

# A memória como fio condutor das narrativas indígenas<sup>1</sup>

---

## La memoria como hilo conductor en las narrativas indígenas

---

### Memory as the common thread of indigenous narratives

José Fernando Rocha Graça\*

[joes.ifrq@gmail.com](mailto:joes.ifrq@gmail.com)

Rosana Cristina Zanelatto Santos\*

[rzanel@terra.com.br](mailto:rzanel@terra.com.br)

*Enviado para su publicación: 10/09/23*

*Aceptado para su publicación: 08/12/23*

#### **Resumo**

Com o ingresso dos/as indígenas nas escolas e sua presença em outros lugares de comunicação, seus contos, suas rezas, seus cantos e outras formas narrativas de sua tradição oral passaram a ser escritas por eles/as próprios/as. Em relação à escrita literária indígena propriamente dita, suas histórias de hoje são narrativas de cunho cultural, histórico e testemunhal, com as lutas e os entraves sociais do passado e do presente, marcados pela presença da memória coletiva. Tendo em vista a necessidade de introdução à temática indígena no Brasil e a todos os problemas que ela envolve, neste

---

<sup>1</sup> Esta publicação contou com auxílio financeiro, por meio de bolsas de pesquisas, do CNPq.

\* Licenciado em Letras (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campo Grande). Mestrando em Estudos de Linguagens (PPGEL-UFMS). Desenvolve pesquisa sobre narrativas afrodescendentes brasileiras.

\* Doutora em Letras (Universidade de São Paulo). Docente titular na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (Campo Grande). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Pesquisadora da FUNDECT-MS. Coordenadora do GT Literatura e Ensino da ANPOLL. Líder do Grupo de Pesquisa do CNPq Historiografia literária, cânone e ensino. Coordenadora do Laboratório de Estudos do Horror e da Violência na Cultura (LEVHIC).

texto traremos para a discussão aspectos referentes à cultura, à história, à educação e à literatura indígena em sua relação com os mesmos aspectos na sua face não indígena. Para a consecução desse primeiro objetivo, utilizamos o método bibliográfico, recorrendo a textos sobre educação, escrita e literatura indígena (Graúna e Guesse), antropologia (Baniwa e Ribeiro) e recepção de leitura (Adichie e Iser), concluindo sobre a necessidade de que as histórias sejam contadas/narradas, ouvidas e lidas sob perspectivas outras para além daquela postulada pelos não indígenas. Além disso, este texto analisará como os narradores/as indígenas se valem da memória para representar suas experiências ancestrais, tendo como *corpora* de análise *O Karaíba, uma história do pré-Brasil*, de Daniel Munduruku, tendo em vista sua função pedagógica junto, especialmente, ao público não indígena, ao reivindicar a necessidade de contar uma outra história do “descobrimento” do Brasil, desta feita, pelo olhar dos sujeitos, os/as indígenas, que já estavam na terra onde os portugueses chegaram, e a história *A mulher que virou tatu/ Yuxabu yaixni*, organizada por Eliane Camargo, passando antes pelo “sequestro” das narrativas indígenas do sistema literário brasileiro e também de parte da história brasileira. Para dar suporte à nossa leitura, utilizaremos, especialmente, os postulados de Campos, Candido, Jecupé, Krenak e Potiguara.

### **Palavras-chave**

Narrativas indígenas brasileiras; memória; sequestro da literatura indígena; sistema literário brasileiro; educação.

### **Resumen**

Con el ingreso de los indígenas a las escuelas y su presencia en otros lugares de comunicación, sus historias, sus oraciones, sus cantos y otras formas narrativas de su tradición oral comenzaron a ser escritas por ellos mismos. En

relación con la propia escritura literaria indígena, sus relatos hoy son narrativas de carácter cultural, histórico y testimonial, con las luchas y obstáculos sociales del pasado y el presente, marcados por la presencia de la memoria colectiva. Teniendo en cuenta la necesidad de introducir temas indígenas en Brasil y todos los problemas que implica, en este texto traeremos a la discusión aspectos relacionados con la cultura, la historia, la educación y la literatura indígena en su relación con los mismos aspectos de la cultura no indígena. Para lograr este primer objetivo, utilizamos el método bibliográfico, con textos sobre educación, escritura y literatura indígena (Graúna y Guesse), antropología (Baniwa y Ribeiro) y recepción de la lectura (Adichie e Iser), concluyendo en la necesidad de que se cuenten historias narradas, escuchadas y leídas desde perspectivas distintas a la postulada por personas no indígenas. Además, este texto analizará cómo los narradores indígenas utilizan la memoria para representar sus experiencias ancestrales, utilizando como corpus de análisis *O Karaíba, uma história do pré-Brasil*, de Daniel Munduruku, teniendo en cuenta su función pedagógica en conjunto, especialmente, con la no indígena, al reclamar la necesidad de contar otra historia del “descubrimiento” de Brasil, esta vez, a través de los ojos de los sujetos, los indígenas, que ya estaban en la tierra donde llegaron los portugueses, y la historia *La mujer que se convirtió en armadillo/ Yuxabu yaixni*, organizado por Eliane Camargo, involucrando el “secuestro” de narrativas indígenas del sistema literario brasileño y también de parte de la historia brasileña. Para sustentar nuestra lectura utilizaremos, especialmente, los postulados de Campos, Cándido, Jecupé, Krenak y Potiguara.

### **Palabras clave**

Narrativas indígenas brasileñas; memoria; secuestro de la literatura indígena; sistema literario brasileño; educación.

### **Abstract**

With the entrance of the indigenous people in the schools and their presence in other places of communication, their tales, their prayers, their chants and other narrative forms of their oral tradition began to be written by themselves. In relation to indigenous literary writing itself, their today's stories are narratives of a cultural, historical and testimonial nature, with the struggles and social obstacles of the past and present, marked by the presence of collective memory. In view of the need to introduce the indigenous theme in Brazil and all the problems it involves, in this text we will bring to discussion aspects related to indigenous culture, history, education and literature in its relationship with the same aspects in its non-indigenous side. To achieve this first objective, we use the bibliographic method, using texts about education, writing and indigenous literature (Graúna and Guesse), anthropology (Baniwa and Ribeiro) and reading reception (Adichie and Iser), concluding on the need of stories to be told/narrated, heard and read from other perspectives than that postulated by non-indigenous. In addition, this text will analyze how the indigenous narrators use memory to represent their ancestral experiences, having as analysis corpora *O Karaíba, uma história do pré-Brasil* by Daniel Munduruku, in view of its pedagogical function especially with the non-indigenous public, claiming the need to tell another story of the "discovery" of Brazil, this time through the eyes of the subjects, the indigenous, who were already on the land where the Portuguese arrived, and the story *A mulher que virou tatu/ Yuxabu yaixni* organized by Eliane Camargo, first passing through the "sequestration" of indigenous narratives of the Brazilian literary system and also part of Brazilian history. To support our reading, we will use, especially, the postulates of Campos, Candido, Jecupé, Krenak and Potiguara.

### **Keywords**

Brazilian indigenous narratives; memory; sequestration of indigenous literature; Brazilian literary system; education.

## **Introdução**

“A memória é, pois, ao mesmo tempo passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos que se perpetuam em novos rituais que abrigam elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história”.

(Daniel Munduruku)

A partir da chegada dos jesuítas ao Brasil no século XVI, juntamente com os colonizadores portugueses, os indígenas sofreram um processo de violência que se processou pela sobreposição de sua cultura pela cultura europeia, perpetrada por meio da educação.

Com a impossibilidade de escrever em sua própria língua durante o processo de colonização do Brasil, os indígenas se aferraram à memória oral, sendo ela a maneira precípua por eles encontrada de não deixar sua história se perder (Graúna, 2012).

A partir do século XX, com a conversão dos indígenas em cidadãos plenos (Graúna, 2012, p. 271) e o surgimento das primeiras escolas bilíngues para os povos autóctones do Brasil, ocorreu um processo de assimilação por meio da educação. As escolas tinham como objetivo “civilizar” esses povos:

Nessa proposta, a escola era vista como um 'motor de desenvolvimento comunitário' onde, 'através de explicações dadas na língua materna, a criança conseguiria entender muito melhor e transmitir para os pais os conceitos e valores da cultura nacional' (Collet *apud* Candau; Russo, 2010: 156).

Ou seja, as tradições indígenas estavam sendo eliminadas da maneira mais natural/dissimulada possível, pela linguagem. Entretanto, nem tudo foi

perdição. Com a entrada dos indígenas nas escolas, seus contos orais, suas rezas, seus cantos e outras formas narrativas de sua tradição oral puderam ser escritos pelos próprios integrantes desses povos: "Antes, toda contribuição cultural indígena era coletada, selecionada, modificada e registrada pelos brancos" (Guesse, 2011: 2).

A partir do processo de aculturação, houve também uma perda crescente da identidade indígena. Em seu texto "Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto", Graça Graúna (2012: 268) nos apresenta, citando Gersem Luciano Baniwa (2006), a etnogênese como a "[...] reafirmação identitária de grupos étnicos que diante de circunstâncias históricas foram impedidos de assumir sua identidade e que 'por razões também históricas conseguem reassumi-la e reafirmá-la, recuperando aspectos relevantes de sua cultura'".

Essa etnogênese se deu por conta da "civilização" do indígena — como já referido anteriormente — como processo de repressão à sua cultura. "Para a Funai, os indígenas urbanos sequer estão inseridos no quadro de indígenas aptos a ser considerados indivíduos razoavelmente integrados à sociedade" (Graúna, 2012: 268).

Alicerçadas nessa volta à luz da sociedade,

[...] a partir da década de 90, escolas indígenas diferenciadas começaram a ser criadas em nosso país. Com a criação dessas escolas, algumas personagens, antes inexistentes, iniciaram sua atuação no cenário educacional brasileiro. Professores indígenas passaram a ser formados e a lecionar nessas escolas para um público discente composto em sua grande maioria (quando não em sua totalidade) por indígenas. Dessa maneira, um material didático também diferenciado se fez necessário. Além de aprenderem ou aprimorarem o domínio da língua portuguesa escrita, muitas tribos indígenas, anteriormente ágrafas, intensificaram o processo de construção de sistemas alfabéticos escritos de suas próprias línguas de origem (Guesse, 2011: 2).

Considerando o exposto, neste artigo trataremos para a discussão aspectos referentes à cultura, à história, à educação e à literatura indígena em sua relação com os mesmos aspectos na sua face não indígena, bem como a

análise de duas narrativas indígenas que se valem da memória para representar suas experiências ancestrais, sendo elas *O Karaíba, uma história do pré-Brasil*, de Daniel Munduruku, e *A mulher que virou tatu/ Yuxabu yaixni*, organizada por Eliane Camargo

## **Índio e indígena**

O descobrimento da América por Cristovão Colombo e seus sucessores, como o português Pedro Álvares Cabral, acarretou uma série de problemas, tanto socioeconômicos quanto histórico-culturais, especialmente no que tange aos colonizadores portugueses e espanhóis e seu encontro com as civilizações indígenas no que viria a ser a América Latina. É sabido que na procura por um caminho para a Índia Colombo acaba por se deparar com o continente americano e, achando que havia chegado ao local buscado, denomina os povos nativos encontrados nessas terras de “índios”, generalizando-os. A expressão se perpetua e com ela a falta de representatividade da diversidade cultural indígena.

O termo também carrega uma imagem fantasiosa do indígena que, de acordo com Gersem dos Santos Luciano Baniwa (2006: 30), em *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*, “[...] representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances”. Essa visão faz parte de um ideário preconceituoso e irreal criado a partir da visão única que os colonizadores tinham deles, o que ficou enraizado no vocabulário do português do Brasil.

Esse ponto de vista único se traduz no que Chimamanda Ngozi Adichie (2019: 26) chama, em *O perigo de uma história única*, de “[...] história única”, que, por sua vez, “[...] cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”. Os malefícios trazidos por

essa indiferenciação cultural acabam por criar uma visão unificada das culturas indígenas, o que origina sérios problemas de ordem organizacional na sociedade como um todo.

Dentro da história de formação do povo brasileiro, os povos indígenas sofreram o processo que Darcy Ribeiro chama, em *O povo brasileiro* (2015: 57), de “[...] atualização histórica”, ou seja, “[...] a perda da autonomia étnica dos núcleos engajados, sua dominação e transfiguração”. Durante todas as fases e tipos de governo no Brasil, seja colonial (1500-1815), reino unido (1815-1822), império (1822-1889) ou república (1889- dias atuais), essa atualização histórica sempre esteve presente, fosse para fazer uso da mão de obra indígena enquanto escravos, para apropriar suas terras, ou para assimilá-los à sociedade. A assimilação não era para que se tornassem membros da sociedade, mas sim para serem usados como animais de carga.

O brasileiro que captura um índio para usá-lo como escravo, o faz achando que seria uma inutilidade deixá-los vivendo à toa. O índio repelindo sua escravização que o coisificaria, **prefere sua morte à submissão**. Não por qualquer heroísmo, mas por um imperativo étnico, já que as etnias são por natureza excludentes (Ribeiro, 2015: 128. Grifo nosso).

Essa natureza excludente das etnias fez com que os autóctones presentes no Brasil durante o período colonial/imperial diminuíssem de número, não somente por conta de sua integração e dizimação, mas também por causa de seu apagamento cultural, com sua transformação em indígenas genéricos. Com a chegada dos colonos, a igreja católica veio também, por meio das missões, com seu projeto de evangelização das novas terras, supostamente salvando as almas dos pecadores por meio da conversão e assim também garantindo sua porção de terra enquanto se utilizava da mão de obra dos povos atingidos.

## **As raízes do Brasil**

Com a divisão das terras brasileiras em capitanias, os colonos tiveram de arranjar meios de adentrar a terra, e não havia ninguém melhor que o residente originário para guiá-los. Por meio do cunhadismo, “[...] velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade” (Ribeiro, 2015: 63), houve a formação de criatórios de gente, a partir dos quais foram gerados os primeiros mamelucos. Esses protobrasileiros, filhos de pais portugueses e mães indígenas, são negados por ambas as suas origens e não têm a noção de pertencimento dentro de uma etnia já preexistente.

Por conta dessa carência de lugar, esses protobrasileiros utilizam seus conhecimentos sobre a terra para formar seu próprio grupo social que, trabalhando para o sistema que o oprime, o supre com mão de obra indígena capturada. A realidade vivida tanto pela mulher indígena violentada, quanto por seu filho mameluco que a captura e vende a seu pai lusitano, causa a perda de liberdade de um dos grupos étnicos presentes, ocasionando na sua dominação e transfiguração.

Essa transfiguração de ordem étnica, ou seja, “[...] o processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem” (Ribeiro, 2015: 192), tem algumas instâncias básicas, as quais são de ordem biótica, como as doenças trazidas pelos colonos e missionários, que mataram mais que seus hospedeiros; ecológica, com a sucessão de áreas de moradia dos povos nativos por criação de animais domésticos ou para consumo, áreas de plantio de cana de açúcar e outros bens de importação; econômica, com a urbanização em massa de centros onde indígenas fizeram moradia, retirando-os de suas casas, causando inimizades, preconceitos, violência e acirrando ainda mais a desigualdade; e psicocultural, com o genocídio por conta dos preconceitos e desigualdades experienciadas pelas populações (cf. Ribeiro, 2015: 192-193).

Em suas formas de resistência, o indígena enquanto corpo cultural complexo se esconde da sociedade, indo cada vez mais para dentro do território nacional, para fugir do destino que lhe era imposto e também optando pela morte. “Os povos indígenas sempre resistiram a todo o

processo de dominação, massacre e colonização europeia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos” (Baniwa, 2006: 57). Essas federações e organizações, mais à frente, se tornarão o movimento visto hoje.

### **Etnogênese e identidade indígena**

Com a consolidação do Brasil república, mais especificamente em 1970, deu-se início a uma campanha de emancipação indígena, transformando-os em cidadãos brasileiros comuns, como um método de higienização da população brasileira. A integração dos indígenas na sociedade e seu apagamento cultural levaria o Brasil a parecer ter uma identidade nacional única, já que na mente do colonizador a unidade é a única medida a ser considerada. Entretanto, a identidade indígena, assim como a brasileira, é multifacetada e multicultural: é um conglomerado de costumes, crenças e singularidades, as quais não podem ser apagadas, muito menos comparadas como sendo superiores ou inferiores, devendo sim ser respeitadas dentro de suas diferenças.

A compreensão dessa diversidade étnica e identitária é importante para a superação da visão conservadora da noção clássica e Unidade Nacional e Identidade Nacional monolítica e única, na qual se pretende que a identidade seja uma síntese ou uma simplificação das diversas culturas e identidade que existem no Estado-nação [...] (Baniwa, 2006: 49).

Nesse campo identitário, volta a se falar da etnogênese, já referenciada neste texto. A partir da superação dos estigmas e preconceitos postos pela população não indígena, como a romantização dos indígenas e sua animalização, esses povos puderam ascender à sociedade, voltar-se às suas raízes e notar que não há mais a necessidade de se esconder e esquecer suas culturas para a sobrevivência de seus corpos. Indígenas que antes tentavam se apagar, começam a se mostrar gradativamente, aumentando assim não

somente seu contingente populacional, mas também sua presença nos vários setores da sociedade.

As gerações indígenas mais antigas parecem oferecer maior resistência à afirmação das identidades étnicas, em grande medida ainda influenciada pelas seqüelas do período colonial repressivo [...] para poderem se tornar gente civilizada, moderna e desenvolvida. Eles foram obrigados a acreditar que a única saída possível para o futuro de seus filhos era esquecer suas tradições e mergulhar no mundo não-indígena sem olhar para trás (Baniwa, 2006: 40).

Essa autoestima, essa autoafirmação étnica e a noção de identidade indígena, enquanto identidade política e não como forma de categorização, veio pelos fins da década de 1970 até sua consolidação com a promulgação da Constituição de 1988, a qual garantia seus direitos como cidadãos plenos, o que não quer dizer que na prática isso se cumpra.

## **O movimento indígena**

Os povos indígenas nem sempre foram amigáveis uns com os outros como vemos hoje em dia em alguns estudos e na mídia.

Um dos fatores que contribuíram para o processo de dominação e de extermínio dos povos indígenas do Brasil foi a habilidade com que os colonizadores portugueses usaram a seu favor os desentendimentos internos entre os diferentes grupos étnicos, fosse provocando brigas entre eles ou usando-os para comporem seus exércitos para atacarem grupos rivais (Baniwa, 2006: 57).

Com essa experiência pouco prazerosa, os povos indígenas sobreviventes começaram a se unir e a lutar pela garantia de seus direitos. A partir da década de 1970, esses povos começaram a organizar sua frente representativa, e com a garantia de seus direitos com a carta magna de 1988, as organizações pré-existentes se consolidaram legalmente e foram seguidas pela criação de outras mais. Pensa-se, portanto, que a luta indígena acaba por aí, já que o Estado deixou seus direitos garantidos por escrito.

Mesmo com essa garantia, os indígenas ainda tiveram, tem e terão que lutar pela manutenção e cumprimento deles.

Dentro desses direitos, a questão das terras é um ponto contundente dentro do esquema social brasileiro. A FUNAI tem usado métodos e conceitos arcaicos de identificação indígena nos povos emergentes, assim como faziam nas décadas anteriores, invalidando sua indianidade, a fim de não conseguirem acessar seus direitos.

Diferentemente dos latifúndios, os quais são utilizados para produção e exportação, as terras demarcadas como indígenas são áreas de preservação, tanto da flora e fauna ali presentes quanto das culturas dos povos que ali habitam. A questão da demarcação das terras indígenas não é só ter por ter, mas sim por questões histórico-culturais. Sem suas terras/territórios não haveria como continuar suas culturas, tradições e crenças, já que os povos indígenas são altamente ligados com a natureza como um todo, além de questões socioeconômicas envolvidas, como alimentação, moradia, etc. e questões sanitárias, visto que a harmonia com a natureza está relacionada com a saúde individual e coletiva das comunidades.

Aliada à territorialidade indígena, a educação também se torna um fator de extrema relevância. “Onde quer que um grupo tribal tenha oportunidade de conservar a continuidade da própria tradição pelo convívio de pais e filhos, preserva-se a identificação étnica, qualquer que seja o grau de pressão assimiladora que experimente” (Ribeiro, 2015: 86). Pelos olhos indígenas, a escola sempre foi um ambiente aculturador, tanto durante o período colonial, quanto a algumas décadas atrás, com sua visão etnocêntrica e monolinguista. Contudo, visando à continuidade de seus costumes e sua reprodução, a educação no contexto indígena se divide em dois âmbitos, o da educação indígena e da educação escolar indígena.

[...] a educação indígena refere-se aos processos próprios de transmissão e produção dos conhecimentos dos povos indígenas, enquanto a educação escolar indígena diz respeito aos processos de transmissão e produção dos

conhecimentos não-indígenas e indígenas por meio da escola, que é uma instituição própria dos povos colonizadores (Baniwa, 2006: 129).

A educação dos povos indígenas, unida dentro dessas duas faces, faz com que a criança aprenda não somente as relações interpessoais e ecológicas do meio onde está inserida, mas também a capacita para o mundo fora da aldeia, a fim de adquirir o conhecimento e voltá-lo para o bem-estar do grupo, diferentemente do etnicídio e assimilação cultural muito presentes nas escolas durante o período colonial.

### **A escrita literária indígena**

Em relação à escrita literária indígena propriamente dita, Érika Bergamasco Guesse (2011), em seu texto *Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil*, observa que há uma distinção dentro da literatura nativa, “[...] as *histórias de hoje* e as *histórias de antigamente*” (Guesse, 2011, p. 3. Itálico da autora). Essas histórias de hoje são narrativas de cunho histórico, com as lutas e os entraves sociais do passado e do presente; já as de antigamente, são as de memória coletiva, dos mitos, dos cantos, “[...] originadas da oralidade performática”, pois “[...] uma característica significativa da **literatura escrita indígena** é sua estreita e profunda relação com a **tradição oral**” (Guesse, 2011: 3. Grifo nosso).

Quando se fala de literatura, logo vem à mente o escrito no papel ou, hoje em dia, nas telas do computador, mas nem sempre a tradição oral como uma forma dela. “Literatura é muito associada à palavra escrita, mas desde Homero há uma presença da oralidade nos textos. Nas culturas indígenas também: desde sempre elas produzem artes verbais, literatura oral” (Fiorotti *apud* Almeida, s.d., s/p). Nenhuma forma é maior ou melhor que a outra. A principal diferença reside na recorrência do uso da memória como um fio condutor dessas narrativas.

Dentro das narrativas escritas, o ensinamento do texto é fixado por meio da escritura e pode ser transmitido mesmo que o autor não se faça presente.

Já dentro das narrativas orais, isso não ocorre, uma vez que o autor se faz presente na figura de quem conta a história, partindo do princípio que mesmo ocorrendo alguma mudança nela seu significado inicial não será perdido de todo. Ademais, o processo de propagação desses textos “[...] repousa unicamente na memória do contador/narrador — no caso da tradição indígena, na memória dos mais velhos, considerados mais sábios” (Guesse, 2011: 4). Essa memória, no caso a indígena, é “[...] ao mesmo tempo passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos que se perpetuam em novos rituais que abrigam elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história” (Munduruku *apud* Guesse, 2011: 5).

Diferentemente dos escritos, os textos vocais são mutáveis, “[...] a memória conserva, lado a lado, variantes múltiplas” (Calvet *apud* Guesse, 2011: 5). Mas quando pensamos na literatura escrita indígena temos uma variante diferente. Ela não se comporta como um texto grafado comum, já que mesmo que esteja organizada dentro das páginas de um livro ela não funcionará como o texto idealizado pela tradição escrita, com a relação entre leitor, autor e obra, e sim como ouvinte, narrador e obra. “Ao ler um texto escrito de autoria indígena, o leitor deve se reportar para o contexto da oralidade, colocando-se no papel de ‘ouvinte’” (Guesse, 2011: 6).

Nesse âmbito da recepção da obra, podem-se tomar alguns conceitos da estética da recepção. Para Wolfgang Iser (1996: 9), no ato da leitura, o texto é transformado de imagem material (escrita) para imagem virtual (produção de sentidos). Esse processo foi denominado por Iser (1979: 83) como *interação entre texto e leitor*, no qual se observa a visão de mundo em que se está inserido o leitor e o repertório do texto. Já Roger Chartier (2012: 18) escreve que a leitura vai além da relação entre o texto e o leitor, e vice-versa, com outros “seres” adentrando o processo da escritura do texto, entre eles, editores, revisores, funcionários de impressão dos textos, livrarias, meios de comunicação, educação formal etc. Diferentemente de Iser, o qual

pensava num modo mais individualista na produção de sentido textual, Chartier pensava numa maneira mais coletivista.

Pensando esses conceitos para a escritura indígena, vemos que nenhum deles se aproxima do que se lê hoje. “[...] a literatura indígena se faz ‘coexistir na maleabilidade da língua, o novo com o antigo, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir’” (Leite *apud* Guesse, 2011: 7). Logo, o que Iser propõe não poderia ser diretamente aplicado à literatura indígena, já que ela se utiliza da escritura e da oralidade lado a lado dentro de um livro. Chartier chega um pouco mais perto dessa noção de coletividade na produção textual, contudo ele só enxerga a parte mais física dessa coletividade e não a parte inteligível, que é a memória. Talvez, por esses motivos, a literatura desses povos ainda é pouco investigada pelos estudos literários. “As manifestações literárias indígenas têm sido, ao longo do tempo, objeto de estudos antropológicos, mas não de estudos literários” (Guesse, 2011: 2).

Uma comparação válida do texto indígena seria com o texto digital. Ele confere uma (des)construção textual, garantida pelo meio digital, que dá ao leitor a (co)autoria e a (co)edição da obra, já que ele faz a sua obra. Isso também ocorre na transmissão oral dos textos dos povos autóctones, em razão de que a cada vez que é proferido, pode-se mudar a história, a entonação, o jeito de contar, o meio no qual se conta, fazendo do narrador seu autor.

Dentro da literatura, de um modo mais geral, a presença dos mitos foi e é muito influente. Homero, por exemplo, fez uso da mitologia grega na *Odisseia*, que foi posteriormente usada como a história fundadora de Lisboa; Dante, com sua *Divina Comédia*, fez uso da mitologia cristã. Em *Literatura indígena: outros livros, outras histórias do Brasil*, Marina Almeida, citando Thiél (s.d., s/p), fala a respeito dos mitos indígenas e sua importância dentro de um contexto maior: “Para o indígena, essas histórias são verdadeiras, não são simplesmente ficção. Trata-se de um gênero diferenciado de literatura,

que pode fazer parte de rituais, inclusive, mas também é colocado nos livros para nós conhecermos”.

Também existem algumas atividades que para os indígenas têm um significado mítico, como “[...] a dança, as guerras, as construções, a caça, a pesca, a sexualidade, a agricultura” (Guesse, 2011: 9). O caráter mágico do mundo autóctone se estende não somente a esses mitos, mas também à sua vida no geral; não há uma linha que divide o real do imaginado, ampliando a concepção do que é real (GUESSE, 2011).

Levando isso para o mundo escrito, nota-se que “Através da escrita de seus mitos, os índios colocam-se como os verdadeiros autores de sua História” (Guesse, 2011: 10). Guesse (2011: 10) coloca que a cultura indígena, antes dos próprios começarem a escrever sobre eles mesmos e seus costumes, estava sofrendo processos de assimilação e de folclorização, com intuito de ocultá-la. “Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo”; “Escrevendo seus mitos, os índios assumem justamente sua dimensão estética, entendida como vontade de fazer a obra de arte” (Almeida e Queiroz *apud* Guesse, 2011: 11).

Vale ressaltar também a presença recorrente de imagens juntos dos textos indígenas. São ilustrações que não só carregam uma vivacidade para dentro das páginas, como também estão repletas de significado. Souza (2006), citado por Guesse (2011, p. 2), diz que existem algumas comunidades que consideram o texto escrito uma complementação da “ilustração” diferentemente da cultura eurocêntrica da escrita, que não faz uso de imagens em seus textos e quando o faz, estão em livros infantis ou didáticos.

Nas palavras de Graça Graúna (2012: 275),

A nossa literatura contemporânea é um dos instrumentos que dispomos também para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas; a literatura é também um instrumento de paz a fim de cantarmos a esperança de que dias melhores virão para os povos indígenas no Brasil e em outras partes do mundo. Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas a nossa história de resistência, a nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias [...].

Antonio Candido (2000), em *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*, nos mostra a gênese do que viria a ser a literatura brasileira, como o título sugere, “[...] distinguindo *manifestações literárias*, de *literatura* propriamente dita [...]” (Candido, 2000: 23). Para ele, os pontos de diferenciação entre essas duas rubricas reside no que o autor denomina como “sistema literário”, ou seja, os autores propriamente ditos, ocupando seus lugares conscientemente dentro da sociedade na qual estão inseridos; os grupos de pessoas formando diferentes tipos de público, a fim de receber a obra, sem os quais ela não vive; e um mecanismo de propagação da obra, que os interliga (cf. Candido, 2000: 23).

Quando nos debruçamos sobre esse sistema imaginado por Candido (2000), é possível observar que se trata mais de uma gestação/formação canônica/eurocêntrica, não englobando as diversas manifestações escritas de diferentes *loci*, preconizando um padrão de escrita em detrimento de outro, deixado à margem. Candido (2000), ao remontar o início da literatura brasileira, exclui o barroco (1601-1768), por não ter se configurado no padrão por ele imaginado. Por outro lado, Haroldo de Campos (1989), em *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira*, disserta sobre essa problemática, mostrando a formação dessa “literatura empenhada”, explicitada por Candido de forma positivista (linear, evolutiva), resgatando o período sequestrado. A imposição da cultura européia dentro da formação da literatura brasileira elucida um ponto sobre o qual Campos incide luz, no que diz respeito à existência ou à não existência de Gregório de Matos nessa tradição.

Nessa aparente contradição entre presença (pregnância) poética e ausência histórica, que faz de Gregório de Matos uma espécie de demiurgo retrospectivo, abolido no passado para melhor ativar o futuro, está em jogo não apenas a questão da ‘existência’ (em termos de influência no devir factual de nossa literatura), mas, sobretudo, a da própria noção de ‘história’ que alimenta a perspectiva segundo a qual a existência é negada. É dada como uma não-existência (enquanto valor ‘formativo’ em termos literários). (Campos, 1989: 10-11).

Partindo dessa premissa da omissão/do sequestro e da (não)existência no âmbito literário, existem outras obras, outros períodos e outras culturas que não entram nesse sistema cunhado por Candido (2000), havendo, de fato, o sequestro de uma outra literatura: a indígena.

### **A literatura indígena sequestrada**

Diante da industrialização mundial, a partir do século XVIII, não somente os bens de consumo sofreram alteração em seu processo de manufatura, mas também a literatura da época iniciou a trilhar seu caminho para a individualização em suas produções. Entretanto, quando nos deparamos com as literaturas indígenas, vemos que esse ideário de individualidade, tão enraizado nas culturas ocidentais, não é seguido pelos povos originários, que pensam, acima de tudo, no coletivo, seja dentro de suas comunidades, seja em suas obras.

De acordo com Daniel Munduruku (2015), em entrevista ao SescTV, os indígenas começaram a (re)escrever ou criar algo que pudesse ajudar as crianças brasileiras a conhecer os povos indígenas – fora da categoria de literatura –, já que o termo ‘literatura indígena’ começou a ser utilizado muito tempo depois da primeira publicação de fato indígena. Munduruku (2015) comenta sobre o fato de que algumas alas da crítica literária não aceitam a existência de uma literatura autóctone, chegando ao ponto de as universidades discutirem somente a literatura indigenista<sup>2</sup>. Vale destacar que a categorização, em literatura, esvazia o real sentido do que são as literaturas indígenas, as quais vão além da arte da escrita; elas são entendidas como parte das culturas indígenas, uma vez que não há a separação entre os saberes. Sendo assim, tudo passa a fazer parte deles.

---

<sup>2</sup> Vale lembrar a diferença entre literatura indígena e indigenista, uma vez que a primeira engloba as literaturas escritas por indígenas e a segunda engloba a literatura que fala sobre os povos originários, mas não é escrita por eles/as e sim por não indígenas, sejam aliados ou não dos povos originários.

Nessa visão da ascensão da autoria indígena, uma das expoentes é Eliane Potiguara. Em entrevista ao Itaú Cultural (2016), ela conta um pouco de sua trajetória dentro do mundo da escrita – agora vista como literatura –, na qual pontua que seu primeiro contato com a literatura foi por meio da oralidade e do olhar. Para ela, a oralidade vem como meio de visualização das memórias e a escrita como meio de solidificá-la, como um repasse de sentimentos. Para ela, a escrita surge no bojo da preservação cultural. Os escritos categorizados como poesia, história ou sociologia são sentimento, essência, cultura. Eles advêm de um processo de destruição/massacre histórico, havendo a necessidade de fixar os conhecimentos orais no papel. Esse primeiro contato com a literatura por meio da oralidade, como relatado por Potiguara, e a necessidade de alojá-la no papel pode ser entendido como uma negação crítica, tendo em vista a inabilidade de Eliane de sair do lugar da escrita, como orientado pela cultura eurocêntrica.

Ailton Krenak, outro expoente da literatura e do pensamento indígena brasileiro, em entrevista a Alípio Freire e Eugênio Bucci (2015: 85), nos fala que, “Para mim e para meu povo, ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou a operar uma máquina. Então a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm.”

Em *Terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, de Kaká Werá Jecupé (2020), no prefácio, Janice Thiél (2020: 9) nos escreve que

[...] existe, sim, literatura indígena brasileira, que deve ser lida conforme parâmetros próprios de autoria, gênero literário e construção multimodal. [...] a publicação de obras indígenas faz mais do que promover inclusão das etnias nativas: promove o letramento histórico, literário, cultural e crítico de leitores e cidadãos.

Essa literatura, como diversas vezes foi comentado no transcórre de nossa pesquisa, advém dessa herança oral, de uma memória cultural. Para alguns povos, a tradição oral “[...] consiste em deixar o espírito fluir e se manifestar

por meio da fala” (Jecupé, 2020: 33). Indo além, a memória cultural também pode ser armazenada e acessada pelas outras gerações a partir da grafia-desenho – muito presentes dentro dos escritos de Jecupé –, do conhecimento sintetizado em imagens, nos trançados de cestas, nas paredes e mesmo nas pinturas corporais (cf. Jecupé, 2020).

Para fins de análise e melhor compreensão desses e de outros pontos e contrapontos da literatura indígena, é importante nos debruçarmos na materialidade. Para tanto, foram selecionadas dois textos: *O Karaíba, uma história do pré-Brasil* (2018), de Daniel Munduruku, e *A mulher que virou tatu* (2016), organizado por Eliane Camargo.

### **As visões do Karaíba**

O processo de invasão e de dizimação do que viria a ser chamado de Brasil é, de uma maneira ou de outra, de conhecimento geral. Contudo, o que acontecia nesse “Éden” antes da chegada dos europeus? Nessa visada, a narrativa de Daniel Munduruku, *O Karaíba, uma história do pré-Brasil* (2018), narra a história de um Brasil pré-cabralino. O texto está todo escrito em português, não havendo uma versão em língua Munduruku, o que, se por um lado, pode fragilizar um ponto de resistência identitária, por outro, parece ter uma função pedagógica, na tentativa de ensinar ao não indígena o perigo de uma única história. A tensão da obra se desenvolve por meio de uma profecia, que desencadeia uma preocupação crescente nos povos representados, uma vez que ela prevê o fim de tudo que foi construído por eles e seus antepassados.

Ele disse: ‘Minhas visões trazem sinais terríveis. Não sobrarão nem vestígios de nossa passagem sobre essa terra onde nossos pais viveram. O monstro virá e destruirá nossa memória e nossos caminhos. Tudo será revirado: as águas, a terra, os animais, as plantas, os lugares sagrados. Tudo’ (Munduruku, 2018: 8).

A história é composta por uma intersecção entre história/memória e ficção, como sugere Munduruku (2018: 95) em seu posfácio.

Esta é uma história de ficção. Nada aconteceu de verdade, mas poderia ter acontecido. Isso porque o que narro aqui são acontecimentos que antecedem a chegada dos portugueses em terras brasileiras. Não existem, portanto, registros escritos do que havia antes a não ser as inscrições das cavernas, que nos obriga a um exercício de imaginação e pesquisa se desejarmos remontar um pouco do que de fato aconteceu.

Invisibilizados, assimilados e aculturados, os povos originários saíram da condição de humanos – natural deles e para eles –, passando à condição de animalização e de escravização durante e após o período colonial do Brasil. Devido especialmente a esses acontecimentos, como vimos anteriormente, existe a falta de escritos/registros indígenas propriamente ditos, havendo outras formas não tão precisas – tendo em vista a cultura eurocêntrica baseada nesse tipo de registro –, o que dificulta o trabalho de historiadores e de pesquisadores, como é o caso do próprio Munduruku, que não chega a uma “verdade absoluta” sobre o que acontecia no pré-Brasil.

O que sabemos é que os europeus deixaram escrito. Claro que estes textos abordam uma visão eurocêntrica, ou seja, a partir dos princípios e visão – por vezes religiosa – dos europeus. Nessa visão, os indígenas brasileiros eram selvagens, atrasados, desorganizados, canibais e preguiçosos. [...] Nem humanos eram. Somente anos mais tarde, o Papa escreveu um documento assegurando humanidade àqueles povos (Munduruku, 2018: 95).

O autor ainda reitera, no final de seu posfácio, que seu romance, por se tratar de um exercício de reconstrução da cultura pré-cabraliana, não está completo, cabendo ao leitor e à leitora a pesquisa, a tarefa de (re)construir uma história que “[...] termina quando começa a história narrada pelos invasores” (Munduruku, 2018: 95).

No decorrer da trama, o narrador recorre a diversos mitos para a construção da narratividade do texto. Um deles trata do dilúvio, semelhante àquele da mitologia católica, no conto de Noé, no qual sobreviveram

pouquíssimas pessoas, as quais tiveram como tarefa divina de recomeçar a história do mundo. Sobre esse mito, escreve Jecupé (2020: 38):

Os antepassados Tupy, Tupy-Guarai e Tapuia tiveram seus registros feitos pela *Mara Ney*, terra de provas, ou seja, o mundo em que estamos. Dos primeiros, ficaram os registros principalmente das lendas e dos mitos, pois fizeram parte de povos que foram engolidos pelo grande dilúvio da Terra, no fim do ciclo de Tupã.

Após esse acontecimento, os povos sobreviventes se dividiram em dois grupos, partindo em direções opostas – norte e sul. Os antepassados de Perna-Solta seguiram em direção às terras mais ao Sul. Já o grupo que permaneceu mais ao Norte, espalhou-se em diferentes direções. De início, ambos seguiam os conhecimentos ancestrais sobre o meio ambiente. Entretanto, por meio da criação de artefatos para controlarem a natureza, começaram a se distanciar dos espíritos de seus antepassados, de sua memória e de seus conhecimentos ancestrais. Os povos do Norte subjugarão outros povos e fizeram deles seus escravos. O Karaíba, em sua profecia, cita tais povos, mostrando que o esquecimento das raízes os fez os monstros que são.

Coisa ruim vai acontecer em breve. Serão tempos difíceis. Fantasmas dos antepassados chegarão nessa terra e tornarão nossos povos escravos de sua ganância. Eles não terão piedade nem dos velhos nem das crianças. Simplesmente se sentirão donos desse lugar e de sua gente. Por isso não lutarão com arcos e flechas e não terão código de guerra. Serão homens duros e não respeitarão a tradição (Munduruku, 2018: 106).

As visões do Karaíba estabelecem, assim, uma memória cultural, vinculada a um conjunto, pondo holofote numa das características das culturas originárias, o coletivo, que entra em dissonância com o individualismo da sociedade contemporânea ocidental. Ressaltamos que, sempre que o Karaíba professa, ele se volta a um lugar de coletividade, advindo da memória e da ancestralidade.

## **A mulher-animal**

No que concerne aos mitos, em *A mulher que virou tatu* (2016), organizado por Eliane Camargo, temos contato com uma faceta da cultura Caxinauá. Inicialmente, destacamos que a narrativa vem em edição bilíngue Caxinauá-português, o que nos apresenta uma proposição de resistência e de identificação com a etnia. A trama do conto gira em torno de uma velha que, por não ter mais dentes, só consegue comer milho verde. Contudo, pelo milho ser difícil de cultivar e a batata doce ser uma opção de mais fácil manutenção, ela é alimentada com batata-doce bichada. Como saída para essa situação, a velha preferiu virar tatu: “— Filha, eu vou virar tatu. Sou desdentada e por isso não posso comer milho verde. Vou embora.” (Camargo, 2016, s/p). Por fim,

A história diz que quem domesticou a batata doce para podermos comer foi o tatu, e quando não tinha batata doce para comer, o tatu comia minhoca. Foi assim que a velha fez para virar tatu, transformou o corpo e passou a comer batata doce e, quando não tinha, comia minhoca (Camargo, 2016, s/p).

Em um primeiro momento, nos deparamos com uma história que não faz sentido dentro da nossa cultura – ocidental, predominantemente judaico-cristã, de influência capitalista/imperialista e eurocêntrica –, uma vez que ela não representa a realidade que nos circunda, que nos inscreve e circunscreve o mundo que conhecemos. Por outro lado, é relevante que saibamos que os Caxinauá, ou Kaxinawá, são uma etnia indígena sul-americana que habita regiões de floresta tropical no leste peruano e o Acre, sendo mais numerosos em território brasileiro. O povo Caxinauá se autodenomina *Huni Kuin*, que significa “homens verdadeiros” ou “gente com costumes conhecidos”, já que Kaxinawá pode significar, literalmente, “povo morcego”, “povo canibal” ou “povo que anda à noite”, termos estes que não são aceitos pelos próprios indígenas.

Num segundo momento, começamos a pensar no conteúdo que nos é apresentado: a história de uma mãe e avó que já não mais consegue contribuir de maneira ativa na vida da sua família e tem uma dieta específica por conta de seus dentes, motivos de negligência por parte dos homens da comunidade, especialmente seu genro. Virando tatu, a anciã consegue comer batata doce, não afetando o plantio do milho e a sobrevivência de sua família. O mito, por si só, pode nos parecer inacreditável, mas quando entendemos as nuances por trás dele, ou seja, os traços dos costumes, da religiosidade do Caxinauá, tomamos ciência da importância dele dentro da memória Caxinauá e como essa memória permanece ativa na vivência e nos costumes daquele povo.

### **Considerações finais: “o perigo de uma história única”**

As narrativas aqui contadas, na maioria das vezes, não fazem parte do conhecimento social, seja por desinteresse, seja ignorância. Viver na sombra de uma história única criada por séculos de escravização, assimilação e extermínio é apagar não só a história de inúmeros povos, mas também do próprio Brasil. As contribuições dos povos indígenas são imensuráveis, vão desde o tratamento das terras e como viver nelas, passando pela culinária, medicina, entre outras.

Todavia, mesmo com várias ideias sobre os povos autóctones do território nacional sendo desmistificadas, ainda há muito trabalho pela frente. Representar essas histórias é de suma importância para conhecimento da população não indígena, que ainda reproduz o indígena analfabeto, sem cultura, selvagem, “o índio brasileiro”.

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada (Adichie, 2019: 32).

No transcurso deste texto, vimos que a literatura indígena emerge de um local que já existia e que há pouco foi descoberto pelo mundo ocidental, trazendo consigo um escopo memorial, cultural, que não só agrega à história da constituição do Brasil, como também da constituição do cânone literário nacional.

O sequestro desses escritos dentro da historiografia da literatura brasileira constitui não só um apagamento de uma modalidade dela, mas também de parte da história brasileira.

Nós somos a memória viva e um testemunho sempre muito explícito da história recente da ocupação desta região do mundo. Cada um dos nossos meninos sabe como foi que os brancos se tornaram senhores desta terra e quando nós deixamos de ser os donos (Krenak, 2015: 86).

Tal literatura – é válido lembrar que o termo omite a real profundidade do escrito-oral dos povos originários – agrega-se ao que é tido como passado, transforma as visões que temos de presente e metamorfoseia constantemente o futuro, misturando as temporalidades.

Por meio da análise d'*O Karaíba* (2018), notamos as nuances de uma memória (trans)formadora, que utiliza os passos de seus antepassados para guiar o presente rumo a um futuro unido contra a ameaça que vem do mar. Na narrativa, mesmo que nada do que foi contado tenha de fato acontecido, é palpável sua força motriz de resistência ante um inimigo anunciado em memórias ancestrais. Já em *A mulher que virou tatu* (2016), temos um outro tipo de narrativa, menos palatável/aceitável pelo leitor não familiarizado e não disposto a se defrontar com aspectos culturais diferentes dos seus e que, ainda assim, traz consigo o fator que unifica o conhecimento que existe por trás dela, a memória dos antigos que se sacrificam para a sobrevivência dos mais novos.

É como a água do rio: você olha de um determinado ponto a água correndo; quando voltar na manhã seguinte, não verá a mesma água, mas o rio é o mesmo. Ele está ali. Você não distingue. Você só sabe que não é a mesma água porque vê que ela corre, mas é o mesmo rio. O que meu

tataravô e todos os nossos antigos puderam experimentar passa pelo sonho para a minha geração. Tenho o compromisso de manter o leito do sonho preservado para os meus netos. E os meus netos terão que fazer isso para as gerações futuras. Isso é a memória da criação do mundo (Krenak, 2015: 94).

Para um entendimento maior desses pormenores memorialísticos, é necessário (re)conhecer, respeitar e entender as alteridades indígenas, bebendo dos saberes e das práticas desses povos, percorrendo os caminhos que o fio condutor traça.

## Referências bibliográficas

Adichie, Chimamanda Ngozi (2019). *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras.

Almeida, Marina (2019). *Literatura indígena: outros livros, outras histórias do Brasil*. Escrevendo o Futuro. Disponível em: <https://www.escrevendoofuturo.org.br/blog/literatura-em-movimento/literatura-indigena-outros-livros-outras-historias-do-brasil/>.

Baniwa, Gersem dos Santos Luciano (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília, DF: MEC/UNESCO.

Camargo, Eliane (org.) (2016). *A mulher que virou tatu / Yuxabu yaixni*. São Paulo: Hedra. Edição bilíngue Caxinauá/português.

Campos, Haroldo de (1989). *O sequestro do barroco na formação da literatura brasileira: o caso de Gregório de Mattos*. Salvador: FCJA.

Candau, Vera Maria Ferrão; Russo, Kelly (2010). Interculturalidade e educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *Diálogo Educacional*, Curitiba, 10(29), 151-169.

Candido, Antonio (2000). *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda.

Chartier, Roger (2012). Literatura e cultura escrita: estabilidade das obras, mobilidade dos textos, pluralidade das leituras. *Escola São Paulo de Estudos Avançados*. Disponível em: [http://www.espea.iel.unicamp.br/textos/IDtextos\\_138\\_pt.pdf](http://www.espea.iel.unicamp.br/textos/IDtextos_138_pt.pdf).

Graúna, Graça (2012). Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. *Educação & Linguagem*, São Paulo, 15(25), 226-276.

Guesse, Érika Bergamasco (2011). Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. *Anais do SILEL*, Uberlândia, EDUFU, 2(2), 1-11.

Iser, Wolfgang (1979). A interação do texto com o leitor. Jauss, Robert *et al.* *A literatura e o leitor*. Coord. Luiz Costa Lima. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Iser, Wolfgang (1996). *O fictício e o imaginário: perspectivas de uma antropologia literária*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Jecupé, Kaká Werá (2020). *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*. 2. ed. São Paulo: Peirópolis.

Krenak, Ailton (2015). Receber sonhos. Entrevista a Alípio Freire e Eugênio Bucci. Cohn, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue.

Munduruku, Daniel (2018). *O karaíba, uma história do pré-brasil*. São Paulo: Melhoramentos.

Munduruki, Daniel (2015). *SescTV – Super Libris – Quando a pena do índio escreve*. (27"23'). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_c\\_\\_amh3-rg&t=653s](https://www.youtube.com/watch?v=_c__amh3-rg&t=653s).

Potiguara, Eliane (2016). *Itaú Cultural – Encontros de Interrogação*. (14"04'). Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=1Q\\_-sAJezYA](https://www.youtube.com/watch?v=1Q_-sAJezYA).

Ribeiro, Darcy (2015). *O povo brasileiro*. São Paulo: Global.