff, 2014, p. 119). O aldeamento engloba uma forma diferente de se relacionar no/com o mundo, modo não capitalista, não dominador. O aldeamento é o cuidado com a terra. Aldear a literatura é também cuidar da terra.

Às atividades artísticas no âmbito da literatura feita pelos indígenas darei o nome de *aldeamento literário*, seguindo o mote do movimento nacional indígena (“aldear a política”). O termo é capaz de fazer uma caracterização fundamental do cenário. Primeiro, a noção de aldeamento dá uma visão mais exata dos conceitos de espaço (território), das relações sociais entre sujeitos, das atividades de sobrevivência, relações de poder etc. Segundo, localiza e distingue os sujeitos envolvidos no processo¹⁹.

2.2 A literatura indígena se distingue a partir dos territórios

A luta por terra atravessa a história brasileira: quilombos, assentamentos, ocupações e reintegração de posse de terras indígenas (TIs) são exemplos de territórios disputados e conquistados para o cumprimento do direito à terra. O mote defendido nos últimos anos pelos movimentos dá o tom das mobilizações: “A luta pela terra é a mãe de todas as lutas”²⁰. A reforma agrária se faz a conta-gotas, bem como a reterritorialização dos territórios originários; isto é, a retomada de um território que sofreu um processo de desterritorialização. Nas palavras de Guattari e Ronilk (2010): “A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante” (p. 388).

Um continente expropriado e, imediatamente, dividido pela e para a colonização deixa suas marcas de racismo em nossa geografia. O que faz com que pobres, negres, mulheres, LGBTQIAP+ e indígenas sejam deslocados para locais precarizados. Quando se inclui as comunidades indígenas nessa lista, é preciso contrapor a ideia de aldeia edênica que faz parte do imaginário geral sobre as TIs. A concepção de um paraíso assegurado por criaturas adâmicas apenas reforça a construção romântica das identidades indígenas e de seu modo de vida. A noção de isolamento mágico de uma sociedade sem pecados aliena sobre os reais problemas enfrentados e dificulta a identificação de seus algozes.

¹⁹ Pontos que poderiam ser analisados a partir das categorias de campo e hábitos de Bourdieu (1996), mas que se expandem e se localizam no mundo indígena a partir do uso do aldeamento literário; distanciando-se, portanto, das análises eurocentradas que poderiam surgir de uma apropriação acrítica de autores estrangeiros.

²⁰ Mote defendido por Sônia Guajajara, líder indígena, coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e ministra do Ministério dos Povos Indígenas, criado pelo governo Lula em 2023, na cúpula do Clima na ONU em Nova Iorque em 2019 (MÍDIA NINJA, 2019). Frase que também deu título ao filme de Suzanna Lira em 2021 (MST, 2021).

Durante todo o período colonial, a política de terras esteve baseada no racismo, impondo aos povos originários uma drástica redução de seus territórios; bem como a migração, até mesmo para outros biomas. A lógica racista se manteve na República, na Ditadura e persiste ainda hoje. A compreensão dos territórios é fundamental para análise das literaturas de autorias indígenas, uma vez que a terra está no centro dos debates dos movimentos de originários no Brasil. Dada a complexidade ao se falar sobre território, que implica também uma diversidade de situações, é necessário compreender os cenários mais recorrentes.

Existem, pelo menos, quatro situações territoriais: a) isolados voluntários (seção 2.2.1), b) aldeamentos em terras registradas (seção 2.2.2), c) aldeamentos em terras autodemarcadas (seção 2.2.3) e d) indígenas em contexto urbano (seção 2.2.4). As aldeias estão em eminente contato com as cidades, comunidades rurais, pesqueiras, com o agronegócio, bem como as atividades extrativistas ilegais que acontecem ao redor das terras demarcadas, senão dentro das TIs. Além disso, a urbanização vem crescendo exponencialmente em direção aos interiores desde o processo de industrialização a partir da República. É sabido que até mesmo os poucos povos isolados que existem estão em constante risco de contato com não-indígenas. Além disso, há um número crescente de indígenas não-aldeados nos centros urbanos – mais de trezentas mil segundo o último censo do IBGE (2010).

Quando se inicia este capítulo dizendo que a luta pelo direito à terra está no cerne do movimento indígena, a princípio pode parecer um assunto distante da literatura. Contudo, a terra é central também na literatura indígena. Não somente como tema, pois está na estruturação do cenário literário indígena brasileiro. Os números ajudam a perceber a gravidade da situação da regularização das terras indígenas no Brasil, a ponto dessa realidade impactar o campo literário como será visto a seguir.

2.2.1 Isolados voluntários

Existem divergências entre os acadêmicos para designar os povos isolados, inclusive quanto a melhor terminologia a ser adotada (“autônomos”, “não contatados”, “livres” etc.). O termo usado com maior frequência é o de *isolados voluntários*. Ele se refere aos grupos que ativamente se mantêm afastados dos demais, seja de outras comunidades indígenas, seja em relação à sociedade não-indígena. De acordo com as legislações nacionais e mundiais, o isolamento desses povos precisa ser

respeitado pelo Estado, sendo seu território assegurado e protegido pela União (PIB, s.d.).

Apesar disso, o relatório da Equipe de Apoio aos Povos Livres (Eapil)²¹ do Conselho Indigenista Missionário trouxe que uma grande parte dessas TIs sofrem com problemas de invasão e exploração de suas terras (CIMI, 2021). Em 2021, foram registradas 53 denúncias relativas ao descumprimento dos direitos territoriais do total de 117 TIs de isolados. Ademais, 37 grupos isolados estão entre aqueles que não têm o território regularizado, ou seja, sem nenhum tipo de providência da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) no processo de demarcação, tornando-os ainda mais vulneráveis (CIMI, 2021).

Sobre esses grupos não se tem registros de literatura em língua portuguesa. Por isso, não estarão no escopo deste trabalho. Importa reforçar, entretanto, que a literatura indígena não se limita à modalidade escrita e alfabética, tampouco à língua portuguesa.

2.2.2 Aldeamentos em terras registradas

O *Relatório* do CIMI de 2021 mostra que apenas trinta por cento das terras indígenas, um correspondente de 429 territórios, são registradas. Isto é, as terras em que a demarcação já foi concluída e registrada em cartório e no Serviço de Patrimônio da União (CIMI, 2021). Contudo, é sabido que a legalização do território não é suficiente para garantir a permanência das comunidades na terra, uma vez que os conflitos relativos ao direito territorial são de caráter legal, mas, também, ilegal.

Por um lado, existe uma investida por parte de empresários em disputar legalmente o território para práticas extrativistas e de monocultura. Na TI Yanomami, por exemplo, foram identificados mais de quinhentos pedidos de mineração, principalmente para extração de ouro no *Relatório* de 2021. Os requerimentos solicitavam o garimpo em 3,28 milhões de hectares da terra yanomami (CIMI, 2021), o que corresponde a quase um terço do território total desse povo.

Além disso, existe ainda um investimento pelo viés do legislativo, com a criação de projetos de leis (PLs) que tornem legais as atividades já realizadas ilegalmente nas TIs. Neste sentido, há, pelo menos, dois projetos de leis com tramitação reincidente

²¹ O capítulo IV do relatório é dedicado especificamente aos indígenas em isolamento voluntário. Cf. CIMI, 2021, p. 255-262.

na Câmara dos Deputados: o PL do Marco Temporal (490/2007) e o PL 191/2020. Ambos dispõem sobre a posse e usufruto das TIs, visando reduzir – ainda mais – a autonomia indígena sobre suas terras, acabando por prejudicar seus modos de vida.

Ao mesmo tempo em que os pedidos tramitam pelos órgãos de regulação, as atividades de garimpo já estão sendo executadas ilegalmente nas TIs. Isso se dá por meio de ameaças, ataques armados, aliciamento de pessoas da própria comunidade local, assassinatos, entre muitas outras formas de violência. Além dos problemas ambientais e territoriais causados pela atividade exploratória, existem ainda vários problemas sociais por consequência. Os casos de violência sexual contra meninas e mulheres que residem nas proximidades dessas empreitadas são alarmantes²². Há também inúmeras denúncias de crianças mortas nas dragas do garimpo.

Essa realidade aparece em literaturas como *A queda do céu*, de Davi Kopenawa, liderança yanomami. Ao relatar a biografia de Davi Kopenawa, a narrativa expõe a história do próprio povo yanomami. O narrador relata diversos episódios de invasão, violência sexual, epidemias, insegurança alimentar etc. Este é um exemplo claro de uma das características da literatura indígena: o relato pessoal se entrelaça com o relato comunitário, sendo difícil distinguir as vozes dentro do texto, o que pode ser entendido enquanto um dialogismo; mas, mais do que isso, evidencia a noção de sujeito coletivo. Além disso, Davi Kopenawa é uma testemunha dos crimes contra os yanomami em seus mais de sessenta anos de vida.

A todo momento, o xamã fala sobre as questões de território. Em um primeiro momento narra a origem dos yanomamis na terra, e, em um segundo momento, a odisseia para permanecer no território e preservar sua sociobiodiversidade. Na segunda parte da narrativa (“A fumaça do metal”), ele denuncia a invasão do território yanomami por garimpeiros, missionários e estradeiros; além das mazelas que vieram com eles, como epidemias, desnutrição e violências de todos os tipos.

Chico, que tinha deixado Toototobi logo depois da epidemia, voltou então para a missão. Dizia-se homem de Teosi [Deus], mas era muito diferente dos demais missionários. Não tinha esposa nem filhos. Vivia só e, com o passar do tempo, deve ter pensado: “Por que não arranjo uma mulher yanomami?”. Ele empregava uma mocinha para cuidar de sua casa, lavar sua roupa e sua louça. Era uma moko, uma menina nova com seios ainda duros e pontudos. Era muito bonita e ele se pôs a desejá-la. Sempre dava a ela alimentos e roupas. Estava gostando

²² Em busca rápida apenas no site do CIMI é possível encontrar nove páginas com notícias relacionadas a estupro. Disponível em: <https://cimi.org.br/?s=estupro>. Acesso: 18 jul. 2023.

dela e começou a comer sua vulva. Passado algum tempo, quis tomá-la por esposa de verdade. Resolveu pedi-la ao meu padrasto sem contar aos outros missionários. Disse a ele: “Vivo sozinho há muito tempo e quero que essa moça seja minha! Eu também preciso de uma esposa!”. Pergunto-me por quê, mas meu padrasto acabou se deixando convencer. Por fim, concordou em dá-la a ele. Acho que deve ter pensado que, se recusasse, Chico poderia ficar furioso e querer se vingar com uma nova fumaça de epidemia, como Oswaldo tinha feito em Marakana! Eu fiquei muito desgostoso com tudo aquilo. A moça era parente minha e todos sabiam que Chico já tinha engravidado uma jovem mulher casada na aldeia. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 270)

O trecho citado revela vários problemas do contato dos brancos com os não-indígenas que se repetem nas narrativas indígenas, independente do povo. Destaca-se nesse trecho a violência de gênero. O relato de violência contra as meninas e mulheres aparece nas textualidades indígenas, sobretudo aquelas de autoria feminina. Em *Guerreiras*, por exemplo, há o registro dos relatos de mulheres de diferentes povos, diferentes estados do país, mas todas sofreram algum tipo de violência de gênero ou relatam episódios sofridos por outras mulheres.

A partir dessas diferentes realidades, a literatura indígena se apresenta como um canal de denúncia, como é visto no trecho de *A queda do céu*. Porém, a territorialidade também se manifesta de maneira positiva, como um cenário para projetar o futuro, um espaço de afeto, de coletividade e de identidade, lugar de memórias, entre outros.

Além disso, a educação formal é responsável por grande parte das produções de aldeados em TIs registradas. Por isso, muitos trabalhos científicos relacionam a literatura indígena com a educação escolar. A partir do estabelecimento de uma educação escolar bilíngue dentro dos territórios indígenas pela Constituição (1988)²³, criou-se uma urgência de materiais em línguas indígenas. Havia simultaneamente a necessidade de formar professores nativos para exercer esses cargos. Muitos materiais foram criados nos cursos de formação de professores nas universidades federais pelo país, como *Shenipabu Miyui*, citado acima.

Ademais, é importante dizer que, independente da situação territorial, a literatura indígena ainda pode ser local e/ou nacional, como debate Lynn Souza (2020). Mesmo a literatura produzida para uso didático, pode ganhar um caráter

²³ Além da Constituição, tem-se o terceiro parágrafo do artigo 32, seção III, e o artigo 78 da Lei nº 9.394/1996 que legislam sobre o ensino bilíngue.

nacional, a depender de sua veiculação. Ela é local uma vez que supre as demandas educacionais da comunidade para a qual foi criada; ao mesmo tempo, ela pode ser nacional, pois comumente é distribuída para outras comunidades (Souza, 2020), bem como para um público mais amplo, o de não-indígenas. Tratando-se de materiais digitalizados, esse público se torna ainda maior, sem restrições fronteiriças.

2.2.3 Aldeamentos em terras autodemarcadas

Em síntese, o processo de demarcação infere as etapas de identificação, declaração realizada pelo Ministério da Justiça, decretação da Presidência da República e registro no cartório de registro de imóveis da comarca. A maior parte das terras indígenas, o correspondente a 42,9% (598 territórios), está sem nenhuma providência (figura 1). Isto é, são terras que não receberam nenhuma deliberação para a sua regularização, seja nas instâncias do executivo ou do judiciário (CIMI, 2021). São terras reivindicadas pelas comunidades, por isso, autodemarcadas; porém, não iniciaram o processo de demarcação.

Além dessas, soma-se ao grupo de autodemarcações todas as outras terras não registradas, cerca de 19,3%, que não concluíram o processo de demarcação. A tabela apresentada pelo *Relatório* detalha a situação geral das TIs no Brasil:

Figura 1 - Situação geral das terras indígenas no Brasil

Situação Geral	Quant.	%
Registradas: demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço de Patrimônio da União (SPU)	429	30,8%
Homologadas: com Decreto da Presidência da República. Aguardando registro	8	0,6%
Declaradas: com Portaria Declaratória do Ministério da Justiça. Aguardando homologação	73	5,2%
Identificadas: reconhecidas como território tradicional por Grupo de Trabalho da Funai. Aguardando Portaria Declaratória do Ministério da Justiça	44	3,2%
A identificar: incluídas na programação da Funai para futura identificação e delimitação, com Grupos de Trabalho técnicos já constituídos	143	10,3%
Sem providências: terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização	598	42,9%
Reservadas: demarcadas como “reservas indígenas” à época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou adquiridas pela Funai, sem necessidade de estudo sobre ocupação tradicional	67	4,8%
Com portaria de restrição: terras que receberam portaria da Presidência da Funai restringindo o uso da área ao direito de ingresso, locomoção ou permanência de pessoas estranhas aos quadros da Funai	5	0,4%
Dominiais: de propriedade de comunidades indígenas	26	1,9%
Total	1393	100,0%

Fonte: CIMI, 2021, p. 53.

Entre as autodemarcadas estão: a) as que estão “a identificar”, constam na programação da Funai para serem delimitadas e identificadas, mas não tiveram o processo iniciado; b) as “identificadas”, territórios reconhecidos pela Funai, mas que não receberam a Portaria Declaratória do Ministério da Justiça; c) as “declaradas”, aquelas que receberam Portaria Declaratória e aguardam homologação; por fim, d) as “homologadas”, que já possuem o decreto da presidência e esperam registro em cartório (CIMI, 2021). Com isso, observa-se que 62,2% das TIs não foram demarcadas pelo Estado, algumas nem sequer iniciaram esse processo (42,9%).

A situação dessas comunidades é de uma vulnerabilidade ainda maior em relação às terras já demarcadas. Sem a legalização da terra, os indígenas precisam assegurar o território de maneira independente, sem apoio dos aparatos da segurança pública. Além disso, o PL do Marco Temporal (Projeto de Lei número 490, de 2007),

que ora é derrubado, ora é resgatado pelos deputados que defendem o agronegócio e os aliados do centrão, é uma constante ameaça aos direitos originários sobre o território.

Com base nos dados apresentados pelo *Relatório*, compreende-se o apelo do movimento indígena pela demarcação de terras, reivindicação que se manifesta nas artes, inclusive na literatura. A escritora omaguá/kambeba²⁴ Márcia Wayna Kambeba traz a temática no poema “Minha memória, meu legado”:

Da vida que tive, lembro como agora
Das lutas pela terra, pela vida que foi embora
Para muitos de meus parentes
Que morreram na batalha
Por um lugar para viver
E pela continuidade de um legado
de uma história.

As terras que foram de meus ancestrais
Hoje, não as tenho mais
Na luta para recuperá-las
Esperamos dos governantes
A iniciativa para demarcá-las
E continuarmos a vida
Em convívio com a Natureza e os animais.
(KAMBEBA, 2018, p. 42, ênfase nossa)

A relação com o território neste poema revela a desterritorialização do povo kambeba²⁵ e a necessidade da demarcação para a continuidade da vida ao seu modo-de-ser-cuidado, isto é, “em convívio com a Natureza e os animais”.

²⁴ Segundo o *Relatório* (CIMI, 2021) as TIs dos Kambeba estão sem providências, são elas: Aldeia Monte Sinai; Boará/Boarazinho; Caiambé/Barreirinha (p. 56); Igapó Grande/Amanaim do Jadaú; Igarapé Açu/Aldeia Nova Jerusalém; Igarapé do Patauá; Ilha do Jaquiri (p. 57); Monte Muriá, Patauá (Tefé), Rio Cuieiras (p. 58); Tuyuka I e II; Tururukari-Uka; São Sebastião do Surubim, Santa Teresa, Kapote, Triunfo e Monte Sião (p. 59). Todas estão localizadas no Amazonas.

²⁵ A respeito da terra Boará/Boarazinho, dos povos Kambeba, Kokama, Tikuna, o *Relatório* traz a denúncia: “As invasões que vinham ocorrendo em anos anteriores continuaram no ano de 2021 na terra indígena, cuja demarcação está judicializada e é reivindicada há décadas pelos povos. É frequente a ação de invasores da cidade de Tefé e moradores do entorno, que retiram da área peixe, madeira, caça e areia em grande escala. Diversas vezes, ao longo do ano, esses grupos entraram no território munidos de motosserras, utensílios e barco de pesca vezes para a derrubada e serragem de madeiras de lei de várias espécies e peixes para a comercialização. Os invasores dizem que a terra não é indígena, por não ser demarcada; as lideranças indígenas afirmam que essas pessoas são conhecidas e sabem que ali é um território indígena, mas mesmo assim não os respeitam e ainda os ameaçam. Embora muitas denúncias sobre as invasões a terra tenham sido feitas ao MPF, à Funai e à PF, a situação se mantém. Dentro da TI existem seis aldeias, com muitos lagos, várias espécies de peixes e uma fauna e flora bastante conservada pelos povos, mesmo com as invasões constantes. Os indígenas relatam a ausência da Funai na área e a falta de apoio na fiscalização. O território é atendido pela CTL da Funai de Tefé (AM), ligada à CR de Tabatinga, que nos últimos anos está fragilizada no seu quadro de funcionários, pois conta apenas com um servidor que atende mais de oito municípios da região do

2.2.4 Indígenas no espaço urbano

O perigo constante de invasão e contaminação nas TIs faz com que haja uma precarização da qualidade de vida dentro da aldeia, como se viu no crime de genocídio yanomami, amplamente divulgado no início de 2023, mas que ocorre há anos. Apenas no ano de 2021 o *Relatório* registrou a denúncia de mais de trezentos casos de invasões, exploração ilegal de recursos e danos patrimoniais dentro das TIs (CIMI, 2021); além de uma série de violências que foram incentivadas e, portanto, intensificadas nos anos de governo de extrema-direita (2018-2022).

Com a inacessibilidade do direito à terra, existe um êxodo considerável de indígenas para fora de suas aldeias, sobretudo para as áreas urbanas. As causas para os deslocamentos são muitas, entre elas: invasão, ataques armados, epidemias e contaminação das águas e do solo. Esses motivos estão relacionados à inviabilidade de sobrevivência nos territórios tradicionais devido à interferência externa, principalmente do agronegócio e da mineração. Dessa forma, não há uma garantia de permanência em suas terras em nenhuma das três situações apresentadas anteriormente (seções 2.2.1, 2.2.2 e 2.2.3), nem mesmo em territórios registrados.

Em nossa época, os grandes centros urbanos têm se caracterizado pela congregação de diferentes culturas. A migração do interior do país para áreas urbanas é uma realidade, bem como os deslocamentos de indígenas para fora de seus territórios em direção às cidades. É justamente nesse contexto que as identidades são questionadas e debatidas²⁶. O acesso a bens de consumo, como celulares, automóveis e internet, não pode ser usado como ferramenta de deslegitimação das identidades indígenas. Contudo, a materialidade das convivências entre indígenas e não-indígenas, seja no contato presencial ou no mundo digital, mostra que é preciso superar o senso comum, superar o “índio”. Sobre isso, o livro *Em nossas artérias nossas raízes* (2023), organizado pelas lideranças da Aldeia Maracanã, defende

Nossas terras foram invadidas com muita violência, e hoje muitos de nós somos obrigados a viver em centros urbanos. E outros de nós têm que vir aqui para lutar por nossos direitos. Mas continuamos sendo

Médio Rio Solimões e Afluentes, realizando visitas esporádicas, com ações pontuais.” (CIMI, 2021, p. 100-101).

²⁶ Fato que leva estudiosos como Stuart Hall e Zygmunt Bauman entenderem a identidade como um problema na contemporaneidade.

indígenas. Continuamos com a nossa cultura, nossa identidade, nossa ancestralidade, nossa espiritualidade nossa cosmologia. (Guajajara *et al.*, 2023, p. 12).

A afirmação da identidade é um tema comum na bibliografia indígena, bem como em sua literatura, colocando em pauta a resistência das identidades apesar dos processos colonizatórios.

No cenário caótico das cidades, outras histórias vão sendo criadas a partir das novas experiências. O narrador e o eu poético às vezes se percebem em conflito com a própria identidade. No território tradicional, a identidade é reforçada de forma positiva pela convivência comunitária, sendo, portanto, um elemento de pertencimento. Na cidade, a identidade indígena é confrontada e questionada pelos não-indígenas, reproduzindo as violências do pensamento racista. Em seu livro de poemas *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade* (2018), Márcia Kambeba diferencia a vida na aldeia e a vida na cidade:

Antes todos viviam unidos
Hoje, se vive separado.
Antes se fazia o Ajuri
Hoje, é cada um para o seu lado.

Antes a terra era nossa
Hoje, se vive oprimido.
Antes era só chegar e morar
Hoje, o território está dividido.

Antes para celebrar uma graça
Fazia-se um grande ritual.
Hoje, expulso da minha aldeia
Não consigo entender tanto mal.
(Kambeba, 2018, p. 40)

Contudo, apesar do lamento da migração, o eu-poético afirma em seguida:

Mesmo vivendo na cidade
Nos unimos por um único ideal
Na busca pelo direito
De ter nosso território ancestral.
(Kambeba, 2018, p. 41)

A luta pela demarcação de terras atravessa igualmente a vida dos indígenas em áreas urbanas. A disputa pelo território da Tekohaw Maraka'ná (em português, Aldeia

Maracanã), no centro do Rio de Janeiro, é um exemplo e será abordada na seção seguinte.

Além dos problemas relacionados à identidade, enfrentam outros desafios. Por falta, principalmente, de capital econômico, o destino dos indígenas são as periferias, favelas e habitações precárias. Como exemplo tem-se o caso das famílias indígenas retiradas do Museu do Índio, em 2013, que foram realocadas em um conjunto habitacional do Minha Casa, Minha Vida²⁷ no Rio de Janeiro (Oliveira, 2014). O bloco do condomínio onde vivem tem sido chamado de “aldeia vertical”²⁸. A verticalização das cidades é um problema que vem afetando inclusive indígenas.

Nas cidades, muitos costumes tradicionais são adaptados, como se pode ver no excerto de Daniel Munduruku. Ainda assim, as performances ligadas à transmissão das narrativas tradicionais são mantidas como ato de rememoração. A contação de história se torna dessa forma um elo entre o território de origem e o êxodo. Uma forma de revisitar a terra tradicional através da imaginação, da memória.

A relação com a terra não muda, esteja o indígena na aldeia ou na cidade. O aldeamento se faz em todas as situações de território. Para manter a relação com a cultura, é necessário agir intencionalmente (aldear). O aldeamento é a ação de manutenção do vínculo. A oralidade é central na cultura indígena, mas, para quem está na cidade, esse vínculo com o imaginário acontece mediado pela escrita. Assim, a literatura é parte fundamental da cultura indígena no contexto urbano, fazendo parte do processo de aldeamento – tem-se, portanto, o aldeamento literário.

2.2.4.1 Tekohaw Maraka'ná: lugar de encontro de povos

O aldeamento acontece em várias instâncias, inclusive no sentido territorial, tanto nas áreas rurais quanto urbanas. Nas cidades, o movimento indígena também é forte. Um significativo evento que exemplifica essa realidade é a ocupação do prédio que abrigou o Museu do Índio²⁹ pelo Movimento Indígena do Rio de Janeiro. A partir do Congresso Tamoio dos Povos Originários, em 2006, os povos ali representados

²⁷ É preciso esclarecer que o programa tem grande relevância social para as classes atendidas. Contudo, é necessário um aprimoramento do programa, a fim de viabilizar casas e apartamentos que levem em consideração a qualidade e realidade de vida dos moradores.

²⁸ Cf. Bevilaqua (2017).

²⁹ Criado em 1953 por Darcy Ribeiro. Foi o primeiro Museu do Índio da América Latina. Entre 1950 e 1970 foi o prédio do curso de pós-graduação de Antropologia e de graduação da Escola Nacional de Agronomia. Em 1978, o museu foi transferido para o bairro de Botafogo (Aldeia Maracanã, 2019).

(são eles: Puri, Tupinambá, Xavante, Guarani, Guajajara, Ashaninka, Krikati, Kairiri-Xocó, Munduruku e Xucuru) decidiram ocupar o espaço ao lado do Estádio Maracanã (figura 2), devido à “[...] memória dos moradores ancestrais e por considerar[em] justa a ocupação de um lugar sagrado e tradicional de preservação da cultura originária.” (Aldeia Maracanã, s.d.).

Figura 2 - Fotografia plano geral da Aldeia Maracanã e arredores



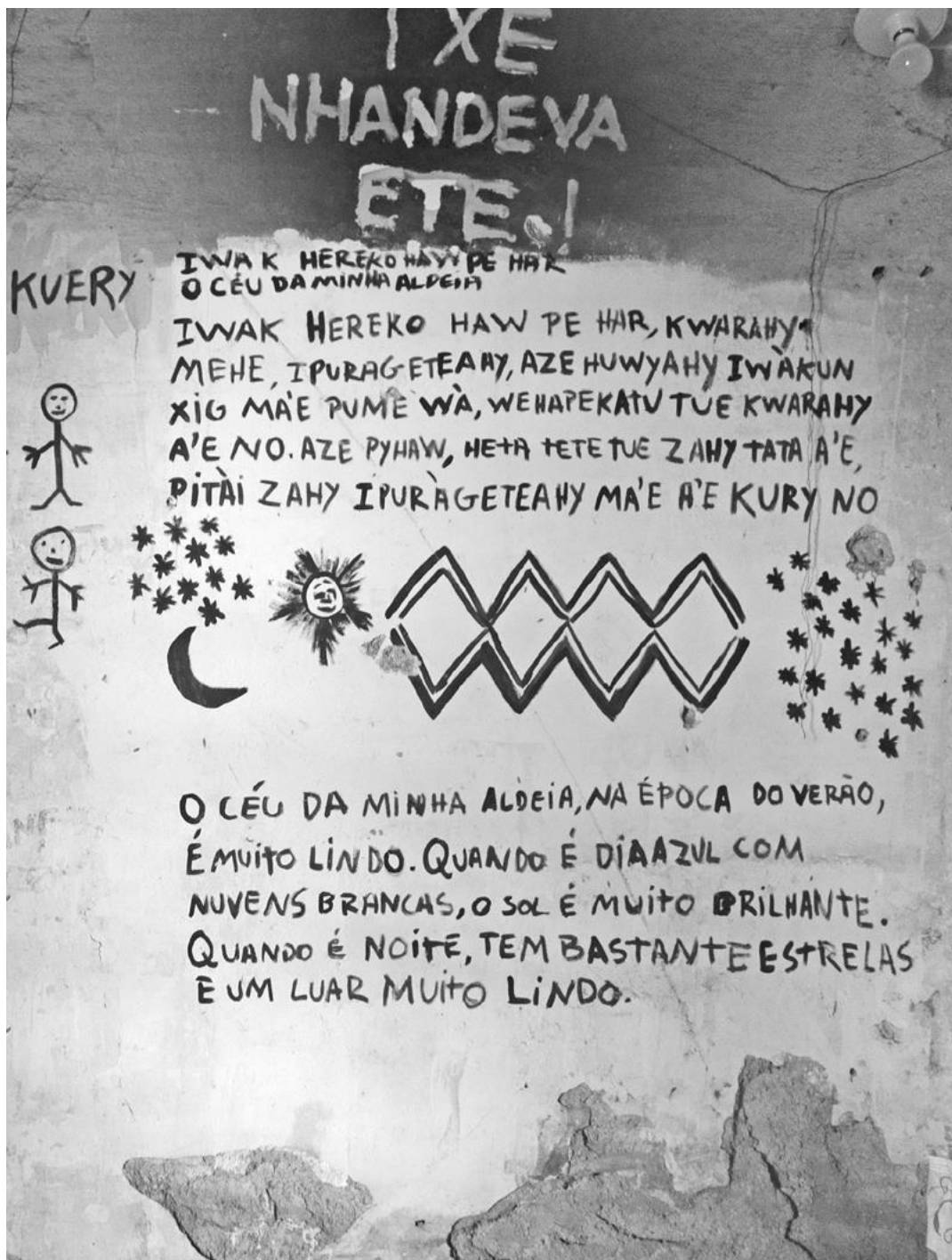
Fonte: Aldeia Maracanã, 2019. Print do vídeo.

O terreno é de posse da União e já hospedou o Ministério da Agricultura, o extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), a Sessão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), até que, em 1953, foi criado ali o Museu do Índio, onde funcionou até 1978. Porém, fora conhecido como aldeia maracanã antes da expulsão dos indígenas do local no final do século 18. O título dado pelo movimento indígena desde 2006 faz referência à nomeação empregada pelos originários do local antes da desterritorialização. Após a mudança de endereço do Museu do Índio, o prédio ficou abandonado por décadas até a sua ocupação para a recriação da aldeia maracanã. Desde 2013 vários processos judiciais têm sido expedidos pelo Governo do Estado do Rio de Janeiro a fim de expulsar novamente os indígenas do local (Aldeia Maracanã, s. d.). Entretanto, continuam ocupando e mantendo o espaço.

O Museu do Índio foi renomeado como Tekohaw Maraka'ná, designação em tupi-guarani para a Aldeia Maracanã. A palavra “museu”, usada para designar

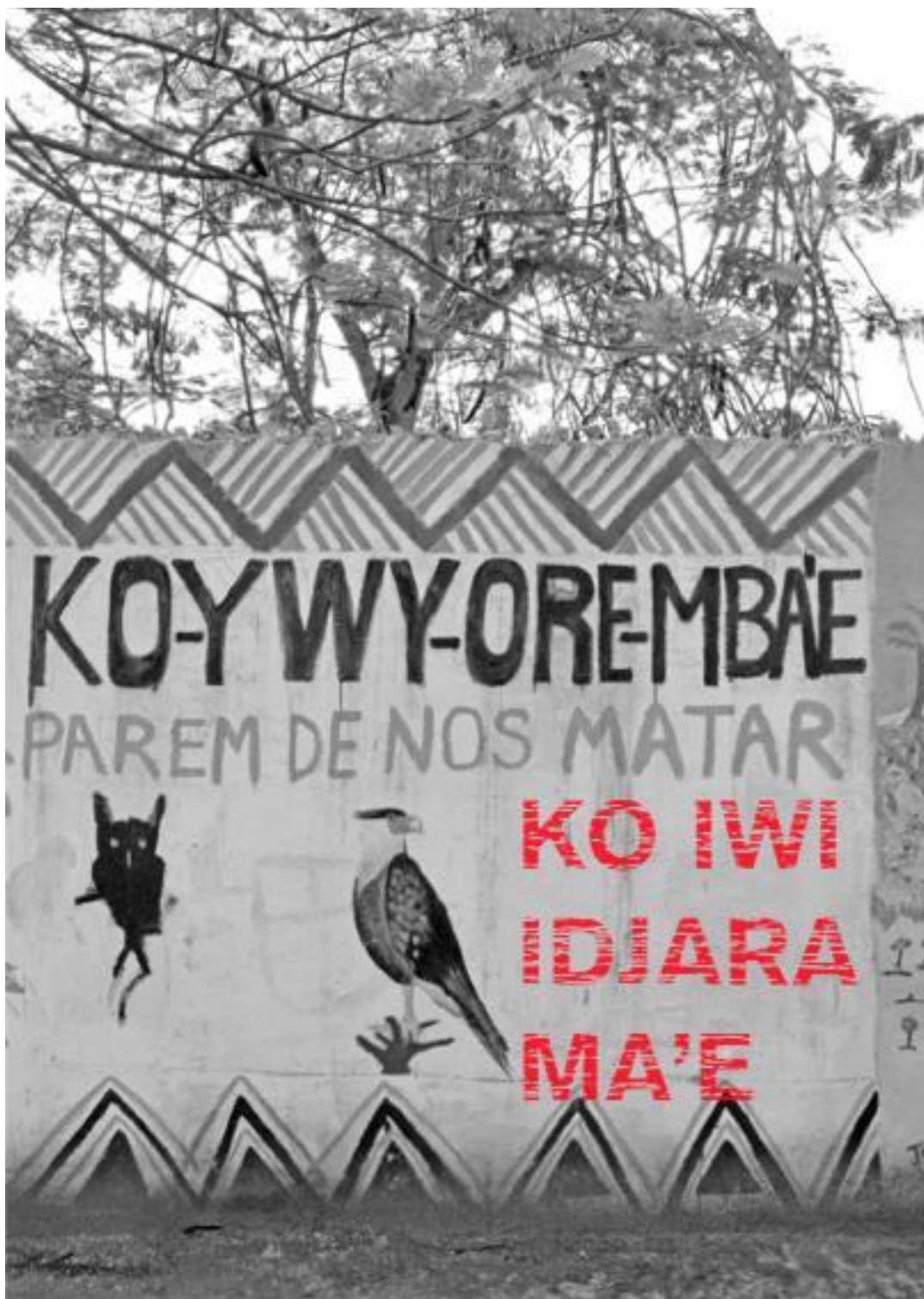
construções que expõem e conservam um patrimônio material ou imaterial de uma sociedade, foi substituída por “aldeia”, local de convivência e da manifestação do modo-de-ser-cuidado. O aldeamento do museu tira o indígena do passado, retirando-o da imobilidade das vitrines e colocando-o no protagonismo de sua própria trajetória. Além disso, a palavra “índio” é excluída, pois não qualifica os ocupantes. Aliás, a língua de colonização é substituída pela língua originária, que aparece nas paredes do local (figura 3 e 4).

Figura 3 - Parede interna da Aldeia Maracanã com frases em tupi – “Iwak hereko haw pe har”



Fonte: Guajaja *et al.*, 2023, p. 159.

Figura 4 - Parede externa da Aldeia Maracanã com frases em tupi – “Ko ywy ore mba’e”



Fonte: Guajaja *et al.*, 2023, p. 167.

No centro do Rio de Janeiro existe um território de resistência indígena, existe uma aldeia. O local é definido pelas lideranças como sendo

[...] um espaço de encontro, trocas de saberes e informações, de (re)produção de conhecimentos coletivos anticoloniais, de luta social, de (re)definição de estratégias, atuação conjunta e fortalecimento da resistência dos povos indígenas e de comunidades tradicionais, camponeses, favelados e outros grupos de resistência. Além disso somos um centro de memória e formação indígena, popular e dos povos tradicionais, contra a minorização e a subalternização. (Guajajara *et al.*, 2023, p. 12)

A Tekohaw tem sido, portanto, utilizado para diversas atividades, como hortas comunitárias, aulas, encontros culturais, visitas guiadas, feiras e cursos, além de ser um local de acolhimento de indígenas residentes no Rio de Janeiro ou em passagem pela cidade. No início das mobilizações, o grupo idealizou a criação de uma universidade que reafirmasse e ensinasse os conhecimentos dos povos originários, a exemplo de países como Equador, México, Guatemala e Bolívia (Guajajara *et al.*, 2023, p. 19). Com isso, criou-se a Universidade Indígena Pluriétnica Aldeia Maracanã (Aldeia Maracanã, s. d.).

A concretização da universidade se faz através dos cursos realizados na tekoraw³⁰. São oferecidos os cursos de língua e cultura tupi-guarani, arte e cultura de povos indígenas do Brasil, artes visuais indígena tradicional (grafismo, cestaria e trançado, máscaras, arte plumária e cerâmica)³¹, entre outros. Logo, o espaço passou a ser chamado também de Universidade Indígena, como pode ser visto na bandeira (figura 5) e na fachada do prédio (figura 6).

³⁰ Os cursos podem ser consultados no site: <https://www.aldeiamarakana.com/cursos>.

³¹ Os cursos e oficinas relacionados às artes costumam ser ministrados por Julia Muniz, uma das narradoras no livro “Guerreiras”, de Aline Pachamama. Em sua apresentação, é chamada carinhosamente de “Júlia das artes”, como é conhecida (Pachamama, 2018, p. 155).

Figura 5 - Bandeira da Aldeia Maracanã e Universidade Indígena



Fonte: Resistência Aldeia Maracanã (2022).

Figura 6 - Fachada do prédio da Aldeia Maracanã e Universidade Indígena



Fonte: Matinal Jornalismo (2021). <https://encurtador.com.br/ruxW8>.

Em 2021, realizei um dos cursos oferecidos semestralmente pela Universidade: o Curso de Língua e Cultura Tupi Guarani, ministrado por José Urutau Guajajara. O professor é doutorando em linguística, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), mestre em linguística e especialista em línguas do tronco Tupi Guarani pelo Museu Nacional/UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro); além do mais, é uma das principais lideranças da tekohaw e do movimento indígena carioca. O curso apresenta a língua Ze'egte do povo Tenetehara Guajajara através dos cantos. Participaram da turma de número 5 pessoas de vários estados do país, já que o curso foi oferecido em modalidade remota, dada as restrições da pandemia de covid-19. A maioria da turma era formada por mulheres, de várias profissões, sobretudo aquelas ligadas às artes (plásticas, visuais, música) e ao magistério.

Neste curso foi possível perceber a centralidade da língua na vivência da aldeia, em suas modalidades oral e escrita. Existe um esforço para que indígenas e apoiadores aprendam a língua – inclusive, no podcast³² criado pela Tekohaw, os participantes falam em tupi e português. Durante as aulas o professor traduzia para o ze'egte várias frases que as alunas falavam, e passamos a nos cumprimentar na língua. *Zane ku'em*³³, para desejar “bom dia”; *zane karuk*, para dizer “boa tarde”; *zane pytun*, ao encerrarmos a aula, para “boa noite”, e *katu*, um correspondente para “bom”, “oi”, “olá” ou “como vai?”.

Além dessas, aprendíamos o vocabulário a partir dos cantos ensinados a cada aula. As temáticas dos cantos eram variadas³⁴: canções rituais, como da Festa da Menina Moça, também conhecida como Festa do Moqueado, realizada pelos Guajajaras³⁵; situações cotidianas; observação da vida não-humana; motes feitos em manifestações políticas³⁶, entre outras. Dessa forma, língua e literatura se apresentavam nas letras cantadas pelo professor, que posteriormente ensinava a pronúncia de cada palavra, o contexto de seu uso, a maneira como escrevê-la e sua tradução para o português – metodologia usada no ensino de língua não materna, que compreende tanto ao aprendizado de uma segunda língua ou de uma língua estrangeira (Osório, 2013). Contudo, ao contrário de um curso tradicional de línguas,

³² Jenipapo Podcast (2021). Disponível em: <https://soundcloud.com/podcast-jenipapo>. Acesso em: 18 jul. 2023.

³³ As palavras foram anotadas por mim durante as aulas.

³⁴ Cf. Guajajara, 2022.

³⁵ Cf. Oliveira, 2019.

³⁶ O período em que realizei o curso foi um momento de grandes manifestações em todo país contra o então presidente de extrema-direita que esteve no poder de 2018 a 2022.

os saberes indígenas são também o método de ensino e aprendizagem, em que os princípios do bem-viver e de coletividade são centrais (Guajajara *et al.*, 2023).

Uma das práticas de oralidade realizada com periodicidade pela aldeia é o Ciclo do Sagrado Feminino. O encontro é realizado pelas mulheres da Tekohaw, mas é aberto as demais mulheres, indígenas ou não-indígenas. No Ciclo é possível que as mulheres conversem mais abertamente sobre as questões relacionadas ao gênero, as diferentes realidades, desafios e violências. É um lugar de acolhimento das narrativas e trajetórias de mulheres indígenas em situação urbana. Nas palavras de Potyra Guajajara, uma das organizadoras,

O Ciclo sagrado, começou no Cesac em 2004 e depois continuou aqui, na Aldeia Maraka'nà, para falar do sagrado indígena: de que são feitas as medicinas, os remédios para a menstruação da mulher, e também da confiança da mulher com a outra... Confiar na outra mulher. Então por isso é chamado de sagrado, e porque também fala da espiritualidade das mulheres indígenas para as outras conhecerem. (...) E o que é falado na roda não pode ser comentado fora, por isso fazemos fotos, mas nunca filmamos. (Guajajara *et al.*, 2023, p. 88)

Assim, a aldeia é um local importante de encontro de mulheres de vários povos em uma situação de migração para o centro urbano.

O livro *Guerreiras*, de Aline Pachamama, que será analisado no próximo capítulo, reúne os relatos de muitas mulheres que passaram pelo Ciclo do Sagrado Feminino, pela Tekohaw, e encontraram apoio em outras mulheres indígenas para viver na cidade segundo seu modo-de-ser-cuidado. O projeto do livro defende como importante a materialização dos relatos para a modalidade escrita da língua. Ainda que seja escrito em língua portuguesa, traz palavras e expressões na língua Puri, segunda língua da autora e editora. Novamente, existe um esforço para que a língua de colonização não seja a única usada no cotidiano e nas práticas literárias.

3 *Guerreiras* (2018): relatos de mulheres indígenas na cidade

O *Guerreiras* entra como exemplo claro de como se dão as relações entre mulheres indígenas no ambiente urbano. O projeto editorial foi idealizado e realizado por Aline Rochedo Pachamama – poeta, escritora, historiadora doutora, militante indígena e criadora da Editora Pachamama. O foco de suas pesquisas e livros é o registro das memórias dos povos indígenas, em especial dos Puri da Serra da Mantiqueira, de onde advêm sua família. A história de seu povo é importante para se entender a trajetória de seus trabalhos e como ela chega ao desenvolvimento de *Guerreiras*. Para isso, contar-se-á a história a partir de minha vivência com este povo, a partir de conversas e espaços de escuta. Contudo, na mesma medida, relacionar-se-á o meu próprio relato com as bibliografias e revisões históricas sobre este povo.

Neste capítulo, portanto, far-se-á a trajetória acadêmica até chegar à presente pesquisa de pós-graduação (seção 3.1 – “A universidade como aldeamento: relato etnográfico-poético”). A princípio, ir-se-á abordar a obra em seus aspectos gerais, como estrutura e gênero textual (seção 3.2 – “Aspectos gerais do livro”). Depois, será feito um detalhamento dos capítulos e das particularidades do relato pessoal de cada mulher (3.3 – “Relatos pessoais de mulheres indígenas em situação urbana”).

3.1 A universidade como aldeamento: relato etnográfico-poético

O primeiro contato que tive com um indígena não foi em uma aldeia, mas na universidade. Na época, em 2014, acabara de ingressar no curso de Letras na Universidade Federal de Viçosa (UFV), e ainda existia pelo campus certa comoção pela situação enfrentada pelos Guarani Kaiowá após as tentativas de retomada de seus territórios no ano de 2013. Em sala de aula, em eventos acadêmicos e político-culturais, o assunto estava sempre em destaque. De certa maneira, a pauta indígena estava presente no cotidiano universitário.

Alguns meses e descobri que essa articulação era promovida pelo movimento social organizado como Grupo de Estudos Indígenas Povos Originários (Geipó). O primeiro evento do grupo que participei foi uma roda de conversa e partilha com a Watatakalu Yawalapiti³⁷, liderança feminina, que havia vindo do Alto Xingu, região sul

³⁷ Cf. Mídia Ninja, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=7Kh70P3Jhos>

do parque, para aquele momento. Na ocasião, ela nos contou como as mulheres se organizam em defesa da floresta, das futuras gerações e contra os ataques dos “caraíbas”, como ela se refere aos não indígenas (Mídia Ninja, 2020). Foi na universidade que eu comecei a perceber o quanto a fala das mulheres me fortalecia e quão importante é estarmos organizadas. A Watatakalu encorajou a minha militância feminista e em prol dos povos originários.

Ela foi a primeira indígena que conheci pessoalmente e que tive o prazer de ouvir. A casa 18, local onde se reuniam os grupos ligados à agroecologia³⁸, estava cheia naquela noite para ouvi-la. Espremi-me entre os demais, encontrei um lugar aos pés de Watatakalu – nome que demorei a aprender a dizer –, e ali eu me tornei uma criança, ouvidos atentos às histórias. Criei para mim uma memória imaginada de uma infância sequestrada. Se minha avó não tivesse sido “pega no laço”, eu teria sido uma curumim que pisou sobre as folhas secas das araucárias. Ao final da escuta, comprei um colar de tartaruga feito pela Watatakalu, que juro ser igual a alguma joia que tive quando criança. Ninguém se lembra dessa joia além de mim. Talvez ela tenha feito parte da infância indígena que eu tive em algum lugar mágico.

Fortalecida pelo colar de tartaruga, integrei o Geipó naquele mesmo ano. O grupo era formado por estudantes de diferentes cursos, além dos puris graduandos do curso de Educação do Campo. O conhecimento que tenho desse povo é principalmente das horas escutando as histórias de Antah³⁹. Muitas foram as conversas em que me ensinava as palavras em puri, seus poemas e canções impressos em formato de cartilhas. Uma delas ficou guardada comigo, e seu título deu nome à minha segunda gata – “Pethara”, que significa lua. *Pethara pethara poteh mripon... Luz da lua que ilumina a noite*. A canção de ninar que embalou a pequena curumim num passado ancestral.

As histórias de suas viagens em busca de parentes me pareciam épicas. Um herói em peregrinação até que pudesse traçar sua própria história familiar e étnica. Esse herói não vinha dos livros de Alencar, é um sujeito baixinho que retira sua força das palavras. Ele possui o poder que todo poeta tem: fazer-nos enxergar o mundo à sua própria maneira. Aprendi algumas coisas importantes para esta pesquisa: o poder

³⁸ A UFV tem um rico acervo de trabalhos acadêmicos relacionados à agroecologia. Além de grande influência da professora, hoje aposentada, Irene Maria Cardoso, grande nome da área no Brasil.

³⁹ Este é um nome fictício. A escolha do nome foi feita através da leitura do Vocabulário da língua puri, de Marcelo Sant’Ana Lemos (Cf. Lemos, 2012). A palavra “antah” é uma das formas grafadas para “avô”. Uma referência carinhosa a esta pessoa que tanto me ensinou.

das palavras, em seu sentido mágico, mas, principalmente, político; a importância da contação de histórias para o fortalecimento e rememoração da cultura; e o valor das experiências dos mais velhos para a militância dos mais novos.

A formação de um *ethos* acadêmico também passa por essas experiências extraclasse. Experiências que somente uma universidade pública pode oferecer. O capital cultural também adquire nas trocas interpessoais. Muitas elaborações se formaram nos encontros de estudos. Fazíamos o confronto entre os registros históricos, os documentos, e a realidade que vivíamos – a convivência com os puris. Demorou algum tempo para que eu compreendesse como aqueles sujeitos tão reais para mim foram considerados extintos por tantos anos.

Os textos que líamos eram principalmente para aprender sobre a língua puri nos poucos registros que existiam do período anterior à diáspora no século 19, devido, entre outras coisas, à escravidão. Após sua dispersão, o povo foi considerado extinto pelos órgãos oficiais. As comunidades que viviam em boa parte da região Sudeste, em todos os quatro estados, em torno do Vale do Paraíba acabaram se dispersando. Um dos grupos se fixou na Serra da Mantiqueira e outro na Serra do Arrepiado, nome que faz menção ao povo puri, que foi renomeada como Serra do Brigadeiro no município de Araponga (MG). Havia, portanto, um apagamento documental, uma incompatibilidade entre os registros oficiais e a realidade.

Aos poucos fui conhecendo a purizada, especialmente na “Troca de Saberes”⁴⁰. Todos os anos o Geipó constrói a Oca dos Povos Originários, nome dado à instalação artístico-pedagógica feita pelo grupo no evento, com a colaboração dos puris presentes no evento. O momento reúne um grande grupo de puris, pois também é ocasião do encontro programático do povo, também das reuniões deliberativa e formativa. Assim, reúnem-se os parentes de outras cidades de Minas e de outros estados (principalmente, São Paulo e Rio de Janeiro), estudantes ou não da universidade.

Antah é um dos principais articuladores do movimento que surgiu a partir da busca simultânea dos descendentes pela história do povo – Movimento de

⁴⁰ Segundo o site oficial da universidade, “a Troca de Saberes é um conjunto de atividades que consiste na organização dos participantes em grupos temáticos, proporcionando-lhes a oportunidade de apresentar, socializar e discutir suas experiências cotidianas, conhecimentos tradicionais e práticas de sucesso na pequena produção. A Troca de Saberes faz o casamento entre o conhecimento técnico e o saber popular”. Disponível em: <https://semanadofazendeiro.ufv.br/troca-de-saberes/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Ressurgência Puri. Além disso, esse movimento fez com que a descendência de terceira ou quarta geração conseguissem resgatar sua história familiar e se autodeclararem puri. Como consequência dessa mobilização, o último Censo (IBGE, 2010) os reapresenta enquanto etnia viva. O documento traz o total de 675 pessoas autodeclaradas puris nos quatro estados do Sudeste: 169 no estado do Rio de Janeiro, 335 em Minas Gerais, 113 no Espírito Santo e 24 em São Paulo. Hoje tenho ciência de mais de um grupo organizado, entre eles:

No meio urbano, na cidade do Rio de Janeiro, a etnia Puri está estruturada em movimentos organizados: Resistência Puri, Ressurgência Puri e Txemím Puri. Esses movimentos atuantes na cidade do Rio se deram a partir do contato desses Puris com a Aldeia Maraká'nà, onde integraram a história do aldeamento e também consolidaram suas histórias identitárias em meio ao movimento indígena presente na cidade e reconhecimento por parte de outros povos. (Puri, 2019)

As demandas dos grupos organizados são as mesmas, entre elas: o reconhecimento dos sujeitos enquanto indígenas, o que pressupõe a garantia dos direitos reservados pelo capítulo oito da Constituinte; a reparação histórica pela dizimação dos antepassados; a revitalização da língua, seja através do estudo dos vocabulários puri-português ou do resgate das palavras faladas por anciãos e anciãs; o uso da língua puri nas modalidades oral e escrita, com registro de músicas e narrativas tradicionais, mas também composições contemporâneas; e, por último, a sensibilização de possíveis parentes para que se autodeclarem.

Nos encontros do Geipó e na “Troca de Saberes” em que participei, entre 2014 e 2019, a demanda mais urgente era a de revitalização da língua – o que chamávamos à época de ressurgência linguística pela associação com o nome dado ao movimento político-cultural. Passei muito tempo lendo Mattoso Câmara Junior em *Introdução às línguas indígenas brasileiras* e *Manual de transcrição fonética* para compreender a língua puri. Os dois exemplares que tenho resgatei das doações do Museu Nacional em uma visita que fiz em 2016, antes do incêndio, para participar de um dos encontros do NuAp (Núcleo de Antropologia da Política). O primeiro livro é uma edição de 1965 e o segundo é de 1957, todos puídos pelo tempo, mas à salvo do fogo. O contato com a Antropologia e com o método etnográfico me ajudaram a entender melhor os trabalhos que existem sobre os povos originários do Brasil, inclusive os que abordam

as línguas. Além disso, é necessário adquirir um olhar para a cultura que somente com as leituras antropológicas é possível.

No intervalo entre as leituras obrigatórias das disciplinas da graduação e as demandas do Geipó, fazia minha pesquisa independente sobre línguas indígenas. O que resultou em um projeto de pesquisa que não cheguei a executar. Poucos são os departamentos e faculdades de Letras no país que possuem pesquisas na área. Por isso, tive grande dificuldade em encontrar um/a docente⁴¹ que estivesse disposto/a a orientar uma pesquisa em uma área diferente da sua. Somado às frustrações em relação a esse projeto e às dificuldades de se fazer pesquisa independente ainda nos primeiros anos de graduação, comecei a me interessar mais pela área da Literatura. Essa mudança de perspectiva viabilizou a continuação do meu objeto de estudo, isto é, a produção literária indígena, porém, sob nova abordagem.

Os dias da “Troca de Saberes” serviam como tempo-escola e simultaneamente como tempo-comunidade. Essa divisão é uma proposta pedagógica da Pedagogia da Alternância que fundamenta o curso de Educação do Campo. Consiste em uma carga horária híbrida entre os estudos formais com aulas na universidade e o período de estudo de campo nas comunidades de origem. Essa dinâmica facilita o intercâmbio entre os estudantes e sua comunidade durante a formação. Além do conhecimento adquirido em sala de aula, o conhecimento é adquirido nas vivências político-culturais. Assim, os estudantes indígenas não perdem o vínculo com sua comunidade. Mesmo tendo cursado outro curso, o de Letras, tentei aplicar esse modelo pedagógico em minha formação, aconselhada por um professor da Pedagogia. “A pesquisa também se faz aqui”, ele me disse enquanto tomávamos café e ele resumia livros e mais livros de história para mim. A isso aplico a noção de educação: o aprendizado se faz a todo momento.

Nesta perspectiva, a experiência da “Troca” é também um espaço formativo. É importante para entender como a sociedade se organiza para além dos aparatos burocráticos diante de uma consciência de classe. O evento surge como uma contraproposta ao maior evento de agronegócio da região que acontece na universidade, a Semana do Fazendeiro. Com os anos, a universidade incluiu a “Troca” na programação do evento, institucionalizando-a. Além disso, o evento principal

⁴¹ A professora que me orientou na escrita do projeto iniciou suas pesquisas em línguas indígenas para isso, mas foi transferida de universidade antes de conseguirmos iniciar a pesquisa. Em sua atual instituição, ela coordena projetos de pesquisa sobre a língua pataxó.

passou a adotar temas como a sustentabilidade; contudo, o foco continua no agronegócio (com venda de maquinário, veículos, leilão de animais etc.).

A unidade para a construção de um evento alternativo revela o destaque da terra nas pautas políticas do país e a urgência da reforma agrária. A distribuição de terra no Brasil não é uma preocupação somente do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) ou do Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST), mas dos povos indígenas, quilombolas, enfim de toda classe trabalhadora; o que explica a recorrência da temática nas literaturas indígenas, por exemplo. Por outro lado, sabemos que aqueles que sempre detiveram as grandes propriedades de terras no país movem esforços para manter e, não apenas, bem como para estender seu domínio territorial.

A universidade é um território onde os movimentos sociais se encontram. Espaço em que aprendi para além das bibliografias, pois aprendi com pensadores e pensadoras presencialmente. E, assim, conheci Aline Pachamama. A primeira vez que a ouvi falar foi durante a semana acadêmica do curso de História. Ela foi convidada para falar sobre seu trabalho de recuperação da história dos puris da Mantiqueira. Posteriormente, em 2020, essa pesquisa foi publicada no título de *Boacé Uchô: a história está na terra (Narrativas e Memórias do Povo Puri da Serra da Mantiqueira)*. No final do evento, ela estava com os livros da editora à venda. Momento em que pude conhecer seus livros autorais e aqueles que editorou pela Editora Pachamama.

A segunda vez que me encontrei com Aline foi já no mestrado, em Juiz de Fora, durante atividade do Fórum de Coletivos e Mulheres Feministas de Juiz de Fora, o Fórum 8M Juiz de Fora⁴². Na ocasião, tive a oportunidade de ouvi-la falar sobre a questão indígena no Brasil. Fala dividida com Giovana de Carvalho Castro⁴³, também historiadora, estudiosa e militante do movimento negro da cidade. Doravante, mantemos contato para o desenvolvimento deste projeto de pesquisa.

Através da leitura de seus livros, análise de suas entrevistas, escuta de suas palestras e participações em eventos, visualização de seus materiais audiovisuais nas redes sociais, identifiquei alguns pontos centrais que se repetem em seus trabalhos. São estes: a centralidade da oralidade para a memória e história do povo e a importância da terra nesse processo. Desde *Pachamama*, seu primeiro livro de

⁴² Cf. Fórum 8M Juiz de Fora, 2020.

⁴³ Cf. Castro, 2023.

poemas, é abordado como ela entende a linguagem e a importância da transmissão da cultura por meio da língua. Em *Guerreiras*, é possível identificar a oralidade como método de pesquisa para os projetos literários. Em *Boacé Uchô*, a história é contada a partir das palavras dos moradores do território (Serra da Mantiqueira).

Sua bibliografia reúne características de elementos que venho estudando nestes anos como acadêmica. O primeiro deles é a relação de um povo indígena com sua língua. Os processos de colonização linguística deixaram suas marcas na cultura produzida pelos vários povos, fato que explica a grande produção de literatura indígena em língua portuguesa. Entretanto, a língua de colonização não é a única usada, já que existe um esforço de registrar as línguas indígenas em modalidade escrita e alfabética, fazendo com que a literatura indígena seja necessariamente polilíngue. À iniciativa indígena de resistir ao apagamento de suas memórias e histórias, através da extinção de suas línguas, acrescida do movimento de dominar os aparatos do colonizador, dou o nome de aldeamento literário.

Além disso, seus livros são representativos quanto a história recente do povo puri, sendo um exemplo de resistência no ambiente urbano e no sudeste brasileiro. A desterritorialização traz consigo vicissitudes que atenuam a insegurança em relação à garantia de direitos; bem como marcam as subjetividades, o que pode ser visto nos sujeitos literários (personagens, narradores/as, eu poéticos). Dada tantas violências, a identidade se torna um problema para indígenas, sobretudo no contexto urbano. Nesse contexto, as mulheres são vítimas de mais uma violência: a violência de gênero. As indígenas em contexto urbano sofrem do machismo e racismo e, para se defenderem, a colaboração de outras mulheres indígenas é fundamental. Logo, *Guerreiras* é um exemplo de mobilização entre mulheres indígenas na cidade. Seu caráter pluriétnico é importante, pois demonstra a sororidade entre aquelas que seguem o modo-de-ser-cuidado. Assim, neste trabalho se abordam questões relacionadas à língua, território e gênero.

3.2 Aspectos gerais do livro

O primeiro ponto que chama atenção no livro é o foco narrativo. A maior parte dele está escrita em primeira pessoa. Nos capítulos dos relatos das mulheres, há um pequeno parágrafo inicial em terceira pessoa. Essas primeiras linhas servem como uma introdução, identificando as principais características da mulher que será

apresentada naquele capítulo. Vejamos um exemplo: “Mônica é professora e militante das causas indígenas. Esteve presente em momentos importantes da resistência indígena, no Rio de Janeiro, sendo até vítima da violência do Estado em uma das manifestações da qual participou.” (Pachamama, 2018, p. 33). Os trechos em terceira pessoa que introduzem os relatos têm Aline como narradora.

Em seguida, o texto altera o foco narrativo para primeira pessoa para que a personagem se apresente e narre algumas experiências. Os eixos que unem todos os relatos são: a origem, os motivos para a migração para o Rio de Janeiro, o estado de consciência quanto o sexismo nas sociedades indígenas e não-indígenas, como é ser uma mulher indígena na cidade e na aldeia. Esses temas aparecem em todos os capítulos de variadas formas e em ordens alternadas. De certa forma, são essas experiências em comum que unem essas mulheres, além da militância nos episódios de retomada do Museu do Índio pelos indígenas.

Assim como acontece com o supracitado *A queda do céu*, em que a autobiografia de Davi Kopenawa é redigida por outra pessoa, *Guerreiras* também apresenta essa característica. A autora se baseia em conversas e registros feitos com as personagens para escrever sobre elas, mas usando a primeira pessoa. Assim, ocorre uma sobreposição de vozes narrativas. Existe uma espécie de psicografia: escrever performando ser outra, criando no livro várias narradoras. Essa característica não é motivo de inferioridade das obras, de maneira alguma. Ao contrário, mostra uma relação de confiança entre os depoentes e os redatores. É importante desvendar o mito da narrativa pura vinda de um subalterno ideal. Essa idealização atrapalha a crítica literária.

3.2.1 Estrutura do livro

As três primeiras partes servem de introdução para os relatos pessoais que são o ponto central do livro. Esta introdução está dividida em: “O coração desta terra é coração de mulher indígena”, “Uma palavra” e “Apresentação”.

A primeira introdução chama-se “O coração desta terra é coração de mulher indígena”. A autora apresenta a justificativa política para a produção do livro. Ela defende que a rejeição da mulher indígena é causa dos problemas sociais enfrentados pelo país: “O Brasil é o filho que rejeitou sua mãe Indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas sociais coletivas e democráticas” (Pachamama, 2018, p.

11). Desde o início é possível perceber uma comparação entre indígenas e não-indígenas, logo, entre o modo-de-ser-indígena – correspondente ao modo-de-ser-cuidado, definido por Boff (2004) –, e o modo-de-ser-“brasileiro”, ou seja, ao modo-de-ser-trabalho-dominação. Em consequência, existe uma relação de diferenças entre aldeia e cidade que permeia os relatos no livro; o que será retomado posteriormente.

A rejeição da qual a autora escreve é relacionada às violências sofridas pelas mulheres indígenas desde a invasão europeia. Para isso, ela recupera a expressão popular “pega no laço”, comumente usada para se referir a mulher com ascendência indígena que foi retirada de sua comunidade, para desmentir a história por trás do jargão. Ela explica: “Não há mulher indígena ‘pega no laço’! Há a mulher indígena que foi e é ameaçada, capturada, violentada, escravizada.” (Pachamama, 2018, p. 11). Em seguida, ressignifica a imagem da mulher indígena, ao atribuir a elas a qualidade de “guerreiras”, justificando dessa forma o título da obra.

Na qualidade de guerreiras, as mulheres assumem grande responsabilidade na sociedade indígena, como aquelas que guardam e semeiam os valores da cultura (Pachamama, 2018), a princípio, através da oralidade e, posteriormente, na escrita – ou seja, são aquelas que mantêm viva a história do povo e, por isso, garantem sua continuidade. Assim, cria-se a metáfora do *Guerreiras* enquanto parte do ofício das mulheres indígenas para conservar os valores de suas culturas e ensiná-los as novas gerações.

Ao fim da leitura das primeiras palavras da autora, o leitor se questiona: qual seria a realidade brasileira hoje se não houvesse rejeitado sua mãe, isto é, a mulher indígena? Quais seriam os valores de nossa cultura? Compartilharíamos a cultura da dominação ou a do cuidado?

Após a introdução da autora, há um pequeno prefácio, que ocupa uma página, de Sil Vaillões (kaingang), intitulado “Uma palavra”. A convidada contextualiza a questão racial no Brasil, a partir de sua experiência enquanto descendente Kaingang, e descreve as mulheres representadas no livro como corajosas.

A terceira e última parte introdutória do livro se chama “Apresentação”. A autora explica que sua motivação para escrever sobre mulheres indígenas vem de sua convivência com sua mãe, Jecy, que ocupa um dos capítulos de relato de *Guerreiras*. Influenciada pela experiência de ouvir e registrar as histórias da mãe sobre seu povo, puri, Aline cursa graduação em História e se dedica à História Oral, além disso, idealiza a Editora Pachamama.

Conseqüentemente, escreve o projeto de pesquisa “Mitã Yakã Pyguá: Histórias, memórias e encantamentos” para localizar mulheres indígenas no contexto urbano, no caso, no Rio de Janeiro. O projeto fez parte do programa Territórios Culturais/Favela Criativa, da Secretaria de Estado e Cultura do Rio de Janeiro em parceria com a companhia de energia Light e a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL). Com isso, foi possível executar e publicar o *Guerreiras*, bem como *Taynôh*, também realizado com incentivo do programa.

A metodologia de pesquisa consistiu em selecionar e entrevistar essas mulheres e consultar bibliografia sobre os povos de origem das guerreiras (Pachamama, 2018). O processo compreendeu ainda a seleção das informações; escolha das imagens que ilustrariam o livro, as fotos; apuração dos grafismos que representam cada mulher; escrita dos poemas que abrem os capítulos e sua tradução para o puri ou outra língua indígena (Pachamama, 2018).

O livro reúne relatos pessoais de doze moradoras do Rio de Janeiro, de onze grupos étnicos diferentes: Socorro Borges (anambé), Mônica Cristina (arauque), Namara Gurupy (guajajara), Sandra Benites (guarani), Jane (kariri), Indiara (kayapó), Liliam (maraguá), Samehy (potiguara), Jecy (puri), Julia Muniz (xavante) e Aline (puri), a autora e organizadora do livro. Cada capítulo contempla a narrativa de uma mulher e é introduzido pelas informações pessoais (nome e nacionalidade indígena), grafismo que representa a etnia, poema em língua indígena seguida de sua tradução e, no verso da folha, foto da entrevistada (figura x). Antes do relato em primeira pessoa, é feito um parágrafo descritivo em terceira pessoa, isto é, uma pequena apresentação de quem fará a enunciação em seguida, deixando marcas, assim, da autora, Aline.

A seguir, serão analisadas as narrativas reunidas no livro.

3.3 Relatos pessoais de mulheres indígenas em situação urbana

Nesta seção serão analisados individualmente cada relato pessoal em uma subseção (3.3.1 Socorro Borges; 3.3.2 Mônica Cristina; 3.3.3 Namara Gurupy; 3.3.4 Sandra Benites; 3.3.5 Jane; 3.3.6 Indiara; 3.3.7 Potira; 3.3.8 Liliam; 3.3.9 Samehy; 3.3.10 Jecy; 3.3.11 Julia Muniz; 3.3.12 Churiah Puri). Os aspectos analisados em cada relato serão: a) a trajetória da mulher até chegar ao Rio de Janeiro; b) as diferenças demarcadas entre como é ser indígena na aldeia de origem e como é ser indígena na cidade; e c) o estado de consciência sobre as violências de gênero sofridas.

3.3.1 Socorro Borges⁴⁴

A gente não tinha direito de expressão... nada.

Socorro Borges

A primeira mulher a relatar sua história é Maria do Socorro Borges. Socorro é filha de pai Anambé e mãe de ascendência nigeriana. Ela é originária do estado do Pará e migrou para o Rio de Janeiro em busca de oportunidades melhores de emprego. Para chegar ao Rio, atravessou vários estados de carona com um caminhoneiro. Ao chegar na cidade, alojou-se na casa de uma conhecida, onde ficou até ter condições de alugar um apartamento. Ela trabalhou desde nova: primeiro, em troca de moradia em uma fazenda, na região onde seu povo vive no Pará; depois, adulta e mãe, mudou-se para Belém e foi empregada doméstica; insatisfeita com o trabalho e sua condição financeira, migrou para o Rio de Janeiro para trabalhar como costureira, profissão que escolheu e se aperfeiçoou enquanto estava ainda no Pará.

Maria do Socorro traça um enredo de dificuldades desde seu lugar de origem. Há uma dificuldade em encontrar informações sobre o povo Anambé. Em um dos principais canais de informação sobre os povos indígenas, devido ao seu acervo, o site do Instituto Socioambiental (ISA), é pontuado as divergências entre os dados apresentados pelas duas organizações com atuação na causa indígena, uma governamental, a Funai, e o CIMI (ISA, 2021). Segundo o ISA (2021), as informações em comum entre os relatórios são o fato de haver famílias tanto na TI Anambé⁴⁵ quanto nos arredores, além da recorrência de famílias interétnicas. Nas informações apresentadas em *Guerreiras* sobre a etnia, é possível verificar essa inconsistência nos dados a respeito do território: “Devido à ampla mobilidade da etnia, as informações sobre conflitos e reivindicações de seu território são divergentes. Os próprios remanescentes apresentam dificuldades em relatar as memórias sobre o processo histórico” (Pachamama, 2018, p. 28).

No relato de Socorro não fica claro se sua família estava em um local de aldeamento, dentro da TI Anambé, ou nos arredores da terra indígena. Ela narra

⁴⁴ Capítulo 1, p. 19-28.

⁴⁵ Cf. Terras Indígenas no Brasil, s.d.

apenas que ela e as sete irmãs moravam na casa de outras pessoas, dada a pobreza de sua família; contudo, não deixa claro a situação de moradia dos pais. O contato delas com os não-indígenas de seu desde muito cedo. Junto a ela moraram três das irmãs na casa de um fazendeiro, onde sofreram vários tipos de violências.

O assunto que mais se destaca em sua narrativa é o conflito em relação à identidade indígena. Primeiro, ela afirma que os jovens anambé se negam a dizer que são indígenas. Depois, ela expõe a vergonha do pai ao se relacionar. Além de evitar contato com os não-indígenas, ele tentava proteger as filhas, aconselhando-as a fazer o mesmo, com medo de que os filhos dos fazendeiros se “aproveitassem” delas: “Não quero que vocês se envolvam com os filhos dos fazendeiros. Vocês são índias. Não quero que se envolvam. Eles vão apenas se aproveitar de vocês” (Pachamama, 2018, p. 21). O discurso do pai aparece entre aspas, como uma fala literal. O conselho que dá às filhas, evidentemente, está baseado em experiências e memórias de violência de gênero sofrida pelas meninas e mulheres anambé causada pelos fazendeiros e não-indígenas.

A identidade indígena aparece também como um motivo de se esconderem. Ela conta que os rituais feitos pela família deveriam ser feitos dentro de casa, “escondido”, “quietinhos” (Pachamama, 2018, p. 21). Com isso, percebe-se um silenciamento experimentado por eles, o que fica claro na frase: “A gente não tinha direito de expressão... nada” (Pachamama, 2018, p. 21). Esse silenciamento pode ser visto em outras literaturas indígenas, como o poema de Eliane Potiguara, “O segredo das mulheres”, que dá título a esta dissertação.

Na falta de possibilidade de emprego e sobrevivência, as moças veem o casamento com não-indígenas como uma oportunidade de ascensão social (Pachamama, 2018). Esse fato é trazido por Socorro como um problema, pois as diferenças culturais são grandes e impedem a chance de “dar certo” (Pachamama, 2018, p. 22). Devido as adversidades enfrentadas pela família e o divórcio, Socorro recorre ao trabalho como empregada doméstica na capital, Belém, para sustentar os filhos, agora como mãe solo, sem participação do homem branco com o qual havia se casado. Vê-se neste ponto que o abandono paterno afeta também as mães indígenas, que precisam assumir toda a responsabilidade pela criação dos filhos.

A trajetória da guerreira anambé confirma a veracidade dos dados apresentados no capítulo anterior desta pesquisa sobre a questão territorial. Sua migração está relacionada com a pobreza enfrentada por sua família, o que ocorre

com muitas famílias indígenas, tanto em terras indígenas, demarcadas ou autodemarcadas, quanto em situação de não aldeamento, famílias que vivem fora das TIs, seja na zona rural ou urbana. Além disso, Socorro se aloca na casa de outra pessoa, demonstrando novamente a insegurança relacionada à moradia.

Socorro tem consciência que as violências sofridas por ela ao longo da vida têm princípio na discriminação contra os povos indígenas no país. Ela não menciona diretamente as violências de gênero, inferidas apenas no discurso direto de seu pai e na menção ao casamento. Apesar de tudo, mantém uma postura imbatível diante das opressões: “A gente ainda sofre muita discriminação, violência... mas precisamos superar” (Pachamama, 2018, p. 25). Ao final, comemora a conquista da independência financeira, sendo costureira autônoma e artesã.

3.3.2 Mônica Cristina⁴⁶

A cultura mercadológica é destruidora. A cultura indígena é vida.
Mônica Cristina

Mônica Cristina é apresentada em terceira pessoa pela autora como professora e uma importante militante da resistência indígena no Rio de Janeiro. Em seguida, a voz narrativa é alterada para a primeira pessoa e começa, então, o relato de Mônica. Ela conta que sua família é originária do Amazonas e pertence ao conjunto étnico do tronco linguístico Aruaque. Diferente das outras guerreiras, Mônica nasceu em contexto urbano, no Rio de Janeiro.

Neste capítulo, a trajetória da migração não é da mulher, mas de sua família, mais especificamente de seu avô. Ele foi levado à força para trabalhar na capital carioca, um provável caso de trabalho análogo à escravidão, fato que narra com indignação. Para ela, ter nascido na cidade é também uma violência (Pachamama, 2018). Mônica teve pouco contato com a cultura indígena da qual é descendente, mas conservou todos os ensinamentos passados pelo avô e, apesar de ter nascido distante de sua comunidade, considera-se indígena. Por tal identificação, defende as causas dos povos originários na cidade e está em contato com o movimento indígena.

⁴⁶ Capítulo 2, p. 31-41.

Um dos pontos trazidos por ela é a situação de moradia dos indígenas na cidade, afirmando que os indígenas estão nas favelas do Rio de Janeiro (Pachamama, 2018). A situação do território aparece neste ponto da narrativa como um contraponto para afirmar a identidade daqueles que vivem na cidade, característica que foi observada no capítulo anterior. A literatura indígena está cheia de exemplos desta construção discursiva: apesar de x, eu continuo indígena – em que “x” é substituído por um elemento que foge à imagem do “índio”. Então, assim como Daniel Muduruku em *Crônicas de São Paulo* (passagem analisada no capítulo 2), Mônica afirma sua identidade, apesar de morar na cidade. No relato o discurso é construído da seguinte maneira:

As nossas terras foram ocupadas com muita violência e nós somos obrigados a vir para centros urbanos. E também temos que estar aqui para lutar por nossos direitos. Mas, *continuamos sendo indígenas*. Continuamos com a nossa cultura, nossa identidade, nossa ancestralidade, nossa espiritualidade, nossa cosmologia. Pachamama, 2018, p. 33, ênfase nossa)

Viver na cidade não aparece como uma opção, ao contrário, como uma imposição dada a desterritorialização das terras originárias e demais violências sofridas; no caso da história contada por Mônica, destaca-se a escravidão.

A distância de seu povo e a falta de referências indígenas no seu cotidiano a angustiavam. Assim, procurou conhecer outros indígenas, visitar aldeias e se envolver com a Aldeia Maracanã. A Tekorah aparece como um espaço de expressão de sua identidade e oportunidade de realizar suas ambições enquanto educadora ambiental. Percebe-se, assim, a importância dos espaços pluriétnicos dentro da cidade, como uma forma de confirmar e fortalecer as identidades indígenas.

Enquanto professora, Mônica diferencia a educação indígena, que não se limita à educação escolar, e a educação formal dos não-indígenas em vários momentos de sua narração. Ela afirma que na escola regular o princípio da produção é ensinado às crianças, o que as aprisionam (Pachamama, 2018). Por isso, considera fundamental a educação ambiental e os ensinamentos indígenas. Logo, empenhou-se na construção da Universidade Indígena junto ao grupo da Aldeia Maracanã. Além disso, entende a universidade como projeto de emancipação dos indígenas (Pachamama, 2018).

Uma parte significativa de sua narrativa é reservada para falar sobre as mulheres. Da mesma forma que Maria do Socorro, Mônica afirma que as mulheres sofrem silenciamento; em suas palavras: “As mulheres são silenciadas o tempo todo, são interrompidas” (Pachamama, 2018, p. 37). Ao abordar o assunto, ela usa palavras como “machista” e “patriarcal” (Pachamama, 2018, p. 36) para caracterizar a sociedade em que vive. Ela afirma ter feito parte de movimentos sociais, o uso de nomenclaturas feministas pode se dar por esse motivo. Ainda que exista uma denúncia das violências de gênero na literatura indígena, o discurso não se estrutura necessariamente pelo viés das teorias feministas; palavras como machismo, patriarcado, violência de gênero, por exemplo, não precisam aparecer nos enunciados para que esses temas sejam abordados de maneira crítica.

Quando fala sobre as mulheres, Mônica fala de uma forma geral, reconhecendo as dificuldades enfrentadas por todas, indígenas ou não. Ao mesmo tempo, pontua as adversidades relacionadas a mulher indígena, como a sexualização do corpo e sua invisibilidade na sociedade como um todo. Ela diferencia rapidamente a situação da mulher na aldeia e na cidade, mas não aprofunda a questão, mudando de assunto em seguida. Ela compara: “Em uma aldeia, eu acredito que não seja tanto assim. Existe o machismo, mas, não é tão violento como na cidade” (Pachamama, 2018, p. 37). A falta de vivência na aldeia faz com que enuncie de forma modalizada para falar da questão (“eu acredito”; “tanto assim”), demonstrando incerteza ao falar. Nos relatos de outros capítulos do livro, essa afirmação é contraposta, como será visto mais à frente. Interessa pontuar que essa visão é interpelada pelas experiências individuais de cada mulher, sua consciência em relação às opressões e o contexto específico que vive. É possível que uma mulher de determinado povo sofra mais ou menos que outra mulher de outra comunidade, dada a diversidade de culturas e realidades que agregam o mundo indígena.

A parte final do seu relato, nomeada de “Nossa resistência é romper o concreto”, carrega um tom de encorajamento. Mônica destaca a potencialidade da união das mulheres para a transformação da sociedade e para a manutenção da vida, humana e não-humana, através dos princípios indígenas, sobretudo o cuidado com a “mãe terra” (Pachamama, 2018, p. 39).

3.3.3 Namara Gurupy⁴⁷

A gente tem que respeitar e amar as pessoas.

Namara Gurupy.

A terceira a narrar é Namara Gurupy, mulher guajajara, da aldeia Ipucu, no município de Barra do Corda (MA). Assim como Mônica, ela nasceu na cidade do Rio de Janeiro. Seu pai, João Gurupy, foi o primeiro indígena militar, a convite do Marechal Rondon, e trabalhou para a Força Aérea Brasileira (FAB). Em decorrência de questões do trabalho, mudou-se para o Rio de Janeiro com a família, onde nasceu Namara (Pachamama, 2018).

Sua primeira visita a aldeia de seus parentes foi aos nove anos. Ao narrar esse episódio, suas palavras merecem atenção pela riqueza de significados:

[...] chegou determinado momento, eu perguntei a eles como que eu não tinha tio, não tinha primo, não tinha parente na cidade como as outras pessoas. E ele disse: 'É porque sua família é da aldeia.' Foi aí que meu pai me levou! Eu tinha 9 anos de idade, quando cheguei à cidade Barra do Corda e lá conheci os indígenas, que vieram ao meu encontro; *conheci a filha do João Gurupy, Namara.* (Pachamama, 2018, p. 48, ênfase nossa)

Quando chega ao Maranhão e conhece os indígenas que a recepcionam, é também o momento em que reconhece uma parte de sua identidade, revelada pela menção a si mesma em terceira pessoa: “conheci a filha do João Gurupy, Namara”. Contudo, ela se identifica como indígena anos depois, aos 26 anos, durante a ECO-92⁴⁸, quando conhece Marcos Terena (Pachamama, 2028). Doravante, começa a participar dos encontros indígenas na cidade e defender os direitos dos povos originários. Principalmente após sua formação em Direito, atuando como advogada.

Namara pontua a questão da mulher indígena, primeiro, na aldeia e, em seguida, na cidade. Ela afirma que “Nas aldeias as mulheres *ainda* são submissas aos seus maridos, mas isso *já* é uma questão que vem de anos” (Pachamama, 2018, p. 51). Ao usar os modalizadores, *ainda* e *já*, é possível inferir que esta condição acontece, mas não deveria. Além disso, o leitor pode estabelecer um paralelo entre

⁴⁷ Capítulo 3, p. 45-57.

⁴⁸ Acabei outra Também chamada de Rio-92 ou Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento.

as sociedades indígenas e a sociedade em geral, já que, durante a sua narrativa e nas demais que constituem o livro, a relação entre aldeia e cidade está sempre em evidência. O exemplo que ela usa para demonstrar tal submissão são as diferenças entre o trabalho de mulheres e homens. Segundo ela, as mulheres trabalham mais que os homens, o que chama de “exploração feminina” (Pachamama, 2018, p. 51). Ademais, avalia que os homens têm maior poder de decisão que as mulheres; contudo, aponta para o aumento da autonomia e de papéis de liderança das mulheres.

Sua visão a princípio parece divergir da percepção de Mônica, entretanto, aqui não há uma comparação sobre qual ambiente é mais ou menos machista. Namara exemplifica situações de violência contra a mulher nos dois contextos. Na situação urbana ela destaca a questão do estupro, usando como exemplo um caso ocorrido em uma escola pública da cidade⁴⁹. Esse relato reforça os dados dos relatórios apresentados pelo CIMI, independente da edição, casos como esse são denunciados todos os anos.

Da mesma forma no capítulo anterior, a guerreira defende a organização das mulheres, seja na aldeia ou na cidade, a fim de que a luta pelos direitos indígenas seja fortalecida. Além disso reforça a importância da participação dos mais jovens na continuidade das reivindicações e garantia de direitos. Enfim, entende o papel do indígena na cidade como uma forma de defender os povos indígenas que estão em todas as demais situações de território.

3.3.4 Sandra Benites⁵⁰

*[...] enquanto mulher, nós somos muito mais
silenciadas.
Sandra Benites*

O quarto relato é o de Sandra Benites, ou, em sua língua materna, Ara Rete. Ela nasceu na aldeia guarani Porto Lindo, no Mato Grosso do Sul. Contudo, mudou-se algumas vezes devido aos estudos. Em visita aos parentes da aldeia Boa Esperança, município de Aracruz, no Espírito Santo, cursou o magistério pelo

⁴⁹ O caso mencionado pela enunciadora é o que ocorreu no Colégio Dom Pedro II. Cf. Massalli, 2013.

⁵⁰ Capítulo 4, p. 59-73.

Programa de Formação de Professores Guarani Kua'a Mbo'e⁵¹. O curso ocorreu entre 2003, ano de ingresso de Sandra, e 2013 e objetivava formar professores indígenas nos estados do sul e sudeste do país. Após se formar no magistério, migrou para o sul para cursar Licenciatura Intercultural na Universidade Federal de Santa Catarina. Continuou sua formação no curso de mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ, onde hoje cursa o doutorado. Logo, em razão da pós-graduação, Sandra se mudou para o Rio de Janeiro. Em contato com indígenas da Aldeia Maracanã, ela se inscreveu e foi contemplada com um apartamento no que se tornou a Aldeia Vertical (mencionada no capítulo 2).

Em sua enunciação, há uma reflexão sobre sua vida enquanto mulher indígena na cidade. Apesar de estar no Rio de Janeiro há alguns anos, ela não se sente pertencente ao espaço e se considera uma indígena aldeada. Em suas palavras: “Não me sinto uma mulher indígena no contexto urbano. Porque eu não vivi aqui. Estou agora vivendo aqui. Mas eu não me identifico como mulher no contexto urbano. Eu me sinto aldeada” (Pachamama, 2018, p. 66). Desse modo, existe uma comparação entre as realidades das mulheres na aldeia e no contexto urbano.

Sobre o seu contexto vivendo na comunidade Guarani, ela afirma que desde criança os meninos aprendem o que é ser mulher Guarani. O conhecimento sobre a identidade e o corpo da mulher faz parte da formação para que se tornem homens. Como exemplo ela cita o ritual dos homens em que a maioria das falas são feitas pelas mulheres. Assim, somente com esse conhecimento da alteridade feminina eles se tornam “homens verdadeiros” (Pachamama, 2018, p. 66). Sandra argumenta que é necessário que os homens aprendam sobre os desafios e problemas das mulheres, assim como acontece em sua cultura. Para ela, essa prática e pensamento seriam benéficos para todas as pessoas na sociedade não indígena. Nesse ponto a guerreira elabora o pensamento defendido por bell hooks (2018) de que o feminismo precisa ser para todo mundo, independente do gênero.

Os principais problemas que aponta sobre a vida fora da aldeia são a discriminação e o silenciamento. Para ela, o sofrimento em viver no ambiente urbano está relacionado ao impedimento de viver enquanto indígena, isto é, a negação de suas identidades: “Os indígenas que vivem na cidade sofrem muita discriminação. Sofrem porque lhes é negado o ‘Ser indígena’” (Pachamama, 2018, p. 65). Ademais,

⁵¹ Cf. Rosa, 2015.

consegue identificar as desigualdades de gênero na sociedade não-indígena, afirmando que as mulheres sofrem mais. Ela chega a dizer que “as mulheres não existem na sociedade do não-indígena” (Pachamama, 2018, p. 67), até mesmo as mulheres brancas. O silenciamento aparece como a principal forma de violência, além da objetificação da mulher. No caso das mulheres indígenas, ela afirma que são mais silenciadas do que os homens indígenas e as demais mulheres. Além disso, sofrem com os estereótipos da “mulher selvagem” associados ao fetiche do homem branco – algo mencionado também por Mônica Cristina em seu capítulo.

Sandra não relata nenhum caso de desigualdade de gênero em sua comunidade. Pelo contrário, usa o ritual específico para meninos para exemplificar uma relação de interdependência entre homens e mulheres sem que haja dominação. Ela cita a diferença entre o trabalho desempenhado por cada um, mas sem julgá-los como desiguais, nem avalia que as mulheres trabalham mais, como faz Namara em seu relato (Pachamama, 2018). Sandra, inclusive, afirma ter realizado “trabalho de homem” desde pequena por ter sido a primogênita, contando com a ajuda dos irmãos, do pai e, depois, dos filhos (Pachamama, 2018). Ainda expõe que em sua cultura os homens e as mulheres têm o mesmo poder de fala e de decisão (Pachamama, 2018).

3.3.5 Jane⁵²

Eu vim para a cidade porque a fome é real.

Jane

Rejane da Silva, ou Jane Kariri, se apresenta como uma mulher tímida, de falar pouco. A foto que introduz o capítulo mostra essa característica: ela aparenta um sorriso acanhado e não olha para a câmera. Ela é da Aldeia Gameleira Tapuya Kariri, localizada em São Benedito, Serra da Ibiapaba, no Ceará. O território é marcado por conflitos entre os Kariri, pequenos proprietários de terra e quilombolas – todos reivindicam a posse das terras. Devido à disputa territorial, não havia a garantia de direitos básicos, como alimentação, fato que atribui aos fazendeiros (“os fazendeiros tomavam tudo da gente”), por isso, migrou para a cidade: “foi isso que me trouxe para cá: a fome” (Pachamama, 2018, p. 77).

⁵² Capítulo 5, p. 75-83.

Ela foi para o Rio de Janeiro com 14 anos, na cidade já moravam outras duas irmãs. No momento da escrita do livro, ela afirma que todas as irmãs moravam na cidade carioca; com exceção de uma, a mais nova. Apesar de morar longe da aldeia, mantém contato constante com o lugar, visitando-o com frequência. A irmã que se manteve na aldeia é hoje a cacique, Andrea Kariri, fato que narra com orgulho e admiração. Ao final do relato de Jane, há uma entrevista com Andrea, que a autora realizou pelo telefone (Pachamama, 2018).

Em seu breve relato, o menor do livro, Jane menciona a fome em vários momentos. Os territórios indígenas são conhecidos pela diversidade de fauna e flora e pela riqueza dos solos, em razão da preservação – um dos motivos para serem disputados pelo agronegócio. Contudo, a alteração do bioma ao redor das TIs, devido ao desmatamento, à interferência nos cursos fluviais, ao uso de agrotóxicos etc., acaba interferindo no plantio e na caça dentro das terras indígenas, logo, na alimentação. Além disso, as invasões dos territórios reduzem o espaço, que às vezes já é incompatível com a população e estilo de vida daquela comunidade, para agricultura, coleta e caça de animais. Se não bastasse, sofrem ainda ataques às suas roças, muitos fazendeiros queimam-nas a fim de intimidar os indígenas. Com isso, a insegurança alimentar se torna uma causa para a migração. Um fato significativo em sua história é que ela se tornou cozinheira no Rio de Janeiro.

A guerreira não fala especificamente sobre a situação da mulher indígena, faz o relato de sua comunidade em geral. Porém, fica implícito que ela identifica as dificuldades enfrentadas por nós, já que sua última frase nos deseja “força”. “Para as mulheres eu digo: Tenham força!” (Pachamama, 2018, p. 78).

Ela diferencia a cidade da aldeia comparando o ritmo entre os dois estilos de vida: na aldeia há sossego, o que a provoca saudade. Nesse ponto existe uma menção indireta ao estilo de vida nos dois ambientes, assim, entre o modo-de-ser-indígena, ligado à natureza (“lá na aldeia a gente só vivia dentro do mato” (Pachamama, 2018, p. 78)), e ao modo-de-ser-trabalho-dominação, evocado pela referência à agitação da cidade (“muito movimento” (Pachamama, 2018, p. 78)).

3.3.6 Indiará⁵³

⁵³ Capítulo 6, p. 85-94.

Nós somos pessoas muito civilizadas.

Indiara

O sexto relato é de Indiara, nome que significa “pertencente à água”, do povo Kayapó, localizado entre Mato Grosso e Pará. Ela afirma ter nascido na aldeia, mas não informa a localidade exata. Isso pode se dar porque não teve convivência com sua comunidade, já que foi, em suas palavras, “pega no laço” (Pachamama, 2018, p. 87) – termo problematizado por Aline Pachamama na introdução do livro. O uso das aspas na expressão pode indicar uma marca da autora no texto; porém, também é possível que seja uma transposição de gestos e sentidos perdidos do momento da enunciação, da entrevista. Embora não seja possível afirmar especificamente sobre qual caso se trata, é possível destacar que há uma ressalva em relação ao significado do termo.

Em peregrinação fora da aldeia, Indiara passou por vários lugares até ser adotada por uma família. Eles a registraram com o nome de Raimunda, entretanto, ela não usa o nome de registro, mas sim seu nome indígena, apresentando-se como Indiara. Ela não deixa claro qual foi o trajeto e o motivo que a levaram ao Rio de Janeiro, nem se refere novamente a essa família ou fala sobre quem a tirou da aldeia. As lacunas que aparecem no texto podem indicar os efeitos do silenciamento sofrido ao longo da vida, como é denunciado por várias guerreiras, além de traumas ou assuntos sensíveis para essas mulheres.

Ao falar sobre a presença indígena na cidade, repete as informações trazidas por Jane, afirmando que o motivo de muitos deslocamentos se dá pela insegurança alimentar. Ela relata enviar dinheiro que consegue através do seu trabalho de atriz para sua aldeia, assim como a guerreira Kariri, a fim de ajudar a suprir as necessidades dos parentes, já que não recebem apoio nem mesmo do governo (Pachamama, 2018). Ademais, manifesta a sua revolta em relação ao tratamento que os indígenas recebem na cidade, a falta de respeito, insultos e violências. Ela cita mais de uma vez os casos de indígenas incendiados nas ruas, que estão nos trechos: “Você vê que tem gente tacando fogo neles [os indígenas]” (Pachamama, 2018, p. 87); “Não entendo por que a gente vive nessa cidade grande, de beleza, mas, só tem a beleza, não tem amor, não tem carinho, não tem nada. É um tacando fogo nos indígenas; o outro, gasolina” (Pachamama, 2018, p. 89).

Queixa-se também da destruição da natureza e da falta de liberdade que os indígenas enfrentam hoje em dia. Ao denunciar os brancos, confessa que até mesmo “os ‘grandões’ [...] do Rio de Janeiro fazem maldade contra os indígenas” (Pachamama, 2018, p. 87). O uso das aspas indica novamente o sentido figurado da palavra, referindo-se não a estatura das pessoas, mas ao poder que retêm. Indiana participou da Aldeia Maracanã, fato que leva a inferir que esteja se referindo aos políticos envolvidos nas várias tentativas de expulsão dos indígenas do local. A relação entre a palavra “grandões” e os políticos do Rio pode ser comprovada na página seguinte, ao se indignar com a violência policial sofrida na Tekorah, ela repete o termo – “o grandão” (Pachamama, 2018, p. 88) como mandante da ação da polícia. Em seguida, ela cita o governador à época Sérgio Cabral como um dos interessados em retirar os indígenas daquele espaço. Assim, o substantivo responsabiliza também a ele, sendo o único nome próprio citado na narrativa.

A primeira designação que usa para falar de si é se afirmar enquanto curandeira: “Quando eu falo, as coisas acontecem” (Pachamama, 2018, p. 87). Uma das declarações proféticas que faz em sua narrativa é contra aqueles que atentam contra a permanência dos indígenas no território da Aldeia Maracanã. Ela decreta:

Eu tenho fé em Tupã! Tupinambá, que é o dono da terra, dono da mata, e o Tupã é o índio guerreiro, flecheiro; é o índio mais bravo que tem e o tupinambá é o velho da mata. Quem mexer com aquele museu, não vai para frente. Porque ali tem dono. Tem alma de índio ali dentro. (Pachamama, 2018, p. 88)

Também se orgulha em declarar-se anciã, informação que se repete ao longo da narrativa. Ela informa ser a primeira “velha” da Aldeia Maracanã (Pachamama, 2018).

Seus princípios aparecem no texto através da crítica da ausência dos mesmos valores nos não indígenas. A ausência de “amor”, “carinho”, “respeito” e “cuidado” com a natureza é a sua principal crítica à sociedade não indígena. Ela demarca que os modos de vida são diferentes, o que resume na última frase do relato: “Nós somos diferentes dos brancos. Nós vivemos pela terra. E eles querem destruir”. Além disso, desmente alguns estereótipos racistas, como a atribuição de selvageria aos povos não capitalistas – “Nós somos pessoas muito civilizadas” (Pachamama, 2018, p. 88) – e canibalismo – “Já ouvi uma professora falando para uma criança que os indígenas comem crianças. Uma professora é para falar: ‘Olha, índio não come criança, não’. Porque o indígena é igual ela” (Pachamama, 2018, p. 89).

Sobre as mulheres, descreve as atividades feitas por elas na aldeia, como o artesanato e o sustento da família, exaltando que a mulher indígena conserva a natureza e aproveita tudo dela, até mesmo as raízes servem para alimentação (Pachamama, 2018). Ela não menciona casos de desigualdade de gênero na aldeia, nem na cidade, falando de forma geral sobre as duas sociedades e delimitando suas diferenças.

3.3.7 Potira⁵⁴

Resistir e resistir sempre.

Potira Krikati Guajajara

Potira inicia sua narrativa expressando a necessidade de deixar registrado suas experiências junto ao seu povo. Ela é nascida no Maranhão, filha de pai Krikati e mãe Guajajara. A história de sua comunidade guajajara revela várias violências sofridas pelos povos indígenas em seus territórios. Ela narra que, segundo os relatos da avó materna, fazendeiros invadiram o local onde moravam e assassinaram todo o povo, com exceção de poucos que conseguiram fugir e se esconder dentro da mata. Uma das sobreviventes foram sua avó e mãe, resgatadas pelo pai de Potira. Neste ponto não é possível saber se Potira já era nascida nesta época, nem mesmo precisar se seu pai morava no aldeamento guajajara, uma vez que pertencia a outro povo. Depois do atentado ficaram escondidos durante um tempo, longe da cidade, depois se mudaram para outro local, não especificado pela guerreira (Pachamama, 2018).

Neste capítulo, é perceptível como a jornada individual da narradora se mistura à história de seu povo. O relato do deslocamento começa com a expulsão da comunidade guajajara de suas terras, marcando assim o início da desterritorialização. Somente após apresentar esse contexto do êxodo, ela detalha a sua trajetória de imigração. De acordo com o relato, ela morou em São Luís (MA), onde trabalhou como empregada doméstica e babá (Pachamama, 2018), antes de se mudar para o Rio de Janeiro.

Ao se mudar para o Rio de Janeiro, assumiu a responsabilidade de defender seu povo (Pachamama, 2018), decisão que considera penosa, pela dificuldade em

⁵⁴ Capítulo 7, pp. 97-108.

deixar seu território e familiares (Pachamama, 2018); todavia, necessária. Sua trajetória no Rio está atravessada pelos movimentos de defesa dos povos originários na cidade, sendo uma referência no movimento indígena carioca e da Aldeia Maracanã. Junto com seu companheiro, José Urutau Guajajara, também liderança da Tekohaw e professor da Universidade Indígena, fundou o Centro de Etnoconhecimento Sociocultural e Ambiental Caiuré (CESAC). O centro funciona no bairro Tomás Coelho (Figura 7), Zona Norte da capital (Larson, 2017), como um espaço de reuniões, atividades e hospedagem para indígenas vindos de outras cidades. O prédio onde hoje é a CESAC foi ocupado a base de grande resistência, inclusive com repressão da polícia, assim como ocorreu com a tomada do Museu do Índio (Pachamama, 2018). Potira acredita ter sido muitas vezes poupada de violência policial por estar grávida na época.

Figura 7 - Fachada do prédio da CESAC



Fonte: Larson, 2017.

O CESAC é um espaço de aldeamento na periferia do Rio de Janeiro, que agrega inclusive atividades culturais desenvolvidas por não-indígenas (Larson, 2017).

A educação e a criação das crianças é um assunto que dá destaque em sua narrativa. Ela enumera episódios de discriminação que as filhas e sobrinha sofreram na escola, como o impedimento de falar e cantar em língua indígena ou frequentar as aulas pintadas com grafismos. A atitude de Potira frente a essas situações foi pedagógica, conversar com a direção e fazer palestras com os alunos e educadores.

Ademais, Potira expõe o preconceito vivido não só nas instituições de ensino, bem como no cotidiano na cidade.

Existe em seu texto uma constante autoafirmação de sua identidade indígena, há uma repetição, com variações, da frase “Eu sou indígena!” (Pachamama, 2018, p. 100; 103-104); identidade que atribui também à filha quando menciona o caso de discriminação que ocorreu na escola. Como ocorre nos demais capítulos, é elaborada aqui uma definição do que é ser indígena. Segundo ela,

[...] já temos indígena advogado, indígena enfermeiro, indígenas formados, professores... E eles [não-indígenas] ainda estão com aquela cabeça que o indígena não pode pegar uma notinha de dinheiro para comprar nada. Acho muito estranho! Ser indígena é não perder a cultura! É respeitar! *Eu sou indígena!* Não perdi a minha cultura, continuo com danças, rituais. Quando eu posso, eu conto um pouco das histórias também. Não podemos esquecer a memória indígena! (Pachamama, 2018, p. 104, ênfase nossa)

Os discursos das narradoras se complementam neste sentido, uma vez que ampliam a noção de identidade indígena e combatem estereótipos. Dessa forma, afirmam a modernidade indígena defendida pela intelectual decolonialista Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Potira não fala sobre as diferenças para uma mulher entre viver na aldeia e na cidade; exceto em uma passagem: “Minha irmã tem seis filhos; ela não trabalha! Não pode trabalhar porque tem seis crianças. Ela vive *o mesmo conflito* da aldeia, mas ela está na cidade” (Pachamama, 2018, p. 105, ênfase nossa). Entretanto, é arriscado inferir qual o sentido empregado nas palavras “o mesmo conflito”, já que a narradora não desenvolve o assunto, sendo difícil identificar referentes para a palavra no texto. A possibilidade mais clara de interpretação é associar a falta de trabalho com “conflito”. Porém, não é possível apreender se a possível falta de trabalho na aldeia estaria associada ao gênero, ser mulher, ou ao fato da irmã ser mãe.

O desfecho do capítulo trata especificamente sobre a luta das mulheres dentro dos movimentos. A guerreira exalta a importância da união das mulheres nas lutas tanto no CESAC quanto na Aldeia Maracanã: “Uma apenas não faria acontecer...” (Pachamama, 2018, p. 105). Ela finaliza celebrando as conquistas obtidas nesses anos de resistência junto ao movimento indígena no Rio de Janeiro.

3.3.8 Liliam Maria⁵⁵

Nós podemos dizer que somos guerreiras!

Liliam Maria

A família de Liliam Maria migrou para o Rio de Janeiro por motivos de conflito em seu território original. Segundo ela, sua avó e seu pai são nascidos na cidade de Camocim, no estado do Ceará. Contudo, o sobrenome de sua família integra a árvore genealógica do povo Maraguá, no Amazonas. Seu povo foi disperso em razão da guerra que identifica como sendo a Cabanagem. Nesse ponto da narrativa a temporalidade pode parecer confusa para o leitor. Segundo CIMI (2020), a Cabanagem compreendeu o período de 1835 a 1839 na bacia do Rio Amazonas. Logo, quando se refere à guerra, narra sobre um passado anterior às gerações de ascendência mais próxima a ela, ou seja, seus avós e pais.

A imprecisão quanto ao tempo é característica dos escritos sobre memória, como é o caso do gênero textual relato. Além disso, o documento do CIMI (2020) explica que a história oral dos Maraguá se inicia após o êxodo causado pela guerra. A falta de memória do pré-conflito pode se dar pela própria dispersão do povo, além do grande número de mortos no conflito, que chegou à 30 mil (CIMI, 2020) – nos dados do documento não é possível afirmar se esse número corresponde somente aos Maraguá ou soma-se a de outros povos da região. Assim, justifica-se o local de nascimento de seus ancestrais mais próximos ter acontecido no Ceará; mesmo assim, sua família pertencer à genealogia da comunidade que se encontra no Amazonas. O *Relatório* (CIMI, 2020) descreve que alguns se esconderam no território Sateré-mawé que os protegeram, resultando, entre outras coisas, na influência do Tupi e casamentos interétnicos (CIMI, 2020). A narradora confirma esse detalhe da história ao recontar:

Por conta disso [a morte de um português durante o conflito], os portugueses começaram a matar os Maraguá e, para que eles não fossem dizimados, os Sateré-Mawé abraçaram os Maraguá, porque a língua era muito parecida. E, quando os Portugueses procuravam para

⁵⁵ Capítulo 8, p. 111-123.

matá-los, os Saterê-Mawé⁵⁶ diziam: “Não, não! Não são Maraguá, são Saterê, não encosta neles...” Por isso, o povo Maraguá tem um carinho muito grande com o povo Saterê-Mawé. E com isso eles começaram a se unir e a casar. (Pachamama, 2018, p. 113-114)

Nessa citação é possível perceber que a solidariedade entre os povos indígenas não se restringe ao período recente nem mesmo ao contexto urbano.

Em seu relato, Liliam explica que no pós-guerra uma parte de sua família se mudou para o Rio de Janeiro (entre eles, tios, a avó e o pai), outros para Pernambuco e outros para o Amazonas; entretanto, não menciona a data específica em que isso aconteceu. Logo, sua família reside no Rio há, pelo menos, três gerações, a contar com a dela. Apesar de ter nascido na cidade e ter ascendência holandesa por parte da família da mãe, declara-se indígena Maraguá. A comunidade com a qual se identifica é a do Amazonas a qual, como afirma, reconheceu-a como pertencente à etnia. Assim, compromete-se a ajudá-los e visitá-los quando possível (Pachamama, 2018).

O conflito identitário para indígenas de famílias interétnicas e aqueles nascidos em área urbana é perceptível na literatura. O racismo se manifesta também no questionamento da “pureza” da pessoa indígena, exigindo que ambos os pais sejam indígenas. O purismo faz com que muitos descendentes de quarta, terceira e, até mesmo, segunda geração não se assumam enquanto indígenas. Ignora-se nesse processo as violências que compõem a história daquele povo, daquela família, por consequência, daquele indivíduo. Como declara Mônica em seu capítulo, até mesmo o fato de ter nascido fora da aldeia, na cidade e em outro estado, já é uma violência. O apagamento das identidades indígenas no caso Maraguá aparece no *Relatório* como decorrência da perseguição do povo, escondendo-se seu pertencimento nos ambientes públicos para fugir de novos sofrimentos.

Contudo, no âmbito familiar, as tradições se mantêm e são repassadas para as novas gerações (CIMI, 2020). Liliam testemunha que no período de convivência com a avó, infância e início da adolescência, ela a ensinava as tradições, por exemplo, a respeito da alimentação, repassando receitas. Ao mesmo tempo, depois da morte da avó, acrescido às várias opressões e perdas, seu pai se afastou da cultura, negando até mesmo a conversar com a filha sobre assuntos relacionados à sua ancestralidade

⁵⁶ Existe neste trecho uma variação da ortografia do nome do povo. Ambas são encontradas em documentos sobre o povo, além de existirem outras. No *Relatório* (CIMI, 2020), a grafia usada foi “Saterê-Mauê”. Apesar de diferentes, trata-se do mesmo povo.

(Pachamama, 2018). Neste ponto, gostaria de registrar, em primeira pessoa, a semelhança entre a atitude do pai de Liliam e a de minha avó. As informações sobre sua origem são fragmentadas, visto que ela se nega a falar sobre o assunto. Esse relato se repete na história oral de muitos povos, muitos se negam a contar sua história familiar e ancestral. Com isso, as lacunas são formadas e parte da história perdida. Ainda mais quando se tem poucos, às vezes, um único indivíduo vivo, que testemunhou os fatos. Aliado à vaguidade da memória, a história se conta a partir fragmentos. Dessa forma, perde-se inumeráveis elementos de cultura, línguas, história. Essa realidade parece motivar o movimento literário indígena. Escrever se torna uma forma da memória resistir por mais tempo; além de possibilitar com que ela seja socializada. Nas palavras da narradora:

O registro dessas histórias é importante... Sim! Faz a diferença! Esse é o nosso trabalho! A gente precisa trabalhar em prol disso tudo. Da nossa etnia, mas também dos nossos parentes de outras etnias. Eles também têm seus problemas e muitos a gente pode ajudar. Por isso, precisa dessa interação com todos. (Pachamama, 2018, p. 118)

Apesar das dificuldades, Liliam buscou conhecer suas origens; e as informações que obteve foram confirmadas pelo pai antes de seu falecimento (Pachamama, 2018). Assim como ela, vários descendentes passam pelo mesmo processo, como exemplifica no trecho:

Autores indígenas Maraguá foram buscar a nossa história... Yaguarê Yamã, Elias Yaguakãg, Uziel Guaynê e Roni Wasiry Guará, todos escritores indígenas do povo Maraguá. Quatro autores indígenas que foram buscar a nossa história. Na mente dos mais velhos, na mente das mulheres, na mente dos homens. A história que até então era só guardada na cabeça e esses autores indígenas buscaram essas informações e lançaram um livro que é o MARAGUÁPÉYÁRA⁵⁷. (Pachamama, 2018, p. 116-117)

Foi por meio dessa busca que ela encontrou seus parentes no Amazonas.

Na narrativa, quando parece que o as questões de gênero serão evidenciadas, o que existe é uma quebra de expectativa. Ao contrário do que fizeram outras narradoras, estabelecendo as diferenças entre as realidades entre homens e mulheres, comparando a situação na cidade e/ou na aldeia, Liliam argumenta que é

⁵⁷ Cf. Yamã *et al.*, 2014.

preciso que se enxergue de forma mais ampla, interpelando o contexto dos homens e das crianças ao falar sobre as mulheres. Dessa forma, expõe os preconceitos e adversidades de uma forma geral, ou seja, sofrimentos acometidos por todos os gêneros e idades. Ao mesmo tempo, constrói na enunciação uma única relação de comparação ao afirmar que as mulheres são “duas vezes mais guerreiras” (Pachamama, 2018, p. 117) e lutam “duas vezes mais”, pois lutam pelas mulheres e da mesma maneira pelos homens. Neste ponto, pode-se observar que a luta das mulheres, seja ela identificada enquanto movimento feminista ou não, não é sinônimo de luta contra os homens; contudo, contra as desigualdades de gênero (Hooks, 2018). Isso, dentre outras coisas, porque indígenas e negres enfrentam, além do machismo, o racismo. Dessa forma, a defesa de seus companheiros, filhos e parentes homens perpassa a luta das mulheres indígenas e negras.

Em todo o capítulo, é destacado a interação entre as diferentes etnias e a importância da colaboração entre elas. Primeiro, destaca o acolhimento do povo Sateré-mawé durante e posteriormente à guerra, como visto acima. Além disso, menciona a colaboração entre ela e os Guarani no estado do RJ. Sua ajuda foi retribuída pela aldeia de Comboinhas (Niterói) com um batismo, deram a ela um nome Guarani, Tataxinã, que significa “fumaça boa do petenguá”, explicando, fumaça boa do cachimbo que afasta os maus espíritos (Pachamama, 2018). Por último, menciona a Aldeia Maracanã como um espaço de “entrosamento” entre as várias etnias existentes na capital (Pachamama, 2018). A cooperação entre os povos indígenas se mostra como algo essencial na história e na literatura, sobretudo nos casos de desterritorialização, a exemplo da história dos Maraguá e Sateré-mawé e dos indígenas em contexto urbano.

3.3.9 Samehy⁵⁸

[...] na alma ficaram as marcas.

Samehy

O nono capítulo traz o relato de Samehy, uma indígena potiguara. Seu povo vive na Paraíba, perto da cidade de Cuité. Ela possui várias atribuições: é atleta

⁵⁸ Capítulo 9, p. 125-136.

maratonista e corredora, artesã, designer e atriz. Chegou ao Rio de Janeiro aos 18 anos; trabalhou como doméstica na Barra da Tijuca, onde morou com a família empregadora, e viveu um período em Nova Iguaçu (RJ).

O motivo para sair de seu território é um tema pouco abordado na literatura indígena. Samehy era constantemente agredida pelo pai, por isso, fugiu de casa e se mudou para o Rio de Janeiro. Diferente do que aparece nos outros relatos, nesta narrativa a violência advém de outro indígena, de sua própria casa, caracterizando-se como violência doméstica. Devido à sua experiência, ela afirma que "a mulher indígena sofreu violência desde sempre pelo homem" (Pachamama, 2018, p. 126). No contexto do enunciado, é possível interpretar que "homem" se aplica também aos homens indígenas, uma vez que se refere ao pai na sequência. Boa parte de sua narrativa é ocupada para detalhar as violências sofridas pelo pai. Com exceção dessa situação, ela não expõe outras formas de violência sofrida pelas mulheres no contexto dos aldeamentos.

Além do pai, ela indica ter sofrido outros episódios de violência doméstica, mas agora pelo marido. Ela conta que o cônjuge, não-indígena, a impedia de educar os filhos de acordo com sua cultura e tradições (Pachamama, 2018), o que pode ser configurado como violência psicológica. As consequências dessas violências são evidenciadas no texto. Com a imigração, perdeu contato com sua mãe, não sabendo informar se ela ainda estava viva no momento do registro de sua fala, também com seus irmãos e toda a comunidade. Proibida de assumir sua identidade indígena dentro de casa, ela sofreu com o preconceito vindo dos próprios filhos, que reproduziam estereótipos aprendidos na escola. Sua filha chegou a dizer: "Mãe... Mãe... Não existe índio! Isso não é verdade. E, se existir algum índio, eles vivem no meio da mata. Andando pelados..." [...] "Não. Não, eu não quero saber. Eu estudo e na escola aprendi que os índios não existem mais" (Pachamama, 2018, p. 130).

A história de Samehy é significativa, pois traz exemplos de uma violência real que ocorreu no contexto da aldeia. Apesar disso, não é possível medir as violências sofridas no contexto da cidade ou da aldeia (nem mesmo a narradora estabelece comparações); tampouco afirmar onde existe mais ou menos machismo. O que se pode dizer é que a violência doméstica acontece em todos os contextos.

3.3.10 Jecy

Hoje tenho 72 anos e ainda tenho sonhos.

Jecy

A narradora deste capítulo, Jecy, apresenta-se como guerreira, graças ao seu sangue indígena. Em suas memórias, recorda episódios em que a mãe afirmava a ela e às irmãs a identidade indígena da família (Pachamama, 2018). Jecy guardou essa informação, ao contrário de suas irmãs que negam ser indígenas. Neste ponto é possível perceber como é difícil construir a história através das memórias. Em mais um relato, existe uma negativa de membros da família de recordar e compartilhar episódios vividos. Isso pode se justificar por razão de traumas, vergonha, algum sentimento de sofrimento relacionado à memória.

Com isso, Jecy possui poucas informações a respeito de sua origem além das lembranças de sua vivência com a mãe. Além das irmãs, não tem hoje mais ninguém vivo da família que compartilhou o passado com ela. Apesar disso, buscou saber sobre sua ascendência e descobriu ser da etnia Puri. Os costumes que aprendeu com a mãe se assemelham aos hábitos de outras famílias desse povo, por exemplo, a alimentação e medicina. Em resumo, ela conclui:

Eu não sei mais sobre minha etnia por falta de comunicação. Hoje em dia, os pais conversam com os filhos. Falam com os filhos. Na minha época, não. Minha mãe pouco falava. Eu sei do povo por e porque ela ensinava as práticas. E, conversando com pessoas dessa etnia, soube que são as mesmas que eu praticava com minha família. Naquela época, ninguém falava: “você é índio”, acho que por medo. E, por isso, as pessoas não querem se identificar ainda hoje. Se eu tivesse meus tios vivos e as pessoas que eu conhecia, poderia trazer mais lembranças. (Pachamama, 2018, p. 142)

Sua família é da região de Alfenas, sul de Minas Gerais, onde moravam em uma região rural. Ela recorda que, no período do plantio, a mãe analisava as fases da lua, para saber qual seria o melhor momento para plantar. Além disso, a forma de tratamento da terra e as técnicas de plantio também eram particulares, respeitava-se a mata e cortava-se apenas o necessário para a plantação, evitando qualquer risco à preservação da vegetação nativa e de seus moradores. Outras práticas da família são associadas à cultura Puri, como o artesanato com argila e cestaria.

O primeiro deslocamento da narradora foi para a cidade de Alfenas, aos dez anos. No texto, não é possível identificar o motivo dessa mudança. Jecy conta que se

mudou para o Rio de Janeiro e, a princípio, morou com a família do esposo em Bangu, bairro localizado na Zona Oeste. Na cidade, trabalhou como babá, empregada doméstica, cozinheira, manicure e doceira. Com o trabalho e a colaboração do marido, conseguiu adquirir o terreno onde mora.

O passado de desterritorialização e êxodo do povo Puri não é mencionado em seu relato. Contudo, sabendo a história dessa etnia, consegue-se compreender as lacunas destacadas na narração de seu próprio percurso individual, bem como familiar. Apesar disso, aquilo que recorda sobre sua infância em contato com a mãe e aquilo que adquiriu de informação a partir da convivência com outros puri, confirmam para ela seu pertencimento ao povo, em outras palavras, comprovam sua identidade indígena.

3.3.11 Julia Muniz⁵⁹

Os sonhos são parte da realidade.

Júlia Muniz

Júlia é apresentada pela autora com acréscimo do epíteto “das artes” (Júlia das artes). Essa referência se dá em razão de sua profissão. Ela é professora de Artes na rede pública do Rio de Janeiro. Seu trabalho como educadora na escola pública é fundamental para a divulgação das culturas indígenas, desmentir estereótipos e recriar o imaginário sobre os povos originários com base na realidade e na diversidade de suas culturas, através das artes, inclusive da literatura. Ademais, oferece uma concepção diferente de educação, diversa, inclusiva. Júlia também é professora da Universidade Indígena Aldeia Maracanã, além de ser uma de suas lideranças mais ativa. Ao recordar suas memórias na Tekohaw, lembra dos insultos sofridos por torcedores em visita ao Estádio do Maracanã (Pachamama, 2018).

Para se identificar, Júlia afirma que é “duas vezes” indígena (Pachamama, 2018, p. 158). Ela explica que seu pai é originário de Fortaleza (CE) e que seus avós paternos também eram indígenas. Então, é indígena em razão de sua ascendência. Entretanto, ela não sabe a qual etnia pertence, dentre as dezesseis que ocupam a

⁵⁹ Capítulo 11, p. 155-169.

região da família. Sua identificação étnica aconteceu na fase adulta, por meio de uma adoção – não no sentido legal.

Em sua prática docente, conheceu um jovem xavante, vindo da cidade de Campinápolis (MT), que estava temporariamente no Rio de Janeiro. Júlia e ele mantiveram contato mesmo após sua volta, por meio das redes sociais. Por essa razão, Dinante Tserenhitomo'rá, sobrinho de Mario Juruna (o primeiro deputado federal indígena do Brasil), pediu hospedagem para o irmão na casa de Júlia, que o recebeu. Depois de um tempo, foi convidada para conhecer a família no Mato Grosso. Nessa visita conheceu a avó dos irmãos, a cacique da aldeia, que a adotou e deu-a o nome da falecida irmã, Wautomohinhio. Dessa forma, Júlia passou a identificar-se etnicamente como xavante. Sua adoção é contata com emoção:

Se eu não encontro minha origem genética lá no Ceará, eu encontro essa veia indígena no Xavante. Eu me senti muito acolhida por eles e aconchegada porque eu era uma estranha no ninho, mas eles fizeram com que eu me sentisse em casa. (Pachamama, 2018, p. 158).

A identificação étnica é uma questão que se revela importante para a assunção dos descendentes enquanto indígenas e aparece frequentemente na história oral, a exemplo dos relatos registrados em *Guerreiras*. Enxerga-se enquanto povo, enquanto comunidade, incentiva a afirmação da identidade indígena daqueles sujeitos que vivem fora das aldeias e que, devida a vários motivos, possuem apenas fragmentos de sua história familiar e étnica. Jecy e Júlia narram que se sentiram mais encorajadas a assumirem suas origens após reconhecerem e serem reconhecidas por um povo. Dito isso, torna-se evidente o problema do silenciamento imposto a esses povos e sua dispersão: interrompe-se a continuidade da cultura através das gerações, formando distâncias territoriais e identitárias.

A respeito da sociedade Xavante, Júlia a descreve como “muito masculina” (Pachamama, 2018, p. 159). Existe uma exaltação, de acordo com suas palavras, do guerreiro, das atividades de força física, da guerra e do poder. Essas características são atribuídas aos homens. Segundo ela, as mulheres participam de eventos de demonstração de força, corrida de tora, cabo de guerra e luta corpo a corpo. Entretanto, não são atividades obrigatórias às mulheres, somente aos homens. A função da mulher está mais associada ao cuidado da família e da casa. Afirma ainda que poucas falam português fluente. Com isso, as mulheres ficam restritas ao

ambiente da aldeia, poucas se comunicam com pessoas de fora e, além de Júlia, não existia nenhuma outra mulher Xavante no Rio de Janeiro à época do relato. Apesar de delimitar diferenças, não é possível identificar um julgamento da narradora em relação às diferenças entre homens e mulheres na cultura da aldeia. Em nenhum momento essa comparação é apresentada como sinônimo de desigualdade de gênero.

3.3.12 Churiah Puri

Bhitanah metlon morukah macapom

Somos força, sabedoria e amor

Tutak Uchô

O coração desta terra

Aline Pachamama

A última narradora de *Guerreiras* é sua autora, Aline Rochedo Pachamama. Ela inicia seu breve relato associando a sua história a das mulheres de sua família que a antecederam. Jecy, uma das narradoras do livro (capítulo 10), é sua mãe e aparece em vários momentos da narrativa, como referência de persistência e cooperação. A narradora, ao contar sua história, apresenta a mãe como uma importante personagem em sua trajetória.

Sua escrita é característica pelo uso de metáforas e outras figuras de linguagem. Este capítulo, diferencia-se dos outros quanto ao estilo do texto. Nos capítulos em que translitera a fala das entrevistadas, as marcas de oralidade estão presentes, ao contrário do relato em que ela é a narradora. Os destaques em negrito ou caixa-alta também não aparecem nesta parte. Além disso, a diagramação do início deste capítulo se distingue dos demais, faltando-o a página com a ilustração do grafismo típico de sua etnia, o destaque da etnia no centro da folha e poema dedicado a personalidade do capítulo – que neste último aparece ao final de sua narrativa. Diferente dos outros capítulos, depois da narração não há informações sobre a etnia, como idioma, região ou estimativa populacional. Isso é compreendido analisando o livro como um todo, porque o capítulo de Jecy já apresenta essas informações.

Seu texto aproxima-se de uma minibiografia, pois não há o desenvolvimento da trajetória que percorreu até as conquistas descritas por ela, como a formação

acadêmica, sendo hoje doutora em História, pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Ela dedica seus estudos à família e etnia enquanto uma conquista coletiva, capaz de gerar oportunidades para que possam se expressar em mais contextos, a fim de defender sua história.

A escrita, as palavras e as histórias são o foco de seu trabalho, motivando sua atividade como escritora e poeta, além de impulsionar o projeto da Editora Pachamama. A editora surge como uma proposta de possibilitar escritores/as e pesquisadores/as a publicar seus textos, principalmente autores/as indígenas e livros com temas relacionados às culturas dos povos originários (Pachamama, 2018).

4 Conclusão

A partir da leitura de Edson Krenak (2020), resolveu-se estabelecer princípios norteadores para esta pesquisa: desnaturalizar as produções literárias de indígenas em língua de colonização; entender a literatura escrita em alfabeto como continuação de uma tradição oral e de grafismos; e compreender a literatura indígena para além dos processos de colonização. Uma pesquisa do estado da arte que se disponha a investigar dissertações e teses que abordam este campo seria importante no sentido de perceber como é tratado este início de produção em escrita alfabética, principalmente, se a abordagem considera o livro *Antes o mundo não existia*, de 1980, como o fundamento da literatura indígena, já que em nossas leituras se percebeu uma abordagem de ruptura entre escrita e oralidade. Decidiu-se nesta dissertação, portanto, não definir uma data de origem do campo literário indígena, sem, contudo, ignorar a importância da obra de 1980, a fim de afirmar a ancestralidade da literatura de autoria indígena, deslocando o centro da literatura sendo a Europa e entendendo essa arte como parte tradicional de outras culturas. Assim, a literatura indígena não existe por causa da colonização, ainda que essa violência histórica não possa ser ignorada nas análises, como foi visto no primeiro capítulo, na seção sobre colonização linguística.

Ao estabelecer a literatura indígena enquanto um campo social, usando a concepção de Bourdieu (1996), foi possível compreendê-la em seus aspectos mais gerais e identificar suas características mais marcantes. O levantamento bibliográfico de escritores e escritoras realizado na primeira parte desta pesquisa, através da pesquisa de ISBN, revelou uma certa paridade de gênero no que diz respeito a números, em que foi possível identificar, pelo menos, cinquenta e cinco autorias, trinta e dois homens e vinte e três mulheres. Embora haja uma pequena diferença numérica, ela não se expressa em igualdade e representatividade, uma vez que as escritoras ainda precisam disputar espaço e prestígio no que se refere a divulgação, distribuição e recepção de seus textos. Uma forma alternativa aos monopólios do mercado editorial são as autopublicações e criação de editoras específicas para produção de literatura indígena, como a GRUMIN Edições Literárias e a Editora Pachamama, ambas lideradas por mulheres, respectivamente, Eliane Potiguara e Aline Rochedo Pachamama.

A compreensão das estruturas mais gerais do campo direcionou a pesquisa para uma investigação particular da característica intrínseca a ele: a relação da literatura com o território. As diferentes situações dos territórios indígenas, principalmente, no que diz respeito à demarcação e à garantia desse direito, são visíveis nas obras, tanto nos processos de criação literária como na produção do livro enquanto bem material. As condições territoriais de cada povo, se estão em locais seguros, se têm suas terras demarcadas, se possuem escolas no território, se sofreram algum processo recente de desterritorialização, se estão em locais provisórios, se estão na cidade etc., podem ser identificadas na leitura dessas literaturas. Assim, ao dissertar sobre uma narrativa ou poema indígena, faz-se necessário compreender os diferentes cenários territoriais. Com isso, concluiu-se que a literatura se expressa enquanto um elo com o passado de cada povo, e este passado, por sua vez, refere-se ao território tradicional dessa comunidade, em que, na maioria das vezes, remete a um tempo anterior a desterritorialização causada pela colonização. Logo, para aqueles que estão distantes de suas aldeias de origem, ou seja, em processo de migração, e, principalmente, em situação de moradia em áreas urbanas, a literatura é um vínculo com o território originário. Além disso, as narrativas e poéticas reforçam as noções de identidade e pertencimento em um lugar de forte conflito identitário.

A esse processo se criou a ideia de aldeamento literário: transformar o local do êxodo em aldeia, por meio da literatura. A elaboração dessa chave de leitura, a princípio, foi possível através da leitura das *Crônicas de São Paulo*, de Daniel Munduruku. A partir dela e com a compreensão da teoria de Cusicanqui (2010), pôde-se observar e registrar neste trabalho a literatura escrita como elemento importante nas modernidades indígenas. A recuperação da memória coletiva, como fazem diversos descendentes, individual ou coletivamente, é atravessada pelas narrativas e poéticas, isto é, pela literatura. Dessa forma, a literatura faz parte de uma retomada histórica de povos desapropriados de seus territórios e, conseqüentemente, do convívio com seus parentes, conservando o passado ao mesmo tempo em que projeta um futuro ancestral, ou seja, um futuro baseado no passado anterior à colonização, um tempo de autonomia e liberdade das nações indígenas.

Neste contexto, o povo Puri, entre outros, encontra na literatura a expressão de sua língua e existência, por tanto tempo consideradas como extintas. A literatura é registro, mas, mais do que isso, expressão de cultura e de arte. Ela é parte

fundamental das práticas na aldeia, e, fora dela, torna-se uma forma de aldear o espaço presente, uma forma de reivindicar territórios. Afinal, um importante mote do movimento indígena é “O Brasil é terra indígena”. Assim, no aldeamento da cidade, dos territórios não demarcados, essa premissa se materializa. Esse aldeamento acontece também na literatura e por meio dela, como discutido nesta dissertação. Aline Rochedo Pachamama torna-se uma referência enquanto pesquisadora, historiadora e escritora puri, não só para o seu povo (sobretudo nos processos de retomadas e de revitalização de sua língua), mas também para o campo literário indígena mais geral, uma vez que exemplifica a realidade de outros povos desterritorializados.

A produção artística e intelectual de Aline Pachamama é representativa no campo literário indígena, por se tratar de uma escritora que disputa os espaços, primeiro, enquanto mulher e, em segundo, na iniciativa de criar uma editora própria. Além disso, seu livro *Guerreiras* reúne narrativas de doze mulheres indígenas de origens diferentes que se encontram na cidade, Rio de Janeiro (RJ). Os relatos presentes em *Guerreiras* revelam um fator importante para qualquer análise do campo literário indígena: o silenciamento das mulheres devido à colonização. Dessa forma, o livro se torna uma retomada da voz das mulheres originárias. *Guerreiras* é um território ocupado por mulheres que estão distantes de suas comunidades de origem. Logo, o livro é, assim como a Tekorah Maracanã, uma aldeia e universidade pluriétnica – local de aprendizado, acolhimento e liberdade para o modo-de-ser-cuidado.

REFERÊNCIAS

ALCÂNTARA, Fernanda. A resistência pela terra como “mãe de todas as lutas”. **Movimento Sem Terra**. 14 dez. 2021. Disponível em: <https://mst.org.br/2021/12/14/a-resistencia-pela-terra-como-mae-de-todas-as-lutas/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Aldeia Maracanã. **Aldeia Rexiste**. 1 vídeo (4 min). s.d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TSWMCvDz9ms>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Aldeia Maracanã. **Tekohaw Maraka'ná**: uma aldeia indígena multiétnica no centro da cidade do Rio de Janeiro. s.d. Disponível em: <https://encurtador.com.br/befiC>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil**. 1999. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999. 241 f. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/19673>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ALVES, Gabriel. Estudo com 1.200 genomas mapeia diversidade da população brasileira. **Folha de São Paulo**, São Paulo, ano 100, n. 33412, 24 set. 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/hkDL3>. Acesso em: 18 jul. 2023.

APIB. Campanha indígena. **APIB**. Disponível em: <https://campanhaindigena.info/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BEVILAQUA, Camila. A aldeia vertical e a horta no morro: trajetórias indígenas no Rio de Janeiro. **Ponto Urbe**, n. 21, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.3545>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. DF: Presidência da República, [2008]. Disponível em: <https://encurtador.com.br/nvDIW>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BRASIL. **Projeto de Lei n. 490, de 2007**. Altera a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Congresso Nacional, 2007. Disponível em: <https://encurtador.com.br/hmz6>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BRASIL. **Projeto de Lei, n. 191, de 2020**. Regulamenta o § 1º do art. 176 e o § 3º do art. 231 da Constituição. Brasília: Congresso Nacional, 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/bsX47>. Acesso em: 18 jul. 2023.

BRASIL. Ministério da Educação. Acervos. *In*: BRASIL. Ministério da Educação. **Programa Nacional Biblioteca da Escola**. [Brasília, DF]: Ministério da Educação, [2013]. Disponível em: <https://encurtador.com.br/bmwl5>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CARVALHO, Alíria Wiuira Benícios de. **Narrativas orais Guajajara**: acervo cultural e textualidades indígenas. 2016. Orientadora: Silvina Liliana Carrizo. Dissertação (Mestrado em Letras - Estudos Literários) – Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/1301>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CASTRO, Giovana de Carvalho. **Currículo do sistema currículo Lattes**. Atualizado em 20 mar. 2023. Disponível em <http://lattes.cnpq.br/3966918730776059>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CIMI. **Terras indígenas não demarcadas**: Amazonas e Roraima. CIMI Regional Norte 1, 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/hmCT9>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CIMI. **Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil** (Dados de 2021). CIMI, 2022. Disponível em: <https://encurtador.com.br/HNTX2>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Coletivo Caboclas. **Live com Eliane Potiguara**. Crateús, 17 dez. 2020. Instagram: @indigenaslgbt_crateus. Disponível em: <https://www.instagram.com/tv/Cl6g3Y0Hox5/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CROSSLEY, N. Classe social. *In*: GREENFELL, M. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Tradução Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 119-135.

DORRICO, Julie *et. al.* (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 81-83. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: 18 jul. 2023.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 20-25. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena> . Acesso em: 18 jul. 2023.

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 20-25. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena> . Acesso em: 18 jul. 2023.

Fórum 8M Juiz de Fora. **8M Unificado da UFJF**. 5 mar. 2020. 1 cartaz. Disponível em: <https://encurtador.com.br/enol2>. Acesso em: 18 jul. 2023.

GUAJAJARA, Potyra Krikati; GUAJAJARA, Urutau (Orgs.). **Tentehar muze'eg uze'eg ze'egar haw a'e**: Cantos e Encantos. [Livro bilíngue: Ze'egete – Português]. Rio de Janeiro: Aldeia Maracanã; Cesac; I-motirõ, 2022. Disponível em: <https://www.aldeiamarakana.com/livros>. Acesso em: 18 jul. 2023.

GUAJAJARA, Potyra Krikati; GUAJAJARA, Urutau; XAVANTE, Júlia Otomorinhori'õ; MUNDURUKU, Lucas; ICÓ, Lucas. **Em nossas artérias nossas raízes**. Rio de Janeiro: Aldeia Maraka'nà; Cesac; I-motirõ, 2023. Disponível em: <https://www.aldeiamarakana.com/livros>. Acesso em: 18 jul. 2023.

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

GRENFELL, Michael. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Petrópolis: Vozes, 2018.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo**: políticas arrebatadoras [recurso eletrônico]. Tradução de Ana Luiza Libânio. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2018.

IBGE. **Censo demográfico 2010**. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 18 jul. 2023.

IBGE. **Indígenas**. Gráficos e tabelas. s.d. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ISA. Anambé. *In*: ISA. **Povos indígenas no Brasil**. 2021a. Disponível em: <https://encurtador.com.br/dyBSW>. Acesso em: 18 jul. 2023.

ISA. Povos Indígenas isolados. *In*: ISA. **Povos indígenas no Brasil**. 2021b. Disponível em: <https://encurtador.com.br/dyBSW>. Acesso em: 18 jul. 2023.

KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *In*: Guerras do Brasil.doc. Direção: Luiz Bolognesi. Produção: Laf-s Bodanzky. Brasil: Buriti Filmes/EBC/TV Brasil, 2019.

KRENAK, Edson. *In*: Encontro de Escritores Indígenas - UKA: Pensadores da literatura indígena, 17, 2020, *online*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uHkVU2DCv_k. Acesso em: 22 out. 2020.

KREXU, Myrian. **Texto por Myrian Krexu**. 17 mai., 2020. Facebook: Projeto Origem. Disponível em: <https://encurtador.com.br/hqAX4>. Acesso em: 5 out. 2020.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur (CLACSO), 2005. p. 8-24.

LARSON, Lucas Smolcic. Indígenas em contexto urbano: uma entrevista com José Urutau Guajajara. **Rio On Watch**. 3 out. 2017. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=28435>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Leia mulheres indígenas. **Leia Mulheres Indígenas**: difunde as obras das mulheres escritoras indígenas de Abya Yala. Perfil do Instagram. s.d. Disponível em: <https://www.instagram.com/leiamulheresindigenas/>. Acesso em: 18 jul. 2023.

LE MOS, Marcelo Sant'Ana. **Vocabulário da Língua Puri (Português–Puri)**. Edição do autor, 2012.

LERINA, Roger. Casa de Cultura Mario Quintana promove encontro sobre culturas indígenas. **Matinal Jornalismo**. 4 maio. 2021. Disponível em: <https://encurtador.com.br/vwNU1>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MARIANI, B. Políticas de Colonização Linguística. **Letras (online)**, Santa Maria, n. 27, dez., 2003. Disponível em: <https://encurtador.com.br/AJQS9>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MASSALLI, Fábio. Vigilante acusado de estuprar índia no Colégio Dom Pedro II começa a ser julgado no Rio. **Agência Brasil**. 13 mar. 2013. Disponível em: <https://memoria.ebc.com.br/noticias/brasil/2013/03/vigilante-acusado-de-estuprar-india-no-colegio-dom-pedro-ii-comeca-a-ser>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MIGNOLO, Walter D. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter. **Historias locales-diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003a. p. 19-60.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003b.

Mídia Ninja. Confira o discurso de Sonia Guajajara na Cúpula do Clima da ONU. **Mídia Ninja**. 22 set. 2019. Disponível em: <https://encurtador.com.br/prvDG>. Acesso em: 18 jul. 2023.

MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas de São Paulo**: um olhar indígena. São Paulo: Callis, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. O reencontro da memória. DORRICO, Julie *et. al.* (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 81-83. Disponível em: <https://www.editorafi.org/438indigena>. Acesso em: 18 jul. 2023.

OLIVIERI-GODET, Rita. A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto

Alegre: Fi, 2020. p. 133-168. Disponível em: <https://www.editorafi.org/765indigena>. Acesso em: 18 jul. 2023.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. Wyrau'haw: a Festa da Menina-Moça do povo indígena Tenetehara/Guajajara. **Amazônica - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 11, n. 2, dez. 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v11i2.6591>. Acesso em: 18 jul. 2023.

OLIVEIRA, Pâmela. Aldeia vertical: índios tentam se adaptar à realidade da vida em condomínio no 'Minha casa, minha vida'. **Extra**, Rio de Janeiro, 11 out. 2014. Disponível em: <https://encurtador.com.br/esu68>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Organização dos Professores Indígenas do Acre. **Shenipabu Miyui**: história dos antigos. UFMG, 2000.

OSÓRIO, Paulo. Língua não materna. *In*: CEIA, Carlos. **E-Dicionário de termos literários**. Disponível em: <https://encurtador.com.br/IPWZ8>. Acesso em: 18 jul. 2023.

PERES, Julie Stefane Dorrico. **Currículo do sistema currículo Lattes**. Atualizado em 31 jul. 2023. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/8914210549558126>. Acesso em: 18 jul. 2023.

POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Editora Global, 2004.

PURI, Txâma Xambé. Povo Puri - História e (R)existência. *In*: PURI, Txâma Xambé. **Índios Puri**. [S.l.], 3 maio. 2019. Disponível em: <https://encurtador.com.br/ikQX0>. Acesso em: 18 jul. 2023.

RAMOS, Melissa Ferreira. **Re-existência e ressurgência indígena**: diáspora e transformações do povo puri. 2017. Orientador: Willer Araújo Barbosa. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2017. Disponível em: <https://encurtador.com.br/bchHT>. Acesso em: 18 jul. 2023.

Resistência Aldeia Maracanã. [**Sem título**]. 30 ago. 2022. 1 fotografia. Disponível em: <https://encurtador.com.br/iqsNW>. Acesso em: 18 jul. 2023.

RODRIGUES, Aryon. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. **Delta**, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 83-103, 1993.

ROSA, Helena Alpini. "Kuaa Mbo'e = conhecer, ensinar": a experiência na formação de professores Guarani. **Revista Pedagógica**, Chapecó, v. 17, n. 34, p. 171-191, jan/abr. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.22196/rp.v17i34.2924>. Acesso em: 18 jul. 2023.

SANTOS, Luzia Aparecida da Oliva dos. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: matizes da figuração. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SCHUBERT, D. Sofrimento/violência simbólica. *In*: GREENFELL, M. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Tradução Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 234-252.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, LENO, Fernando; DANNER, Francisco. (Org.) **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. 2020.

Terras Indígenas no Brasil. **Terra Indígena Anambé**: área habitada por Anambé. s.d. Disponível em: <https://encurtador.com.br/fqWY0>. Acesso em: 18 jul. 2023.

THIÉL, Janice Cristine. **Pele silenciosa, pele sonora**: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura. 2006. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006. Disponível em: <https://encurtador.com.br/pDPVZ>. Acesso em: 18 jul. 2023.

THIRY-CHARQUES, H. R. Pierre Bourdieu: a teoria na prática. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 40, n. 1, p. 27-55, jan./fev. 2006. ISSN 1982-3134. Disponível em: <https://encurtador.com.br/uxlO6>. Acesso em: 18 jul. 2023.

THOMSON, P. Campo. *In*: GREENFELL, M. **Pierre Bourdieu**: conceitos fundamentais. Tradução Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 95-114.

VALENTE, Luísa da Costa Crim. **(R)existe um museu para antes da queda da arquitetura**. Orientadora: Flavia dos Santos Oliveira. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://encurtador.com.br/hrU89>. Acesso em: 18 jul. 2023.

YAMÃ, Yaguarê; YAGUAKÃG, Elias; GUAYNÊ, Uziel; GUARÁ, Roni Wasiry (Org.). **Maraguápéyára**. Manaus: Valer, 2014.

Bibliografia de Aline Rochedo Pachamama

BORGES, Luís Paulo Cruz. Entrevista com Aline Rochedo Pachamama. Dossiê Diferença, Escola e Conhecimento. **Revista Digital Formação em Diálogo**, Rio de Janeiro, v 4, n. 2, dez. 2019. Disponível em: <https://encurtador.com.br/dkzN9>. Acesso em: 18 jul. 2023.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. **Pachamama**: a poesia é a alma de quem escreve. Rio de Janeiro: Pachamama, 2015.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas das aldeias. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PACHAMAMA. Aline Rochedo. O povo Puri de Minas Gerais *In*: SOUZA, Ana Paula Lemes (Org.) *et al.* **Clamor das águas**: a busca por nova identidade para as águas minerais no Brasil. Florianópolis: CAXIF/UFSC, 2018. p. 147-162.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Taynôh**, o menino que tinha cem anos (livro multilíngue). Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacê Uchô, a palavra esta na terra. Narrativas e memórias do Povo Puri da Mantiqueira. *In*: SOUZA, Ana Paula Lemes; VIANNA, Raphael; ALCÂNTARA, Valderí de Castro (Orgs.). **Ecologias das águas**: o futuro em corrosão. 1. ed. Cambuquira: Nova Cambuquira, 2019. p. 109-138. Disponível em: <https://encurtador.com.br/giksE>. Acesso em: 18 jul. 2023.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Boacé Uchô**: a história está na terra. Narrativas e memórias do Povo Puri da Serra da Mantiqueira. Rio de Janeiro: Pachamama, 2020.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Inhã Uchô**: território, corpo, espírito. Rio de Janeiro: Pachamama, 2023.

ROCHEDO, Aline do Carmo. “**Afrodite se quisier**”: o protagonismo das mulheres. 2018. Tese (Doutorado em História, Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

TV SUL. **O povo puri da Mantiqueira**. Mulheres da Floresta. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WZTzmvwYDCY>. Acesso em: 18 jul. 2023.

**APÊNDICE A – Mapeamento de autorias indígenas encontradas no site da ISBN
entre até dezembro de 2019**

Nº: 1		Autor: Adão Karai Tataendy Antunes						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788587140203	Palavras de Xeremôï	1	2008	Papel	48	Cuca Fresca	Adão Karai Tataendy Antunes (Autor) Gennis Martins Timóteo (Ilustrador)	Português

Nº: 2		Autor: Ailton Krenak						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8579201675	Ailton Krenak	1	2014	Papel	216	Azougue Editorial	Sergio Cohn (Organizador) Ailton Krenak (Autor)	Português
978-85-7920-167-7								
8535932410	Ideias para adiar o fim do mundo	1	2019	Papel	88	Companhia das Letras	Ailton Kre-nak (Autor)	Português
978-8535932416								

Nº: 3		Autor: Aline Ngrenhtabare Lopes Kayapó						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788574068640	Nós: uma antologia de literatura indígena	1	2019	Papel	128	Companhia das Letras	Maurício Negro (Organização e Ilustrador)	Português

Nº: 4		Autor: Aline Rochedo Pachamama						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-5634-019-1	Guerreiras: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia	1	2018	Papel		Editadora Pachamama	Aline Rochedo Pachamama (Autora)	Português
978-85-5634-018-4/	Taynôh: o menino que tinha cem anos	1	2018	Papel	56	Editadora Pachamama	Aline Rochedo Pachamama (Autora)	Xavante Guarani-Mbya Português Espanhol
- 978-85-5634-000-9	Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve	1	2015	Papel	98	Editadora Pachamama	Aline Rochedo Pachamama (Autora)	Português
978-85-5634-027-6	Boacé uchô: a história está na terra	1	2020	Papel		Editadora Pachamama	Aline Rochedo Pachamama (Autora)	Português Puri

Nº: 5		Autor: Anghichay Pataxó						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8526006185	O povo pataxó e suas histórias	1	1997		47	MEC	Anghichay Pataxó (Autor) Arariby Pataxó/Antonio A. Silva (Ilustrador)	Português

							Manguadã Pataxó/Valmores Conceição Silva (Ilustrador)	
--	--	--	--	--	--	--	--	--

Nº: 6		Autor: Ariabo Kezo						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-917532-7-7	Baloriê: a origem dos alimentos	1	2015	Papel	52	Maria Sílvia Cintra Martins	Luciano Ariabo Kezo (Autor) Maria Sílvia Cintra de Paula (Editor)	Português
9788574068640	Nós: uma antologia de literatura indígena	1	2019	Papel	128	Companhia das Letras	Maurício Negro (Organização e Ilustrador)	Português

Nº: 7		Autor: Álvaro Tukano						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-94043-01-6	O mundo Tukano antes dos brancos	1	2017	Papel	188	AYÓ	Álvaro Tukano (Autor e Ilustrador) José Jorge de Carvalho (Coordenador) Rita Maria Santos Honório (Coordenador) Thiago Chacon (Tradutor) André Duarte (Diagramação) Letícia Vianna (Revisor) Thais Garone (Revisor) Gerlaine Torres (Revisor)	Português

Nº: 8		Autor: Aurélio Souza da Silva						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788566179637	Curupira e sua casa: um conto amazônico	1	2018	Papel	72	Kazuá	Aurélio Souza da Silva (Autor)	Português

Nº: 9		Autora: Auritha Tabajara						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788564045101	Coração na aldeia, pés no mundo	1	2018	Papel	40	Uk'a Editorial	Regina Drozina (Xilogravuras)	Português

Nº: 10		Autor: Célia Xakriabá						
--------	--	-----------------------	--	--	--	--	--	--

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Brasília inspira poesia (bip)	1	2019					

Nº: 11		Autora: Chirley Maria Pankará						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Nãna e os potes de barro	1	2019	Papel		S.N	Chirley Maria Pankará (Autora) Carolina Mancini (Ilustradora) Rafael Sales (Diagramação) Angie Stanley (Revisão)	

Nº: 12		Autor: Cristino Wapichana						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-60806-46-1	O cachorro e o homem	1	2014	Papel	48	RICHMOND EDUCAÇÃO	Cristino Wapichana (Autor) Helton Faustino (Ilustrador)	Português
978-85-67514-93-2	A oncinha Lili	1	2014	Papel	24	Editora Edebe Brasil Ltda	Cristino Wapichana (Autor) Sonia Horn (Ilustrador)	Português
978-85-356-4101-1	Sapatos trocados: como o tatu ganhou suas grandes garras	1	2016	E-book - EPUB	0	Paulinas	Cristino Wapichana (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
978-85-7933-125-1	A boca da noite	1	2017	E-book - EPUB	0	ZIT Editora	Cristino Wapichana (Autor) Graça Lima (Ilustrador)	Português

Nº: 13		Autor: Daniel Munduruku						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
85-7629-042-1	Os filhos do sangue do céu e outras histórias indígenas de origem	0	2005	Papel	64	Landy Editora	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português
85-98750-19-0	Historia que eu vivi e gosto de contar	1	2005	Papel	48	Instituto Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português
85-98750-20-4	Historia que eu li ... E goeto de contar	1	2005	Papel	48	Instituto Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português

85-7416-243-4	Sobre piolho e outros afagos	1	2005	Papel	88	Instituto Callis	Daniel Munduruku (Autor) Marcio Rosario F. De Sousa (Ilustrador)	Português
85-7547-151-1	A velha árvore: uma história de amor pelos idosos	2	2006	Papel	32	Editora Salesiana	Daniel Munduruku (Autor) Elza Keiko (Ilustrador)	Português
85-7416-261-2	Historias que vivi y me gusta contar	1	1900	Papel	48	Instituto Callis	Daniel Munduruku (Autor) Bureau De Traduções Ltda. (Tradutor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Espanhol
85-7416-260-4	Histórias que eu vivi e gosto de contar	1	1900	Papel	48	Instituto Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português
85-7412-145-2	Catando piolhos, contando histórias	1	1900	Papel	48	Brinque-Book	Daniel Munduruku (Autor) Marie Thereze Kowalaczyk (Ilustrador)	Português
978-85-06-00855-3	Um dia na aldeia: uma história Munduruku	1	2012	Papel	31	Melhoramentos	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
85-7555-016-0	Contos indígenas brasileiros	1	2003	Papel	48	Gaia	Daniel Munduruku (Autor) Rogerio Borges (Ilustrador)	Português
85-260-1118-9	Parece que foi ontem	1	2006	Papel	24	Global	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
85-322-5827-1	Um estranho sonho de futuro - pnbe-2006	1	2006	Papel	56	FTD	Daniel Munduruku (Autor)	Português
85-7340-505-8	O sumiço da noite	1	2006	Papel	32	Editora Caramelo	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martinz (Ilustrador)	Português
978-85-7340-523-1	Um sonho que não parecia sonho	1	2007	Papel	32	Editora Caramelo	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7412-174-1	O homem que roubava horas	1	2007	Papel	28	Brinque-Book	Daniel Munduruku (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	Português

978-85-7547-208-8	O diário de Kaxi - Um curumim descobre o Brasil	2	2011	Papel	48	Editora Salesiana	Daniel Munduruku (Autor) Crianças Munduruku Da Aldeia Katô (Ilustrador)	Português
978-85-7581-191-7	Todas as coisas são pequenas	1	2007	Papel	126	Arx	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7272-228-5	As peripécias do jabuti	1	2007	Papel	32	Novo Tempo	Daniel Munduruku (Autor) Ciça Fittipaldi (Ilustrador)	Português
85-7340-469-8	Caçadores de aventuras	1	2006	Papel	32	Editora Caramelo	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martins (Ilustrador)	Português
85-7340-470-1	O onça	1	2006	Papel	32	Editora Caramelo	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martins (Ilustrador)	Português
978-85-7416-301-7	O menino e o pardal	1	2007	Papel	32	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Cecilia Rébora (Ilustrador)	Português
978-85-60791-08-8	Contos indígenas brasileiros	3	2007	Papel	64	Gaudi Editorial	Daniel Munduruku (Autor) Rogério Borges (Ilustrador)	Português
978-85-7412-209-0	O olho bom do menino	1	2007	Papel	32	Brinque-Book	Daniel Munduruku (Autor) Rubens Matuck (Ilustrador)	Português
978-85-7340-578-1	Uma aventura na Amazônia	1	2007	Papel	64	Editora Caramelo	Daniel Munduruku (Diretor)	Português
978-85-7581-291-4	Todas as coisas são pequenas	1	2007	Papel	160	Arx	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-260-1256-1	Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo	1	2008	Papel	48	Global	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
978-85-260-1210-3	Histórias de arrepiar: a caveira rolante e outras histórias indígenas de assustar	1	2007	Papel	16	Global	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
978-85-260-1211-0	Histórias de origem: outras tantas histórias de origem das coisas e do universo	1	2007	Papel	16	Global	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português

978-85-7412-226-7	O olho bom do menino	2	2008	Braile	0	Brinque-Book	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7412-231-1	O olho bom do menino	1	2008	Compact disk	0	Brinque-Book	Daniel Munduruku (Autor) Rubens Matuck (Ilustrador)	Português
978-85-99095-84-3	Caçadores de aventuras	1	2009	Papel	32	Livraria Saraiva	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martins (Ilustrador)	Português
978-85-7416-323-9	Historias que yo viví y me gusta contar	1	2007	Papel	48	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Espanhol
978-85-7416-325-3	El niño y el gorrión	1	2007	Papel	40	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Romeo Tello Arista (Tradutor) Cecilia Rébora (Ilustrador)	Espanhol
978-85-7416-366-6	Crônicas de São Paulo	2	2009	Papel	64	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
978-85-260-1389-6	A Caverira-rolante, a mulher-lesma e outras históricas indígenas de assustar	1	2010	Papel	48	Global	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português
978-85-204-3014-9	O karaíba	1	2009	Papel	92	Editora Manole Ltda	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-360-1042-7	Karú tarú: o pequeno pajé	1	2009	Papel	32	Edelbra	Daniel Munduruku (Autor) Marilda Castanha (Ilustrador)	Português
978-85-7416-394-9	Coisas de índio: versão infantil	2	2009	Papel	56	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
978-85-7555-231-5	Contos indígenas brasileiros	3	2010	Papel	64	Gaia	Daniel Munduruku (Autor) Rogério Borges (Ilustrador)	Português
978-85-60791-69-9	O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira	3	2009		0	Gaudi Editorial	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português

978-85-7416-419-9	História que li e gosto de contar	1	2009	Papel	48	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português
978-85-7416-421-2	Como surgiu? Lendas e mito indígenas	1	2009	Papel	32	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português
978-85-64045-00-2	Mundurukando	1	2010	Papel	96	Dm Projetos Especiais	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7596-239-8	O sinal do pajé	2	2011	Papel	56	Peirópolis	Daniel Munduruku (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	Português
978-85-7416-483-0	Coisas de índio (Versão infantil)	2	2010	Papel	0	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
978-85-7272-290-2	Coisas de onça	1	2011	Papel	32	Novo Tempo	Daniel Munduruku (Autor) Cica Fittipaldi (Ilustrador) César Landucci (Colaborador)	Português
978-85-7416-518-9	O menino e o pardal	2	2010	Papel	40	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Cecilia Rébora (Ilustrador)	Português
978-85-7416-520-2	Coisas de índio	2	2010	Papel	96	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
85-7568-067-6	Tempo de histórias	2	2006	Papel	76	Salamandra Editorial	Daniel Munduruku (Autor) Heloisa Prieto (Organizador)	Português
978-85-7416-532-5	Historias que ouvi e gosto de contar	2	2010	Papel	48	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Daniel Munduruku (Ilustrador)	Português
978-85-7416-538-7	Histórias que vivi e gosto de contar	2	2010	Papel	48	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Daniel Munduruku (Ilustrador)	Português
978-85-7416-590-5	Como surgiu? Mitos e lendas indígenas	1	2011	Papel	48	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Rosinha Campos (Ilustrador)	Português

978-85-7416-608-7	Crônicas de São Paulo	1	2010	Papel	96	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
978-85-7416-666-7	O menino e o pardal	1	2011	Outro	0	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Cecilia Rébora (Ilustrador)	Português
978-85-7416-720-6	Cosi da índio, versioni per l'infanzia	1	2012	Papel	56	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Italiano
978-85-63997-01-2	Olhares indígenas contemporâneos II	1	2012	Papel	178	Cinep	Daniel Munduruku (Autor) Maria Das Dores De Oliveira Pankaru (Autor) Tonico Benitz (Autor) Gersem José Do Santos Luciano (Organizador) Jô Cardoso De Oliveira (Organizador) Maria Barros Hoffmann (Organizador)	Português
978-85-356-3304-7	Caráter educativo do movimento indígena brasileiro	1	2012	Papel	232	Paulinas	DANIEL MUNDURUKU (Autor)	Português
978-85-360-1153-0	Karu Taru, o pequeno pajé	2	2012	Papel	10	Edelbra	Daniel Munduruku (Autor) Marilda Castanha (Autor)	Português
978-85-7927-224-0	Roda de conversas sobre os povos indígenas brasileiros	1	2012	Papel	128	Editora Prumo Ltda	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-66162-01-1	Histórias de índio	1	2012	Papel	0	Editora Reviravolta Ltda.	Daniel Munduruku (Autor) Laurabeatriz (Ilustrador)	Português
978-85-356-3425-9	O caráter educativo do movimento indígena brasileiro	1	2013	E-book - e-PUB	0	Paulinas	DANIEL MUNDURUKU (Autor)	Português
978-85-8155-040-4	Um dia na aldeia: uma história munduruku	32	2013	Papel	32	Melhoramentos Livrarias	Daniel Munduruku (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português

978-85-7416-837-1	Native brazilians	1	2013	Papel	56	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador) Miriam Gabbai (Organizador) Luis Fragoso (Tradutor)	Inglês
978-85-8181-302-8	O olho da águia	1	2013	Papel	208	Leya	Daniel Munduruku (Autor) Fernando Pires (Ilustrador)	Português
978-85-66357-56-1	Catando piolhos contando histórias	1	2013	Papel	48	Escarlata	Daniel Munduruku (Autor) Maté (Ilustrador)	Português
978-85-66357-57-8	Catando piolhos contando histórias	1	2013	E-book - e-PUB	0	Escarlata	Daniel Munduruku (Autor) Maté (Ilustrador)	Português
978-85-7595-689-2	O segredo da chuva (aluno)	1	2013	Papel	65	Editora Anglo	Daniel Munduruku (Autor) Marilda Castanha (Ilustrador)	Português
978-85-260-1978-2	O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira	1	2013	E-book - e-PUB	0	Global	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7555-421-0	Você lembra, pai?	2	2014	Papel	24	Gaia	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7555-423-4	A palavra do grande chefe	2	2014	Papel	32	Gaia	Daniel Munduruku (Autor) Mauricio Negro (Ilustrador)	Português
978-85-7555-424-1	A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor	2	2014	Papel	48	Gaia	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7555-425-8	A caveira-rolante, a mulher-lesma e outras histórias indígenas de assustar	2	2014	Papel	48	Gaia	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-8184-102-1	Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo	2	2014	Papel	48	Gaudi Editorial	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-8184-103-8	Parece que foi ontem	4	2014	Papel	16	Gaudi Editorial	Daniel Munduruku (Autor)	Português

978-85-8184-104-5	O banquete dos deuses	4	2014	Papel	104	Gaudi Editorial	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7596-340-1	As serpentes que roubaram a noite: e outros mitos	2	2014	Papel	36	Peirópolis	Daniel Munduruku (Autor) Crianças Munduruku (Ilustrador)	Português
978-85-8313-038-3	Saudades de amanhã	1	2014	Papel	32	Escrita Fina Edições	Daniel Munduruku (Autor) Laerte Silvino (Ilustrador)	Português
978-85-02-22615-9	O Onça (aluno)	1	2014	Papel	32	Editora Saraiva	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-02-22614-2	Caçadores de aventuras (aluno)	1	2014	Papel	32	Editora Saraiva	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-62543-08-1	O diário de Kaxi	1	2014	Papel	48	Meia Lua Editora	Daniel Munduruku (Autor) Juliano Castro (Ilustrador)	Português
978-85-66470-48-2	Foi vovó que disse	1	2014	Papel	24	Edelbra	Daniel Munduruku (Autor) Graça Lima (Ilustrador)	Português
978-85-8181-837-5	O mistério da estrela Vésper	1	2014	Papel	136	Leya	DANIEL MUNDURUKU (Autor)	Português
978-85-66678-25-3	O mistério da estrela Vésper	1	2014	Papel	136	Imp	Daniel Munduruku (Autor)	
978-85-7416-900-2	Coisas de índio: infantil	1	2013	E-book - e-PUB	56	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Camila Mesquita (Ilustrador)	Português
978-85-322-8967-4	Um estranho sonho de futuro: casos de índio	1	2013	Publicação digitalizada - EPUB	112	FTD	Daniel Munduruku (Autor) Heloisa Prieto (Organizador) Andrés Sandoval (Ilustrador)	Português
978-85-66481-32-7	O sumiço da noite	1	2014	Papel	32	Livraria Saraiva	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martins (Ilustrador)	Português
978-85-66481-34-1	Um sonho que não parecia sonho	1	2014	Papel	32	Livraria Saraiva	Daniel Munduruku (Autor) Inez Martins (Ilustrador)	Português
978-85-06-07242-4	Um dia na aldeia	1	2013	E-book - e-PUB	0	Melhoramentos	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-64045-04-0	Das coisas que aprendi	1	2014	Papel	120	Dm Projetos Especiais	Daniel Munduruku (Autor) Antonio Carlos Banavita (Fotografia)	Português

978-85-67789-09-5	As peripécias do jabuti	1	2007	Papel	32	Mercuryo Jovem	Daniel Munduruku (Autor) Ciça Fittipaldi (Ilustrador)	Português
978-85-66470-87-1	Foi vovó que disse	2	2015	Papel	24	Edelbra	Daniel Munduruku (Autor) Graça Lima (Ilustrador)	Português
978-85-5590-016-7	Memórias de índio: uma quase autobiografia	1	2016	Papel	248	Edelbra	Daniel Munduruku (Autor) Rita Carelli (Ilustrador)	Português
978-85-96-00546-3	Vozes ancestrais: dez contos indígenas: volume único	1	2016	Papel	80	FTD	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-5910-003-7	Saudades de amanhã	1	2017	Papel	32	Ao Livro Técnico	Daniel Munduruku (Autor) Silvino (Ilustrador)	Português
978-85-454-0030-1	Coisas de índio	1	2016	E-book - e-PUB	96	Callis	Daniel Munduruku (Autor)	Português
978-85-7596-524-5	O sinal do Pajé	1	2017	E-book - e-PUB	56	Peirópolis	Daniel Munduruku (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	Português
978-85-7596-525-2	O sinal do Pajé	1	2017	E-book - KF8	56	Peirópolis	Daniel Munduruku (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	Português
978-85-454-0051-6	O menino e o pardal	1	2017	E-book - e-PUB	40	Callis	Daniel Munduruku (Autor) Cecília Rébora (Ilustrador)	Português
978-85-64045-07-1	Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos	1	2017	Papel	144	Dm Projetos Especiais	Daniel Munduruku (Autor)	Português

Nº: 14		Autora: Denizia Kawany Fulkaxo						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Kariri xocó: contos indígenas (volume 1)	1	2014	Papel	71	SESC	Denizia Kawany Fulkaxo (Autora) Caco Bressane (Ilustrador)	Português
9788579952265	Kariri xocó: contos indígenas (volume 2)	1	2019	Papel	62	SESC	Denizia Kawany Fulkaxo (Autora) Caco Bressane (Ilustrador)	Português

Nº: 15		Autora: Djuena Tikuna						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma

	Wiyægü	1	2019					
--	---------------	---	------	--	--	--	--	--

Nº: 16		Autor: Edson Krenak						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-8217-617-7	O sonho de Borum	1	2015	Papel	32	Autêntica	Edson Krenak (Autor)	Português
978-85-8217-616-0	O sonho de Borum	1	2015	E-book - EPUB	32	Autêntica	Edson Krenak (Autor)	Português
978-85-513-0036-7	O sonho de Borum	1	2015	E-book - MOBI	32	Autêntica	Edson Krenak (Autor) Mauricio Negro (Ilustrador)	Português
9788574068640	Nós: uma antologia de literatura indígena	1	2019	Papel	128	Companhia das Letras	Maurício Negro (Organização e Ilustrador)	Português

Nº: 17		Autora: Eliane Potiguara						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-64045-08-8	Metade Cara, Metade Máscara	2	2017	Papel	168	Dm Projetos Especiais	Eliane Potiguara (Autora)	Português
978-85-68914-09-0	-	2	2018	Papel	131	Nepan Editora	Eliane Potiguara (Autora)/Raquel Alves Ishii (Projeto gráfico)/Marcelo Alves Ishii (Diagramação)	Português
978-85-8184-107-6	-	2	2014	Papel	144	Gaudi Editorial	Eliane Potiguara (Autora)	Português
	Sol do pensamento	1	2005			Inbrapi/Grumin		Português
978-85-61730-83-3	O coco que guardava a noite	1	2011	Papel	40	Mundo Mirim	Eliane Potiguara (Autora)	Português
978-85-61695-53-8	O pássaro encantado	1	2014	Papel	32	Jujuba Editora	Eliane Potiguara (Autora)/Aline Abreu (Ilustrador)	Português
978-85-10-05468-3	A cura da terra	1	2014	Papel	40	Editora Do Brasil	Eliane potiguara (Autora)/Soud (Ilustrador)	Português

978-85-10-05801-8	-	1	2015	Papel - exe	40	Editora Do Brasil	Eliane potiguara (Autora)/Soud (Ilustrador)	Português
978-85-60806-49-2	As duas luas e a sabedoria	1	2014	Papel	32	Richmond Educação	Eliane Potiguara (Autora) Emerson Brasil (Ilustrador)	Português
	Akajutibiró, terra do índio potiguara	1	1994			UNESCO		
	A terra é a mãe do índio	1	1989		70	GRUMIM		

Nº: 18		Autor: Elias Yaguakãg						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-322-7400-7	Aventuras do menino Kawã	1	2010	Papel	48	FTD	Elias Yaguakãg (Autor) Elias Yaguakãg (Ilustrador)	Português
978-85-322-8842-4	Aventuras do menino Kawã	1	2013	Publicação digitalizada - e-PUB	32	FTD	Elias Yaguakãg (Autor) Elias Yaguakãg (Ilustrador)	Português
978-85-65616-30-0	As aventuras do menino Kawã	2	2013	Papel	48	Quinteto Editorial	Elias Yaguakãg (Autor) Elias Yaguakãg (Ilustrador)	Português
978-85-7272-291-9	Historinhas Marupiaras	1	2011	Papel	48	NOVO TEMPO	Elias Yaguakãg (Autor) Elias Yaguakãg (Ilustrador) Uziel Guaynê (Ilustrador)	Português
978-85-7512-613-4	Maraguapeyara: história, mitos e sociedade dos índios Maraguás	1	2012	Papel	84	Editora Valer	Elias Yaguakãg (Organizador) Ozias Yaguaré Yamã (Organizador) Uziel Guaynê (Organizador)	Português
978-85-7848-142-1	Olhos vermelhos no fundo do rio	1	2014	Papel	32	Biruta	Elias Yaguakãg (Autor) Uziel Guaynê Oliveira (Ilustrador)	Português

978-85-8275-027-8	Tykuã e a origem da anunciação	1	2014	Papel	32	Editora Rovelte	Elias Yaguakãg (Autor) Kammal Jamil Chaves João (Ilustrador)	Português
-------------------	---------------------------------------	---	------	-------	----	-----------------	---	-----------

Nº: 19		Autor: Ely Macuxi						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-356-2700-8	Ipaty: O Curumim da Selva	1	2010	Papel	32	Paulinas	Ely Macuxi (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	Português

Nº: 20		Autor: Emerson Guarani						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788572087506	A criação do mundo e outras belas histórias indígenas	1	2011	Papel	72	Formato	Emerson Guarani (Autor) Benedito Prezia (Autor) Gilberto Tomás (Ilustrador)	Português

Nº: 21		Autora: Eva Potiguara						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Do casulo à borboleta					Eva Potiguara (Autor)		

Nº: 22		Autor: Feliciano Pimentel Lana						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8585781963	Origem da noite & como as mulheres roubaram as flautas sagradas	1	2002	Papel	46	EDUA	Feliciano Pimentel Lana (Autor)	Português
857401186X	A origem da noite: e como as mulheres roubaram as flautas sagradas: duas histórias ilustradas e contadas em dessana	2	2009	Papel	90	EDUA	Feliciano Pimentel Lana (Autor)	Dessana Português

Nº: 23		Autora: Fernanda Vieira						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Crônicas ordinárias	1	2018	Papel		Multifoco		Português

Nº: 24		Autora: Graça Graúna						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-67265-08-7	Flor da mata	1	2014	Papel	104	Penninha Edições Ltda	Graça Graúna (Autora) Carmen Barbi (Ilustrador)	Português
978-85-7160-591-6	Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil	1	2012	Papel	200	Mazza Edições	Graça Graúna (Autora)	Português
978-85-204-3057-6	Criaturas de Naderu	1	2009	Papel	32	Editora Manole Ltda	Graça Graúna (Autora) José Carlos Lollo (Ilustrador)	Português

Nº: 25		Autor: Ismael Tariano						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8575120824	Mitologia tariana		2002			Valer		Português

Nº: 26		Autor: Jaider Esbell						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788564067318	Terreiro de Makunaima: mitos, lendas e estórias em vivências	1	2012			Cromos	Jaider Esbell (Autor)	Português

Nº: 27		Autor: Jaime Diakara						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-65409-54-4	Waïmurã Ki'tiakã: historinhas dos animais	1	2014	E-book	52	Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado de Cultura	Jaime Diakara (Autor)	Português
9788575125137	Yahi Puíro Ki'ti: a origem da constelação da garça	1	2011	E-book	16	Valer	Jaime Diakara (Autor) Thalles Alexandre (Ilustrador)	Português
8582179804	Wahtirã: a Lagoa dos Mortos	1	2016	Papel	32	Autêntica	Jaime Diakara (Autor) Daniel Munduruku (Autor) Mauricio Negro (Ilustrador)	Português

Nº: 28		Autora: Julie Dorrigo						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
6580804033 978-658080403	Eu sou Macuxi e outras histórias	1	2019	Papel	108	Caos e Letras	Julie Dorrigo (Autora)	Português

Nº: 29		Autor: Juvenal Teodoro Payayá						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma

	Negócios na periferia		2006			Edições Século XXI	Juvenal Teodoro Payayá (Autor)	
9788571963009	Nheenguera		2018		195	ALBA Cultural	Juvenal Teodoro Payayá (Autor)	
	O filho da ditadura		2010		175	Fast Design	Juvenal Teodoro Payayá (Autor)	
	Os Tupinikin: versos de índio		2002			Edições Século XXI	Juvenal Teodoro Payayá (Autor)	
	A Retomada X O interdito proibitório: o caminho do genocídio indígena		2007			S.N	Juvenal Teodoro Payayá (Autor) Edilene Payayá (Autora)	

Nº: 30			Autor: Kaká Werá					
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
85-85663-24-3	A terra dos mil povos	1	1998	Outro	0	Peiropolis	Kaká Werá Jekupé (Autor)	
8585663243	A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio		2003	Papel	120	Peiropolis	Kaká Werá Jekupé (Autor)	
85-85663-51-0	Tupa tenonde: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani	0	1900		0	Peiropolis	Kaká Werá Jekupé (Autor)	
8585663510	Tupã Tenondé		2003	Papel	120	Peiropolis	Kaká Werá Jekupé (Autor)	
85-85464-46-1	Ore awe rotru'a ma: todas as vezes que dissemos adeus	0	1900		0	Triom	Kaká Werá (Autor) Gaddy, Lance F. (Tradutor)	
85-85464-48-8	Ore awe roiru'a ma: todas as vezes que dissemos adeus	0	1900		0	Triom	Kaká Werá (Autor) Ducrez, Sophie (Tradutor)	
8585464461	Ore awé roiru'a ma = Todas as vezes que dissemos adeus		2002		119	Triom	Kaka Werá Jecupé (Autor)	
978-85-7596-098-1	As fabulosas fábulas de iauaretê	1	2007	Papel	80	Peiropolis	Kaka Werá Jecupé (Autor) Sawara Jecupé (Ilustrador)	

978-85-7418-885-0	O arco e a flecha: relatos sobre a cultura indígena brasileira	1	2012	Papel	72	Macmillan do Brasil Edit.com	Kaká Werá (Autor)	
978-85-86775-26-0	O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani	1	2016	Papel	226	POLAR	Kaká Werá (Autor) Américo Sommerman (Editor) Maria Das Mercês Rocha Leite (Revisor) Patrick Paul (Colaborador)	
978-85-7596-466-8	As fabulosas fábulas de lauretê	1	2016	E-book - EPUB	88	Peirópolis	Kaká Werá Jecupé (Autor)	
978-85-7596-467-5	As fabulosas fábulas de lauretê	1	2016	E-book - KF8	88	Peirópolis	Kaká Werá Jecupé (Autor)	

Nº: 31		Autor: Kamuu Dan Wapichana						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788577433506	O sopro da vida: Putakaryy Kakyary	1	2019	Papel	48	Expressão Popular	Kamuu Dan Wapichana (Autor) Marcos Antônio dos S. Viana (Ilustrador) Andrea Diogo (Ilustradora)	Português

Nº: 32		Autor: Kanáttyo Pataxó						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	O machado, a abelha e o rio	1	2005		56	MEC	Kanáttyo Pataxó (Autor) Werimehe Pataxó (Ilustrador)	Português
857208259X	Txopai e Itôhã	1	2000		24	Formato	Kanáttyo Pataxó (Autor) Kanáttyo Pataxó (Ilustrador)	Português

Nº: 33		Autora: Kerexu Mirim						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	A índia voadora							Português

Nº: 34		Autora: Lia Minapoty						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-8044-114-7	Com a noite veio o sono	1	2011	Papel	120	Leya	Lia Minapoty (Autora)	

978-85-64406-33-9	A árvore de carne e outros contos	1	2011	Papel	52	Tordesilhas	Lia Minápoty (Autora) Yaguareê Yamã (Autora) Mariana Newlands (Ilustrador)	
978-85-66678-07-9	Com a noite veio o sono	1	2013	Papel	32	IMP	Lia Minápoty (Autora) Maurício Negro (Ilustrador)	
978-85-7153-336-3	Lua-menina e Menino-onça	1	2014	Papel	32	RHJ EDITORA	Lia Minápoty (Autora) Suryara Bernardi (Ilustrador)	
978-85-66179-61-3	Yara é vida	1	2016	Papel	60	Editora Kazua Ltda	Lia Minapoty (Autora)	
9788566179613	Yara é vida	2?	2018	Papel	32	Kazuá	Lia Minapoty (Autora) Osvaldo Piva (Ilustrador)	
978-85-385-8078-2	Tainãly, uma menina Maraguá = Tainãly, yepé tainãe Maraguá	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Lia Minápoty (Autora) Laurabeatriz (Ilustrador) Lia Minápoty (Tradutor)	
978-85-385-8461-2	Tainãly, uma menina Maraguá/ Tainãly, yepé tainãe Maraguá	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Lia Minápoty (Autora) Laurabeatriz (Ilustrador)	
9788574068640	Nós: uma antologia de literatura indígena	1	2019	Papel	128	Companhia das Letras	Maurício Negro (Organização e Ilustrador)	Português

Nº: 35		Autora: Lidia Krexu Rete Verissimo						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Varai para'i regua= O balaio enfeitado	1	2002	Papel	34	Nhombo'ea Guarani	Lidia Krexu Rete Verissimo (Autora)	Português

Nº: 36		Autor: Luiz Karai						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8536801921	Massacre indígena guarani= Juruá revê nhande kuery joguero'a ágüe	1	2006	Papel	23	DCL	Luiz Karai (Autor) Rodrigo Abraham (Ilustrador)	Português Guarani

Nº: 37		Autora: Márcia Nunes Maciel Mura						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788574016511	O espaço lembrado: experiências	1	2013	Papel	206	Editora da Universidade	Márcia Nunes Maciel (Autora)	Português

8574016519	de vida em seringais da Amazônia					Federal do Amazonas		
------------	----------------------------------	--	--	--	--	---------------------	--	--

Nº: 38		Autora: Márcia Wayna Kambeba						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-99122-38-9	Poemas e crônicas: ay kakyri tama = eu moro na cidade	1	2013	Papel	75	Grafisa Gráfica e Editora Ltda	Márcia Wayna Kambeba (Autora) Eduardo Lacerda (Ilustrador)	Português
9788598349633	Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade	2	2018	Papel	72	Pólen	Márcia Wayna Kambeba (Autora)	Português
9788595090293	O lugar do saber	1	2018	Papel	64	Casa Leiria	Márcia Wayna Kambeba (Autora)	Português

Nº: 39		Autor: Marcos Terena						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Cidadãos da selva: a história contada pelo outro lado		1992	Papel	31	MEC	Marcos Terena (Autor)	Português
85-16-01143-7	O índio aviador	2	1994	Papel	91	Moderna	Marcos Terena (Autor) Ateneia Feijo (Autor)	Português

Nº: 40		Autora: Maria Kerexu						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
857888146X	A mulher que virou Urutau	1	2011	Papel	24	Panda Books	Olívio Jekupé (Autor)	Português
9788578881467							Maria Kerexu (Autora) Taisa Borges (Ilustradora)	

Nº: 41		Autora: Niara Terena						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-67770-06-2	Amor essencial	1	2015	Papel	14	Editora Sustentável	Niara Terena (Autora) Niara Terena de Jesus Bergamasco (Ilustrador)	

978-85-67770-22-2	As aventuras de Angelina e o bruxo do sofrimento: o tempo em que a terra pousou na escuridão	1	2018	Papel	18	Editora Sustentável	Niara Terena (Autora) Patrícia Wolff (Ilustrador)	
-------------------	---	---	------	-------	----	---------------------	--	--

Nº: 42		Autor: Olívio Jekupé						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-260-1541-8	Tekoa: Conhecendo uma aldeia indígena - etnia Guarani	1	2011	Papel	32	Global	Olívio Jekupé (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	
978-85-366-1626-1	Literatura escrita pelos povos indígenas	1	2009	Papel	44	Scortecci Editora	Olívio Jekupé (Autor)	
978-85-7888-146-7	A mulher que virou urutau	1	2011	Papel	24	Panda Books	Maria Kerexu (Autora) Olívio Jekupe (Autor) Jera Giselda (Colaborador)	
978-85-63295-24-8	A mulher que virou urutau	1	2013	Papel	24	Guia Dos Curiosos Comunicações	Maria Kerexu (Autora) Olívio Jekupe (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	
978-85-368-1365-3	Ajuda do saci Kamba'i	1	2013	Papel	40	Dcl	Olívio Jekupé (Autor) Rodrigo Abrahim (Ilustrador)	
978-85-7555-325-1	Tekoa: conhecendo uma tribo indígena	2	2014	Papel	32	Gaia	Olívio Jekupé (Autor)	
978-85-7888-361-4	O presente de Jaty Jaterê = Jaty Jaterê ojay'a	1	2014	Papel	32	Panda Books	Olívio Jekupe (Autor) Fran Junqueira (Ilustrador) Jeguaka Mirim (Tradutor)	
978-85-66179-62-0	A volta de Tukã	1	2014	Papel	60	Editora Kazua Ltda	Olívio Jekupe (Autor)	

978-85-8142-039-4	Arandu ymanguaré : sabedoria antiga	6	2014	Papel	56	Evoluir Cultural	Olívio Jekupé (Autor) Theo Siqueira (Ilustrador) Flavia Bastos (Coordenador) Lilian Rochael (Revisor) Uriá Fassina (Projeto gráfico)	
978-85-8181-864-1	Tupã Mirim: o pequeno guerreiro	1	2014	Papel	48	Leya	Olívio Jekupé (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	
978-85-7888-480-2	A mulher que virou urutau = Kunha Urutau re ojepota	1	2015	E-book - EPUB	24	Panda Books	Olívio Jekupe (Autor) Maria Kerexu (Autor) Jera Giselda (Tradutor) Taisa Borges (Ilustrador)	
978-85-368-2129-0	Ajuda do Saci: kamba'i	1	2015	Papel	40	DCL	Olívio Jekupé (Autor) Rodrigo Abrahim (Ilustrador)	
978-85-5513-028-1	O Saci verdadeiro	1	2015	Papel	48	Bamboozinho	Olívio Jekupé (Autor)	
978-85-451-0251-9	Tupã mirim: o pequeno guerreiro (professor)	1	2014	Papel	48	Leya	Olívio Jekupé (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	
978-85-366-4230-7	500 anos de angústia	1	2015	Papel	64	Scortecci Editora	Olívio Jekupé (Autor)	

Nº: 43		Autor: René Kithãulu						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8585663731	Irakisu: o menino criador	1	2002	Papel	46	Peirópolis	René Kithãulu (Autor e Ilustrador)	Português

Nº: 44		Autor: Roni Wasisy Guará						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-7208-716-2	Mondagará - Traição dos Encantados (Aluno)	1	2011	Papel	48	Formato	Roni Wasiry Guará (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	

978-85-7208-717-9	Mondagará - Traição dos Encantados (Professor)	1	2011	Papel	48	Formato	Roni Wasiry Guará (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	
978-85-7208-727-8	Mondagará: traição dos encantados	1	2011	E-book	0	Formato	Roni Wasiry Guará (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	
978-85-7512-479-6	Çaiçú índé e o primeiro grande amor do mundo	1	2011	Papel	24	Editora Valer	Roni Wasiry Guará (Autor)	
978-85-02-14122-3	Mondagará (Aluno)	1	2011	Papel	48	Editora Saraiva	Roni Wasiry Guará (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	
978-85-65381-25-3	Olho d'água	1	2012	Papel	32	Autêntica	Roni Wasiry Guará (Autor) Walter Moreira Santos (Ilustrador)	
978-85-8181-593-0	A árvore da vida	1	2014	Papel	32	Leya	Roni Wasiry Guará (Autor) Carla Irusta (Ilustrador)	
978-85-02-22610-4	Mondagará: traição dos encantados: aluno	1	2014	Papel	48	Editora Saraiva	Roni Wasiry Guará (Autor) Janaina Tokitaka (Ilustrador)	
978-85-513-0042-8	Olho d'água: o caminho dos sonhos	1	2016	E-book - MOBI	32	Autêntica	Roni Wasiry Guará (Autor) Walther Moreira Santos (Ilustrador)	
978-85-513-0054-1	Olho d'água: o caminho dos sonhos	1	2016	E-book - EPUB	32	Autêntica	Roni Wasiry Guará (Autor) Walther Moreira Santos (Ilustrador)	

Nº: 45**Autora: Shirley Djukurnã Krenak**

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788535613155	A onça protetora: borum huá kuparak.	1	2004	Papel	39	Paulinas	Shirley Djukurnã Krenak (Autora) Geovani Tãm Krenak (Ilustrador)	Português

Nº: 46**Autora: Sulamy Katy**

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8508091524	Meu lugar no mundo	1	2004	Papel	56	Ática	Sulamy Katy (Autora) Fernando Vilela (Ilustrador)	Português

Nº: 47**Autora: Telma Pacheco Tamba Tremembé**

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
9788583140894	Raízes do meu ser: meu passado presente indígena	1	2019	Papel	130	Caixeiro Viajante de Leitura	Telma Pacheco Tamba Tremembé (Autora)	Português

Nº: 48			Autor: Tiago Hakiy					
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-60806-44-7	As aventuras de Ticuã	1	2014	Papel	24	RICHMOND EDUCAÇÃO	Tiago Hakiy (Autor) Weberson Santiago (Ilustrador)	
978-85-356-2840-1	Awyató-pót : Histórias indígenas para crianças	1	2011	Papel	48	Paulinas	Tiago Hakiy (Autor) Tiago Hakiy (Ilustrador)	
978-85-8217-170-7	Guayné	1	2013	Papel	32	Autêntica	Tiago Hakiy (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	
978-85-8217-171-4	Guayné	1	2013	E-book	0	Autêntica	Tiago Hakiy (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	
978-85-8181-592-3	Curumimzice	1	2014	Papel	24	Leya	Tiago Hakiy (Autor) Walther Moreira (Ilustrador)	
978-85-7888-357-7	A origem dos bichos	1	2014	Papel	32	Panda Books	Tiago Hakiy (Autor) Catarina Bessel (Ilustrador)	
978-85-385-8076-8	Curumim	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Andréia Vieira (Ilustrador)	
978-85-385-8458-2	Noite e dia na aldeia	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Bruno Nunes (Ilustrador)	
978-85-385-8463-6	Tupany, um menino Mawé/ Tupany, kurum Mawe	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Fê (Ilustrador)	
978-85-67514-92-5	IWAPOIÁB: um encontro de amor	1	2014	Papel	24	Editora Edebe Brasil Ltda	Tiago Hakiy (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)	

978-85-66481-33-4	O canto do uirapuru: uma história de amor verdadeiro	1	2014	Papel	24	Livraria Saraiva	Tiago Hakiy (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)
978-85-7340-696-2	O canto do Uirapuru: uma história de amor verdadeiro	1	2014	Papel	32	Editora Caramelo	Tiago Hakiy (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)
978-85-7208-879-4	O canto do uirapuru: uma história de amor verdadeiro (aluno)	1	2015	Papel	32	Formato	Tiago Hakiy (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)
978-85-7888-493-2	A pescaria do curumim e outros poemas indígenas	1	2015	E-book - PDF	36	Panda Books	Tiago Hakiy (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)
978-85-8217-748-8	Guaynê derrota a cobra grande: uma história indígena	1	2015	E-book - 32	1	Autêntica	Tiago Hakiy (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)
978-85-356-3977-3	Awyató-pót: histórias indígenas para crianças	1	2015	E-book - EPUB	0	Paulinas	Tiago Hakiy (Autor) Maurício Negro (Ilustrador)
978-85-7888-320-1	A pescaria do curumim e outros poemas indígenas	1	2013	Papel	36	Panda Books	Tiago Hakiy (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)
978-85-451-0453-7	Curumimzice (professor)	1	2014	Papel	24	Leya	Tiago Hakiy (Autor) Walthier Moreira (Ilustrador)
978-85-385-8451-3	Curumim	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Andréia Vieira (Ilustrador)
978-85-63295-48-4	A origem dos bichos	1	2014	Papel	32	Guia Dos Curiosos Comunicações	Tiago Hakiy (Autor) Catarina Bessell (Ilustrador)
978-85-385-8077-5	Noite e dia na aldeia	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Bruno Nunes (Ilustrador)
978-85-385-8182-6	Tupany, um menino Mawé = Tupany, kurum Mawe	1	2014	Papel	24	Editora Positivo	Tiago Hakiy (Autor) Tiago Hakiy (Tradutor) Fê (Ilustrador)

9788555363030	Noçóquem: a floresta encantada	1	2019	Papel	48	Edebê	Tiago Hakiy (Autor) Laerte Silvino (Ilustrador)	
---------------	---------------------------------------	---	------	-------	----	-------	--	--

Nº: 49		Autor: Toramu Kehiri (Luiz Gomes Lana)						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Antes o mundo não existia : mitologia dos antigos Desana-Kehiriporã	2	1995	Papel	264	UNIRT/FOIRN	Firmino Arantes Lana (Autor e Ilustrador) Luiz Gomes Lana (Autor e Ilustrador)	Português

Nº: 50		Autor: Umusi Parokumu (Firmino Arantes Lana)						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Antes o mundo não existia : mitologia dos antigos Desana-Kehiriporã	2	1995	Papel	264	UNIRT/FOIRN	Firmino Arantes Lana (Autor e Ilustrador) Luiz Gomes Lana (Autor e Ilustrador)	Português

Nº: 51		Autor: Vāngri Kaingang						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-260-1495-4	Jóty, o tamanduá: reconto kaingáng	1	2010	Papel	32	Global	Mauricio Negro (Autor) Vāngri Kaingáng (Autor) Mauricio Negro (Ilustrador) Vāngri Kaingáng (Ilustrador)	
978-85-8184-101-4	Jóti, o tamanduá	3	2014	Papel	32	Gaudi Editorial	Mauricio Negro (Autor) Vāngri Kaingáng (Autor)	
978-85-7848-143-8	Estrela Kaingáng: a lenda do primeiro pajé	1	2014	Papel	32	Biruta	Vāngri Kaingáng (Autor) Catarina Bessell (Ilustrador)	
978-85-7848-212-1	Estrela Kaingáng: a lenda do primeiro pajé	1	2017	E-book - EPUB	32	Biruta	Vāngri Kaingáng (Autor) Catarina Bessell (Ilustrador)	

Nº: 52		Autor: Verá Kanguá						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma

9788587370112	A vida do sol na terra = Kuaray'I Ywy Rupare Oiko'l Ague	1	2003	Papel	48	Anhemi Morumbi	Verá Kanguá (Autor) Papa Miri Poty (Autor)	Português Guarani
---------------	---	---	------	-------	----	----------------	---	-------------------

Nº: 53		Autor: Werá Jeguaka Mirim						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8578883551	Kunumi Guarani	1	2014	Papel	24	Panda Books	Werá Jeguaka Mirim (Autor) Gilberto Miadaira (Ilustrador)	
978-8578883553								
853229300X	Contos dos curumins guaranis	1	2014	Papel	48	FTD Educação	Werá Jeguaka Mirim (Autor) Tupã Mirim (Autor) Geraldo Valério (Ilustrador)	
978-8532293008								

Nº: 54		Autor: Yaguarê Yamã						
Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
978-85-322-6218-9	Kurumi guaré no coração da amazonia	1	2007	Papel	112	FTD	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-60156-63-4	Murugawa: mitos, contos e fábulas do povo maraguá	1	2007	Papel	118	WMF Martins Fontes	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-7596-133-9	Contos da Floresta	1	2012	Papel	64	Peirópolis	Ozias Yaguarê Yamã (Autor) Luana Geiger (Ilustrador)	Português
978-85-7272-244-5	As pegadas do curupyra	1	2008	Papel	40	Novo Tempo	Yaguarê Yamã (Autor) Uziel Guayné (Ilustrador)	Português
978-85-7635-578-6	Wirapurus e muirakitãs : histórias mágicas dos amuletos amazônicos (aluno)	1	2009	Papel	48	Larousse do Brasil	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-7635-579-3	Wirapurus e muirakitãs : histórias mágicas dos amuletos amazônicos (professor)	1	2009	Papel	48	Larousse do Brasil	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português

978-85-99868-66-9	O totem do rio kãwéra e outros contos fantásticos	1	2009	Papel	56	Imperial Novo Milênio Gráfica E Editora	Yaguarê Yamã (Autor) Yagyarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-347-0483-0	Falando tupi	1	2012	Papel	44	PALLAS	Yaguarê Yamã (Autor) Geraldo Valério (Ilustrador)	Português
978-85-64406-33-9	A árvore de carne e outros contos	1	2011	Papel	52	Tordesilhas	Lia Minápoty (Autor) Yaguarê Yamã (Autor) Mariana Newlands (Ilustrador)	Português
978-85-7596-288-6	Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé	1	2012	E-book	0	Peirópolis	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-7933-048-3	Um curumim, uma canoa	1	2012	Papel	36	ZIT Editora	Yaguarê Yamã (Autor) Simone Matias (Ilustrador)	Português
978-85-7512-613-4	Maraguapeyara: história, mitos e sociedade dos índios Maraguás	1	2012	Papel	84	Editora Valer	Elias Yaguakãg (Organizador) Ozias Yaguarê Yamã (Organizador) Uziel Guaynê (Organizador)	Português
978-85-8044-727-9	Yaguarãbóia: A mulher-onça	1	2013	Papel	32	Leya	Yaguarê Yamã (Autor) Mauricio Negro (Ilustrador)	Português
978-85-7848-108-7	Formigueiro de Myrakãwéra	1	2012	Papel	56	Biruta	Yaguarê Yamã (Autor) Uziel Guaynê Oliveira (Ilustrador)	Português
978-85-322-8428-0	Pequenas Guerreiras	1	2013	Papel	40	FTD	Yaguarê Yamã (Autor) Taisa Borges (Ilustrador)	Português
978-85-67789-00-2	Mapinguary o dono dos ossos: contos indígenas de assombração	1	2014	Papel	48	Mercuryo Jovem	Yaguarê Yamã (Autor) César Landucci (Projeto gráfico)	Português

978-85-7848-141-4	Guayarê	1	2014	Papel	36	Biruta	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador) Uziel Guaynê Oliveira (Ilustrador)	Português
978-85-7596-338-8	Puratig: o remo sagrado	2	2014	Papel	46	Peirópolis	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador) Queila da Glória (Ilustrador)	Português
978-85-8181-594-7	Jap?? e Jakâm?: uma história de amizade	1	2014	Papel	32	Leya	Yaguarê Yamã (Autor) Andrea Ebert (Ilustrador)	Português
978-85-385-8079-9	Morôgetá Witã: oito contos mágicos	1	2014	Papel	56	Editora Positivo	Yaguarê Yamã (Autor) Catarina Bessell (Ilustrador)	Português
978-85-66179-64-4	Nossas lembranças especiais	1	2014	Papel	138	Editora Kazua Ltda	Yaguarê Yamã (Autor)	Português
978-85-322-8867-7	Kurumi Guaré no coração da Amazônia	1	2013	Publicação digitalizada - EPUB	88	FTD	Yaguarê Yamã (Autor) Yaguarê Yamã (Ilustrador)	Português
978-85-66179-64-4	Kawrê guiry'bo: nossas lembranças especiais	1	2018	Papel	100	Kazuá	Yaguarê Yamã (Autor) Osvaldo Piva (Ilustrador)	Português

Nº: 55

Autor: Ytanajé Cardoso

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
8575128862	Canumã, a travessia: romance munduruku	1	2019	Papel	200	Valer	Ytanajé Coelho Cardoso (Autor)	Português

Nº: 56

Autora: Zélia Puri

Nº do ISBN	Título	Edição	Ano edição	Tipo de suporte	Nº de páginas	Editor(a) ou Marca	Participações	Idioma
	Amor em pecado							
	Descaminhos							

ANEXO I – E-mail trocado com a Câmara Brasileira do Livro

23/02/2021

Gmail - ISBN | Ferramenta de busca



Kariny Dutra <dutrakariny@gmail.com>

ISBN | Ferramenta de busca

Iolanda Biode <catalogacaoiolanda@cbl.org.br>
 Para: "dutrakariny@gmail.com" <dutrakariny@gmail.com>

27 de março de 2020 08:47

Bom dia Kariny, tudo bem?

A CBL está trabalhando para em breve disponibilizar uma ferramenta que possibilite fazer consultas dos números de ISBNs emitidos por nós e pela antiga agência, ainda não está pronto e infelizmente não tenho previsão de quando vai ser possível fazer estas alterações. Em todo caso, você conhece o campo para busca da Fundação Biblioteca Nacional?

http://acervo.bn.gov.br/sophia_web/busca/autoridades

<https://www.bn.gov.br/explore/catalogos>

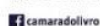
Espero ter ajudado de alguma forma e permaneço à disposição para qualquer esclarecimento.

Atenciosamente,

Iolanda Rodrigues
 Bibliotecária
 55 11 3069 1300
 55 11 3311 6916



Rua Cristiano Viana, 91 Pinheiros – São Paulo, SP 05411-000



De: CBL <cbl@cbl.org.br>

Enviado: quinta-feira, 26 de março de 2020 16:39

Para: Serviço de Atendimento ao Cliente - ISBN <sac@isbn.org.br>

Assunto: ENC: ISBN | Ferramenta de busca

[Texto das mensagens anteriores oculto]