



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Jaqueline Alice Cappellari

**(Re)existência como resistência:**  
a literatura de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba

Florianópolis

2022

Jaqueline Alice Cappellari

**(Re)existência como resistência:**  
a literatura de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Literatura da Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do título de Doutora em  
Literatura.

Orientadora: Profa. Dra. Rosana Cássia dos  
Santos.

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Cappellari, Jaqueline Alice  
(Re)existência como resistência: a literatura de Eliane  
Potiguara e Márcia Wayna Kambeba. / Jaqueline Alice  
Cappellari ; orientador, Rosana Cássia dos Santos, 2022.  
152 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós  
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. literatura indígena . 3. escritoras  
indígenas. 4. literatura brasileira contemporânea. 5.  
resistência. I. Cássia dos Santos, Rosana. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós  
Graduação em Literatura. III. Título.

Jaqueline Alice Cappellari  
**(Re)existência como resistência:**  
a literatura de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Tânia Regina Oliveira Ramos, Dr(a).  
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Vanessa Neves Riambau Pinheiro, Dr(a).  
Universidade Federal da Paraíba

Prof.(a) Anna Faedrich Martins Lopez, Dr(a).  
Universidade Federal Fluminense

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de doutora em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura.

---

Prof. Dr. Bairon Escallon  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Profa. Dra. Rosana Cássia dos Santos  
Orientadora

Florianópolis, 04 de agosto de 2022.

*Para Luna, Gu, Hoshi, Laila e Lord, que sempre estiveram  
comigo nos melhores e nos piores momentos.*

## AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas estão envolvidas na concretização deste projeto e serão sempre lembradas ao longo da minha jornada profissional e de vida. Sem elas nada disso seria possível, ou seria muito mais complicado.

Começo agradecendo a todas as mulheres indígenas. Parece que o mundo, sobretudo o Brasil, ainda não compreendeu o farol que essas mulheres são. Minha gratidão em especial às escritoras Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, por dividirem seus conhecimentos e suas experiências através da Literatura. Lendo seus textos tive a certeza de que o amanhã só será melhor se soubermos ouvir a sabedoria que ecoa das vozes indígenas.

Agradeço também às mulheres incríveis que fizeram parte da trajetória desta pesquisa.

À minha orientadora, Rosana Cássia dos Santos, por acolher meu projeto quando eu mais necessitava, por seu apoio, sua dedicação e disponibilidade.

À professora Tânia Regina Oliveira Ramos, que acompanhou minha caminhada desde que entrei pela primeira vez em uma sala de aula do Programa de Pós Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina; por seu carinho, pelas conversas e orientações, e por me inspirar a ser uma professora melhor.

À professora Liane Schneider, da Universidade Federal da Paraíba, por ser atenciosa com suas colocações e aceitar fazer parte da banca de qualificação.

Às professoras Anna Faedrich Martins Lopez, da Universidade Federal Fluminense, e Vanessa Neves Rimbau Pinheiro, da Universidade Federal da Paraíba, das quais sou fã e que, ao serem convidadas, prontamente aceitaram compor a banca de defesa.

Não menos importante, agradeço à minha mãe, a primeira mulher que me ensinou a lutar, resistir e, apesar de tudo, continuar, acreditar e sorrir. Ao seu apoio, amor e compreensão.

Agradeço imensamente às minhas amigas-irmãs Daniela e Carina, professoras e mulheres admiráveis que, por mais de uma década, são para mim sinônimo de companheirismo, empatia, amor, carinho e cuidado. Serei eternamente grata por estarem presentes quando mais precisei.

À Luiza, amiga que também foi e é fundamental em meu processo de tornar-me a mulher que sou. Amiga sem a qual ficaria difícil encarar este mundo, parceira de viagens, aventuras, choros e risos.

À Adri, com quem divido segredos, alegrias e angústias há quase três décadas, uma mulher que me inspira e me faz mais forte e corajosa.

À Sarah, amiga que me faz pensar “fora da caixa”, que sempre esteve ao meu lado quando precisei, em momentos bons e ruins, que vibra com as minhas conquistas e me inspira pela pessoa e professora que é.

À Soninha, a professora que eu gostaria de ter tido; aquela amiga que tem as palavras certas em qualquer momento, compreensiva e sempre disposta a ajudar. Minha gratidão é sem fim por tudo que representa como mulher e como profissional. Devo também a ela a professora que sou.

À Paulinha, amiga que o yoga me trouxe, que muitas vezes foi casa, me acolheu e me ajudou a superar tristezas de um modo mais sábio e tranquilo.

À Rafa, uma mulher inspiradora, amiga, colega de profissão e de doutorado, por sua compreensão, ajuda e paciência.

À Vavá, amiga de ensino médio que, apesar do tempo e da distância entre Brasil e Canadá, sempre se fez presente e me inspira pela mulher batalhadora e destemida que é.

À Milena, aluna que se transformou em amiga, poeta talentosa e agora estudante de Letras, por seu apoio e carinho.

Enfim, sou grata a tantas e tantas mulheres que, mesmo em um mundo tão caótico e inóspito para a nossa existência, são luz e lutam por um futuro melhor, com mais justiça e igualdade.

A essas mulheres que teimam em viver, em amar e em ser felizes não só agradeço como também dedico esta tese. Vocês são a maior e melhor escola para outras mulheres porque ensinam que é preciso continuar.

Agradeço ao Gui, meu namorado, sempre amoroso e disposto a ajudar. Companheiro para todas as horas, esteve ao meu lado desde a qualificação e em toda a escrita desta tese, ouvindo pacientemente minhas reclamações, passando café, dando atenção e amor à Gu, ao Hoshi, à Laila e ao Lord, e preparando os melhores cafés da manhã, almoços e jantares. Serei sempre grata pela compreensão, pelo amor, carinho e cuidado que teve comigo ao longo deste processo.

Agradeço também ao Lucas, amigo e colega com quem sempre pude conversar sobre tudo, principalmente sobre as frustrações da nossa profissão, e que me apoiou durante o desenvolvimento da escrita para a qualificação e defesa.

Agradeço ainda a meus alunos e a minhas alunas, pela motivação, compreensão e carinho. Eles também me ensinam e fazem parte da minha história.

Aos demais amigos, colegas e familiares, que sinceramente me apoiam e ficam felizes com minhas pequenas e grandes conquistas.

Amar e ser feliz sempre serão as maiores formas de resistência.

Obrigada a todos que, de uma forma ou outra, me fazem acreditar nisso.



*“existe, sim, um grande livro escrito com lágrimas e sorrisos, com informação e denúncias, e que se abre àqueles que se propõem unir as mãos e juntos caminhar por cuara açú (o grande caminho), com trilhas abertas pela mãe natureza. Pisar o chão e entender as marcas de seu passado e do tempo da história sem pisá-la, mas conhecendo-a para assim se conhecer como cultura, como pessoa.”.*

(Márcia Wayna Kambeba. *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*, p. 44)

*“toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria”*

(Eduardo Viveiros de Castro, *O nativo relativo*, p. 124)

*“Amar e mudar as coisas me interessa mais”*

(Belchior)

## RESUMO

A literatura indígena contemporânea brasileira, de autoria de mulheres indígenas, isto é, realizada por mulheres que integram os povos originários do Brasil, permite (re)criar um olhar sob a história do país e seu processo de colonização, uma vez que, expressando suas temáticas culturais, políticas e estéticas, reescreve o que foi contado sobre esses sujeitos. Uma das marcas dessa literatura é a denúncia às violências cometidas contra os povos tradicionais, bem como a abordagem das consequências disso até a atualidade. Vozes antes silenciadas reivindicam o lugar de fala de mulheres que agora se autodefinem socialmente, culturalmente e politicamente. Por meio dessa escrita literária como auto expressão, tem-se não só uma manifestação estética, mas também a consolidação da literatura como instrumento de subversão e prática decolonial à medida que funciona como ferramenta de preservação da memória, das tradições, dos costumes e da ancestralidade de um povo, e também como forma de combater a violência simbólica imputada pelo processo colonial e pelo conhecimento hegemônico, utilizado para subalternizar os povos nativos. Como consequência, irá questionar a construção do pensamento eurocentrista por meio de outros saberes, provocando uma reflexão sobre novas possibilidades epistemológicas. Autodefinir-se e, com isso, questionar, denunciar, subverter, reescrever e reivindicar são posicionamentos que possibilitam construir um diálogo intercultural a partir de outras perspectivas. Esses são os caminhos trilhados pela literatura de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, e que fazem com que suas produções atuem como parte integrante do ativismo e da militância indígena, constituindo-se, portanto, em um valioso mecanismo de resistência política e social.

**Palavras-chave:** Literatura indígena. Escritoras indígenas. Resistência.

## ABSTRACT

The contemporary Brazilian indigenous literature, authored by indigenous women, i. e., performed by women who are part of the original peoples of Brazil, enables us, as a society, to (re)create our perspective on the history of Brazil and its colonization process, since these women, expressing their cultural, political and aesthetic themes, give a new standpoint to what was once told about their people. It is common practice of this literature denouncing the violence committed against traditional communities, as well as addressing its consequences until the present time. Voices that have historically been silenced now claim their place of speech as women who self-define socially, culturally and politically. Through the process of writing as a means of self-expression, there is not only an aesthetic manifestation, but also the consolidation of literature as an instrument of subversion and decolonial practice as it works as a tool for preserving the memory, traditions, customs and ancestry of a people, and also as a way of combating the symbolic violence imputed by the colonial process and by the hegemonic knowledge, used to subordinate the native Brazilian peoples. Consequently, this literature questions the construction of Eurocentrist thinking through other knowledges, provoking a reflection on new epistemological possibilities. Self-defining, and, along with that, questioning, denouncing, subverting, rewriting and claiming are positions that make it possible to build an intercultural dialogue from different perspectives. These are the paths taken by the literature of Eliane Potiguara and Márcia Wayna Kambeba, making their writings integral parts of indigenous activism and militancy, constituting, therefore, a valuable mechanism of political and social resistance.

**Keywords:** Indigenous literature. Indigenous women writers. Resistance.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Bibliografia das publicações indígenas do Brasil.....	79
Figura 2 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Eliane Potiguara em 10/05/2022. ....	98
.....	98
Figura 3 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Eliane Potiguara em 20/04/2022. ....	98
.....	98
Figura 4 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Márcia Kambeba em 21/04/2022.....	99
.....	99
Figura 5 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Márcia Kambeba em 18/04/2022.	100
.....	100
Figura 6 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Márcia Kambeba em 18/04/2022.	100
.....	100
Figura 7 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Márcia Kambeba em 27/04/2022.	101
.....	101
Figura 8 – Publicação realizada no <i>Instagram</i> de Eliane Potiguara em 30/01/2022.	102
.....	102
Figura 9 – Capa e índice da obra <i>A terra é a mãe do índio</i> .....	121
Figura 10 – Apresentação da obra <i>A terra é a mãe do índio</i> .....	121

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: POR QUE LITERATURA DE MULHERES INDÍGENAS?</b> .....	<b>14</b>
1.1	DA IMPORTÂNCIA DA AUTORIA INDÍGENA: ELIANE POTIGUARA E MÁRCIA KAMBEBA .....	18
1.2	DOS RUMOS DESTA TESE .....	28
<b>2</b>	<b>REPRESENTAÇÃO E REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA SOB A PERSPECTIVA DO OLHAR DECOLONIAL</b> .....	<b>33</b>
2.1	LUGAR DE FALA E DECOLONIALIDADE .....	42
2.2	REPRESENTAÇÃO COMO FORMA DE VIOLÊNCIA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA DO QUINHENTIMO AO MODERNISMO .....	55
2.3	RELAÇÕES ENTRE ORALIDADE E ESCRITA: A AUTORIA COMO REPRESENTATIVIDADE .....	72
<b>3</b>	<b>SUBVERSÃO E RESISTÊNCIA FEMINISTA NA ESCRITA DE ELIANE POTIGUARA E MÁRCIA KAMBEBA</b> .....	<b>80</b>
3.1	O FALAR DE SI: REFLEXÕES SOBRE LITERATURA, ATIVISMO E INTERNET .....	95
3.2	POR UMA NOVA HISTÓRIA DA LITERATURA: APROXIMAÇÕES ENTRE A AUTORIA DA MULHER INDÍGENA E A CRÍTICA FEMINISTA .....	114
<b>4</b>	<b>ESCREVER É PRECISO PORQUE RESISTIR É NECESSÁRIO</b> .....	<b>130</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>142</b>

## 1 INTRODUÇÃO: POR QUE LITERATURA DE MULHERES INDÍGENAS?

Antes de iniciar propriamente o desenvolvimento desta tese, é fundamental pontuar que o uso do vocábulo “indígena”, originado no latim, designa os povos autóctones de um país, ou seja, populações que existiam antes do processo de colonização. Sendo assim, trata-se de uma nomenclatura ocidental problemática quando se pensa em unidade identitária, pois coloca no mesmo nicho sujeitos que possuem diferentes costumes, línguas e práticas. Entretanto, embora controverso, convencionou-se denominar, até mesmo pelos próprios originários, como “literatura indígena” a produção literária escrita (alfabética) produzida por esses sujeitos. Dessa forma, além dos termos “nativos”, “povos tradicionais” ou “povos originários” (ou somente originários), em função da nomenclatura literária supracitada, opto por utilizar também o léxico “indígena” para me referir a integrantes desses povos, uma vez que me refiro a produtores do que então se entende como “literatura indígena”.

Esclarecido isso, começo lembrando a fala da pesquisadora, escritora e professora Heloísa Buarque de Hollanda, a respeito do lugar de fala acadêmico, proferida ao final da transmissão do evento de abertura do Congresso da Abralic (Associação Brasileira de Literatura Comparada), de 2021, transmitido ao vivo, na manhã de 4 de outubro, pela plataforma do *YouTube*. Heloísa expunha a urgência de a academia dialogar com a escola, tanto com relação à atuação de professores primários, quanto no ensino de Literatura no ensino médio. Para ela, o conhecimento acadêmico ganha poder na militância, e a principal arma para isso hoje é a educação, a escola.

Por compartilhar do pensamento da professora e pesquisadora, parto da afirmação dessa premissa como uma das bases que move esta tese: minha atuação em sala de aula, como professora de Literatura de Ensino Médio. Indagar o cânone, ler outras literaturas que não somente as consideradas clássicas, trazendo-as para o centro de uma abordagem social, a meu entender, é uma das estratégias que pode auxiliar na reescrita da história, mudando o curso da situação de crise política pela qual estamos passando, uma vez que a literatura indígena, como parte do Movimento Indígena, se insere no mecanismo de revisão das estruturas sociais tradicionais e, portanto, na luta contra a desigualdade cada vez mais presente em nosso país, sobretudo com relação ao que se chama de minorias.

Assim, por entender a urgência da causa indígena como uma perspectiva necessária para os dias de hoje, esta pesquisa procura comprovar e justificar a importância da literatura de autoria de mulheres indígenas, através de textos retirados das obras *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (2013, 2018) e *O lugar do saber* (2018, 2020), ambos de Márcia Wayna Kambeba, bem como alguns exemplos de manifestações dessas autoras em outros suportes, tais como as mídias sociais, como estratégia de resistência, dando ênfase a vozes silenciadas e auxiliando na compreensão e propagação de sua potência semântica.

Entendendo literatura de resistência como aquela que vai além do entretenimento, pois há nela a força de se configurar como uma espécie de antídoto social, vejo a produção literária indígena como instrumento que se propõe questionar o *status quo* para, finalmente, constituir-se em uma forma de repensar da realidade.

No que concerne ao posicionamento da minha fala, como professora e pesquisadora, desenvolvo tal questão mais adiante, relacionando-a também com as teorias decoloniais, já que esta pesquisa se propõe a uma análise da literatura de escritoras indígenas, bem como suas especificidades e seus contextos de produção e recepção, sendo realizada por uma pesquisadora não indígena.

Passado este capítulo, em que apresento a proposta e exponho justificativas e objetivos, proponho uma reflexão a respeito das questões que envolvem as representações do indígena na literatura brasileira e de que maneira isso diz muito sobre a exploração dos povos originários e o contexto de marginalização a que foram submetidos. Esta análise se dá, portanto, sob a luz das teorias decoloniais, pois são as que melhor abarcam a compreensão da situação desses povos e a importância de sua produção cultural. Inserida na sociedade envolvente, a literatura escrita de autoria indígena, como forma de buscar uma autorrepresentação do indígena e por meio das implicações às quais isso impele, é um modo subverter o que foi imposto pelo poder hegemônico.

Em virtude disso, mostrou-se necessário também abordar questão do lugar de fala, um termo bastante utilizado atualmente, embora muitas vezes não compreendido, ou compreendido de maneira equivocada.

Em seguida, tendo por pressuposto que o que se considera literatura indígena hoje pertence a uma nomenclatura relativamente recente, exponho questões

relacionadas às diferenças entre representação e representatividade, a título de exemplificar como o indígena foi até então representado na literatura brasileira, desde os primeiros registros de não indígenas, da época a que se convencionou chamar de Quinhentismo, até a literatura do Modernismo.

Com relação aos registros que inauguram a forma eurocêntrica de se pensar o indígena brasileiro, é importante salientar que os mesmos colaboraram para dar início à ideia dos povos originários do Brasil como um conjunto de seres inferiores aos não indígenas o que, portanto, fez com que se justificasse sua catequização, dominação, apropriação de seu território, assim como todos os demais crimes e violações a que foram submetidos.

Por isso, nessa linha de raciocínio, serão apresentados exemplos de produções escritas que muito provavelmente influenciaram na formação de um imaginário nacional a respeito do indígena. No Brasil, esses textos em geral seguem até hoje sendo apresentados em materiais didáticos do ensino de literatura para o ensino médio. Compreendem, portanto, os escritos de não indígenas, manifestações também responsáveis por inferiorizar, idealizar e estereotipar o indígena, colaborando assim, para a solidificação de um imaginário social a respeito desses sujeitos como algo uno e exótico, completamente aquém à realidade do que seria verdadeiramente o indígena, suas tradições, cultura, costumes e cosmovisão.

Muito embora o Modernismo, como manifestação literária, tenha proposto a uma abordagem diferente, esse prisma em nada modificou a situação do indígena, na sociedade brasileira, no sentido de dar voz a ele como cidadão que fala por si por meio também de sua produção artística.

Além disso, há uma literatura indigenista<sup>1</sup>, ou seja, aquela produzida principalmente por antropólogos e etnólogos, mas que, mesmo com a participação de indígenas, em alguns casos, ainda assim não se constitui em uma de autoria própria de escritores que integram o grupo social a que chamamos hoje de povos originários.

Todas essas manifestações, mesmo que possuam similaridade temática, diferem da literatura indígena propriamente dita, isto é, aquela cuja criação e escrita é

---

<sup>1</sup> Entende-se aqui o termo “literatura indigenista” como aquela produzida por não indígenas sobre indígenas, isto é, trata-se de textos de autores que elegeram os indígenas como temática e forma de denunciar o sistema e as ideologias racistas que sustentam o mecanismo de submissão desses povos. Para Angel Rama, essa manifestação estende a reclamação que formula a todos os demais setores sociais oprimidos e se faz intérprete de suas reclamações que entende como próprias (RAMA, 1987, p. 142).



realizada pelo nativo de um povo originário. Dessa forma, a análise de textos das escritoras indígenas Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, cujo *corpus* será utilizado como referência e análise durante a presente tese, pretende apresentar um novo e necessário olhar sobre os povos originários e os aspectos sociais dessa literatura.

De maneira breve, serão abordadas as fases de desenvolvimento da literatura indígena, relacionando escrita e oralidade, analisando também a importância da autoria como elemento fundamental para uma transformação social. Tais reflexões evidenciarão a necessidade de novas perspectivas sob a história da literatura no que se refere à questão da autoria indígena, uma vez que ela funciona como mecanismo de resistência que pode ajudar a repensar a história e o privilégio da escrita literária em nosso país.

Dessa forma, percebe-se que a escrita, entendida como uma tecnologia utilizada pelo colonizador a fim de sobrepor sua cultura aos povos nativos (como a única relevante, reconhecida e aceita), quando utilizada como ferramenta de materialização da literatura indígena, a partir da autoria indígena, se transforma em possibilidade de subversão. Assim, através dos textos de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, será possível perceber a mulher indígena brasileira se apropriando da palavra para apresentar seu modo de ver, estar, sentir e pensar o mundo.

A partir da década de 1970, com a organização do Movimento Indígena Brasileiro, a escrita passa a ser utilizada como um mecanismo de resistência. Vinte anos depois, a literatura de autoria indígena aparece como uma nova e potente possibilidade de recontar a história pela óptica do próprio indígena, daí a importância desse processo como forma de demarcar o lugar de fala dos povos originários<sup>2</sup>.

Assim, os textos das escritoras aqui abordadas possuem um aspecto autobiográfico fundamental no processo de reescrita da história. A experiência e a ancestralidade são indissociáveis da estética das obras, uma vez que questionam o modelo ocidental de um suposto distanciamento do autor que, para a literatura indígena, parece não fazer sentido.

Na mesma linha de pensamento, a tese abordará a obra das escritoras dando ênfase a sua participação nas mídias sociais. Esse enfoque se dá devido à

---

<sup>2</sup> O processo de autoria indígena será abordado na seção 2.3.

importância da publicização da escrita indígena de maneira mais democrática, levando em consideração o poder de alcance da internet e seus canais. Além disso, com as análises realizadas proponho ainda uma reflexão sobre a construção da historiografia literária brasileira diante das exclusões que nela se operam, de maneira a repensá-la a partir da importância dos textos produzidos por mulheres indígenas.

Por fim, a pesquisa procura concluir que a literatura de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba é mais do que uma manifestação estética, pois materializa a resistência indígena, uma vez que se propõe à preservação da memória e da ancestralidade, assim como a denunciar violências e divulgar temáticas, formas de viver e pensar. Inserida no ativismo indígena, essa literatura reivindica direitos e combate a opressão, subvertendo um poder por séculos imposto à medida que seu sujeito se (re)escreve na história através de próprio olhar.

### 1.1 DA IMPORTÂNCIA DA AUTORIA INDÍGENA: ELIANE POTIGUARA E MÁRCIA KAMBEBA

A literatura indígena brasileira, desenvolvida a partir da década de 1990, é, sem dúvida, um importante acontecimento cultural da nossa sociedade. Por representar vozes até então invisibilizadas, inserindo-se não só na dinâmica do ativismo político, com a atuação de sujeitos historicamente marginalizados e estereotipados, que passam, por meio do texto literário, a assumir protagonismo social, essa autoria é um fenômeno no sentido em que possibilita a reescrita da narrativa histórica sob outros pontos de vista. Com a finalidade de desenvolver e aprofundar esse raciocínio, serão analisados textos das obras *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, bem como *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (2013, 2018) e *O lugar do saber* (2018, 2020), de Márcia Wayna Kambeba.

Considerada a primeira escritora indígena do Brasil, Eliane Potiguara nasceu em 29 de setembro de 1950, no Rio de Janeiro, é escritora, remanescente do povo potiguara, professora, contadora de histórias, mãe, avó e empreendedora. Fundadora do GRUMIM (Grupo Mulher-Educação Indígena), Eliane é formada em Letras e Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e participou da elaboração da Declaração Universal dos Povos Indígenas na ONU (Organização das Nações Unidas) por seis anos nas sessões em Genebra.

Precursora das publicações realizadas por originários, em 1989, Eliane lançou, pelo GRUMIM, a cartilha *A terra é mãe do índio*, como parte do projeto *O índio conta sua história*. Tal cartilha é dividida nas partes “Quem somos nós”, em que a autora aborda informações sobre a população indígena, a educação, os costumes e as tradições; “O descobrimento do Brasil”, parte em que trata da invasão do Brasil e da escravidão à qual os nativos foram submetidos; “Entradas e bandeiras”, referindo-se ao aprisionamento e à escravidão dos originários, bem como ao projeto de colonização reforçado pelos jesuítas. As partes que seguem, “Nossos guerreiros”, “Século XX”, “O índio da constituinte”, “Energia, um desafio à natureza” e “O que fazer” abordam, respectivamente, uma breve apresentação de alguns heróis indígenas, como Sepé Tiaraju, a resistência dos povos originários à colonização de seus costumes, crenças e regiões, assim como a violência promovida por latifundiários, mineradores e madeireiros; o preconceito, a relação entre opressor e oprimido, as consequências da discriminação, as leis, as questões ambientais e a necessidade de uma transformação social.

Infelizmente, as violências e as preocupações, expostas na cartilha escrita por Eliane Potiguara, em 1989, continuam sendo as mesmas em 2022, daí o fato de não ser possível enxergar a literatura indígena unicamente como produção artística. Esta tese defende a ideia de que, para além da arte, essa literatura representa uma atividade política. Dessa forma, fundamento-me no pensamento de que a arte literária produzida por descendentes dos povos originários, na língua do colonizador, significa parte dos mecanismos de resistência contra a opressão sofrida desde a época da invasão do Brasil.

*Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, faz parte da série *Visões Indígenas*, dirigida pelo também escritor indígena contemporâneo, Daniel Munduruku. Constituindo-se como uma obra híbrida, devido ao fato de dialogar com diversos gêneros como o testemunho, o poema, a lenda e o romance, o livro é considerado por alguns críticos a primeira autobiografia escrita por um indígena brasileiro. Entremeando ficção, testemunhos, relatos e memórias, a dificuldade de classificação da obra já anuncia, por meio da construção fragmentada e metalinguística, um dos objetivos da arte literária e do pensamento indígena: é preciso repensar a forma como o conhecimento foi construído pela cultura não indígena, ou

seja, pela cultura hegemônica, pois o domínio que ela exerce sobre as demais culturas faz com que se tenha apenas uma perspectiva do mundo e da realidade.

Na obra de Eliane Potiguara, tanto quanto na de Márcia Wayna Kambeba, a resistência indígena será o fio condutor do início ao fim, mostrando a necessidade de se ouvir outras vozes para que histórias sejam (re)contadas e outros saberes (re)conhecidos. Trata-se das histórias daqueles que, apesar de tudo, insistem em viver.

A escritora Márcia Kambeba, descendente do povo Omágua/Kambeba, do Amazonas, nasceu em 1979, na Aldeia Belém do Solimões, do povo Tikuna. É graduada e mestra em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas. Além de escritora, é fotógrafa, compositora, palestrante e desenvolve trabalho autoral com apresentações de canto e poesia. Márcia se declara ativista e utiliza suas redes sociais para divulgar seu trabalho e a cultura indígena. *Ay kakyritama – eu moro na cidade*, publicado em 2013, é seu primeiro livro de poemas e nasceu inspirado em sua dissertação de mestrado sobre o povo Kambeba. Já a obra *O lugar do saber*, também de poemas, publicada em 2018, faz parte de uma iniciativa literária organizada pelo Observatório Nacional de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA), cujo objetivo é promover visibilidade de saberes dos povos tradicionais e originários do Brasil.

Por apresentar a cultura indígena, seus saberes ancestrais, suas crenças, sua cosmovisão e, ao mesmo tempo, denunciar violências e opressões, a produção literária indígena emerge como manifestação individual que se insere em uma demanda coletiva, revelando o poder político da arte, capaz de questionar o cânone literário brasileiro, pois lembra que tal sistema fora construído a partir de uma perspectiva histórica de exclusão dos originários. Desse ponto de vista, se a própria escrita pode também se originar a partir do coletivo, conforme as obras das autoras aqui estudadas, isto é, a partir da voz de um grupo politicamente e culturalmente excluído, tal fato trará à tona também reflexões com relação às concepções de autoria.

Na literatura indígena, a escrita, assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Não quero dizer aqui que elitizante a prática da oralidade tenha se cristalizado no tempo. Essa prática ainda é usada, pois é parte integrante da cultura em movimento. À noite o indígena sonha com o que vai ser escrito ou com a música a ser cantada com os guerreiros da aldeia. Acredita-se que quem

escreve recebe influências de espíritos ancestrais, dos encantados, por isso a literatura dos povos da floresta é percebida com um valor material e imaterial. (KAMBEBA apud TETTAMANZY, 2018, p. 21).

A ideia de que a criação literária é oriunda do ato inventivo de um sujeito é questionável quando se trata da autoria realizada por integrantes dos povos originários. Nesse âmbito, tais textos correspondem às experiências de um sujeito dentro de um cenário de coletividade ancestral. Essa autoria vai além de uma produção que serve como entretenimento, pois visa também à preservação da memória e ao enfrentamento das violências vividas e sofridas por aqueles que não puderam participar da formação do cânone.

Embora o conceito de autor tenha sido amplamente discutido ao longo dos tempos, alguns dos posicionamentos que estão, na cultura ocidental, no cerne dessa discussão são, por exemplo, o de Roland Barthes, em *A morte do autor* (BARTHES, 1987), ensaio em que, citando a novela *Serrasine*, de Balzac, questionará se os personagens seriam realmente representantes do pensamento do escritor, pois, para ele, seria necessário pensar a escrita como o campo da performance e não da genialidade.

O autor, como construção moderna e fruto do pensamento positivista, é entendido como uma corrente intelectual que confere maior importância à autoria, supervalorizando a questão do individual. Barthes irá criticar a relação feita entre vida do autor e texto. Para ele, a importância está na linguagem e não no autor. A linguagem é criada por meio de um ato performático e, dessa forma, é como se não houvesse relação entre a escrita e a vida daquele que escreve, já que a escrita seria a imitação de signos que já existem.

Michel Foucault, em sua conferência *O que é um autor?*, proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1969, problematiza as questões relacionadas ao autor e à autoria. Segundo Marco Antônio Sousa Alves, no texto *A autoria em questão a partir de Foucault: autor, discurso, sujeito e poder* (ALVES, 2015), em que revisita as análises de Foucault, a pergunta sobre o que é um autor permanece ainda, em grande medida, sem uma resposta clara e definitiva, e a definição de autoria persiste sendo uma questão em aberto.

Cito aqui Barthes e Foucault já com o objetivo de descolonizar essa forma de pensar a escrita literária, uma vez que o relevante é perceber que obviamente nem Barthes, nem Foucault levaram em consideração cenários de produção literária fora

do âmbito da cultura ocidental hegemônica e que, portanto, a realidade da produção literária escrita por representantes dos povos originários brasileiros, na qual aspectos como a ancestralidade e a importância do saber coletivo são fundamentais em sua criação, não é compreendida pela análise desses pensadores.

Pressupostos como a descolonização do modo de se pensar a literatura e a análise de aspectos que compõem a origem de tal escrita são elementos fundamentais para demarcar a importância do lugar de fala das escritoras aqui estudadas. O objetivo geral, portanto, não é destrinchar os conceitos de autor e autoria construídos pela cultura hegemônica, mas sim perceber a literatura indígena como uma ferramenta que auxilia esses sujeitos a (re)existirem, constituindo-se assim, para além de um fazer artístico, em uma ação de resistência.

Logo, tornar-se-ia enganoso tentar compreender e analisar a literatura indígena brasileira produzida por mulheres desvinculada de sua luta social e política. Isso porque uma das funções de seus textos é justamente a de as colocarem como autoras de suas próprias narrativas e, a partir daí, possibilitarem o aprofundamento de reflexões não só a respeito da situação dos povos originários ontem e hoje no Brasil (e de todas as questões históricas, políticas e culturais envolvidas), mas também de questionar o próprio pensamento ocidental construído sob a exclusão dos saberes indígenas.

Pelo viés da crítica decolonial<sup>3</sup>, uma das possibilidades de compreensão da literatura produzida por mulheres indígenas é a ideia de que, diante do pensamento ocidental hegemônico, ela ocupa o que seria uma espécie de “terceiro espaço” (COSTA, 2006) no que se refere a seu lugar de enunciação - entendendo-o aqui não

---

<sup>3</sup> Opto por utilizar o termo “decolonial” ao invés de “descolonial” (explicação que também se dá ao longo desta tese), pois, segundo a professora Luciana Ballestrin, a expressão “decolonial” não pode ser confundida com “descolonização”. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. Trata-se de uma elaboração cunhada pelo grupo Modernidade/Colonialidade nos anos 2000 e que pretende inserir a América Latina de uma forma mais radical e posicionada no debate pós-colonial, muitas vezes criticado por um excesso de culturalismo e mesmo eurocentrismo devido à influência pós-estrutural e pós-moderna (BALLESTRIN, 2013). Luciana Ballestrin é professora Associada II de Ciência Política do Curso de Relações Internacionais e do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política (PPGCPol), no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), coordenadora do PPGCPol/UFPel, Editora da Revista Sul-Americana de Ciência Política (RSuLACP) e membro da coordenação da área de investigação de Teoria Política da Associação Latino-americana de Ciência Política (ALACIP) (ESCAVADOR, 2022).

como um lugar fixo, mas de sim de caráter arbitrário, onde se encontram “fronteiras culturais”.

O discurso de uma mulher indígena, inserido em uma sociedade de predominância não indígena e masculina, pode ser visto como um deslocamento, momento em que ocorre a “hibridação do signo”. Ao inserir termos indígenas e experiências que exigem nosso conhecimento a respeito de um outro povo, quer de sua história, cultura ou opressão sofrida, cria-se um diálogo que, na verdade, pode ser visto como uma reação à dominação colonial.

A ideia de hibridismo adotada por Bhabha tem sua origem na análise do linguista e teórico da cultura Mikhail Bakhtin, o qual distingue uma involuntária “mistura de duas linguagens sociais dentro de uma mesma afirmação” e a “confrontação dialógica” de duas linguagens na forma de um “hibridismo intencional” [...]. Bhabha nega o traço intencional, mostrando que o fenômeno da hibridação independe da vontade do sujeito. Além disso, a hibridação se presta, na relação colonial, não apenas à reação à dominação, mas também à afirmação do próprio poder do colonizador. Conforme o autor, diferentemente do que postularam os “pós-estruturalistas ocidentais”, “puristas da diferença”, o poder não se produz unicamente por meio da transparência – das regras de classificação, de inclusão e exclusão, da identidade do colonial e do colonizado etc. Na relação colonial, fundem-se cadeias de significações que hibridizam a reivindicada identidade pura do colonizador, ao mesmo tempo em que o colonizado se, de um lado, apenas imita o colonizador, também desloca, hibridiza signos da dominação colonial, esvaziando-os da simbologia da dominação (BHABHA, 1995 apud COSTA, 2006, p. 123).

Contudo, para melhor compreender tal relação de dominação, é preciso salientar a construção dos antagonismos que se encontram na base da cultura ocidental. Para Marisol de la Cadena (2009), uma tentativa de interpretação dos movimentos sociais étnicos é repensar a forma com que foram construídas as noções de política, natureza e cultura. Segundo a autora, a esfera da política, por exemplo, exclui a relação antagônica entre colonizador e colonizado, de modo que a negação da diferença ontológica tem emergido como um conflito político.

O ensaio *A sobrenatureza da catástrofe* (VALENTIM, 2014) chama a atenção para o fato de que o pensamento filosófico moderno sempre manteve excluídos outros povos e, ao mesmo tempo, assujeitados à produção de sentido em geral. Para o autor, de Kant a Heidegger, construiu-se uma orientação declaradamente contrária à onto-teologia, genuinamente transcendental (do isolamento metafísico do ser humano), implicitamente etno-eco-cida. Na base de sua exposição está a problematização que

se dá a partir da Grande Divisão<sup>4</sup>, ou seja, o pensamento moderno construído sob os alicerces dos dualismos cultura e natureza, humanidade e não-humanidade. Assim, em *A queda do céu* (2010), Kopenawa dirá que os brancos ignoram ou são indiferentes ao que se passa com os outros e até consigo mesmos.

Desse modo, a literatura produzida por Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba pode ser vista como uma das formas de não indígenas terem acesso a quem realmente são os povos originários e seus saberes, compreendendo o que sofreram e vem sofrendo em uma sociedade na qual são vítimas do preconceito e da exclusão. Pensando na leitura dessas obras em sala de aula, por exemplo, é possível promover um diálogo intercultural, diferente do que foi transmitido até agora por materiais com finalidade didática, nos quais, em sua maioria, o conhecimento foi construído sob a óptica do colonizador.

O que se viu, durante séculos de histórias, foi uma supremacia impositiva de saberes. Por exemplo, é comum a tendência, entre filósofos e historiadores, em separar a história humana da história natural, chegando até a negar que a natureza seja capaz de ter uma história no mesmo sentido em que os homens têm (CHAKRABARTY, 2009). Diferentemente do que se percebe nos textos literários que serão citados nesta tese, na base do pensamento hegemônico ocidental está a crença de que a natureza não possui interioridade, de que seus acontecimentos são meros eventos. Assim, não há um mundo para além do humano (CHAKRABARTY, 2009), como é possível perceber na cosmovisão indígena.

Na concepção hegemônica ocidental, só é possível dizer que existe história da natureza com relação à ação humana intencional, o que há, além disso, não existe porque não apresenta existência para os humanos em nenhum sentido significativo. Essa é base do pensamento ocidental e, a partir desses preceitos, durante o século XX, argumentos sociológicos ou materialistas deram continuidade às justificativas para a separação entre história humana e história natural (CHAKRABARTY, 2009).

As ideias de Chakrabarty (2009) vão ao encontro com o que desenvolve De la Cadena (2009) no sentido de que a forma de construção do que se pensa por natureza foi responsável por deslegitimar a política indígena, já que a ideologia do

---

<sup>4</sup> Valentim (2014) utiliza o termo “Grande Divisão” para referir-se ao pensamento filosófico ocidental que originou os dualismos “cultura e natureza”, “humanidade x não-humanidade”, “nós – humanos x eles – não-humanos (p. 6). Para o autor, a Grande Divisão faz com que os brancos-modernos estejam metafisicamente isolados (p. 13).



colonizador se sobrepôs. Portanto, nesse pensamento não indígena, se a natureza diz respeito à ciência, não há como existir diálogo entre natureza e política.

Foi expandida pela Europa colonial aos povos do mundo inteiro, e faz parte da construção da modernidade, aquele projeto histórico de criação do mundo que deu origem ao natural e ao humano como esferas ontológicas distintas e logo ordenou as sociedades humanas de acordo com sua suposta distância a respeito da natureza.

[...]

Segundo a ordem moderna das coisas, a ciência e a política são como água e azeite: não se misturam. A primeira simboliza a representação objetiva da natureza, enquanto a segunda é a negociação do poder para representar as pessoas frente o Estado. (DE LA CADENA, 2009, p. 144, 146).

Para exemplificar como esse modo de enxergar tais conceitos é divergente daquele vivenciado por povos indígenas, De la Cadena (2009) refere-se a um exemplo etnográfico ocorrido em dezembro de 2006, em que centenas de camponeses indígenas moradores localizados ao pé da cadeia de montanhas conhecida como Apu Ausangate, no Peru, foram a Cusco protestar contra a exploração de uma mina localizada nas entranhas da cadeia montanhosa onde também se localiza um santuário que é visitado por indígenas e não indígenas de toda região como um ícone de espiritualidade. Os camponeses realizaram uma espécie de peregrinação até Cusco, defendendo mais do que simplesmente seu patrimônio cultural. Nesse grupo, encontrava-se um líder e sábio local que explicara o motivo de tal peregrinação e esse motivo ia além de questões socioeconômicas. Segundo ele, a montanha não consentiria a mina e mataria as pessoas. Assim, para prevenir isso, a mina não deveria ser construída.

Tal fato evidencia a divergência entre o mundo indígena e o não indígena, revelando, portanto, a necessidade de se pensarem lugares conceituais de manifestação de diferenças ontológicas, o que Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2004 apud DE LA CADENA, 2009) denomina como “equivocação controlada”. Sem adentrar nessas especificidades, mas salientando-as, esta pesquisa pretende mostrar como, a partir do momento em que os textos literários produzidos por mulheres indígenas permitem dar a conhecer diferentes pontos de vista, há a possibilidade de entender essa produção como um projeto de autoafirmação e resistência política dos povos originários.

Um exemplo de que, na cosmologia indígena, são outras as formas de enxergar o mundo, é apresentado no livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), do escritor indígena brasileiro Ailton Krenak. A obra faz referência a um crime ambiental ocorrido em novembro de 2015, no Brasil. Na ocasião, o rio Doce, que percorre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, foi atingido de maneira grave pelo rompimento da barragem do Fundão, da empresa Samarco Mineração, e, como consequência, foram despejadas toneladas de material tóxico em suas águas, colocando o povo Krenak "na real condição de um mundo que acabou" (KRENAK, 2019, p. 42).

Assim como os camponeses peruanos, o autor dirá: "o rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo" (KRENAK, 2019, p. 40). Na cosmovisão dos Krenak, "Watu", significa um aspecto de transcendência do rio, que não é visto em seu sentido material e sim como uma entidade, alguém da família.

No poema *Natureza em chama*, presente em *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (KAMBEBA, 2013), de Márcia Kambeba, por meio da personificação de elementos da natureza que sofrem, ardem, se torcem, gritam, o eu lírico descreve a agonia da natureza diante da mata que queima. A natureza, também personificada, é elemento da "terra sagrada que Tupã criou". Assim, a entidade da mitologia tupi-guarani remete à ancestralidade e à cosmovisão indígena, pois se refere à criação de um mundo no qual a Natureza possui emoções e sensações e é indissociável do sofrimento do ser humano.

*Natureza em chama*

Na terra sagrada  
Que TUPÃ criou,  
Do seio materno  
Se ouve o clamor,  
Da mãe natureza  
Sofrendo de dor.

O fogo ardente,  
Ao longe se vê,  
Queimando a mata  
Sem quê, nem porquê,  
As folhas se torcem  
Querendo viver.

[...]  
Dos gritos agudos  
Se ouve o clamor,  
Do fruto ardendo  
Na chama, no calor,  
Ceifado, perdido,  
O fogo o calou.

Dos olhos tristes,  
Uma lágrima cai,  
O lamento de dor [...] (KAMBEBA, 2013, p. 57).

A denúncia ao crime ambiental remete à ideia de que o sofrimento não é apenas do originário, representado pelos olhos tristes de onde a lágrima cai, mas da Natureza. Na cosmovisão tupi-guarani, não há a divisão entre humano e natureza, que se deu, sobretudo, no século XIX, como coloca De la Cadena (2009), justamente quando a liberdade passou a ser o princípio fundamental na esfera política da Europa. Hegel, por exemplo, é um dos defensores dessa distinção entre humano e natureza (DE LA CADENA, 2009). Na realidade, conforme a autora, desde 1600, já existe o pensamento de que a política é a saída do ser humano de seu “estado de natureza”, ideia para a qual, três séculos depois, a razão ofereceu argumentos científicos.

Entretanto, segundo o pensamento ocidental hegemônico, os povos indígenas, por sua vez, “careciam” das “qualidades” para entrar na esfera política, o que depois foi “confirmado”, por exemplo, por Locke e Rosseau, responsáveis por declarar, na filosofia política, que os “naturais” existiam para serem governados (DE LA CADENA, 2009).

Para De la Cadena (2009), o objetivo das estratégias de melhora nas políticas indígenas só se transformaria se esses povos adquirissem acesso direto à política, uma vez que, contradizendo séculos de missões civilizatórias, as representações científicas da modernidade, daquilo que é considerado não-humano, se “preservaram” como “cultura”, recebendo as etiquetas de mito, ritual e tradições, jamais, porém, como algo relacionado à política.

Esta pesquisa tem, portanto, o objetivo geral de mostrar que a literatura produzida por mulheres indígenas no Brasil, nos exemplos da obra de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, possui potente conotação política já que representa uma força contrária às epistemologias ocidentais, que fazem parte de um pensamento responsável por subjugar, violentar e dizimar a população indígena.

A cultura excludente predominante nas manifestações literárias brasileiras escritas por não indígenas, até o século XX, mostram não só a não existência dos originários como autores, mas também a forma com que foram idealizados e estereotipados dentro do que se considera cânone literário brasileiro. A ausência da participação indígena na escrita oficial da história e, conseqüentemente, da literatura, assim como o desconhecimento, por parte da sociedade brasileira, sobre quem realmente são os originários, faz parte da construção de um conjunto de aspectos que estão no cerne das violências e da exploração desses povos, bem como de seus territórios, desde o período colonial. Assim, de acordo com Santilly (2000):

É lícito supor, portanto, que a revalorização da questão indígena é fator de avanço e tem a ver com uma postura autocrítica frente à nossa própria sociedade, que não parece tão avançada para um monte de insatisfeitos que anseiam também por novos ou velhos horizontes utópicos. A sociedade contemporânea recria os índios como um novo valor, que precisa da existência de índios reais, sobreviventes da colonização, como testemunhas vivas dele próprio (SANTILLY, 2000, p. 47-48).

A importância de se ler e estudar a literatura de autoria das mulheres indígenas está não só no fato de ela denunciar a exploração, a exclusão e a representação problemática dos originários na cultura brasileira, mas também no de trazer à tona identidades e vozes até então distorcidas e invisibilizadas. Nesse sentido, os textos produzidos por Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba representam uma arte que se torna também símbolo de resistência política, pois marcam a passagem de um sujeito que deixa de existir como objeto para (re)existir como autor da sua própria história.

## 1.2 DOS RUMOS DESTA TESE

O primeiro dos objetivos específicos desta tese é abordar a representação e a representatividade indígena na literatura brasileira sob a perspectiva do olhar decolonial, a fim de exemplificar as formas com que sua imagem foi construída pelas narrativas de autoria não indígena e, a partir disso, mostrar a importância do fazer literário como representatividade.

Em virtude disso, a abordagem do processo autoral indígena como meio de autodefinição desse sujeito e de sua emancipação implica apreender a importância de seu lugar de fala, assim como o meu de lugar de pesquisadora e professora. A

partir dessas premissas, será possível refletir sobre a relevância de se compreender a representação do indígena na literatura brasileira, bem como a importância política e social da autoria indígena como esse lugar de fala que busca a definição, por meio de uma voz própria, de sujeitos até então silenciados, oprimidos e marginalizados. Entretanto, conforme já dito, acredito ser importante também nesse processo distinguir o meu lugar de fala, como professora e pesquisadora. Para isso, acredito que a teoria decolonial é a que melhor consolida a pertinência dessa pesquisa e da literatura de autoria indígena como objeto de estudo.

No que se refere a epistemologias, a crítica decolonial deriva dos estudos pós-coloniais, que surgem em meados de 1970, através, por exemplo, dos trabalhos de Frantz Fanon, Edward Said, Stuart Hall e Gayatri Spivak, cujo foco principal era considerar criticamente o mecanismo e as consequências do poder colonial, realizando censuras à modernidade eurocentrada, analisando seus discursos e representações, tanto do Ocidente quanto do Oriente, e seus impactos nas construções das identidades pós-independência.

A compreensão dos conceitos referentes a colonialismo e colonialidade marca a transformação da abordagem pós-colonial para a decolonial, uma vez que o colonialismo compreende as relações entre política e economia na dominação colonial de um povo sobre outro, ao passo que a colonialidade diz respeito a um padrão de poder que não permanece limitado a relações de dominação colonial, pois envolve também o modo como questões intersubjetivas se articulam a partir das situações de dominação e subalternidade nas quais se envolvem as questões raciais. Esse raciocínio ajuda a compreender a diferença entre decolonial e descolonial. A ausência da letra “s”, no primeiro vocábulo, denota a distinção entre a proposta de rompimento com a colonialidade e a ideia do processo histórico de descolonização.

Nesse sentido, esta tese vai ao encontro da ideia do que Maldonado-Torres (2007, 2008a, 2008b), por volta de 1990, chamaria de *giro decolonial*, caracterizado como uma ação de resistência política e epistemológica à lógica da modernidade e da colonialidade. Para os autores Walsh, Mignolo e Linera (2006), a ideologia decolonial tem sua origem a partir dos conceitos de modernidade/colonialidade, no século XVI. Nessa mesma direção, Mignolo e Walsh (2018) dirão que entende a decolonialidade como uma prática existente há mais de 500 anos, estando representada pelas lutas de resistência contra o poder hegemônico.

Sendo assim, o feminismo decolonial, principal aparato teórico desta tese, prioriza a contraposição à colonialidade do saber (expressão que será explicada a diante), pois parte do pensamento de que a produção literária de mulheres descendentes dos povos originários brasileiros integra um novo viés epistemológico e deve ser analisada sob essa perspectiva, agora sob o ponto de vista latino-americano e não mais sob o olhar de teorias eurocentradas, o que implica, conforme Hollanda (2020, p. 13), também o fim da ideia de divisão entre teoria e ativismo.

Desse modo, no mesmo capítulo em que disserto sobre o lugar de fala e as teorias decoloniais como modo de compreensão da literatura escrita por mulheres indígenas, revisito brevemente aspectos da historiografia da literatura brasileira, com exemplos de textos que compreendem o chamado período quinhentista até o Modernismo brasileiro, pontuando criticamente alguns momentos que corroboraram para a construção da figura do indígena como um ser inferior. O enfoque do período escolhido refere-se ao fato de que esses textos são predominantes nos materiais didáticos de ensino médio com os quais tive contato ao longo da minha experiência como docente de Literatura.

A fim de comprovar a tese de que a literatura produzida por mulheres indígenas representa um ato de resistência justamente por que propõe, através da produção literária do próprio indígena, uma reformulação desse sujeito e, conseqüentemente da literatura e da história, proponho-me analisar textos retirados da obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (2013, 2018) e *O lugar do saber* (2018, 2020), ambos de Márcia Wayna Kambeba. Por meio desses textos, será possível não só efetuar uma reflexão crítica a aspectos da historiografia da literatura como também comprovar a necessidade de publicização da autoria dessas escritoras, abordagem que será construída na seção 3.

Em seu site<sup>5</sup>, Eliane Potiguara é apresentada como escritora indígena, professora, poeta, contadora de histórias, mãe, avó, de origem étnica potiguara. Além disso, como já dito, é fundadora do GRUMIN (Grupo Mulher-Educação Indígena) e membro fundador do ECMIA (Enlace Continental de Mujeres Indígenas). Sua participação na cultura e política brasileira fez com que, em 2014, fosse indicada para

---

<sup>5</sup> Ver: <http://www.elianepotiguara.org.br/>. Acesso em: 3 nov. 2021.

o Projeto internacional Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz, recebendo o título da Ordem ao Mérito Cultural do Ministério da Cultura. Ao longo de sua trajetória, publicou sete livros e participou de vários seminários sobre Direitos Indígenas na ONU (Organização das Nações Unidas), entre outras organizações nacionais e internacionais.

Marcia Wayna Kambeba é professora, na Universidade do Estado do Pará, e a primeira indígena a integrar a Prefeitura de Belém, no cargo de Ouvidora Geral do Município. Seu ativismo se dá por meio da poesia, da fotografia, de sua participação nas mídias sociais, bem como de suas composições e atuação em apresentações cuja temática é a cultura indígena.

Sua obra, *Ay Kakyri Tama - Eu moro na cidade*, objetiva informar leitores sobre a história, existência e importância histórica do povo Omágua/Kambeba para a formação de uma parcela do povo brasileiro, mostrando, nos dias atuais, a luta deste mesmo povo por seu território, “onde possam viver e manter sua cultura, seus rituais, caracterizando sua territorialidade, não só os indígenas que vivem na aldeia, como também os que vivem na cidade” [...]. A autora marca a cidade como zona de conflito identitário, mas também como local de resistência, uma escrivência deslocada aldeia/cidade. (ROSÁRIO, 2021, p. 17).

A participação política é evidente na vida de ambas as escritoras. No entanto, meu objetivo aqui é comprovar que a produção literária é peça fundamental desse ativismo, abordagem que será aprofundada na seção 3, após uma abordagem sobre o desenvolvimento da literatura indígena e a autoria como elemento de representatividade, temáticas que na verdade estão intrinsecamente relacionadas. Sendo assim, procuro pontuar a importância do processo da escrita para os povos originários, verificando de que forma, por meio da produção das escritoras aqui abordadas, a escrita, que, nesse caso, se presta à materialização da literatura indígena, passa a ser uma ferramenta de subversão, visto que, o que era antes instrumento de dominação colonial transforma-se em estratégia de emancipação.

Em seguida, a análise abordará a importância do falar de si e da publicização desse processo por meio de outras tecnologias que não só os livros impressos. O objetivo, nesse sentido, é verificar a utilização das mídias da internet como uma forma de consolidação do posicionamento político dessas mulheres ao se assumirem escritoras da literatura de temática indígena. Posteriormente a essas abordagens, a pesquisa propõe uma reflexão a respeito da necessidade de se repensar a história da literatura dentro de uma possível dinâmica que inclua a autoria da mulher indígena.

Dessa forma, a presença dos textos de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba nesta tese corrobora para:

- 1) propor um novo olhar estético no sentido de repensar a construção da imagem do indígena na literatura;
- 2) refletir sobre a implicação dessa autoria nesse processo;
- 3) denunciar as violências e mazelas sociais às quais os povos originários e, especificamente, a mulher indígena, vem sendo vítima ao longo dos anos;
- 4) repensar, questionar e refletir sobre possibilidades de reescrita da história.

Desse modo, como conclusão final, o objetivo específico último desta tese é abordar o conceito de resistência, unindo a teoria e a análise literária anterior, a fim de constatar que a literatura produzida por Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, diante de tudo aquilo que promovem são, em conjunto, um ato de resistência cultural e política na medida em que representam uma (re)existência do indígena no arcabouço literário da cultura brasileira.



## 2 REPRESENTAÇÃO E REPRESENTATIVIDADE INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA SOB A PERSPECTIVA DO OLHAR DECOLONIAL

*Já pensou: faz tantos séculos que o Brasil foi dominado pelos juruakuery, não índios em guarani, e desde aquela época tudo o que se fala sobre nossos parentes é escrito por eles. Eu não via isso como algo interessante, porque nós temos que contar nossas histórias para nossos filhos. E, se essas histórias tiverem que ser escritas, por que não pelo próprio índio?*  
(Olívio Jekupé, 2018)

Conhecida como umas das apresentações mais assistidas do TED Talk, a palestra intitulada *O perigo da história única*, apresentada em 2009, e adaptada para livro no Brasil, pela Editora Companhia das Letras, traz a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (ADICHIE, 2009), colocando-se na condição de uma contadora histórias e revelando que, quando criança, não se identificava com as narrativas que ouvia, cujos espaços, enredos e contextos eram baseados no mundo europeu. Para Chimamanda, quando conhecemos somente uma única história, são criados os estereótipos, que são reduções, isto é, imagens incompletas de sujeitos.

Dessa forma, pensando na colonização, as narrativas usadas prestaram-se para espolar e caluniar diversos grupos étnicos mundo a fora, como é o caso dos povos originários do Brasil. Entretanto, compartilhando da ideia de Chimamanda, um dos alicerces desta pesquisa é a crença de que as histórias também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Daí a importância de que esses sujeitos, muitas vezes sequer citados, ou apenas representados por meio de uma visão eurocêntrica do mundo, possam produzir suas próprias narrativas, saindo do limbo da representação para uma efetiva participação que repercute na representatividade.

Conforme Chimamanda, as histórias podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada. Assim, quando passamos a rejeitar uma história única, quando percebemos que nunca existe somente uma história sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso.

Para compreender melhor essas questões, e antes de citar e analisar aqui textos em que as escritoras indígenas brasileiras Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, por meio de sua literatura, apresentam-se e autodefinem-se, é importante refletir sobre a questão da representação do indígena na história da literatura brasileira.

As primeiras representações, realizadas através da escrita, de integrantes dos povos originários brasileiros se deram com os registros de viajantes europeus que aqui desembarcavam. Conforme Bosi (2013), é essencial verificar a importância da escrita desses viajantes no sentido em que ela se apresenta como a tentativa de documentação e escrita de uma outridade. Desse modo, é por meio desses textos, conhecidos como informativos, que poderemos constatar como eram percebidos os ameríndios sob o olhar inicial do explorador europeu, olhar este que irá ser responsável por solidificar o pensamento colonizador a respeito dos povos originários brasileiros.

Como exemplo desses textos, temos a simbólica carta de Pero Vaz de Caminha, em que o escrivão descreve os indígenas da seguinte maneira:

Eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. [...] tomou dois daqueles homens da terra, mancebos e de bons corpos [...] A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem-feitos. Andam nus, sem nenhuma cobertura. Nem estimam de cobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto. Ambos traziam os beiços de baixo furados e metidos neles seus ossos brancos e verdadeiros. Ali não pôde deles haver fala, nem entendimento de proveito, por o mar quebrar na costa. (FELISBINO, 2015, p. 387-401).

Esse trecho denota a preocupação não só em descrever fisicamente o indígena, como em chamar a atenção ao fato de que não “cobriam suas vergonhas” e de que “não era possível entendê-los”, ironicamente, devido ao barulho do mar.

Portanto, percebe-se de antemão as diferenças culturais e a impossibilidade de uma comunicação favorável para o contato. Para Felisbino Damaris Kaninsanh, em *A construção do ethos do indígena na carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei Dom Manuel*, estaremos então presenciando a descrição dos costumes indígenas, tendo como base os costumes europeus. Para esses viajantes portugueses, era preciso serem vistos, aos olhos do rei, como corajosos desbravadores conquistadores de novos e ricos territórios, ou seja, o interesse primordial não era dar a conhecer profundamente um novo povo e uma nova cultura.

Durante séculos, os originários foram descritos como selvagens, bárbaros, tapuias, canibais, sem alma, bestas e outros adjetivos que os reduziam àquilo que o viajante e colonizador europeu pensava a respeito deles. Assim se construiu uma visão estereotipada dos povos indígenas que se perpetuou por tanto tempo e que, ironicamente, ainda precisa ser combatida. Essa é, portanto, uma das lutas travadas

pela literatura indígena. Daí o motivo de a autorrepresentação e autodefinição serem um elemento constante nos textos literários produzidos por indígenas, conforme os versos a seguir, de Márcia Wayna Kambeba (KAMBEBA, 2018a) e Eliane Potiguara (PORIGUARA, 2018a), respectivamente:

*Índio eu não sou*

Não me chame de “índio” porque  
Esse nome nunca me pertenceu  
Nem como apelido quero levar  
Um erro que Colombo cometeu.

Por um erro de rota  
Colombo em meu solo desembarcou  
E no desejo de às Índias chegar  
Com o nome de “índio” me apelidou.

Esse nome me traz muita dor  
Uma bala em meu peito transpassou  
Meu grito na mata ecoou  
Meu sangue na terra jorrou.

Chegou tarde, eu já estava aqui  
Caravela aportou bem ali  
Eu vi “homem branco” subir  
Na minha Uka me escondi.

Ele veio sem permissão  
Com a cruz e a espada na mão  
Nos seus olhos, uma missão  
Dizimar para a civilização.

“Índio” eu não sou.  
Sou Kambeba, sou Tembê  
Sou kokama, sou Sataré  
Sou Guarani, sou Arawaté  
Sou tikuna, sou Suruí  
Sou Tupinambá, sou Pataxó  
Sou Terena, sou Tukano  
Resisto com raça e na fé. (KAMBEBA, 2018a, p. 27).

*Brasil*

Que faço com a minha cara de índia?  
E meus cabelos  
E minhas rugas  
E minha história  
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?  
E meus espíritos  
E minha força  
E meu tupã  
E meus círculos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meu Toré  
 E meu sagrado  
 E meus “cabocos”  
 E minha Terra?

Que faço com a minha cara de índia?  
 E meu sangue  
 E minha consciência  
 E minha luta  
 E nossos filhos?

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?  
 Não sou violência  
 Ou estupro  
 Eu sou história  
 Eu sou cunhã  
 Barriga brasileira  
 Ventre sagrado  
 Povo brasileiro

Ventre que gerou  
 O povo brasileiro  
 Hoje está só...  
 A barriga da mãe fecunda  
 E os cânticos que outrora cantavam  
 Hoje são gritos de guerra  
 Contra o massacre imundo (POTIGUARA, 2018a, p. 34-35).

A exemplo dos poemas de Márcia Wayna Kambeba e Eliane Potiguara, transcritos na íntegra devido à relevância de cada um dos versos, a literatura indígena contemporânea tem como uma de suas premissas a autoidentificação do indígena a fim de que ele verbalize sua própria identidade, um exercício necessário para que se negue o que os outros disseram sobre ele e para que se afirme a autoria de seu texto como uma literatura verdadeiramente indígena.

Com relação à visão dos viajantes, missionários, cronistas e colonizadores, a partir do momento em que a alteridade é construída com base na negação do que é o outro, e tendo somente como base aquilo em que se acredita ser o possível de ser aceito, tem-se a concepção do indígena como um sujeito vazio, cuja existência é definida pelo modo de ver e pensar o mundo do não indígena. Esse tipo de apropriação é tão violento quanto a apropriação de territórios ou quaisquer tipos de bens, uma vez que esvazia a existência do sujeito, submetendo-o a um mundo completamente ignorado e, portanto, sem sentido, para ele.

O poema de Kambeba, citado acima, elucida muito bem a denúncia não só da incapacidade do “homem branco” que chega em uma “caravela” perceber os povos originários como seres humanos, como também aspectos simbólicos da colonização,

a cruz, manifestando a conversão religiosa imposta aos indígenas; a espada, como representação da violência sofrida por esses povos; a missão: subjugar-los mesmo que isso tivesse como resultado sua dizimação: *Caravela aportou bem ali/ Eu vi “homem branco” subir/ Na minha Uka me escondi/ Ele veio sem permissão/ Com a cruz e a espada na mão/ Nos seus olhos, uma missão/ Dizimar para a civilização.*

No poema *Brasil*, de Potiguara, a denúncia é enfatizada por meio da construção paralelística presente nos questionamentos que se repetem (*E meus segredos?/ E meus círculos/ E minha Terra?/ E nossos filhos?/ Que faço com a minha cara de índia?*) para, por fim, reiterar que hoje só restaram os *gritos de guerra* desses povos *contra a massacre imundo* cometido desde o início da invasão das terras indígenas por sujeitos que se definiam como conquistadores ou descobridores do Brasil. Assim, as palavras *dizimar* e *massacre*, presentes nos respectivos poemas resumem, na visão dessas mulheres indígenas, o que, de acordo com a visão do colonizador, durante muitos e muitos anos, aprendemos nas escolas brasileiras como “descobrimento” da terra brasileira.

Segundo Correia da Rosa, em texto *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* (2018) embora não sejam fundamentalmente apenas esses os discursos sobre os ameríndios, já que, a exemplo, Montaigne, em seu texto *Dos canibais*, presente em *Ensaio* (1580) relativiza a condição de bárbaros dos nativos, problematizando tais denominações, um olhar abrangente sobre os discursos produzidos pelos viajantes, cronistas e missionários oficiais mostra que, em geral, foram produzidas narrativas em que os indígenas eram invisibilizados ou referidos por meio de categorias essencializadas, que passaram a ser incorporadas ao imaginário colonial, ou seja, eram representados de uma forma predominantemente estigmatizada.

Conforme o escritor indígena Olívio Jekupé (2018), toda a gama de identidades, rótulos e estereótipos precisam ser rejeitados, pois interferem no modo como os indígenas são vistos até hoje, na maior parte das vezes, como povos de um passado de cunho essencialista e monolítico, em que representam um estágio superado da humanidade e formam um corpo homogêneo e estático no tempo. Isso é tão problemático que, de acordo com Jekupé, quando a realidade não corresponde ao estereótipo construído, a realidade do indígena causa surpresa ao não-indígena.

Um dos mecanismos que se opõe à visão estereotipada do indígena e que marca umas das particularidades dessa autoria é o fato de que se trata de uma produção marcada pela pertença étnica de seus escritores. Daí a importância da definição originária do povo, ao qual o escritor pertence, estar, explícito em seu sobrenome, o que ocorre a partir da década de 1990 no mercado editorial brasileiro.

Uma das relevâncias fundamentais do nome do autor na literatura indígena é justamente desconstruir as representações equivocadas realizadas anteriormente por escritores não indígenas e determinar o domínio de um lugar de fala próprio daquele que escreve, ou seja, sua emancipação. Diferente do pensamento de que a linguagem é mais importante do que o autor, é possível perceber que, quando se trata da literatura indígena, esses elementos (discurso e autor) são indissociáveis, pois a origem do autor faz parte da enunciação do seu discurso, conforme será desenvolvido na seção 2.3, marcando quem é e de onde vem, uma vez que o produto de sua autoria costuma ter relação com a oralidade e a origem ancestral, denotando, portanto, uma narrativa já existente a partir desse lugar de fala. Dessa maneira, Dorrico *et al.* (2018, p. 228), observa:

[...] como a autoria atua na emancipação do indígena enquanto sujeito, tensionando o regime simbólico do país, que silencia suas vozes e reserva às culturas indígenas um papel e um lugar marginais; e como, a partir da autoria, os escritores/artistas/jornalistas/lideranças políticas atuam para desconstruir uma representação equivocada sobre seus saberes e tradições, ao mesmo tempo em que se propõem dialogar, participar, construir uma nova relação com a sociedade não indígena [...].

É possível perceber que, no caso da literatura escrita produzida por integrantes dos povos originários do Brasil, o reconhecimento da autoria é fundamental porque denota a conquista de um espaço, já que, conforme Tettamanzy (2018, p. 23), é sabido que não foram saqueados apenas os recursos naturais dos indígenas; as apropriações e roubos também foram intensos nos âmbitos imateriais e simbólicos. De forma que o escritor Ely Macuxi (SOUZA, 2018) declara:

creio que não seja nenhum absurdo perguntar a respeito da autoria, dos direitos e da propriedade destas histórias indígenas: quem realmente está escrevendo sobre a cultura indígena? A quem devem ser pagos os direitos autorais das histórias indígenas? [...] A “literatura Indígena” tem contribuído ou não para reforçar preconceitos e discriminações aos indígenas?

[...]

os assédios sobre os Povos Indígenas não são somente sobre suas terras (minérios), seus campos (pastos naturais), rios (água doce) e florestas (madeiras), conhecimentos tradicionais (farmácia viva, microbiologias); se

estendem também aos imaginários, aos conhecimentos ancestrais, tempos imemoriais, símbolos, mitos, línguas, filosofias e ciências, histórias, enredos, rituais, ritmos, cantos e poesias, sofisticadamente elaboradas há milhares de anos, expressões de sociabilidade vivenciadas e celebradas diariamente em seus rituais de celebração da vida. (SOUZA, 2018, p. 51-73).

Na literatura, a prática autoral de mulheres indígenas, como a de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, caminha na direção da descolonização de saberes não só quando se contrapõe à construção da imagem de origem colonial que a coloca como a selvagem pagã que merece ser violentada, ou a idealiza como Iracema, servindo à visão romântica (e não menos violenta) de miscigenação do projeto nacionalista – e, por fim, a marginaliza socialmente – mas, mais profundamente, colabora com a descolonização do próprio feminismo ocidental, pois desfaz a ideia de uma unidade do sujeito mulher que, constituído na modernidade eurocêntrica, escamoteia um projeto imperialista e racista.

Nos poemas de Márcia Kambeba, como em *Resistência indígena*, é possível perceber que ser mulher e ser indígena são condições indissociáveis, de modo que as experiências vividas como indígena marcam sua identidade:

Como mulher sofri  
Vendo o povo lutar,  
Vejam só que invasão,  
Invadidos sem pensar  
Que o sofrimento ora sentido  
la por anos se arrastar.

Os abusos e violências  
Não ficaram para trás,  
Vários anos se passaram  
Ainda ecoa nossa voz.

Sou indígena tenho alma,  
Sou riqueza, sou a nação [...] (KAMBEBA, 2018c, p. 35).

A importância da experiência já havia sido assinalada pela teoria feminista do ponto de vista que, segundo filósofa decolonial Yuderkys Espinosa Miñoso, apesar de não conseguir por si só superar a trava do essencialismo universalista da categoria mulher, nem a trava do racismo, do eurocentrismo e da colonialidade presentes na teoria feminista mais difundida, foi fundamental para a construção de um método de análise que toma a experiência como fonte de conhecimento.

Foi, no fim das contas, a chamada perspectiva do “ponto de vista”, desenvolvida pela epistemologia feminista branca e recuperada pela teoria

feminista negra e de cor, que se ocupou de produzir uma crítica aos métodos de produção de conhecimento pela ciência moderna, propondo, em seu lugar, que usássemos a experiência como forma efetiva de construção do saber. Enquanto as primeiras se concentraram na crítica ao androcentrismo e à pretensão de objetividade do método científico, as segundas – as feministas negras e de cor – desenvolveram uma crítica implacável ao universalismo da categoria mulher da teoria feminista clássica, apontando que o que é tomado como teoria feminista é apenas um “ponto de vista” produzido pelas mulheres brancas que acessaram uma formação universitária graças aos seus privilégios de classe e raça. (MIÑOSO, 2020, p. 108).

A leitura de textos em que a vida de sujeitos subalternizados é matéria prima permite a construção de novas perspectivas de conhecimento. A mulher indígena, assim como a afrodescendente, na América Latina, é a mulher subalterna. E seu discurso é produzido por corpos que são vítimas de um projeto de empobrecimento e marginalização de determinados povos.

Ler uma mulher cuja própria vida e a vida de seus antepassados foi e é marcada pela servidão e pela negação da própria identidade revela uma outra história, na qual mulheres produzem discursos completamente diferentes daqueles que o feminismo branco dá conta. Por isso, sua voz é uma denúncia da colonialidade em seu sentido mais amplo, pois remete não só à colonialidade do poder, do saber e do ser, como também à colonialidade de gênero, termos que serão explicados a diante. Nesse sentido, a voz de escritoras e ativistas indígenas como a de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba é importante para que se realizem essas denúncias e para que outras mulheres na mesma condição sejam estimuladas a se apropriarem de suas vozes, como sugere o poema *A denúncia*, presente na obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara:

Ó mulher, vem cá  
Que fizeram do teu falar?  
Ó mulher, conta aí...

Conta aí da tua trouxa  
Fala das barras sujas  
dos teus calos na mão.

O que te faz viver, mulher?  
Bota aí teu armamento  
Diz aí o que te faz calar...  
Ah! Mulher enganada  
Quem diria que tu sabias falar! (POTIGUARA, 2004, p. 73).

Descendente de indígenas que sofreram o processo de colonização do algodão na Paraíba, no início do século XX e que, em virtude disso, migraram para



grandes centros urbanos, Eliane Potiguara, através de sua experiência e seus relatos, bem como de pessoas com as quais se relacionou, realiza, em toda obra *Metade cara, metade máscara* denúncias dos crimes que têm sido cometidos desde sempre contra os indígenas no Brasil.

Tal relação entre vida e obra é construída desde a dedicatória do livro:

Dedico esta obra

À minha falecida avó indígena Maria de Lourdes, que no início do século XX teve seu pai desaparecido por ação colonizadora no Estado da Paraíba. Suas quatro filhas indígenas, ainda adolescentes, migraram compulsoriamente dessas terras, sacrificando-se como outras mulheres indígenas anônimas, pela construção de um momento novo na luta dos Povos Indígenas brasileiros hoje, o reconhecimento do grande contingente de indígenas desaldeados e descendentes [...] (POTIGUARA, 2004, p. 6).

Conforme Lugones (2014), é preciso pensar o colonizado para além de alguém construído pelo colonizador, como um sujeito de habita um *locus* fraturado. Assim, ao abordar mulheres indígenas não se pode esquecer que, nas sociedades ocidentais, o sistema de gênero não é só hierárquico, mas racialmente diferenciado. Descolonizar significa, portanto, conhecer povos, compreendendo também a opressão sofrida pelas mulheres desses povos, subalternizadas através de processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heteronormativa.

Nessa perspectiva, através da experiência de vida relatada na obra de Eliane Potiguara, das histórias e dos saberes ancestrais transmitidos por ela, na construção de sua obra, e dos poemas de Márcia Wayna Kambeba, lendo e estudando essa literatura, é possível ouvir, conforme destacava Lélia Gonzales, em seu discurso na Constituinte de 1987<sup>6</sup>, um segmento da população brasileira que sempre foi objeto e que agora se assume como sujeito da sua fala. Para a intelectual brasileira, ouvir essas vozes era uma ação fundamental na busca da igualdade social. Defensora das minorias, membro do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, Lélia denunciava a invenção do mito da democracia racial no Brasil, criticava a cultura eurocentrista e a exclusão das mulheres negras e indígenas do discurso feminista das mulheres brancas. Na visão de Lélia Gonzalez (2008), essas ativistas em geral reproduziam as ideias do feminismo europeu e norte-americano, deixando até mesmo

---

<sup>6</sup> Discurso de Lélia Gonzales na reunião da Submissão dos Negros, populações indígenas, pessoas deficientes e minorias, realizada em 28 de abril de 1987, do Senado Federal, no Brasil, publicado em Gonzalez (2020).

de reconhecer a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de negras e indígenas. Ouvir as vozes de mulheres como Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba é, portanto, uma atitude necessária para descolonizar formas de pensar o Brasil e sua construção social.

## 2.1 LUGAR DE FALA E DECOLONIALIDADE

*Quem são essas pessoas, que estão longe e, ao mesmo tempo, perto de cada brasileiro? Quais os reais motivos que estão por trás dos preconceitos e das discriminações em relação a eles?*  
(Ely Macuxi [SOUZA], 2018)

Ainda que haja consciência de que para essa abordagem fazer sentido é preciso exercer, na prática, a quebra do paradigma do uso da teoria hegemônica (branca, masculina, eurocêntrica...), cabe lembrar que Foucault já dizia que compete ao pesquisador analisar as relações de poder que envolvem aqueles que lutam, e não os representar.

[...] o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem, perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. [...] O papel do intelectual não é mais o de colocar 'um pouco na frente ou um pouco de lado' para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da 'verdade', da 'consciência', do discurso. (FOUCAULT, 1979, p. 71).

Que é preciso que mulheres negras e indígenas falem por elas próprias não é nenhuma novidade. Nós, mulheres, já somos pensadas a partir da premissa colonizadora do olhar do homem, isto é, como diria Simone de Beauvoir, a partir dele, pois somos aquelas que não são homens. Portanto, no meu lugar de mulher não racializada, como foram as mulheres negras e indígenas desde o início da colonização, e reconhecendo os privilégios que essa condição me trouxe, penso e repenso, como mulher e professora de Literatura, que, sendo urgente que todas falem, a Literatura representa um campo fértil para que isso ocorra.

Os primeiros questionamentos partiram de uma reflexão da minha própria prática em sala de aula ("Por que não falo de escritores indígenas a meus alunos?")

“Onde está a escrita indígena?” “Por que ela não é citada nos livros didáticos?” “Onde está a literatura da mulher indígena?” “Meus alunos sabem que ela existe?”).

Entretanto, fazia-se necessário primeiramente desconstruir toda a ideia que eu mesma tinha do que seria uma mulher indígena escritora e lembrar que, se para Simone de Beauvoir a mulher é o *Outro* do homem, a mulher indígena, por sua vez, será o *Outro* do *Outro*. Assim como as mulheres negras, as indígenas estão nesse “terceiro espaço” a que se refere Grada Kilomba para explicar o lugar marginalizado ocupado pelas mulheres negras. Como coloca a autora, em *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* (2012), traduzida para o português como *Memórias da plantação*, seria, portanto, a mulher negra (e aqui incluo a mulher indígena) exatamente esse *Outro* do *Outro*. Já na introdução dessa obra, Kilomba inicia com o poema de Jacob San-La Rose:

Por que eu escrevo?  
 Porque eu preciso.  
 Porque minha voz,  
 em todos os seus dialetos,  
 foi silenciada por tempo demais. (SAM-LA ROSE, 2012, p. 12).

A literatura produzida pela mulher indígena é representativa dessa voz por séculos abafada, pois, assim como para Kilomba, trata-se de histórias de vozes silenciadas, torturadas, de línguas que foram rompidas por idiomas impostos. Desse modo, esta tese procura exemplificar como a produção literária indígena é uma proposta de romper esse silenciamento.

Com relação à condição do lugar de fala da mulher indígena, são fundamentais as reflexões relacionadas à pauta do feminismo decolonial (ou descolonial, como preferem algumas teóricas), já que as críticas levantadas por pesquisadoras feministas dessa corrente de pensamento, a partir da noção de interseccionalidade, formularam a relevante questão de que, antes da década de 1980, as teorias feministas homogeneizavam as lutas das mulheres no Ocidente, reduzindo sua realidade, passando a serem entendidas como mulheres do “Terceiro Mundo”, ou seja, pertencentes a outras realidades das nações em desenvolvimento do hemisfério Sul.

É importante citar a contribuição dos estudos de Chandra Talpade Mohanty, pesquisadora indiana que irá desenvolver sua pesquisa com foco na teoria feminista pós-colonial e transnacional. Para ela, nas teorias vigentes até então, as mulheres de

países não ocidentais são em geral consideradas pobres, ignorantes e sem instrução, ao passo que as mulheres ocidentais são modernas, instruídas, livres sexualmente e capazes de tomar decisões. Negando os estereótipos a que são submetidas as mulheres não ocidentais, com sua teoria, Mohanty irá auxiliar na abertura de espaços para movimentos feministas locais, por acreditar que, devido às particularidades de situações vividas pelas mulheres não ocidentais, o feminismo não pode ser importado e implantado para analisar essas realidades.

Nesse sentido, a pesquisadora afro-americana Audre Lorde, em seu livro *Sister Outsider* (1984), irá afirmar que a negação das diferenças reforça antigas formas de opressão. Segundo ela, quando uma mulher branca desconsidera seu privilégio e define o que é ser mulher a partir da própria experiência, a mulher negra e, neste caso, também a mulher indígena, serão tratadas como forasteiras e/ou estrangeiras. Assim, feministas como Bell Hooks irão ainda além desse pensamento, denunciando que o feminismo ocidental não apenas age com negligência à questão racial como alimenta o racismo.

Todas essas ideais são indissociáveis desta pesquisa, pois que, se um dos objetivos é demonstrar que o fazer literário de escritoras dos povos originários do Brasil se constitui em uma prática descolonizadora, é preciso também descolonizar o feminismo de origem branca e europeia.

Dando continuidade a esse prisma conceitual, a conclusão a que chegam as teorias feministas pós-coloniais (ou decoloniais, como procuro utilizar aqui) é a de que as mulheres não compreendidas dentro da cultura hegemônica, dentre elas, portanto, as indígenas brasileiras, sofrem o que se chamará de uma “tripla colonização”, à medida que são primeiramente subjugadas pelo poder colonial, do qual foram vítimas juntamente com seu povo, e ainda, pelo poder patriarcal, mecanismo que integra o colonialismo. A terceira colonização se daria, portanto, por teorias feministas ocidentais que não levam em consideração particularidades e condições de vida dessas mulheres.

Em 1983, a também indiana Gayatri Chakravorty Spivak, em seu ensaio *Pode o subalterno falar?* apresentou reflexões a respeito do “Eu” eurocêntrico e o “Outro”, o não europeu. Segundo ela, o subalterno será aquele que, em virtude de se encontrar fora da estrutura patriarcal do poder da colônia, não pode falar por si, sendo subalterno, uma vez que não tem acesso ao imperialismo cultural. Analisando textos

dos pesquisadores franceses Michel Foucault e Gilles Deleuze, Spivak leva à compreensão de que a construção do subalterno é também fruto do discurso dominante. Há que se considerar, portanto, importância do papel do intelectual nesse processo. Para ela, autores abordados assumem uma posição de privilégio e apenas realizam suposições sobre o sujeito subalterno. Com base em sua análise, a autora concluirá:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio. (SPIVAK, 2010, p. 126).

Dessa maneira, ao se pensar na literatura escrita por mulheres indígenas brasileiras, tem-se a importante ação de fala dessas mulheres por séculos subalternizadas. A escrita, que por muito tempo foi ferramenta de colonização, transforma-se, na mão de intelectuais indígenas, em estratégia de subversão. Desse modo, esta pesquisa procura comprovar que, no que se refere à autoria da mulher indígena brasileira, escrever é um modo de subverter e resistir.

Assim, se para as escritoras indígenas, escrever é um ato de resistência; para mim, mulher não indígena e professora de Literatura, trabalhar com essa literatura é um ato necessário no sentido em que vai contra a esse silenciamento, imposto também pelo cânone literário, hegemonicamente branco e masculino. É urgente lutar contra as violências de ordem subjetiva sofridas pelos originários, uma vez que o reconhecimento de saberes e a conquista de espaços refletem na mudança não só de paradigmas, mas da situação real e já tão longínqua de todo tipo de violação sofrida por esses povos.

Dessa forma, é necessário que os ambientes em que se constrói o conhecimento, como, por exemplo, o espaço escolar, sejam ampliados, proporcionando o desenvolvimento de discussões que problematizem o *status quo*, lugar do qual só uma parcela da população se beneficia. É urgente que a educação faça com que se perceba a importância de todas as vozes e que estimule que essas vozes falem, sejam publicadas, lidas, estudadas e analisadas.

Em virtude disso, como professora de Literatura e pesquisadora, cabe também a mim o trabalho de abordagem de outros lados da narrativa da história da literatura brasileira que, infelizmente, se construiu por meio desse silenciamento. Na

condição de educadora, tenho consciência de que as escolhas dos enfoques de estudo, que proponho com a minha prática, contribuem como um veículo auxiliar na propagação dessas vozes e nas reflexões que podem sugerir novos caminhos para se pensar a realidade e modificar o curso da história. O que é educação, senão isso, afinal?

É indiscutível aqui que meu privilégio, como mulher branca, acadêmica e professora, foi forjado dentro de um sistema opressor no qual a mulher negra e a mulher indígena não obtiveram as mesmas possibilidades e o mesmo reconhecimento dado a mim. Desse modo, trazer essas reflexões à tona é premissa para o início de meu trabalho, seja nesta pesquisa, seja em sala de aula, ao analisar textos de mulheres indígenas com os alunos de ensino médio. Tal prática não se trata de um ato de caridade, e sim de reconhecimento, reavaliação histórica e compreensão de que foi criado um sistema hierarquizado a partir de preconceitos, injustiças e discriminações, questionando, finalmente, quem ganha e quem perde com isso.

Para melhor explicar o termo “lugar de fala”, bastante utilizado atualmente, a Mestre em Filosofia Djamila Ribeiro, em seu livro *Lugar de Fala* (2017) traz o já citado conceito de “*feminist point*”, isto é, o “ponto de vista feminista”, que aborda diversidade, teoria racial crítica e pensamento decolonial. Para tanto, utiliza pioneiras nessa discussão, como a filósofa panamenha Linda Alcoff, com sua obra *Uma epistemologia para a próxima revolução*, além da aqui já citada Gayatri Spivak e, ainda, Patricia Hill Collins, com *Pensamento do feminismo negro*, e também Grada Kilomba, com a já referida obra, *Memórias da plantação*.

Ao abordar um artigo de Collins, Ribeiro realiza apontamentos fundamentais no sentido em que observa que, ao se levantar a questão do “lugar de fala”, não se trata de afirmar experiências individuais e sim de compreender como o lugar social ocupado por certos grupos os restringem de oportunidades. Logo, as experiências vivenciadas por uma mulher indígena serão diferentes das vivenciadas por uma mulher negra ou uma mulher branca. E aí se tem outra noção extremamente relevante para esta pesquisa: a interseccionalidade.

O termo “interseccionalidade” foi utilizado pela primeira vez em 1989, pela professora de Direito norte-americana, Kimberlé Crenshaw, no ensaio *Desmarginalizando a intersecção entre raça e sexo*, e, posteriormente, em *Mapeando*

*as margens*, de 1991. Para ela, resumidamente, a interseccionalidade se divide em três tipos principais: a estrutural, a política e a representativa.

Em síntese, essa teoria leva em consideração o fato de que as opressões sofridas por uma mulher negra e indígena, por exemplo, não são as mesmas sofridas por uma mulher branca, assim como as leis e políticas públicas têm impactos diferentes sobre essas mulheres. Desse modo, a forma como são representadas na cultura também impacta em suas vidas. Não se trata de separar elementos que influenciam na vida e experiências dessas mulheres, mas sim entender como essas questões confluem e tornam essas experiências completamente diferentes. Por exemplo, ao invés de se abordar o racismo como um elemento em separado, é necessário entender como a opressão de classe é racializada, como o racismo é visto a partir da perspectiva de gênero e assim por diante.

Conforme Ribeiro (2017), ao citar o artigo de Collins, é necessário entender as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade como elementos da estrutura social que se articulam como dispositivos fundamentais no sentido de favorecer desigualdades e criar grupos, ao invés de se pensar tais categorias como descritivas da identidade aplicada aos indivíduos.

Contudo, é necessário apreender que o lugar da mulher indígena possui suas especificidades, por exemplo, além da ausência de oportunidades, da marginalização e do impedimento e silenciamento de suas manifestações, a resistência indígena é também contra a força do capitalismo que submete a natureza a interesses escusos. A luta pela demarcação das terras indígenas, tema recorrente nos textos literários de mulheres indígenas, indica uma reivindicação territorial àqueles que aqui estavam muito antes da colonização, bem como uma militância a favor da proteção dos recursos naturais.

O lugar de fala não pode ser visto como uma perspectiva individual e sim percebido como uma confluência em que indivíduos pertencentes a determinados grupos sociais partilham de experiências similares, ou seja, não existe um indivíduo que represente um grupo e sim indivíduos que compartilham experiências de vida por pertencerem a um grupo oprimido.

Portanto, o lugar de fala não pode ser entendido como um espaço no qual experiências individuais são o centro, mas sim em como essas experiências são compartilhadas por um grupo oprimido dentro de uma sociedade hierarquizada.

Assim, sobretudo no que diz respeito ao lugar de fala das escritoras indígenas aqui apresentadas, percebe-se a presença de uma consciência política coletiva de resistência na denúncia a todas as violências sofridas pelos povos originários, como é possível verificar no poema a seguir, de Márcia Wayna Kambeba:

Minha memória, meu legado  
[Homenagem ao Tuxaua Valdomiro Cruz<sup>7</sup>]

Sou Tuxaua Kambeba e quero falar,  
Antes que a idade não me permita mais lembrar.  
Da vivência de minha infância,  
Das lembranças do meu povo,  
Servindo de alguma forma,  
Para o recomeçar de um tempo novo.

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 pra 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, 2013, p. 41).

Esse poema serve de exemplo não só para constatar a literatura como prática de resistência, conforme desenvolvido ao longo desta tese, mas também para elucidar que foram diversas as formas pelas quais os povos originários mantiveram-se resistindo durante mais de cinco séculos, por meio da ancestralidade, das memórias e da manutenção de práticas e costumes. No que se refere à atuação da mulher indígena, ela vem lutando por espaços, como o da literatura, mesmo em um contexto

---

<sup>7</sup> Valdomiro Cruz era uma liderança do povo Kambeba. Na internet, em sua página da rede social *Facebook*, a escritora Márcia Wayna Kambeba, em publicação do dia 5 de janeiro de 2019, traz o seguinte relato desse líder, a fim de explicar sobre como proibiram o povo Kambeba de falar sua língua materna: “Em 1919 eu nasci na Ilha do Capote, ainda era uma praia baixa, tinha meus tios, tias, primos e ficamos aí. Foi um povoado grande só de Kambeba. Começava um processo de escravidão e alguns coronéis defendiam os indígenas em troca de trabalhar pra eles na borracha. Nesse tempo veio um homem chamado Felinto e nos falou que não era pra falar mais na língua materna e só em Português. O Felinto Coronel disse: “agora índio vocês não falam mais na língua só Português e se falar vai ser morto ou vai ficar bem mal”. Eu era menino, não sabia quem era aquele homem. Um parente falou: “é Mário Papa” um outro disse: “chama Senhor não mais Mário Papa”. Até eu deixei de falar mas nossos pais ensinavam escondido.” (KAMBEBA, 2019, s.p.).



tão hostil, estratificado e desigual como a sociedade brasileira. Para que esse cenário se modifique, é preciso que se amplie a participação das mulheres indígenas na política, nas universidades e nos meios de comunicação em geral, a fim de que produzam conhecimento e epistemologias.

Quanto à produção literária, o mercado editorial brasileiro é uma demonstração de como essa hierarquização social se constrói nos mais diversos espaços; afinal de contas, qual é a mulher indígena escritora, das tantas que existem hoje, que publicou por uma grande editora?

Eliane Potiguara, por exemplo, a primeira mulher indígena a publicar um livro no Brasil, voltou a lançar, em 2018, a terceira edição de sua obra por uma editora criada, ironicamente, por ela mesma, a Editora Grumin.

O GRUMIN surgiu filosoficamente em 1979, tomou corpo físico a partir de 1982 e formalizou-se juridicamente em 1987. A organização surgiu pelo fato de sua fundadora ter testemunhado desde criança, a saga de sua avó, a índia do Estado da Paraíba, Maria de Lourdes de Souza e família indígenas em busca da sobrevivência física, moral e étnica, após terem passado por um processo de violência que levou a referida família à imigração compulsória para ter sua vida garantida. Sua fundadora, antes de 1979, peregrinou então para diversas terras indígenas no Brasil e percebeu a mesma história contada por sua avó, além de outros problemas identificados como a situação do meio ambiente. Surge então o GRUMIN na década de 80 por um pequeno grupo de mulheres e nos Encontros Regionais, o Grupo é ampliado com mulheres de outras etnias pelo território nacional. (GRUMIN, 2006, s.p.).

Dessa forma, percebe-se que a questão do lugar de fala vai muito além do discurso produzido por quem vive determinadas experiências, até por que o fato de duas pessoas possuírem as mesmas características ou pertencerem a um mesmo grupo não significa que terão as mesmas vivências. Portanto, a expressão “lugar de fala” não implica apenas o elemento individual, e sim como esse indivíduo partilha das mesmas opressões sofridas por outros sujeitos.

Assim, é importante notar quando quem fala constitui na verdade um grupo que sofre violência, preconceito, silenciamento, ausência ou escassez de oportunidades e direitos, devido às mesmas características, sejam elas de raça, gênero ou outras não aceitas (ou não vistas como “ideais”), dentro de uma mesma sociedade. A ampliação de espaços para propagação dessas vozes, em todos os âmbitos, sobretudo naqueles em que se produz conhecimento, como as universidades e o campo da criação artística, é necessária para que esses indivíduos transcendam

as margens às quais foram submetidos. Entretanto, quando não há se quer liberdade e direitos de uma existência digna, não há como transcender tal condição.

Ribeiro (2017) salienta que o lugar social não determina uma consciência discursiva sobre esse lugar, mas o lugar que ocupamos na sociedade faz com que tenhamos experiências diferentes e outras perspectivas, por isso a teoria do ponto de vista feminista refuta a visão universal de mulher e quaisquer outras identidades. Daí a importância de ir contra os discursos que se dizem universais, sendo necessário, dessa maneira, que o não indígena também se racialize e se perceba como uma metáfora de poder.

Ao se promover espaços igualitários para a multiplicidade de vozes, nos quais mulheres indígenas também possam produzir e divulgar conhecimentos, teorias e epistemologias, combate-se a pretensão de um discurso único e universal, indo ao encontro do que propõe a teoria decolonial. Dessa forma, é importante que esses espaços compreendam, sobretudo, os mais hierarquizados, tais como universidades, órgãos e instituições governamentais, cargos na política, grandes editoras etc., sendo a literatura brasileira escrita também um desses espaços.

Citada mais de uma vez ao longo desta pesquisa, a teórica indiana Spivak (1985), denuncia o silêncio imposto a sujeitos colonizados e, criticando Foucault e Deleuze, devido, segundo ela, ao fato de suas teorias não romperem com o discurso epistemológico dominante, ao utilizarem a Europa como centro de seu pensamento, questiona os fundamentos sob os quais esse saber hegemônico foi alicerçado.

Spivak (1985) ressalta o fato desse discurso, branco e masculino, não representar o oprimido, uma vez que não há identificação de quem sofre a opressão com ele. Assim, o oprimido tem seu lugar silenciado e, não tendo autorização para falar, não é reconhecido e tampouco pode expor e denunciar sua realidade.

Por outro lado, de acordo com Ribeiro (2017), um dos equívocos mais recorrentes é a confusão entre lugar de fala e representatividade. Vejamos o exemplo usado por ela:

Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social, assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas de fato possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar

dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer pensem. (RIBEIRO, 2017, p. 84).

Assim, no que se refere à representatividade, para a solidificação do lugar de fala, a literatura de autoria de mulheres indígenas tem um espaço insubstituível, e não deve ser confundida com qualquer outra, pois compreende experiências e narrativas singulares, marcadas por uma resistência ancestral e coletiva. Dessa forma, entende-se que a consolidação da escrita como elemento fortalecedor na luta dos povos originários, revelando particularidades e vivências simbólicas nesse sentido, é capaz de reescrever a história e dar continuidade a ela sob outros pontos de vista, preservando e divulgando saberes desses povos.

Tendo a compreensão da necessidade de identificar também o meu lugar de fala, como professora e pesquisadora, meu intuito aqui está na ideia de “falar sobre” e não de “representar”, pois o conceito de lugar de fala não é o de restringir discussões.

Sendo assim, cabe a mim, no lugar de mulher não indígena, pesquisadora e professora, partindo do reconhecimento dos meus privilégios, ir além da simples constatação de que pude me beneficiar desse sistema hierarquizado, no qual determinados grupos foram postos à margem.

Entendendo esta pesquisa também como uma prática descolonizadora, uma vez que funciona como peça fundamental para auxiliar na sustentação dos estudos de literaturas construídas a partir de outras perspectivas, que não só aquelas do grupo social do qual faço parte, esse pensamento vai ao encontro da declaração dada pela professora e pesquisadora Regina Dalcastagnè, em entrevista transcrita, no site *O tempo*:

Numa pesquisa em revistas acadêmicas, viu que, embora as mulheres fossem a maioria entre autores de artigos na área de literatura, seus objetos de estudo eram em grande parte escritores homens. “Quanto mais se fala de um autor, mais se rumina sua obra e mais ela fica em evidência. Quando não falamos de uma obra – seja contra ou a favor–, ela vai desaparecendo”, diz. (DALCASTAGNÈ, 2021, s.p.).

Partindo do pressuposto de que determinadas áreas do conhecimento, assim como a esfera literária, sempre foram e ainda são bastante elitizadas e dominadas por um “saber” hegemônico, não só o trabalho de pesquisadores e professores é importante para descolonizar o pensamento, ao abordar, por exemplo, produções

literárias que ainda se encontram às margens desse sistema, como também se faz necessária a democratização dos meios de comunicação, proposta que se efetiva hoje com a popularização das mídias ligadas à internet. No âmbito da literatura, essas tecnologias permitem ampliar o alcance da escrita produzida por mulheres indígenas, aumentando não apenas o público que a consome como também os espaços e a divulgação dessa produção, cujas obras receberão, portanto, maior visibilidade e mais oportunidades.

Assim, é possível dizer que hoje a luta contra as consequências herdadas pela hegemonia colonial se dá por diversos vieses, que podem ser, portanto, considerados como práticas decoloniais. Desse modo, o uso dos lugares de fala pode atuar nesse sentido. A partir dessa premissa, o trabalho de pesquisa precisa não só elucidar o fato de que as vozes das mulheres integrantes dos povos originários, que foram por séculos silenciadas, têm o direito de serem ouvidas e terem seus espaços de atuação ampliados, como também trazer para o debate reflexões sobre as formas e os motivos pelos quais essa estrutura excludente foi constituída e quais são suas consequências, a fim de pensar em maneiras de combatê-la e subvertê-la. Por serem práticas descolonizadoras, tais ações são, em conjunto, formas de resistência.

Nessa direção, a teórica feminista decolonial<sup>8</sup> Maria Lugones (2014) dirá que o cerne da crítica contemporânea realizada por mulheres está justamente na reivindicação pelo reconhecimento da intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero, indo além das categorias da modernidade.

O feminismo decolonial proposto por Lugones, a partir de seu ensaio *Colonialidade e gênero*, publicado em 2008, será fundamental para pensar a condição da mulher indígena. Segundo a autora, desde a modernidade colonial, uma série de distinções hierárquicas foi forjada para garantir a subalternidade dos colonizados. O conhecimento ocidental hegemônico baseava-se na dicotomia humano e não humano; os indígenas, portanto, faziam parte da categoria de não humanos. Essa foi a premissa para se criar também outras distinções que sustentassem a situação de domínio por parte do sujeito branco europeu.

---

<sup>8</sup> Neste ensaio, intitulado *Rumo a um feminismo descolonial*, traduzido pela Revista de Estudos Feministas, Maria Lugones opta por utilizar o termo descolonial, com “s”. Porém, assim como Hollanda (2020), entendo que a supressão da letra “s” denota a diferença entre a ideia de rompimento com a colonialidade em seus múltiplos aspectos e a ideia de processo histórico de descolonização.

Para compreender o pensamento de Lugones, é preciso apreender o que a autora entende como modernidade. Para ela, há dois tipos de modernidade, sendo o primeiro aquele que diz respeito ao momento da “conquista” colonial; e o segundo aquele que surge a partir da Revolução Industrial, cunhada por ela como “modernidade capitalista”. Com base nessa definição, percebe-se que, em ambos os momentos, os preconceitos de raça, classe e gênero, tornaram a mulher indígena um sujeito subalternizado. Consequentemente, sua condição, assim como sua produção artística, é relegada à margem desses sistemas políticos.

Dentre as hierarquias impostas desde a modernidade colonial, está, por exemplo, a que estabelece distinção entre homens e mulheres, que se tornou marca do “humano” e do “civilizado”. Nesse raciocínio, em que somente os humanos podem ser homens ou mulheres, os povos ameríndios, considerados não humanos, não existiam dentro de uma lógica de gênero, o que fortalecia ainda mais a ideia de que a expressão “missão colonial” servia, na verdade, como uma “máscara eufemística” para o acesso brutal aos corpos das pessoas através da exploração, da violação sexual e do controle reprodutivo, de acordo com Lugones (2014). Portanto, os corpos das nativas não pertenciam a elas próprias, ideia que perdurará até hoje e que reside na problemática criada pela “colonialidade de gênero”, como propõe Lugones.

Como se verá nesta tese, a obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, por exemplo, denunciará, através da voz da mulher indígena, as inúmeras violências, assim como a violação sexual sofrida desde sempre pelas mulheres integrantes dos povos originários.

No capítulo intitulado *Combatividade e resistência*, que integra a obra citada, ao dar continuidade à narrativa do casal Jurupiranga e Cunhataí, personagens que simbolicamente representam a união, o amor e a resistência dos povos indígenas, Eliane Potiguara conta, através de um narrador em terceira pessoa, o motivo pelo qual Jurupiranga separou-se de Cunhataí e começou sua peregrinação. Nesse trecho, como consequências da colonização, é apresentada não só a separação do casal, como também a destruição da comunidade, os assassinatos e a apropriação do território indígena, como também a escravidão e as violências às quais as mulheres foram submetidas.

No passado, estava Jurupiranga em seu território distante trabalhando no roçado pelo alimento diário de sua família, quando o chefe da tribo chegou gritando ao lado de outros homens: “Os colonizadores estão invadindo

nossas terras, levando nossas mulheres e crianças, matando nossos velhos e incendiando nossas casas!”. Mal teve tempo Jurupiranga de enfrentar o inimigo, quando viu tombada sua aldeia e mortos seus familiares. Os brancos haviam levado sua esposa Cunhataí e outras mulheres para a escravidão e para submetê-las às suas sevícias. Foi uma verdadeira tragédia. Jurupiranga e outros homens desesperados partiram à procura de suas mulheres. Quando chegaram ao povoado dos colonos, viram centenas de indígenas de outras tribos escravizados. Seus amigos e parentes foram capturados, mas ele, ágil com uma flecha, escapou pelo interior das matas. Assim começou sua peregrinação pelo interior do extenso território norte-centro e sul-americana. (POTIGUARA, 2004, p. 127).

Com base no entendimento dessa ampla exploração em que se constituiu o sistema colonial e sua continuidade nos aspectos relacionados à colonialidade, atualmente, a teoria feminista que se mostra mais adequada para se pensar a mulher indígena é, portanto, a que considera a perspectiva decolonial, uma vez que essa mulher não é apenas racializada pelo poder colonial, mas sofre também a “colonialidade de gênero”.

Para compreender o termo “colonialidade de gênero”, pensado por Lugones, é importante antes salientar algumas distinções entre colonialismo e colonialidade. Em 1990, por exemplo, Nelson Maldonado-Torres, irá propor a ideia de *giro decolonial*, que se constitui em ações de resistência política e epistemológica à modernidade/colonialidade. Conforme o autor, isso implica a consciência que o sujeito tem em relação a sua realidade e as possibilidades frente ao “projeto de morte e desumanização modernos”<sup>9</sup>.

A partir dessa perspectiva, entende-se *colonialismo* como uma relação de dominância política e econômica de um povo sobre outro, isto é, a ideia de domínio da metrópole sob a colônia. Já o termo *colonialidade* refere-se a um determinado padrão de poder envolvendo relações intersubjetivas que, por sua vez, se conectam a partir de posições de domínio e subalternidade de orientação racial.

Nesse sentido, o projeto imposto desde a modernidade colonial, compreende a “colonialidade do poder” (QUIJANO, 2000), a “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2000) e a “colonialidade do ser” (MALDONADO-TORRES, 2008a). Assim, entendendo a colonialidade como uma herança do colonialismo, o termo *colonialidade do poder* refere-se à ideia de que, mesmo com a saída da dominação colonial, permaneceu a estrutura do estado moderno, que padroniza e impõe uma só cultura, apagando

---

<sup>9</sup> A frase original é “proyecto de muerte y deshumanización modernos” (MALDONADO-TORRES, 2008b, p. 66, tradução nossa).

línguas e todo tipo de diversidade, como a dos povos originários, por exemplo. A *colonialidade do saber*, por sua vez, refere-se à construção de conhecimento baseada nas epistemologias do poder dominante. Já a *colonialidade do ser* pode ser compreendida resumidamente como o sentimento de subalternidade com relação às antigas metrópoles.

Porém, Lugones (2014) dirá que, ao construir a ideia de colonialidade do poder, o pensador peruano Aníbal Quijano, por exemplo, não menciona a problemática da questão de gênero. Para ela, se na visão do colonizador, as mulheres indígenas não eram consideradas humanas, logo, o gênero surgirá como um elemento estruturante da colonialidade, e essas mulheres serão vítimas também dessa lógica de domínio. Desse modo, a “colonialidade de gênero” é entendida como uma opressão de gênero racializada capitalista que atinge a mulher indígena e, posteriormente, também as mulheres negras.

Para Lugones (2014), apreender a colonialidade de gênero permite verificar a atuação da opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa, no encontro colonial, pode ser vista como um ser vivo, histórico e plenamente caracterizado. Segundo a autora, o feminismo decolonial mostra-se como uma possibilidade de superar também a colonialidade de gênero. Em virtude disso, dentro da crítica feminista, o olhar decolonial ajuda a analisar e compreender os textos das escritoras Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba.

## 2.2 REPRESENTAÇÃO COMO FORMA DE VIOLÊNCIA: A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DO INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA DO QUINHENTISMO AO MODERNISMO

*O índio que se conhece até hoje, nestes últimos 500 anos, é o índio teatralizado. Infelizmente, para a maior parte da população brasileira, o índio é um personagem, não existe de fato.*  
(Kaká Werá, 2017)

Como professora de Literatura, sempre me incomodou o fato de os livros didáticos de ensino médio dedicarem tantas páginas à literatura do colonizador, desde a carta de Pero Vaz de Caminha, as menções de outros cronistas, os textos de Padre José de Anchieta e Padre Vieira, até as obras épicas de Basílio da Gama e Santa Rita

Durão, já no século XVIII. Nesses textos, a imagem dos indígenas costuma ser estigmatizada e generalizada, em geral são transcritos como destituídos de humanidade, já que deixariam de ser considerados selvagens se aceitassem de bom grado sua conversão ao cristianismo, o que traria a aquisição de algo que era entendido como uma espécie de “civilidade”. Por entender que esses primeiros textos foram os fundadores da construção de uma visão deturpada do indígena brasileiro, a análise que se segue dará maior ênfase a esse período histórico.

Posteriormente, com relação ao início do chamado período nacional, em que se deu o Romantismo, no século XIX, o que a grande maioria das obras didáticas aborda diz respeito à literatura considerada canônica, de acordo com a historiografia literária, na qual o indígena, permanecendo na condição de objeto literário, passa a ser idealizado em virtude do projeto nacionalista, que buscava uma imagem de herói que pudesse compor o passado na nação tal qual heróis históricos da Europa. Os escritores desse primeiro período do Romantismo brasileiro, como José de Alencar e Gonçalves Dias, estavam imbuídos do projeto de nação e, naquele momento, a existência indígena se prestava a isso.

Assim, a construção do então “herói nacional” consolida o estereótipo do indígena como uma figura idealizada, de acordo com os padrões do herói medieval, desde que, na condição de bom selvagem, aceitasse as regras impostas pelo colonizador.

No período do Realismo-Naturalismo, ainda durante o século XIX, é comum que, ao abordarem essa época, os livros didáticos utilizados hoje não façam menções a obras que tragam representações de integrantes dos povos originários, o que em geral se observa até o Modernismo, período que tem como um de seus objetivos a tentativa de resgatar um conteúdo genuinamente brasileiro. Com relação à primeira fase dessa escola, os materiais didáticos apresentam textos literários que com frequência mostram a imagem do indígena associada a um primitivismo, próprio do projeto modernista de retorno às origens do Brasil e, muito embora isso tenha servido para desvelar componentes recalcados da vida nacional, também não colabora em profundidade para que alunos não indígenas de ensino médio possam realizar maiores elucubrações de quem realmente vem a ser o cidadão originário.

Dessa forma, constatei, durante 13 anos lecionando Literatura para turmas de ensino médio na rede privada de Florianópolis, utilizando e analisando materiais



didáticos, que, em geral, esses livros apenas apresentam representações do indígena, na maioria das vezes sem problematizá-las e, somente até o período modernista, por meio das obras consideradas canônicas; ou seja, o que se vê é que, no que depender da utilização desses materiais, os discentes continuarão terminando o ensino médio com uma visão superficial e bastante incompleta do quem vem a ser os povos originários do Brasil. A literatura indígena contemporânea brasileira, isto é, de autoria indígena, se quer é citada pelos livros didáticos quando se fala na produção literária contemporânea. Essa realidade no ensino de literatura nas escolas faz com que grande parte dos jovens desconheça a literatura indígena e muitas vezes fiquem presos à visão estereotipada, fragmentada e incompleta dos originários.

Não à toa, o escritor indígena Kaká Werá<sup>10</sup> define a literatura indígena como um instrumento político que, aliado ao movimento indígena brasileiro, se constitui e se vincula pública, política e culturalmente como crítica da cultura, descatequização da mente e reorientação do olhar, a partir do próprio protagonismo indígena.

Sobre o surgimento da literatura indígena, Cristino Wapichana<sup>11</sup>, em seu texto *Por que escrevo? – relato de um escritor indígena*, observa:

A literatura indígena, ou dita indígena (não sei quem criou isso, não tenho ideia se foram os indígenas ou os acadêmicos depois), surgiu timidamente, não oficialmente, em 1998, com a publicação *A terra de mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. Antes disso, na década de 1980, Eliane Potiguara escrevia um jornalzinho que tinha algo sobre texto, ou alguma coisa nesse sentido. A publicação de Kaká Werá rendeu matéria no *Fantástico* e foi tomada como um evento extraordinário, por ser um índio escrevendo. Esse foi o surgimento oficial, no sentido mais amplo, para a sociedade brasileira. (WAPICHANA, 2018, p. 75).

No entanto, conforme citado anteriormente, antes da participação oficial do indígena na literatura brasileira como escritor, sua imagem foi explorada por escritores não-indígenas. Segundo Francis da Rosa, pesquisadora e doutoranda em Educação e descendente do povo Maxakali<sup>12</sup>, ao se abordar a literatura indígena, é necessário

---

<sup>10</sup> Kaká Werá Jecupé é escritor, ambientalista e conferencista indígena brasileiro do povo tapuia. Publicou, em 1988, *A terra de mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*.

<sup>11</sup> Escritor indígena da etnia Wapichana. É autor de quatro obras: *Sapatos trocados: como o tatu ganhou suas grandes garras* (2014), *A onça e o fogo* (2009), *A boca da noite* (2016), *A oncinha Lili* (2016).

<sup>12</sup> Francis Mary Soares Correia da Rosa é doutoranda em Educação e contemporaneidade pela Universidade Estadual da Bahia (Uneb), professora da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) e pertencente à linhagem Maxakali por parte materna. Escreveu o artigo *Representações do indígena na literatura brasileira*, publicado no livro *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* (DORRICO et al., 2018).

localizar na historiografia literária os modelos e as formas de representação dos indígenas que repercutiram e materializaram visões de exclusão, assim como produziram e reproduziram estereótipos alicerçados no viés eurocêntrico. Como professora de Literatura, ao ler o artigo *Representações do indígena na literatura brasileira* (ROSA, 2018), deparei-me com as mesmas inquietações, pois, durante anos, apresentei os originários a meus alunos quase que exclusivamente através das obras apresentadas pelos materiais didáticos. Problematizar as representações do indígena pelos não indígenas faz parte do processo de percepção da importância da existência e do estudo da literatura indígena.

Nessa perspectiva, a maioria dos materiais didáticos de ensino médio, ao iniciar a primeira parte do estudo da história da literatura brasileira, apresenta a primeira “fase”, conhecida como “literatura colonial”, que compreende de 1500 (ano da chegada dos colonizadores portugueses) até 1822 (ano da “independência” do Brasil em relação à metrópole, Portugal), período que costuma ser dividido nas seguintes etapas: Quinhentismo, Barroco e Arcadismo. Esse primeiro momento de representação do indígena é responsável por dar início a imagens e conceitos que irão se perpetuar ao longo da nossa história.

Durante os primeiros 100 anos, teremos os relatos dos viajantes, colonizadores, cronistas, jesuítas e cientistas que, em geral, descreviam os indígenas como selvagens, bestas, aculturados, almas que deveriam ser salvas, etc.

Além da carta de Caminha, considerado o documento fundador da visão do colonizador português sob os povos originários, há outros textos como, por exemplo, o *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Padre Manuel da Nóbrega, escrito entre 1556 e 1557, quando vivia próximo a Salvador. Nesse texto, Nóbrega realiza solicitações ao governador-geral, Duarte da Costa, para que proibisse os indígenas de “comer carne humana” e os reunisse em aldeias sob o controle da coroa. O padre expõe sua preocupação ao fato de os indígenas não usarem vestimentas, relacionando isso e outros costumes à necessidade de convertê-los ao cristianismo:

[...] o que diriam os Irmãos de Coimbra se souberem que por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser cristã e conhecer o se Criador e Senhor e dar-lhe glória.

[...]

Somente temo o mau exemplo que nosso Cristianismo lhe dá, porque há homens que há sete e dez anos que não se confessam e parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres. (OLIVIERI; VILLA, 2001, p. 46).

Até mesmo o francês calvinista e estudante de teologia Jean de Lèry, visto por muitos como um caso à parte, devido a sua “sensibilidade” ao relativizar os costumes dos indígenas e uma aparente “simpatia” sociológica, mostra um relato preso a um sentimento de superioridade intrínseco ao viajante europeu que aqui chegava.

Quanto à organização social dos nossos selvagens, é coisa quase incrível – e dizê-la envergonhará aqueles que tem leis divinas e humanas – que, apesar de serem conduzidos apenas pelo seu natural, ainda que um tanto degenerado, eles se deem tão bem e vivam em tanta paz uns com os outros [...] (LÈRY, 2001, p. 69).

Neste pequeno trecho, é possível perceber alguns elementos importantes ao se analisar o modo de pensar do europeu, mesmo que aparentemente bem-intencionado no contato com os indígenas. O primeiro ponto que chama atenção é uso do pronome possessivo “nossos selvagens”, denotando um posicionamento de posse sobre esses inferiores (selvagens). Em seguida, tem-se a informação de que aqueles que possuem leis divinas e “humanas” se envergonharão diante dos selvagens, ou seja, no entendimento de Jean de Lèry, os indígenas não são humanos. Terceiro ponto, no trecho “apesar de serem conduzidos apenas pelo seu natural, ainda que um tanto degenerado”, embora haja a consciência de que um modo “natural” de vida parece conduzir as “leis” indígenas, isso é visto como um aspecto degenerativo de conduta.

Todavia, segundo o viajante, apesar de não terem leis divinas e humanas e serem conduzidos por um “natural degenerativo”, envergonha aos europeus que esses “selvagens” “se deem tão bem e vivam em tanta paz uns com os outros”. Dessa forma, implicitamente, de Lèry acaba por questionar o modo de vida do branco europeu, porém, é necessário enfatizar que não deixa de colocar-se como superior por pertencer a esse grupo.

Outro conhecido dos livros de História e Antropologia, é o alemão Hans Staden, viajante que esteve duas vezes no Brasil, a primeira em 1547, e a segunda em 1550. Em 1554, Staden foi aprisionado pelos tupinambás, permanecendo nessa condição entre meados de janeiro e 31 de outubro. Apesar das traduções anteriores, somente em 1930 foi realizada uma tradução mais cuidadosa de seus textos, por Alberto Löfgren. Embora tenha passado mais tempo entre os indígenas, em seus relatos, Staden repete, por exemplo, as palavras “selvagens”, “canibais”, “assassinos”,

ou seja, aparentemente não há nada de novo, apenas a continuação da construção de uma alteridade em que o indivíduo branco europeu é superior e detentor de um saber absoluto e inquestionável.

Quando eu estava andando na floresta, eclodiram grandes gritos dos dois lados da trilha, como é comum entre os selvagens. Os homens vieram na minha direção e eu reconheci que se tratava de selvagens. Eles me cercaram, dirigiram arcos e flechas contra mim e atiraram. Então gritei: “Que Deus ajude minha alma!”. Nem tinha terminado estas palavras, eles me bateram e empurraram para o chão, atiraram e desferiram golpes de lança sobre mim. Feriram-me – Deus seja louvado – apenas numa perna, mas me arrancaram a roupa do corpo, um deles o casaco, um outro, o chapéu, o terceiro, a camisa, e assim por diante. (STADEN, 2011, p. 61-62).

Além de novamente haver neste trecho a referência a “selvagens” e ao cristianismo, ele é um exemplo de desconstrução da ideia de que não houve resistência por parte dos indígenas. Hans Staden fora capturado por tupinambás, cujo líder se chamava Cunhambebe. Os trechos a seguir foram retirados do artigo do pesquisador do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, Adone Agnolin, publicado na Revista de Antropologia, com o título de *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*, e trazem as observações do antropólogo e pesquisador Viveiros de Castro a respeito do ritual ao qual Hans Staden atribuiu a um “animal irracional”, o que comprova a falta de compreensão do a respeito da cosmovisão indígena.

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: “Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?”. Mordeu-a então e disse: “Jauára ichê”. Sou um jaguar. Está gostoso. (STADEN, 1974).

[...]

Tenha sido ou não uma “tirada humorística” tupinambá, como sugeriu Viveiros de Castro, essa resposta de Cunhambebe resulta significativa, segundo o autor, da diferente ótica cultural dos dois protagonistas do episódio. Falando da própria ação canibalesca, o guerreiro determinou a perspectiva cultural da própria ação. Ele era um jaguar enquanto o próprio alimento era um homem. Se a perna que estava comendo pertencia a um inimigo, a boca que a devorava devia ser aquela do inimigo por excelência, o jaguar, “canibal” não comestível.

[...]

Naturalmente, diz-nos Viveiros de Castro, tratava-se de um jaguar que possuía o fogo (sacrificial), um “jaguar civilizado”: comia carne cozida (moqueada). Desta forma a antropofagia de Cunhambebe não era uma alelofagia (devoração do semelhante), como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru) [...]. A sua antropofagia era um “tornar-se fera”, mas com a posse e o domínio do fogo. “O ‘modo de falar’ de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar”; tornar-se jaguar,

além disso, parece, mais “uma qualidade do ato, não do sujeito”. (AGNOLIN, 2002, p. 138-139).

O texto que segue é do viajante português Gabriel Soares de Souza que, ao integrar a expedição de Francisco Barreto para a África, por ocasião de uma parada em terras brasileiras, mais propriamente na costa da Bahia, acabou instalando-se no local e, posteriormente, tornou-se senhor de engenho e envolveu-se na política da colônia. Em 1587, escreveu o *Tratado descritivo do Brasil*, no qual, no capítulo I, declara que os portugueses foram os primeiros descobridores da província do Brasil, e, no capítulo CL, aborda acerca da linguagem dos tupinambás:

[...] Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade e nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai (sic), e cada um vive ao som da sua vontade [...]. (OLIVIERI; VILLA, 2001, p. 144).

A conclusão a que chega Gabriel Soares de Souza é a de que, se os povos originários não possuíam, em seu alfabeto, a letra F, é porque não tinham fé. Do mesmo modo que, se não havia a letra L, não havia lei; e, não havendo a letra R, não possuíam rei, isto é, por meio de uma análise rasa da linguagem (e de fato os fonemas /f/, /l/ e /r/ não existem no tupi antigo), o autor realiza considerações de ordem moral sobre esses sujeitos. Enfim, nesses escritos, é possível perceber a existência de uma superficialidade e parcialidade do conteúdo a respeito dos indígenas brasileiros, um significativo aspecto quando se fala no início das representações desses povos na história do país.

Quando se fala da violência simbólica que reside na sobreposição do cristianismo à cosmologia indígena, o padre jesuíta José de Anchieta figura como o missionário mais conhecido por seus textos que visavam à catequese dos originários. A ideia da necessidade domesticação e tutela dos povos indígenas cancelou a utilização de poemas, cantos e peças de teatro, escritas por Anchieta, em que as crenças indígenas eram demonizadas. Sob o viés pedagógico e religioso, a política indigenista gerida pelos jesuítas da Companhia de Jesus foi fundamental para o

projeto colonial e se constituiu como uma das formas mais violentas de deslegitimar os saberes indígenas relacionados à cosmovisão e à ancestralidade.

Um exemplo desse procedimento adotado por Anchieta é o *Auto de São Lourenço*, escrito pelo jesuíta por volta de 1580, em que costumes e crenças indígenas são ridicularizados e demonizados. Na peça, os personagens Guaixará e Aimbirê, referência a líderes indígenas tamoios que ficaram conhecidos por ataques a colonizadores portugueses, são forças animais e demoníacas que incitam o mal entre os indígenas:

**Guaixará**

Sou Guaixará embriagado  
sou boicininga, jaguar,  
antropófago, agressor,  
andira-guaçu alado,  
sou demônio matador. (ANCHIETA, 1997, p. 59).

**Aimbirê**

Sou jibóia, sou socó,  
o grande Aimbirê tamoio.  
Sucuri, gavião malhado,  
sou tamanduá desgrenhado,  
sou luminoso demônio. (ANCHIETA, 1997, p. 60).

Guaixará, embriagado pelo caium, bebida consumida pelos indígenas no culto aos mortos, é também antropófago, o que demonstra que demonizar tradições rituais e aspectos relacionados à ancestralidade foi uma das estratégias utilizadas para desvalorizar a forma de vida desse povo dentro de sua comunidade. Dessa forma, observa Bosi (1992):

O centro vivo, doador de sentido, não se encontrava nem em liturgias a divindades criadoras, nem na lembrança de mitos astrais, mas no culto dos mortos, no conjuro dos bons espíritos e no esconjuro dos maus. Eis a função das cerimônias de canto e dança, das beberagens (cauinagens), do fumo inspirado e dos tranSES que cabia ao pajé presidir. Eram essas práticas verdadeiramente ricas de significado, esses os ritos que atavam a mente do índio ao seu passado comunitário ao mesmo tempo que garantiam a sua identidade no interior do grupo. (BOSI, 1992, p. 69).

Ainda como parte da alegoria entre o bem e o mal, o colonizador é representado como a “virtude estrangeira” de “hábitos polidos”, em contraposição às forças indígenas demoníacas:

**Guaixará**

Esta virtude estrangeira  
me irrita sobremaneira

Quem a teria trazido,  
com seus hábitos polidos  
estragando a terra inteira? (ANCHIETA, 1997, p. 47).

Em resposta às tentativas, que datam desde os tempos de Anchieta, de apagamento da ancestralidade indígena, seus ritos, cantos e danças, o poema *Aldeia Tururucari-Uka* (referência ao território origem/Kambeba), de Márcia Wayna Kambeba, registra a resistência dessas tradições:

[...]  
Na aldeia Tururucari-Uka,  
As casas representam união,  
Ordenadas em forma de círculo,  
Facilitam a comunicação,  
Feitas de madeira e palha,  
Mantendo a antiga tradição.

A noite yaci (lua) se aproxima,  
Chamando o povo para ensinar,  
O que os mais velhos deixaram,  
Manifestado na forma de cantar,  
Nas danças que representam,  
A cultura imaterial, nossa herança milenar.

O som do maraká anuncia,  
A dança vai começar,  
No sopro do meu cariçu,  
O som começo a tirar,  
Do canto que vem trazer,  
O curupira para dançar.

Contam os mais velhos com sabedoria,  
Que o Kambeba tem um exemplo a seguir,  
De um líder que lutou pelo povo,  
Para não os ver sucumbir,  
Pelas armas dos may-tini (homem branco),  
Tururucari, não deixou a etnia se extinguir. [...] (KAMBEBA, 2013, p. 33).

Na dissertação de mestrado de Márcia Wayna Kambeba, cuja referência se encontra com seu nome de registro civil (Márcia Vieira da Silva)<sup>13</sup>, intitulada

---

<sup>13</sup> Conforme a *Cartilha de Registro Civil de Nascimento para os Povos indígenas no Brasil*, publicada em 2014 (FUNAI, 2014), durante o governo da Presidenta Dilma Rousseff, os nomes tradicionais indígenas devem ser considerados no ato do registro civil de nascimento, mas muitas vezes os indígenas não conseguem registrar seus nomes civis por preconceito. Por isso, a resolução conjunta CNJ (Conselho Nacional de Justiça)/ CNMP (Conselho Nacional do Ministério Público), nº 3/2012, em seu artigo segundo, assegura que “deve ser lançado, a pedido do representante, o nome indígena do registrando, de sua livre escolha, não sendo caso de aplicação do art. 55, parágrafo único da Lei nº 6.015/73, que proíbe o registro de nomes que possam expor a pessoa ao ridículo. Mesmo assim, no ano de 2017, no Pará, dois mil indígenas ainda cobravam direito de usar o nome étnico. Márcia Vieira da Silva e muitos outros indígenas foram impedidos pelos cartórios de inserir os nomes de

*Reterritorialização e identidade do povo Amágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka* (2012), a pesquisadora dirá que os Omágua/Kambeba expressam em suas manifestações do sagrado uma grande habilidade musical e coreógrafa; e ainda que os mitos, muitos ainda não transcritos, estão na memória dos mais velhos e podem ser transmitidos através da oralidade como de fato ocorrem, colaborando para a conexão com o sagrado.

Assim, a poesia de Márcia Wayna Kambeba cumpre também a função de registrar costumes e ritos relacionados à mitologia Omágua/Kambeba, impedindo que sejam esquecidos e assim não só fazendo com que sejam transmitidos às próximas gerações indígenas, mas também dando a conhecer a cultura de seu povo por meio da literatura, a mesma literatura que, nas mãos de Anchieta, pretendia demonizar e apagar narrativas e identidades.

Nos versos de *Ritual indígena*, presente em *Ay Kakyri Tama – eu moro na cidade* (KAMBEBA, 2013), a poeta explica as práticas ritualísticas, celebrando, na primeira parte do poema, a tradição e a ancestralidade. O resgate da memória, através da descrição do ritual, torna a ação uma cena viva, registrando a prática como herança cultural do povo Kambeba.

Iapã iapuraxi o ritual!  
[tradução]  
Vamos dançar o ritual!

Em noite de yaci-tua<sup>14</sup>,  
O pajé convoca a nação,  
Tambores ecoam na aldeia,  
Começa a celebração.

Dentro da Uka<sup>15</sup> sagrada,  
O pajé inala o tawari<sup>16</sup>,  
E no transe evoca os seres da mata,  
Vem o mapyritua, a curupira e o mapinguari<sup>17</sup>.

A metamorfose anuncia,  
A presença do sobrenatural,  
Na sua forma se vê a magia,

---

seus povos na identidade, segundo Marco Zaoboni, do site Brasil de Fato. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/11/16/no-para-dois-mil-indigenas-cobram-direito-de-usar-nome-etnico>. Acesso em: 15 mar. 2022.

<sup>14</sup> Jaci (do tupi *Ya-cy* ou *la-cy*), na mitologia tupi é a entidade Lua, protetora das plantas, dos amantes e da reprodução.

<sup>15</sup> *Uka* significa lar, casa, lugar sagrado.

<sup>16</sup> Planta cujas fibras enrolam o fumo.

<sup>17</sup> Lendas dos povos indígenas da Amazônia.



Hora awa<sup>18</sup>, hora animal.

O que era um culto sagrado,  
Guardado como ouro ancestral,  
O branco achou que era pecado,  
Ivadiu meu ser espiritual.

Deixei de ser filha de euaracy (sol),  
A cruz se tornou meu sinal,  
Proibiram minha dança dizendo:  
Não existe mais o teu ritual. (KAMBEBA, 2013, p. 31).

No texto de Márcia Kambeba aparecem referências aos costumes do ritual, tal como a menção à dança (vamos dançar o ritual), à música (tambores ecoam na aldeia), ao fumo (o pajé inala o tawari) e às entidades sagradas (e no transe evoca os seres da mata). No entanto, percebe-se que, ao final do poema, na quinta estrofe, o eu lírico muda o tom e declara que “o que era um culto sagrado/ guardado como ouro ancestral/ o branco achou que era pecado...”. Assim, tem-se a referência à ação colonizadora, que demonizou, perseguiu e proibiu os cultos e rituais dos povos originários, tal como prega o auto *A Festa de São Lourenço*, do Padre José de Anchieta.

No poema *Resistência Indígena*, também de Márcia Kambeba (2018c, p. 34), o eu lírico dirá: *Quando as expedições aqui chegaram [...] Resistimos a uma guerra [...] Falavam em nome de um Cristo [...] Qual Cristo? Não se via*. Tem-se na sobreposição das crenças cristãs sob a cosmologia indígena uma peça fundamental para o processo de colonização dos povos originários. Contudo, a resistência sempre existiu e se propaga agora através da literatura de autoria indígena, como nos versos da poeta Kambeba.

Vale ressaltar, conforme Lugones (2014), que, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo e do cosmos. Hoje, todo o conhecimento que é passado de geração em geração pelos povos indígenas se deve à prática da ancestralidade e da resistência.

Após o período quinhentista, a demanda colonial continuou e, durante o Arcadismo, por exemplo, a literatura permaneceu prestando-se a esse projeto. Obras

---

<sup>18</sup> Pode significar homem, gente ou pessoa.

como *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama, e *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão nada mudaram o cenário de representação do indígena como seres inferiores ao colonizador, imagem que foi sendo consolidada na história do Brasil e que, também por isso, segue, mudando suas máscaras e estratégias, tão forte até os dias de hoje. Segundo o *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil* (dados de 2020), publicado anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), além das violências contra o patrimônio indígena e das violências por omissão do poder público, em 2020, os números de violência contra indígenas foram os seguintes: abuso de poder (14); ameaça de morte (17); ameaças várias (34); assassinatos (182); homicídio culposo (16); lesões corporais dolosas (8); racismo e discriminação étnico-culturais (15); tentativa de assassinato (13); e violência sexual (5). De acordo com o relatório, os registros totalizam 304 casos de violência praticadas contra a pessoa indígena em 2020, representando um total maior do que o registrado em 2019, quando foram identificados 277 casos. É importante salientar que esses dados se referem apenas a informações registradas, portanto estima-se que esses números sejam ainda maiores.

Em *O Uruguai* (1769) e *Caramuru* (1781), obras do período oitocentista da literatura brasileira, o indígena é representado como um ser valente, mas ao mesmo tempo subserviente que, na verdade, precisa aceitar seu destino diante da ordem civilizatória imposta pelo poder colonial. Conforme Euridice Figueiredo, em *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura* (FIGUEIREDO, 2010), em ambas as obras, o indígena é um construído sob a imagem de guerreiro impulsivo e corajoso, porém vítima do colonizador. Dessa forma, ainda que o indígena ganhe maior destaque como personagem, como em *O Uruguai*, há a submissão do nativo ao exército da coroa lusitana.

Pela primeira vez na série indianista, os nativos não são representados dentro do esquematismo que os via como uma massa anônima e má. São nomeados e individualizados, e – o que é ainda mais importante – ganham poder de voz. (OLIVEIRA, 2011, p. 127).

Seguindo a linha da violência simbólica utilizada por Anchieta, o Frei Santa Rita Durão tematizou a ideia da necessidade de conversão dos nativos ao cristianismo. Nessa perspectiva, segundo Bosi (2013), há o indígena que se deixa batizar e então espalha a ideologia ocidental e há aquele cujos costumes e práticas, tais como a antropofagia, o desumanizam.

O Arcadismo realizou, portanto, a representação do índio palatável ao gosto ocidental, onde absolutamente não se reconhece a diversidade étnica dos povos indígenas do Brasil. Descobria-se que a imagem domesticada do índio substituíria com vantagens a incômoda realidade étnica brasileira, selvagem e plural. A idealização criada sobre o índio, síntese asséptica produzida no laboratório das academias terá, definitivamente, seu espaço reservado no imaginário nacional. É ele, este índio imaginário criado pelos poetas, que irá figurar nas bandeiras das revoltas nativistas do século XVIII. Que estará presente nos terreiros de Umbanda, na figura do caboclo. E que ano após ano renasce nos manuais didáticos que falam das origens do povo brasileiro. (AMOROSO; SÁEZ, 2004, p. 239).

Com relação à produção literária do século XIX, José de Alencar, com os romances *O guarani* (1857) e *Iracema* (1865)<sup>19</sup>, suas principais obras indianistas, figura como principal expoente no que se refere à implantação de um ideário mitológico idealizado do indígena brasileiro. Tendo aderido ao projeto nacionalista de criar um passado glorioso à formação da nação, supostamente bem intencionado, Alencar reduz os nativos a seres subservientes à ideologia colonizadora. Em suas narrativas, os indígenas são heróis quando se submetem a duas condições: à conversão religiosa e ao sacrifício, ambos em prol da formação da nação brasileira.

Para explicar a origem de um país então independente, era necessário construir seu passado, assim sendo, os enredos de *O guarani* e *Iracema* se passam em meados de 1600 e serviriam para exemplificar o contato e a miscigenação do sujeito branco com o indígena. De acordo com Candido (1999), o indianismo teve sua importância no sentido em que deu ao brasileiro a ilusão compensadora de um altivo antepassado fundador que, por ser idealizado, prestou-se a atribuir uma origem dignificante à nova pátria que nascia.

A ideia dos nativos como selvagens que bondosamente se sacrificam em prol da origem da nação, tanto em Peri, de *O Guarani*, que se torna o protetor de Ceci – a menina branca, loira e de olhos azuis, filha do colonizador – e aceita ser batizado como cristão; quanto em *Iracema*, que submete sua vida e se afasta de seu povo para dar à luz ao filho do guerreiro português colonizador, pode ser associada à imagem

---

<sup>19</sup> Chamo atenção ao fato de que, embora existam mais obras na literatura brasileira dos períodos aqui abordados, em que o indígena é representado, como na obra *Ubirajara* (1874), do próprio José de Alencar, ou até mesmo em textos de Padre Antônio Vieira, com o objetivo de não me estender nesta parte da análise e em virtude de minha experiência como professora de Literatura, priorizei a citação daquelas que mais aparecem nos livros didáticos do ensino de Literatura Brasileira no ensino médio e que, portanto, considero disseminadoras de representações problemáticas dos indígenas em nossa história.

do bom selvagem, construída pelo iluminista Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nessa perspectiva, tem-se a ideia de que ao indígena cabe a função de ceder ao processo civilizatório, como observa Leopoldi (2002):

Rousseau constrói, assim, a ponte através da qual o bom selvagem deixa o estado de natureza para se encaminhar com passos cada vez mais determinados e menos felizes para a sociedade civil, como a presa atraída pela isca sedutora penetra na armadilha da qual não mais escapará. Com todas as modificações acima apontadas e estabelecidas as condições para a vivência em coletividade o homem passa a desfrutar as vantagens que decorrem da soma de esforços em 165 torno de objetivos e interesses comuns. Compromissos, alianças, amizades concorrem para multiplicar a capacidade humana de melhorar as condições de subsistência e aumentar cada vez mais o bem-estar dos indivíduos. Mas essa conquista traz embutida a semente do infortúnio humano que brota necessariamente da vida em sociedade. Então, num movimento aparentemente paradoxal, o homem primitivo vai mergulhando cada vez mais profundamente nas águas da sociedade, contaminadas pelos germes das paixões desenfreadas que sufocam suas qualidades naturais e irremediavelmente o empobrecem e infelicitam. (LEOPOLDI, 2002, p. 158-172).

É necessário salientar que em *O Guarani*, como no mundo maniqueísta dos romances de alencarianos, Peri é visto como o “bom selvagem”, pois se trata de um indígena guarani “domesticado”, ao passo que os “tapuia” são os selvagens. Há, no enredo, um realce conciliatório no sentido em que Peri alia-se ao colonizador que, por sua vez, possui características e atributos de superioridade em relação ao nativo.

Em *Iracema*, a heroína abre mão da vida junto de sua comunidade para engendrar o filho do europeu e assim, por meio da miscigenação<sup>20</sup>, parir Moacir, o filho do sofrimento:

A jovem mãe, orgulhosa de tanta ventura, tomou o tenro filho nos braços e com ele arrojou-se a águas límpidas do rio. Depois suspendeu-o à tela mimosa; seus olhos então o envolviam de tristeza e amor. Tu és Moacir, nascido de meu sofrimento. (ALENCAR, 2000, p. 75).

O fim de *Iracema* é bastante alusivo, já que o sacrifício em que resulta sua existência vai ao encontro do ideal da nação como bem maior. Além dessa simbologia, o tom lírico dado pelo autor encobre a realidade das mulheres pertencentes aos povos originários do Brasil desde a chegada dos colonizadores até os dias de hoje, como pontua Eliane Potiguara em sua obra:

---

<sup>20</sup> Observa-se ainda o fato de que a miscigenação racial que se dá no encontro de Iracema e Martin, bem como com Ceci e Peri, excluem a matriz africana nas narrativas de origem da nação brasileira (ALENCAR, 2004).

Sobre as mulheres indígenas, a violação aos seus direitos humanos as tem conduzido às mãos de homens corruptos que as seduzem por um prato de comida, por programas, promessas eventuais que confundem o universo feminino, pois tais mulheres têm sua origem em uma cosmovisão com valores e tradições totalmente diferentes do mundo urbano e masculino envolvente. Esse tem sido o caso de mulheres Yanomami/Roraima, que há mais de uma década são conduzidas à prostituição e ludibriadas por soldados ou comerciantes. (POTIGUARA, 2004, p. 29).

Em geral, essa fase da literatura brasileira seguiu a mesma linha ideológica e, ao contrário do que possa parecer, a violência simbólica gerida pelo indianismo romântico se encontra justamente na idealização do indígena que, tendo a bondade como uma característica heroica, poderia ser “assimilado” pelo processo civilizatório europeu. Dessa forma, traços como a força e a valentia, dignas de um herói medieval, aparecerão também, por exemplo, nos personagens indígenas dos poemas épicos *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, e *Os Timbiras* (1857), de Gonçalves Dias.

Nessa perspectiva, parecia não haver preocupação em compreender ou registrar quaisquer informações que se prestassem à preservação de seus saberes e sua memória, até mesmo porque, de acordo com Lugones (2014), a transformação civilizatória justificava a colonização também da memória e, conseqüentemente, das noções de si desses sujeitos, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de concepção de sua realidade, identidade, organização social, ecológica e cosmológica.

Em função de o indígena não figurar entre as temáticas do Realismo/Naturalismo, o próximo movimento literário que retoma tal conteúdo e com o qual encerro este breve levantamento de algumas formas de representação dos originários na literatura brasileira, é o Modernismo. As duas primeiras décadas do século XX foram marcadas por um novo olhar à arte literária, o que abriria espaço para que seu conteúdo fosse modificado, no sentido de criar uma nova e verdadeira roupagem à literatura brasileira que, segundo escritores como Oswald de Andrade e Mário de Andrade, era até então uma produção sob os moldes e gostos europeus. Imbuídos desse projeto, a retomada da temática indígena surge como resultado de uma valorização do primitivo. Seria necessário retornar às origens do Brasil para compreender o que seria realmente a identidade nacional. Partindo desse pressuposto, a Semana de Arte Moderna de 1922, evento idealizado por artistas

influenciados principalmente pelas tendências inovadoras das vanguardas europeias, foi um marco na cultura brasileira, pois apresentou o desejo de mudanças nesse cenário.

Em busca da construção de uma identidade realmente nacional e um estilo que não fosse meramente uma cópia das produções europeias, o *Manifesto Antropófago* (1928), de Oswald de Andrade, resgata, por exemplo, a antropofagia como elemento indígena metafórico do processo de assimilação e mistura cultural. Nesse texto, o tema não aparece mais com tom pejorativo aos indígenas. Nesse texto, o autor estabelece relação com o pensamento de Montaigne, em *Dos Canibais*, de 1580, texto em que o comportamento dos então selvagens é de certa maneira relativizado. Conforme Eurídice Figueiredo (2010), a prática antropofágica, no olhar de Montaigne, não representava o extremo oposto do comportamento do europeu, que também matava e torturava. Alinhado a essa análise, Haroldo de Campos (2003), observa que o tratamento dado à figura indígena, pelo escritor modernista, pode ser interpretado como um “indianismo às avessas”:

O “índio” oswaldiano não era o “bom selvagem” de Rousseau, acalentado pelo Romantismo e, entre nós, ‘ninado pela suave contrafação de Alencar e Gonçalves Dias’. Tratava-se de um indianismo às avessas, inspirado no selvagem brasileiro de Montaigne (*Des cannibales*), de um “mau selvagem”, portanto, a exercer sua crítica (devoração) desabusada contra as imposturas do civilizado (CAMPOS, 2003, p. 59-60).

Além disso, em alguns trechos do manifesto, é possível constatar a crítica ao processo colonizador, ao passo que a insubordinação e a rebeldia indígena são valorizadas:

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: – É mentira muitas vezes repetida. [...] Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade. [...] Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema, – o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo. (ANDRADE, 1928, s.p.).

Apesar da crítica à idealização romântica do indígena e também de sua exploração pelo projeto colonizador, Oswald de Andrade permanece no campo da figuração, não conseguindo contribuir para a efetiva participação literária escrita desses sujeitos enquanto autores de sua própria história, ou seja, por mais que retratada “às avessas”, como coloca Haroldo de Campos (2003), ainda assim a

imagem do indígena permanece sendo representada dentro de um projeto cultural pertencente à elite branca do país. No entanto, em algum sentido, o *Manifesto Antropofágico* (1928) pode ser visto, por exemplo, como uma forma de usar o canibalismo antes demonizado como um elemento “a favor”, uma vez que passou a representar simbolicamente uma síntese ideológica, a partir do indígena, da cultura brasileira, em seus aspectos originais, como uma constituição plural e híbrida.

Nesse mesmo prisma, a obra *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade, funciona como um texto que contesta a idealização romântica e a negação do indígena como parte contribuinte para a formação da cultura. Por outro lado, corrobora com a imagem de um sujeito “preguiçoso, libidinoso, aproveitador, vingativo” (FIGUEIREDO, 2010, p. 113).

A construção do personagem Macunaíma apresenta as contradições e a pluralidade de origem da nação brasileira, uma vez que o protagonista também se transforma em negro e branco durante a narrativa, além de vários elementos da cultura brasileira miscigenada serem apresentados, tais como lendas, costumes, linguagens e elementos relacionados ao folclore. Até mesmo as metamorfoses do personagem são um elemento presente em narrativas indígenas. Há, na obra de Mário de Andrade, um desejo de quebrar paradigmas, tanto formais quanto de conteúdo, convidando o leitor a repensar a imagem do indígena brasileiro que fora construído pelo Romantismo ou pelos textos do período colonial.

Nesse sentido, com relação à representação do indígena, é possível concluir que a contribuição do Modernismo foi justamente questionar e confrontar as construções anteriores, que o traduziam como selvagens, aculturados, destinados ao sacrifício e inferiores ao colonizador. Para os modernistas da primeira geração, era preciso reinventar o Brasil, e isso não poderia ser realizado sem a participação do elemento indígena. Embora o anti-herói Macunaíma não seja puramente indígena, pode-se pensar que o Modernismo de certa forma abriu as portas para que identidades invisibilizadas pudessem começar a sair da sombra de representações pejorativas, estereotipadas ou idealizadas; processo que se efetivará, em seu grau mais elevado, somente com a escrita realizada pelos próprios indígenas.

O motivo pelo qual essa reflexão a respeito da construção da imagem do indígena brasileiro na literatura está compreendida somente até o Modernismo, em seus aspectos mais relevantes para a formação de um imaginário nacional, deve-se

ao fato de que autores posteriores a esse período (como Darcy Ribeiro, Antonio Callado e Antonio Torres, entre outros que mostram diferentes representações) em geral não estão contemplados nos livros didáticos de ensino médio.

Exemplo dessa preocupação quanto à representação do indígena é a obra *Meu querido canibal* (2000), de Antonio Torres, em que o autor resgata a figura de Cunhambebe, líder Tamoio temido por Hans Staden em seu relato sobre o ritual antropofágico dos Tupinambás (STADEN, 1974). Conforme Rassier (2010), ao “canibalizar” o discurso histórico, Torres desconstrói estereótipos e leva o leitor a refletir sobre o Brasil colonial e contemporâneo.

Ao final do livro, em uma espécie de posfácio, Torres (2000) fala da importância da inclusão de autores indígenas a fim de que se realize um “reparo” no modo como enxergamos a cultura indígena. Segundo sua concepção, as narrativas escondidas pela história oficial permitem trazer à tona um herói marginalizado que acrescentará complexidade e riqueza à cultura brasileira. Assim como o ponto de vista defendido nesta tese, o ficcionista reconhece que a presença de escritores indígenas é imprescindível para a reconstrução da história brasileira. De qualquer forma, em virtude de obras como a de Torres (2000) geralmente não estarem contempladas em materiais didáticos destinados à educação básica, percebe-se a urgência de se abordar a literatura indígena escrita, tendo em mente que se trata de uma produção que se contrapõe à historiografia literária brasileira, e que essa é uma das faces do motivo pelo qual sua materialização serve como símbolo de resistência dos originários.

### 2.3 RELAÇÕES ENTRE ORALIDADE E ESCRITA: A AUTORIA COMO REPRESENTATIVIDADE

*Ao escrever,  
dou conta da minha ancestralidade;  
do caminho de volta,  
do meu lugar no mundo.  
(Graça Graúna, 2006)<sup>21</sup>*

---

<sup>21</sup> Assim como Eliane Potiguara, a escritora Graça Graúna (Maria das Graças Ferreira) pertence à etnia potiguara. É poeta e crítica literária, graduada, mestre e doutora em Letras pela UFPE, com pós-doutorado em Literatura, Educação e Direitos Indígenas pela UMESP. É autora dos livros *Canto mestizo* (1999), *Tessituras da terra* (2000), *Tear da palavra* (2001) e *Flor da mata* (2014).



Julie Dorrico<sup>22</sup>, nativa da nação Makuxi e estudiosa da Literatura Indígena, lembra que a produção literária alfabética indígena não integra a tradição canônica da Literatura brasileira, ou seja, não é resultado de nenhum movimento literário, tais como Romantismo ou Modernismo, nem fruto da poesia contemporânea brasileira. Segundo a pesquisadora, trata-se de um segmento marginalizado que nasceu da necessidade de os originários adquirirem a escrita ocidental para sobreviver na sociedade não indígena, ou seja, surgiu como uma técnica utilizada para materializar a história e a memória dos povos originários, de modo que, se estudada sob o mesmo prisma dos demais textos da literatura brasileira, perderá sua carga de resistência.

Para Dorrico, o cânone da literatura indígena constitui-se na oralidade de seus povos e em suas ancestralidades. O domínio da escrita alfabética (escritura ocidental) passou a ser uma ferramenta para que esses sujeitos pudessem sobreviver ao processo colonial e, embora considerados ágrafos, sobretudo nos estudos linguísticos, possuem sua própria escrita, que são os códigos e formas geométricas, registrados em seus corpos, objetos e territórios, que variam de povo para povo. O escritor Ely Ribeiro de Souza, da etnia Macuxi, salienta que se pode pensar a literatura indígena a literatura indígena como única e é preciso lembrar que os povos indígenas, ao seu modo e mundo, sempre escreveram e registraram suas histórias, representados nos grafismos, desenhos, monumentos e instrumentos que remontam tempos imemoriais, presentes nas artes rupestres e nos vestígios arqueológicos.

Estima-se que, à época da chegada dos portugueses no Brasil, havia mais de 1700 línguas faladas pelos povos originários. No entanto, como consequência da colonização e do desrespeito à preservação dos saberes indígenas, hoje restam apenas por volta de 200 línguas. De acordo com Márcia Wayna Kambeba, os povos transmitiam seus conhecimentos de geração a geração através da oralidade e dos grafismos, por exemplo, em pedras, artefatos e cerâmicas, que eram facilmente interpretados por todos.

Daniel Munduruku, escritor indígena com mais de 52 livros publicados, dentre eles títulos traduzidos e premiados, diz que a escrita é uma conquista recente para a maioria dos 305 povos indígenas que habitam o país desde tempos imemoriais. Trata-

---

<sup>22</sup> Julie Dorrico é Doutora em Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS) e essas declarações foram dadas em agosto de 2020, em entrevista concedida a Descoloniza! O podcast da ocareté, episódio *Literatura indígena: identidade e ativismo*. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4fQyMQ61KyBzHdH97w8t2p>. Acesso em: 20 abril 2022.

se de povos que possuem um conhecimento ancestral e que sempre priorizaram a palavra oral como instrumento de transmissão da tradição, o que faz com que as novas gerações exercitem a memória, que é vista como guardiã das histórias vividas e criadas.

Desse modo, assim como as histórias e os demais conhecimentos transmitidos por meio da oralidade, quando se fala de literatura indígena, é importante lembrar que o aspecto da ancestralidade é indissociável também da criação escrita, o que faz com que essa literatura se diferencie de outro tipo de produção, visto que se origina dos saberes transmitidos pelos mais velhos.

Na literatura indígena, a escrita assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade. Não quero dizer aqui que a prática da oralidade tenha se cristalizado no tempo. Essa prática ainda é usada, pois é parte integrante da cultura em movimento. (KAMBEBA, 2018b, p. 40).

Em uma sociedade influenciada pelos avanços tecnológicos e na qual o carácter efêmero das informações é cada vez mais acentuado, a aquisição da língua escrita alfabética tornou-se um importante instrumento para a preservação da cultura indígena, pois é utilizada para registrar conhecimentos que até então eram transmitidos somente pela oralidade. “Com a escrita nasce a ‘literatura indígena’, uma escrita que envolve sentimento, identidade, história e resistência, declara Márcia Wayna Kambeba (KAMBEBA, 2018b, p. 39).

Para Munduruku (2008), embora muitos povos que sobreviveram ainda possuam suas memórias ancestrais fortes, é preciso enfrentar uma realidade mais dura que a de seus antepassados, por isso o domínio da tecnologia da cidade é fundamental para a sobrevivência tanto física quanto para a manutenção dessas memórias.

A escrita é uma técnica. É preciso dominar essa técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro. (MUNDURUKU, 2008, s.p.).

Ainda sob influência de uma óptica colonial, o fato de determinadas comunidades indígenas não dominarem a escrita alfabética fez com que muitas vezes fossem classificadas, conforme Finnegan (2006), como primitivas ou não civilizadas, o que mostra que a presença ou ausência da escrita, nesses casos, servia de parâmetro para dar uma conotação de inferioridade a esses povos. Assim, para evitar isso, é preferível utilizar termos como “não-letrado” ou “pré-letrado”.

A origem da literatura indígena escrita está imbricada com a oralidade. Desse modo, colocar a condição de sua existência à prática ou não da escrita alfabética é um erro típico de uma análise embasada num viés epistemológico colonial da literatura. Na visão de Finnegan (2006), quando se fala da literatura oral dos povos indígenas, é preciso ter-se em mente que se trata de modelos literários diferentes daqueles concebidos sob a luz da escrita alfabética ocidentalizada; segundo a autora, não reconhecer isso provocou consequências danosas a essas culturas. Por exemplo, para ela, assim como, no texto escrito, existe a relação entre autor e leitor, na expressão oral, existe a relação entre ouvinte e performer.

Partindo desse pressuposto, é possível inferir que, ao afirmar sua ancestralidade, inspirando-se em narrativas e saberes transmitidos através da oralidade, a obra de escritores indígenas, como Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, não só reafirma sua cultura e identidade, mas acaba também por questionar as próprias epistemologias ocidentais de análise literária.

Aproximando, analisando e relacionando elementos da tradição oral e da tradição escrita, Finnegan (2006) vai comprovando que o olhar ocidentalizado sob o conceito de literatura, que envolve o domínio da escrita alfabética, as definições de autoria e a existência da imprensa e do livro, faz com que a literatura indígena oral seja menosprezada ou inferiorizada, o que ocorre, conseqüentemente, com seus produtores: os indígenas. Por esse motivo, para analisar a literatura indígena escrita, é necessário, antes de tudo, descolonizar a ideia de que não existe ou de que é inferior o valor estético da tradição oral dos povos tradicionais. Desse modo, percebe-se, na literatura indígena escrita, a valorização da ancestralidade, uma vez que, para que os saberes ancestrais pudessem também ser expressos por meio da escrita alfabética, foram primeiramente transmitidos, de geração em geração, através da oralidade. Desse modo, afirmar a oralidade é afirmar a ancestralidade e afirmar a ancestralidade é afirmar a oralidade. E, conforme Munduruku (2008), ainda que haja um fio muito

tênue entre oralidade e escrita, a tecnologia da escrita complementa as estratégias de manutenção da memória, podendo ser vista, por sua vez, conforme dito, como uma maneira de afirmação da oralidade. Logo, a literatura indígena escrita não só existe como é inegavelmente uma forma de resistência, pois preserva e divulga a tradição dos povos originários.

Para Behr (2017), a literatura indígena brasileira passou – e passa – por três momentos que a distinguem e que se intercambiam em uma rede complexa de relações entre escrita e oralidade, comunidade étnica e sociedade ocidental, educação escolar indígena e educação formal, entre outros. As três fases da autoria indígena seriam a dos mitos transcritos, a das literaturas ditas didáticas e a da literatura de autores individuais autoproclamados indígenas, momento em que se inserem as obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba. Entretanto, é preciso levar em consideração, segundo Dorrico *et al.* (2018), a existência de uma rede complexa de relações entre escrita e oralidade, comunidade étnica e sociedade ocidental, educação escolar indígena e educação formal, entre outros.

Embora esta pesquisa trabalhe com a ideia de que a literatura indígena está atrelada ao processo de autoria do próprio indígena, também é relevante perceber de quais maneiras, por meio da literatura, as informações sobre os povos originários do Brasil começaram a ser divulgadas, não somente de modo idealizado ou estereotipado, mas considerando que existem textos, no Brasil, que se incumbiram da tentativa de, de alguma forma, transmitir a realidade indígena brasileira através da escrita.

Dessa maneira, a primeira fase, de acordo com Dorrico *et al.* (2018), compreende o registro etnográfico, realizado por antropólogos, viajantes, assessores, acadêmicos e linguistas, dos mitos, ou seja, trata-se de transcrições daquilo que era contado pelos indígenas e, portanto, não se refere a uma autoria que possa ser atribuída a eles. Nesse caso, para Dorrico *et al.* (2018), esse processo faz com que autoria e representação escapem aos povos originários, seja em caráter coletivo ou individual.

Esse tipo de produção tornou-se problemática porque, ao indígena que contava suas histórias, era atribuído um valor de anonimato, pois, devido ao fato de, na visão eurocêntrica, esse sujeito representar uma coletividade, no sentido de homogeneização de suas particularidades, não havia a premissa da individualidade

do poeta, conforme estabelecido pelo modelo greco-romano. Sendo assim, não existia a preocupação em atribuir-lhe autoria.

Enfim, por não possuírem o subsídio da autoria, os indígenas não tinham recursos para ir contra as representações que sofriam. Esse cenário só foi modificado por meio das reivindicações do Movimento Indígena e das articulações de lideranças indígenas que passaram a se mover a partir dele. Dessa forma, para além do domínio da escrita alfabética ocidental como ferramenta de resistência, é preciso que seus textos sejam publicados, lidos e estudados. Em função disso, o direito à autoria está no conjunto de reivindicações dos povos originários, assim como o reconhecimento dos territórios, de sua verdadeira história e de sua ancestralidade.

Na atualidade, integrantes dos povos originários do Brasil organizam-se de várias formas para divulgar a representatividade indígena na escrita. Com esse intuito, nasceu a Livraria Maracá, “uma livraria on-line especializada em literatura indígena produzida no Brasil” cujo catálogo “conta com obras de escritores de diferentes povos e regiões do país, que compartilham seus conhecimentos, tradições e histórias através da escrita”. Segundo o site da livraria, a missão do projeto é “ampliar o alcance e visibilidade da literatura indígena e dos saberes ancestrais, disponibilizando um acervo de títulos selecionados produzidos por escritores indígenas e/ou de temática relacionada”, e seu desejo é “que os povos indígenas sejam respeitados e tenham suas culturas reconhecidas pelo grande valor que possuem”<sup>23</sup>. Para os idealizadores da livraria, assim como o maracá<sup>24</sup>, a literatura é capaz de unir pessoas de diferentes lugares, crenças e realidades.

Também com a proposta de materializar a representatividade indígena na literatura brasileira escrita, em parceria com os bibliotecários e pesquisadores Aline Franca e Thulio Dias, o escritor Daniel Munduruku coordenou a criação da primeira *Bibliografia das Publicações Indígenas do Brasil*, que está disponível, de forma gratuita, na plataforma *Wikilivros*<sup>25</sup>, na internet (Figura 1). Segundo os coordenadores do projeto, o objetivo é que, através de uma bibliografia colaborativa sem fins

---

<sup>23</sup> Texto descritivo retirado da página de apresentação do site da Livraria Maracá. Disponível em: <https://www.livrariamaraca.com.br/sobre-maraca-livraria-indigena/>. Acesso em: 15 abril 2022.

<sup>24</sup> O maracá, do tupi *mbara'ká*, é um objeto ritual, capaz de ligar os mundos físico e espiritual. Disponível em: <https://www.livrariamaraca.com.br/sobre-maraca-livraria-indigena/>. Acesso em: 15 abril 2022.

<sup>25</sup> A *Bibliografia das Publicações Indígenas do Brasil* está disponível gratuitamente no *Wikilivros*: [https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia\\_das\\_publica%C3%A7%C3%B5es\\_ind%C3%ADgenas\\_do\\_Brasil](https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publica%C3%A7%C3%B5es_ind%C3%ADgenas_do_Brasil). Acesso em: 15 abril 2022.

lucrativos, se possa inventariar a produção bibliográfica indígena do Brasil, servindo como fonte de informação para pesquisadores e leitores.

Dessa forma, segundo divulgação, o conteúdo da bibliografia encontra-se dividido nas seguintes seções:

- Lista de autores (por origem): reúne o nome dos escritores indígenas de acordo com seu povo de origem;
- Lista geral de Publicações (ordenada pelo nome do autor): listagem dos livros publicados por escritores indígenas no Brasil. Possui obras literárias e não literárias. As obras são referenciadas de acordo com a NBR 6023, ordenadas alfabeticamente;
- Lista de antologias indígenas: apresenta as antologias formadas exclusivamente por escritores, artistas e pensadores indígenas. Identifica nominalmente os autores participantes;
- Teses e dissertações: relaciona as teses e dissertações produzidas por pesquisadores indígenas do Brasil e possui links de acesso ao respectivo *Currículo Lattes* e ao texto integral (quando disponível). As teses e dissertações são agrupadas por áreas temáticas, ordenadas cronologicamente pelo ano de defesa.

Figura 1 – Bibliografia das publicações indígenas do Brasil.



Fonte: <https://www.livrariamaraca.com.br/bibliografia-das-publicacoes-indigenas-do-brasil/>. Acesso em: 15 abril 2022.

Aos poucos, graças à representatividade construída por autores indígenas, o cenário da literatura brasileira produzida pelos originários vai se modificando, o que se comprova no fato de o escritor Ailton Krenak, com seu livro *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), ter sido o terceiro autor mais vendido na 17ª edição da FLIP (Festa Literária Internacional de Paraty), no Rio de Janeiro, em 2019.

### 3 SUBVERSÃO E RESISTÊNCIA FEMINISTA NA ESCRITA DE ELIANE POTIGUARA E MÁRCIA KAMBEBA

*Passaram por cima da memória e escreveram  
no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento.  
[...] É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue –  
a história que foi tantas vezes negada.  
(Daniel Munduruku, 2014)*

Conforme já abordado, pode-se dizer que, quanto à enunciação, a escrita da mulher indígena ocupa o que seria, conforme Costa (2006), o “terceiro espaço”, lugar onde se encontram as “fronteiras culturais”, pois seu discurso pode ser visto como um deslocamento, uma “hibridação do signo”. O leitor passará a conhecer as experiências de um determinado povo, sua história, cultura e a opressão sofrida por esses sujeitos, o que proporciona a criação de um diálogo intercultural, que funciona como instrumento de resistência política no sentido em que se constitui, do ponto de vista da crítica feminista decolonial, em uma reação à dominação.

As temáticas da literatura de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba servem como exemplos, de acordo com o que coloca Marisol de la Cadena (2009), da necessidade de se repensar a forma com que foram construídas as noções de política, natureza e cultura, visto que, na base de sua construção, está a relação antagônica entre colonizador e colonizado. A obra dessas escritoras não só impõe um lugar, dentro do espaço predominantemente branco e masculino da literatura, como também ajuda a romper – através de poemas, narrativas, relatos, memórias e experiências – com o que encobre as profundas feridas provocadas pelo sofrimento a que foram e são submetidos os povos originários brasileiros há mais de 500 anos.

Em diversos momentos, as obras reivindicam não só a proteção a esses povos como também o direito a práticas ligadas à sua cosmovisão e ancestralidade, bem como a afirmação da identidade indígena, indicando o caráter político dessa literatura na sociedade, como é possível verificar no poema a seguir e na análise que segue.

*Ser indígena – Ser omágua*

Sou filha da selva, minha fala é Tupi.

Trago em meu peito,  
as dores e as alegrias do povo Kambeba



e na alma, a força de reafirmar a  
 nossa identidade  
 que há tempo ficou esquecida,  
 diluída na história  
 Mas hoje, revivo e resgato a chama  
 ancestral de nossa memória.

Sou Kambeba e existo sim.

No toque de todos os tambores,  
 na força de todos os arcos,  
 no sangue derramado que ainda colore  
 essa terra que é nossa.  
 Nossa dança guerreira tem começo,  
 mas não tem fim!

Foi a partir de uma gota d'água  
 que o sopro da vida  
 gerou o povo Omágua.  
 E na dança dos tempos  
 pajés e curacas  
 mantêm a palavra  
 dos espíritos da mata,  
 refúgio e morada  
 do povo cabeça-chata.

Que o nosso canto ecoe pelos ares  
 como um grito de clamor a Tupã,  
 em ritos sagrados,  
 em templos erguidos,  
 em todas as manhãs! (KAMBEBA, 2018a, p. 26).

O poema é exemplo da existência do aspecto subversivo na literatura de Márcia Wayna Kambeba, uma vez que, por meio de um instrumento da cultura não indígena (a literatura escrita em língua portuguesa), a autora não só apresenta o próprio mito de origem do seu povo como também, por meio da intertextualidade com o poema de Gonçalves Dias, questiona a imagem do indígena criada pelo escritor romântico. Livre de idealizações, trata-se de um eu lírico que traz as dores do povo Kambeba (terceiro verso), reafirma sua “identidade”, “que há tempo ficou esquecida, diluída na história” (do quarto ao sétimo verso) e resiste “no sangue derramado que ainda colore essa terra que é nossa (décimo terceiro verso).

Devido ao fato de sua obra, assim como a de Eliane Potiguara, mesmo que às margens do que se considera cânone, estar inserida na literatura brasileira, cuja formação, conforme Candido (1961), compreende as “manifestações literárias” e o “sistema literário”, pode-se pensar que essa escrita funciona como ferramenta (antes utilizada pelo colonizador como forma de domínio) de subversão no sentido em que

divulga, através de um mecanismo linguístico, a cultura dos povos colonizados, propondo, enfim, uma visão contra hegemônica da literatura.

Para explicar a formação da literatura brasileira, Candido (1961) defende que, até o século XVIII, isto é, da chegada dos colonizadores portugueses ao Brasil até o período do Arcadismo mineiro, tem-se a produção de textos que estariam enquadrados no que se poderia denominar como “manifestações literárias”. Assim, a noção de “sistema literário” se daria no Romantismo, devido ao fato de, somente a partir desse momento, passarem a existir obras conectadas por denominadores comuns. O crítico entende como elementos que promovem essa articulação: um conjunto de produtores mais ou menos conscientes de seu papel (escritores); um conjunto de receptores (leitores); um mecanismo transmissor (as publicações); e a “continuidade”, que seria a manutenção de uma tradição literária como “fenômeno de civilização”.

Assim, lembrando que, como abordado anteriormente, em geral as “manifestações literárias” trazem uma visão bastante reducionista do que seria o indígena brasileiro e, a partir do Romantismo, quando se consolida o “sistema literário” brasileiro, tem-se o predomínio de uma visão estereotipada e idealizada desse sujeito, as obras das escritoras indígenas aqui abordadas se utilizam da língua portuguesa escrita para apresentar diferentes visões dos povos nativos, suas tradições, costumes, práticas e cosmovisão, contrapondo-se a forma de tratamento dada ao indígena na maior parte das “manifestações literárias” e no que se consolidou historicamente com a inauguração do “sistema literário” brasileiro. Essa contraposição, através do mesmo instrumento (a literatura) pode ser vista, portanto, como uma prática subversiva.

Já no primeiro verso do poema de Kambeba, “Sou filha da selva, minha fala é Tupi” há a clara intertextualidade com a primeira estrofe do poema *I – Juca Pirama*, do escritor romântico Gonçalves Dias:

Meu canto de morte,  
Guerreiros, ouvi:  
Sou filho das selvas,  
Nas selvas cresci;  
Guerreiros, descendo  
Da tribo tupi.

Como já foi dito anteriormente, era necessário, para o projeto nacionalista, desenhar o indígena como um guerreiro valoroso, um Juca Pirama. Entretanto,

citando Lugones (2014), como o gênero é também uma construção colonial, o protagonismo eurocêntrico do guerreiro é subvertido já no primeiro verso do poema de Márcia Kambeba, quando declara que é “filha” das selvas. Além disso, o texto de Kambeba “corrige” o escritor romântico ao declarar “minha fala é Tupi”, visto que “tupi” é hoje uma designação do tronco linguístico de determinadas etnias e não a nomenclatura de uma etnia em si.

Nos versos que seguem (Trago em meu peito,/ as dores e as alegrias do povo Kambeba/ e na alma, a força de reafirmar a/ nossa identidade/ que há tempo fico esquecida,/ diluída na história/ Mas hoje, revivo e resgato a chama/ ancestral de nossa memória), ao contrário de *I – Juca Pirama*, não há um guerreiro preocupado em auto declarar-se bravo e forte, e sim a voz de uma nativa cuja força reside na união de seu povo e, conseqüentemente, na reafirmação de sua identidade; uma mulher que, apesar das dores e alegrias provocadas pela história, hoje revive, por meio da literatura, suas memórias e sua ancestralidade.

Desse modo, nos versos da quinta estrofe (Foi a partir de uma gota d’água/ que o sopro da vida/ gerou o povo Omágua), Kambeba resgata a narrativa de origem de seu povo, ou seja, a mitologia ancestral. Segundo Silva (2012)<sup>26</sup>, os mais velhos da aldeia Tururucari-Uka, citada no poema *Aldeia Tururucari-Uka* (KAMBEBA, 2013, p. 33), contam que o povo Omágua/Kambeba surgiu de uma gota de água da chuva e que, dentro dela, estariam duas gotas menores que, ao tocarem nas folhas de sumaumeira, caíram na água do igarapé, dividindo-se em duas partículas, fazendo nascer o homem e a mulher. Em virtude desse mito fundador, dizem que os Omágua/Kambeba nasceram de uma gota d’água.

A mesma alusão ao mito de origem dos Kambeba é realizada no poema *Árvore da vida*:

Sany uny yuçuca tana may-sangara Kambeba!  
 [tradução]  
 Vem água, banha nossa alma Kambeba!  
 No despertar da aurora,  
 No mito de criação,  
 Na gota que traz a vida,  
 De um povo, de uma nação.

---

<sup>26</sup> Refere-se à dissertação de mestrado em Geografia, de Márcia Wayna Kambeba, cuja referência se encontra com seu nome de registro civil (Márcia Vieira da Silva), intitulada *Reterritorialização e identidade do povo Amágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka* (2012), apresentada à Universidade Federal do Amazonas no ano de 2012.

Batendo na samaumeira  
 Caindo feito algodão,  
 Pro colo do grande rio  
 Que num sopro de criação,  
 Dá vida ao “índio” guerreiro,  
 E a mulher, sua paixão.

Assim para o povo Omágua  
 A samaumeira tem a função,  
 De mãe das grandes árvores,  
 De cura e proteção,  
 E pelo indígena é cultuada,  
 Essa gigante, mãe amada,  
 Na dança nativa, dos povos irmãos. (KAMBEBA, 2013, p. 29).

Além do aspecto mitológico, na imagem da gota que traz a vida de uma nação, há a menção à samaumeira, vocábulo do tupi que se refere à samaúma, árvore conhecida por muitos como a rainha da Amazônia. Na cosmologia Kambeba, como se apresenta no poema, ela é vista como uma mãe, gigante que cura, protege e é cultuada. Tem-se, portanto, novamente o exemplo de que, diferentemente da cultura não indígena hegemônica, para os Kambeba, assim como para outros povos, os elementos da natureza não são meros recursos, que podem ser classificados, dominados, utilizados e destruídos para usufruto do ser humano. Na cosmovisão indígena, tais elementos representam entidades familiares que desde sempre foram respeitadas e cultuadas pelos ancestrais.

A samaúma é a “mãe de todas as árvores”, segundo indígenas brasileiros. Ela consegue retirar a água das profundezas do solo amazônico e trazer não apenas para abastecer a si mesma, mas também pra repartir com outras espécies. De crescimento relativamente rápido, a árvore pode alcançar os 40 metros de altura. Em determinadas épocas estrondam, irrigando toda a área em torno dela e o reino vegetal que a circunda. A samaumeira é tipicamente amazônica, conhecida como a “árvore da vida” ou “escada do céu”. Em margens de riachos secos, as raízes descobertas da sumaúma fornecem água potável no verão. A seiva da sumaúma é usada no tratamento de conjuntivite. O chá feito com sua casca é diurético e recomendado para curar hidropisia do abdômen e malária. Certas substâncias químicas extraídas da casca das raízes combatem algumas bactérias e fungos. Cercada de lendas, a sumaúma tem seu espírito invocado por xamãs em rituais de cura. Os índios ticunas dizem que a sumaúma acabou com uma noite sem fim e deu origem ao dia — ou seja, é elemento fundamental de seu mito da criação do mundo. Considerada o telefone da floresta, suas sapopemas ecoam ao ser tocadas, avisando desse modo, com seu tronco, a presença de alguém. (CRUZ, 2019, s.p.).

Por sua vez, a obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, traz, no poema *Terra Cunhã* (p. 74) a mulher indígena como aquela que

possui “fé guerreira”, “sábua, paciente, profunda”, “que muito sabe desse mundo”, mas que sofre “desrespeito, roubo, assassinato”.

*Terra Cunha*

Mulher Indígena!  
Que muito sabes deste mundo  
Com a dor ela aprendeu pelos séculos  
A ser sábua, paciente, profunda.

Imóvel, tu escutas  
Os que te fingem aos ouvidos  
Fé guerreira, contestas:  
“Não aguento mais a mentira!”  
[...]  
Aos poucos morre à míngua...  
Desrespeito, roubo, assassinato.  
[...]  
No dia em que rastejaste  
Imploraste tua terra – e JÁ TINHAS!  
A teu lado companheiras: miséria e morte  
A violência e a angústia dos trópicos...  
[...]  
Sabes do rio de lágrimas  
Que aperta o peito aflito  
Na bolsa d’água o filho esperas  
Futuro, luz, nova era.

Mas luta, raiz forte da terra!  
Mesmo que te matem por ora  
Porque estás presa ainda  
Nas garras do poder e da história. (POTIGUARA, 2004, p. 74-75).

Interessante observar que, nesses versos, o “guerreiro” é uma mulher, e para ela não existe a glória de Juca Pirama que, ao final do texto de Gonçalves Dias, vence a guerra. Mesmo que o filho que carrega traga “futuro, luz, nova era”, não se trata de uma mulher que, num sacrifício lírico, entrega sua vida à história para gerar o filho do branco, como em *Iracema*, de José de Alencar, e sim uma mulher assassinada, que está presa na garra do “PODER” e da história. A ênfase na palavra poder, grafada em letras maiúsculas, deixa evidente que o mesmo poder que submeteu essa mulher a uma série de violências permanece, traduzindo-se na “violência e angústia dos trópicos” a que faz referência da quarta estrofe. Essa tônica de denúncia permanecerá em toda obra.

No primeiro capítulo do livro, intitulado *Invasão às terras indígenas e a migração*, Eliane realiza um apanhado histórico a fim de resgatar a figura de Sepé Tiaraju, líder indígena guarani assassinado na batalha de 7 de fevereiro de 1756,

próximo a Bagé (sudoeste do Rio Grande do Sul). Entretanto, a autora traz um elemento interessante, pois, ao invés de ficar apenas exaltando a figura do herói, refere-se à viúva do indígena, que viveu no século XVIII e morreu lutando contra colonizadores espanhóis e portugueses, para então introduzir a temática da mulher indígena, pois diz que esse seria o “início da solidão das mulheres, motivada pela violência, racismo e todas as formas de intolerância, referentes inclusive à intolerância à espiritualidade e à cultura indígenas” (POTIGUARA, 2004, p. 23).

A partir daí, segundo a autora, num ato de resistência, muitas famílias passaram, por exemplo, a realizar o suicídio em massa contra essa forma de opressão. A separação das famílias indígenas será então o mote da obra, estará presente na história da separação dos personagens Jurupiranga e Cunhataí (personagens atemporais e sem locais específicos de origem), presentes desde o primeiro poema *Ato de amor entre os povos* e que, “por sobreviverem à colonização”, nas palavras de Potiguara, “contarão suas dores, lutas e conquistas” (POTIGUARA, 2004, p. 30).

No entanto, antes do primeiro poema, após contar sobre a morte de Tiaraju, num salto cronológico na história, a narração irá para a segunda década do século XX e contará a história de Maria de Lourdes, avó de Eliane Potiguara, conforme a dedicatória da obra.

Conta-se que índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarraram-lhe pedras aos pés, introduziram-lhe um saco à cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa X ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa X foi à falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais. (POTIGUARA, 2004, p. 24).

A autora continua a narrativa da avó, Maria de Lourdes, que, junto às irmãs, migra para Pernambuco. Em seguida, é apresentada a data de nascimento de Elza, a filha a que Maria de Lourdes dera luz aos doze anos de idade, fruto da violência sexual cometida pelo colonizador. Tempo depois, migrariam para o Rio de Janeiro e, sem conhecer ninguém, tamanha era a pobreza, que a família morou na rua durante um tempo, estabelecendo-se depois numa área de prostituição, chamada Zona do Mangue, próxima à Central do Brasil. Elza, por sua vez, casou-se e teve dois filhos: um menino e uma menina, sendo a menina a autora do livro.

As lembranças aparecem como produtos de um testemunho ocular da história de seu tempo (LACERDA, 2000, p. 84) que aqui se dá com o uso da expressão “uns velhos que encontrei um dia” (POTIGUARA, 2004, p. 24). O uso da primeira pessoa, como recurso textual adotado pela autora, bem como a relação de sentido, pré-estabelecida desde dedicatória, entre ela e a figura da avó Maria de Lourdes, autentica o tom autobiográfico desta parte da obra, que vai sendo elaborado como se a escritora quisesse fazê-lo de forma impermeável às contradições, às interpretações pessoais e às subjetividades (LACERDA, 2000, p. 84). Nesse caso, o uso da verossimilhança, construída através desses elementos, confere à obra literária de Eliane Potiguara um caráter subversivo, pois, ao invés de exaltar a história, realiza uma denúncia das violações sofridas pelos povos originários, sobretudo pelas mulheres.

Contudo, é preciso salientar que o “eu” encontra-se sujeito a constantes ressignificações, ou seja, a construção da identidade não é um processo fixo. Partindo dessa perspectiva, em meio à narrativa, surgem vários elementos para tal construção, tais como dados históricos, datas, fatos mais recentes que envolvem a autora, como a fundação do Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena), entre outras referências a pessoas existentes no mundo real, como ativistas indígenas. Todos esses elementos são conectados e interligados pelo fio condutor da luta do sujeito indígena para resistir ao cenário inóspito com que se apresenta a ele a sociedade não indígena.

Outra das estratégias utilizadas pela autora está na mescla do discurso autobiográfico com a narração em terceira pessoa, em parte da obra, como forma, muitas vezes, de dar ainda maior credibilidade à reconstituição de fatos.

Em 1956, quando a filha de Elza já tinha 6 anos de idade, Maria de Lourdes, mulher indígena, analfabeta, paraibana, nordestina e agora quase mão-de-obra escrava nas feiras cariocas, iniciou o processo de criação da menina, para ajudar Elza que trabalhava como faxineira numa firma (POTIGUARA, 2004, p. 25).

Como é possível observar, a autora faz uso de uma multiplicidade de recursos, da ordem das memórias, do contar algo que alguém contou e da reconstituição do passado para construir uma subjetividade que, pensando no que coloca Lugones (2014), resiste e se expressa infrapoliticamente.

Se, para Lugones (2014), existe um potencial nas comunidades de oprimidos em construir significados e assim recusar os significados e a organização social estruturados pelas formas de poder, a subjetividade presente no discurso literário obra

de Eliane Potiguara, transforma-se, portanto, em uma maneira atemporal de resistir à opressão, pois, na forma de livro, fica registrada e pode ser amplamente divulgada. Assim, é justamente a pluralidade da obra, fazendo-a transitar entre a construção da identidade, suas subjetividades e de seu povo, que consolida o discurso construído pela autora como uma forma de resistência para além daquilo que pode ser documentado. Tais estratégias, como coloca Arfuch (2010), ampliam o horizonte do espaço autobiográfico, tornando-o um ponto de partida e não de chegada.

A partir da complexidade que reside em definir a obra de Eliane Potiguara, percebe-se que não é importante ater-se à discussão se sua obra está ou não apresentando ao leitor especificidades de informações passíveis ou não de verificação. Como uma obra literária, convém entrar no jogo e penetrar nas palavras, a fim de perceber o que elas têm a dizer, ouvindo o grito da luta indígena que ecoa insistentemente. Entretanto, em um contexto geral, para auxiliar na percepção de como a ideia de resistência é construída na obra, é preciso considerar, como sugere Bourdieu (1996), o fato de que não é possível compreender a trajetória de um indivíduo sem que também se tenha em mente relações objetivas, para que ambos os espaços (o ontem e o hoje) sejam relacionados. Sendo assim, entendendo como foi escrito o passado indígena na história do Brasil e conhecendo a obra de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, compreendemos o caráter subversivo e de resistência dos textos das escritoras. Daí a importância também, como defendido nesta tese, do viés decolonial para efetuar tal análise.

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto do metrô sem levar em conta a estrutura da rede e a matriz das relações objetivas entre diferentes estações. [...] O que equivale dizer que não podemos compreender uma trajetória (isto é, o envelhecimento social que, embora o acompanhe de forma inevitável, é independente do envelhecimento biológico) sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado – pelo menos em certo número de estados pertinentes – ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis. (BORDIEU, 1996, p. 189).

Arcfuch (2010) dirá que o tempo que diz respeito aos “acontecimentos” da vida humana, marcado pelo calendário, ou seja, o tempo medido socialmente, na obra, se articula com o tempo linguístico, que se desdobra, no ato da enunciação, não mais



como manifestação individual, mas de forma intersubjetiva, correlacionando um “eu” e um “você” do tempo presente. Como já dito, a obra de Eliane Potiguara, por exemplo, utiliza esse “terceiro tempo” (ARFUCH, 2010), para construir a ideia da resistência indígena, uma vez que seu texto é produto do entrecruzamento da história (os eventos históricos, desdobrados pela autora em sua narrativa, relacionados às narrativas dos povos originários) com a ficção (a narrativa dos personagens Cunhataí e Jurupiranga). Dessa mútua imbricação, emerge a noção de “identidade narrativa” (ARFUCH, 2010), que pode designar tanto um indivíduo (a mulher indígena), quanto uma comunidade (os povos indígenas).

A questão da experiência da mulher indígena, presente tanto em *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, quanto em *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (2013, 2018) e *O lugar do saber* (2018, 2020), de Márcia Wayna Kambeba, construída através dos vários “eus” presentes no discurso, pois a mulher indígena representa também todo seu povo, é significativa, pois, conforme Scott (1999), a aceitação da experiência como fator relevante no estudo do sujeito permite que melhor se compreenda como se processam suas vivências, repercutindo, portanto, numa mais completa apreensão das diferenças.

Para Scott (1999), quando alguém, através da própria experiência, se depara com a possibilidade de milhões de pessoas estarem numa condição semelhante à sua, passa a existir um “senso de poder político”, ou seja, não se trata da descoberta de uma única identidade, mas de um senso de participação em um movimento. Isso revela a possibilidade de um indivíduo se tornar visível, ou seja, é também vendo o “outro” ou “outros”, que passa a ter consciência do seu próprio poder político. É através dos relatos de experiência que vêm à tona valores e práticas alternativas, o que desmente a existência de apenas uma perspectiva de mundo. Assim, na literatura, a experiência registrada se transforma em memória, fazendo com que esses conhecimentos sejam transmitidos de geração a geração, como demonstram as estrofes a seguir do já citado poema *Minha memória, meu legado*, de Márcia Kambeba:

Sou Tuxaua Kambeba e quero falar,  
Antes que a idade não me permita mais lembrar.  
Da vivência de minha infância,  
Das lembranças do meu povo,  
Servindo de alguma forma,  
Para o recomeçar de um tempo novo.

[...]  
 Por um lugar pra viver  
 E pela continuidade de um legado,  
 de uma história.

[...]  
 Vi os mais velhos prepararem o látex,  
 E com eles a bota vi nascer,  
 Na dor dos meus irmãos que nos pés iam fazer,  
 O molde dessa peça que usavam pra calçar,  
 Na busca de uma caça para a fome saciar.

Hoje, para nova geração, deixo uma mensagem,  
 Que mantenham essa cultura com fé e a coragem,  
 De serem bravos guerreiros,  
 divulgando a memória,  
 Do povo cabeça-chata que fez parte da história,  
 Desse Brasil miscigenado, povo de fé,  
 de muitas vitórias. (KAMBEBA, 2018a, p. 42-43).

Mais além da concepção de que a experiência ajuda a construir as subjetividades, Arfuch (2010) cita Teresa Di Lauretis, que, por sua vez, redefine a experiência como o “trabalho da ideologia”, em que a subjetividade é construída por meio de relações materiais, econômicas, interpessoais, efetivamente sociais e em longo prazo históricas, cujo efeito é a constituição de sujeitos como entidades autônomas e fontes confiáveis do conhecimento, que provém do acesso ao real, o que se tornará essencial para que esse discurso literário se constitua em uma forma de resistência. Dessa forma, por exemplo, é possível pensar que a presença constante da ancestralidade, nas obras de Potiguara e Kambeba, como fonte do conhecimento indígena, sugere credibilidade à história desses povos, e questiona o conhecimento hegemônico quando articulada à crítica de como foram anteriormente construídas narrativas sobre os originários pelo olhar do colonizador.

Conforme Quijano (2000), o eurocentrismo, conhecimento com base na invenção da Europa e dos europeus como a versão mais completa da evolução humana na história do planeta, é responsável por denominar os indígenas como “povos sem história”. Para ele, a colonização não avassalou apenas povos ameríndios, mas todos os demais povos com os quais o domínio de caráter imperialista europeu estabeleceu e perpetuou seu poderio. A noção dos efeitos da “colonialidade do poder”, cunhada por Quijano (2000) vão ao encontro do que diz Eliane Potiguara:

Os aspectos negativos de nosso interior vão se somando a milhares de mentes do planeta Terra, atrelando-se a outras mentes, também vítimas da opressão e, desta forma, sedimentam o grande contingente que hoje é chamado de “Terceiro Mundo”. Diante disso, temos que lutar contra o inimigo interno, mesmo que sejamos oprimidos, pois essa opressão certamente trará não só os aspectos positivos de nosso caráter como também os vícios impostos subliminarmente pelo colonizador. (POTIGUARA, 2004, p. 81).

Nesse sentido, convém lembrar ainda que Lugones (2008) dirá que, além da questão de raça, há ainda a “colonialidade de gênero”, uma vez que Quijano não aprofunda a questão de gênero e aceita, sem perceber, as premissas patriarcais, heterossexuais e eurocentristas que existem sobre a concepção de gênero. De acordo com feministas africanas e indígenas estudadas por Lugones (2008), não existia, anteriormente à colonização, em sociedades indígenas da América do Norte e em sociedades yorubás, por exemplo, um princípio organizador como a categoria de gênero, isto é, não havia hierarquização social com base no gênero, referência que aparece na obra de Eliane Potiguara, quando a autora aborda a violência de gênero sofrida pelas mulheres indígenas no Brasil como uma das consequências da colonização:

Uma mulher indígena Potiguara me contou um dia, em 1989: “Eu estava sozinha em casa, cozinhando; entrou um home-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu. Nunca mais o vi, mas sempre ia à beira-mar esperar por ele”. Os dias se passaram, os meses, os anos... A mulher estava louca e velha. Havia passado toda uma vida e a velha esperava seu homem-peixe, desde que acontecera aquele incidente. A menina-moça estava em casa sozinha, entrou um colonizador local inescrupuloso nos anos 1940, a violentou sexualmente e fugiu. (POTIGUARA, 2004, p. 45).

Os aspectos da cultura de alguns povos, como o sacrifício de crianças ou a mutilação de partes do sexo feminino são costumes muitas vezes empregados por membros comunitários para intimidar e impedir práticas costumeiras que possam vir a ser vinculadas com o colonizador. Tal medida gera medo do relacionamento com este, por constituir um ato doloroso ou moralmente cruel. E, em outro contexto étnico brasileiro, a identidade masculina para defender suas mulheres indígenas, por exemplo, fazia com que estas tivessem dor no ato sexual, vinculando assim o prazer à dor. Desse modo, as mulheres indígenas não aceitariam a submissão ou ofertas de qualquer homem branco que chegasse [...]. Assim, o marido, de certa forma, estaria defendendo sua mulher. Ao longo da história, o homem indígena teve de mudar seu comportamento com a mulher indígena, numa tentativa desesperada e inconsciente de preservar a família. (POTIGUARA, 2004, p. 82).

Dessa maneira, levando em consideração que, nesse cenário, a mulher indígena ocupa um lugar de sujeito subalternizado, no que se refere às categorias de raça e gênero, trata-se de um sujeito duplamente colonizado. Portanto, a literatura

escrita produzida por mulheres indígenas no Brasil será subversiva em dois aspectos, um relacionado à questão de gênero e outro relacionado à questão racial, porque são mulheres que se apropriam de suas histórias representando-as dentro de um sistema literário de origem não indígena.

De acordo com Spivak (1985), é preciso que a elite – referindo-se aos intelectuais considerados do “Primeiro Mundo” – esteja atenta à construção contínua do subalterno. Segundo ela, é preciso acolher todo tipo de informação em áreas silenciadas, como tem sido feito pela antropologia e pela ciência política. Todavia, a pressuposição de “constituição de sujeito imperialista”, mesclando “violência epistêmica” com o “avanço do conhecimento e da civilização”, deixará a mulher tão muda como sempre esteve, por isso a importância social da leitura e do estudo das obras de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, ou seja, para que a subversão e a resistência se materializem, tais obras precisam ser lidas e estudadas pela sociedade não indígena.

Se a avó de Eliane Potiguara, Maria de Lourdes, e tantas outras mulheres indígenas citadas na obra, na figura do que Spivak (1985) entende como subalternas, não podem falar, como sugere a teórica, pois foram até então representadas por um conhecimento de origem masculina, branca e imperialista, é preciso que a mulher intelectual, na conclusão da própria Spivak (1985), não rejeite a tarefa de se engajar na produção de conhecimento.

No entrecruzamento de vozes característico de sua obra, Eliane aborda a construção da subalternidade quando denuncia as inúmeras formas de opressão e violência sofridas pelas mulheres indígenas, evidenciando a insatisfação vivida por elas, o que ocorre não só por meio de poemas que falam de morte, separação, medo e exploração, como também através do resgate da ancestralidade e de elementos constitutivos da cosmovisão indígena não respeitados pelos não indígenas, sem deixar de lado, entretanto, a reivindicação de políticas públicas que levem em consideração desde à demarcação de terras, à preocupação com a saúde sexual da mulher indígena, bem como aos direitos a seus rituais e suas crenças.

Seu discurso é muito importante, pois, como mulher indígena, aborda, por exemplo, atos de opressão cometidos por homens com relação a suas companheiras, explicando o machismo como uma das consequências do processo de colonização, uma vez que, para distanciar as mulheres do colonizador, muitos indígenas mantêm

mulheres e filhas prisioneiras, por exemplo. O alcoolismo, as doenças, os estupros, todo tipo de violência e a marginalização do povo indígena aparecem com frequência em seu texto, tanto ao falar de si, quanto ao tecer narrativas em terceira pessoa. A avó (Maria de Lourdes) tornou-se alcoólatra e, assim como ela, fora violentada sexualmente; o avô fora assassinado; a mãe (Elza) ficou doente; a família morou na rua. Todos os acontecimentos de vida, bem como aqueles relacionados a personagens – Cunhataí e Jurupiranga –, às memórias familiares, aos relatos sobre sua participação na política pela reivindicação dos direitos dos povos indígenas e às narrativas contadas por terceiros são encadeados pela dor e pelo sofrimento causados pelo processo da colonização.

Se, em uma análise de gênero, teóricas feministas como Julia Kristeva e de Luce Irigaray, argumentam que a mulher é um sujeito incompleto, visto que é constantemente influenciado por elementos como discurso, linguagem e poder (CLARKE, 1999), é possível pensar que isso também ocorre com a questão de raça. Nessa perspectiva, as obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba viabilizam o caminho para que a mulher indígena construa suas posições de sujeito por meio de seu próprio discurso, abrindo espaços para transformar a opressão em poder de resistência, uma vez que é preciso, como defende Santos (2010), descolonizar também o pensamento.

Assim, por meio da subversão da literatura como forma de poder, a escrita de mulheres indígenas deve ser vista como um dos mecanismos que essas mulheres utilizam para resistir, lutando pela preservação de suas memórias e de seus povos e sendo reconhecidas como vozes que merecem e precisam ser ouvidas pela sociedade não indígena. A ancestralidade, outrora transmitida somente através da oralidade, adquire agora o auxílio da escrita para permanecer sendo passada não só de geração a geração, mas também como forma de dar a conhecer a leitores não indígenas sua potência e importância.

O domínio da escrita alfabética, ferramenta antes utilizada para subjugar os povos originários e calar sua história, agora serve como forma de concretizar a resistência desses povos.

[...] a escrita tem se mostrado de grande utilidade nos contextos indígenas, uma ferramenta que deixou de ser um instrumento de dominação e controle e que hoje é instrumento de afirmação, divulgação e defesa dos povos indígenas – um instrumento de divulgação das riquezas culturais, das

narrativas, dos mitos, das imagens, dos simbolismos que destacam a estética, o belo, os grafismos que orientam nossa condição de povos diferenciados, com línguas e territórios, filosofias e ciências, embora certos setores da literatura brasileira ainda precisem permitir acesso e permanência da literatura indígena em suas academias e fóruns. (SOUZA, 2018, p. 69).

Nesse sentido, a autoria aqui estudada é um marco na questão do lugar de fala da mulher indígena, importante como espaço conquistado e a ser expandido. Por conseguinte, o lugar de fala dessas escritoras, é insubstituível e irrepresentável, levando à descolonização também das formas de pensar dominantes. Assim, a ideia da arte literária como forma de subversão se expande quando esse tipo de escrita, antes dominado apenas pelo colonizador, é utilizado pelos povos tradicionais para materializar seus conhecimentos, conforme salienta Márcia Kambeba:

[...] a arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos catalogassem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, as crianças na sala de aula conseguissem se imaginar nesse universo pela escuta e leitura dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, alunos e pessoas possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território.

[...]

[...] a literatura indígena tem contribuído com o conhecimento de crianças das redes municipais e estaduais na cidade, universidades, em um nível de saber que a escola e bancos universitários não têm como conceber, por exemplo, o tempo do rio, conhecimentos essenciais para caminhar na mata fechada, saberes de cura espiritual e física, culinária específica indígena. Um saber complementa o outro. Mas precisamos de mais livros de autores indígenas circulando nas salas de aulas das cidades e aldeias. (KAMBEBA, 2018b, p. 41-42).

Indo ao encontro das ideias de Márcia Wayna Kambeba, a literatura, antes símbolo da colonização civilizatória, agora escrita por mulheres indígenas, torna-se um instrumento de resistência e subversão na proporção em que possibilita estabelecer diálogos interculturais que proponham uma nova visão da história e a reflexão de novas propostas epistemológicas.

Sabe-se que o domínio da escrita possibilita, por exemplo, a promoção de interlocuções com o poder público, por meio de produção de documentos que reivindiquem melhoria nas políticas públicas e até mesmo na demarcação e regularização de territórios indígenas. Porém, é através da produção literária escrita que as subjetividades dos povos originários podem ser materializadas e amplamente divulgadas, buscando maior entendimento e apoio da sociedade à causa indígena como um todo.

### 3.1 O FALAR DE SI: REFLEXÕES SOBRE LITERATURA, ATIVISMO E INTERNET

*Em convívio com a sociedade,  
Minha cara de “índia” não se transformou,  
Posso ser quem tu és,  
Sem perder a essência que sou  
[...]*  
(Márcia Wayna Kambeba, 2018a)

A literatura contemporânea brasileira produzida por mulheres indígenas ainda é relativamente pouco divulgada, o que faz com que formas de publicização por outros meios que não somente os impressos, conforme exemplificado ao final do capítulo 2, sejam bastante relevantes no sentido de ampliar seu campo de atuação, bem como propagar as causas e reivindicações dos povos tradicionais. Por meio das redes sociais e demais espaços na internet, como páginas e *blogs*, as escritoras Eliane Potiguara e Marcia Wayna Kambeba, e tantos outros escritores e líderes indígenas, assim como Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Célia Xakriaba e Sônia Guajajara, não só divulgam sua produção literária como dividem, no amplo espaço da *web*, sua rotina e seu ativismo.

Entendendo ativismo como uma prática reivindicatória de atores ou entidades da sociedade, Di Felice (2013, 2017) observa que, a partir do uso das redes digitais, todos podem reivindicar em rede, sob diversas pautas, constituindo o que hoje recebe a denominação de net-ativismo.

O net-ativismo, considerado como um ativismo digital, utiliza-se da computação móvel, do uso e da análise de Big Data. É uma posição atualizada em relação ao conceito de ciberativismo ou ainda webativismo, estes últimos, estão atrelados à Internet 1.0 e 2.0. Desse modo, o net-ativismo é uma manifestação ecológica e/ou reticular, que envolve o orgânico e o inorgânico, perante sua legitimidade. É uma manifestação, em alguns casos uma associação involuntária, um protesto cibernético que, emerge nas redes, em nome de uma causa e pode ir para as ruas. Ocorre independentemente da posição política. Está relacionado a uma prática e a um comportamento que envolve tecnologia, algoritmo, inteligências cibernéticas, humanos e não humanos, no uso e no contexto de atores reivindicadores. (FRANCO; SILVA; FRANCO, 2021, p. 120638).

A intenção aqui não é aprofundar temáticas relacionadas especificamente ao uso das tecnologias de rede ou sobre conceitos que envolvem esses usos, mas sim constatar de que modo as escritoras abordadas utilizam o espaço cibernético também

como ferramenta de ativismo para, assim, expandir os horizontes da resistência indígena. Na atualidade, a divulgação informal de conhecimentos mais específicos, fora do âmbito da academia, por si só já desconstrói a ideia de uma intelectualidade hegemônica. Há, nos meios de comunicação que se utilizam da internet, um caráter democrático, visto que possibilitam ampliar o alcance do que vem sendo produzido nos mais diversos campos da cultura.

Sobre o falar de si, a obra de Eliane Potiguara aqui citada, *Metade cara, metade máscara* (2004), caminha nesse sentido porque possui um conjunto de relatos autobiográficos e, até mesmo os poemas de sua autoria, que também fazem parte da obra, entremeados pela narrativa de amor entre o casal de indígenas Jurupiranga e Cunhataí, apresentam aspectos ligados à construção das subjetividades da mulher indígena. Já as obras de Márcia Kambeba, *Ay kakyritama – eu moro na cidade* (2013, 2018) e *O lugar do saber* (2018, 2020), reúnem poemas e, no caso de *Ay kakyritama*, também fotografias da vivência do seu povo nas aldeias. Tanto Eliane quanto Márcia possuem perfis em redes sociais como *Facebook* e *Instagram*, espaços em que divulgam seus textos e realizam publicações a respeito de suas obras, assim como suas participações em eventos dentro e fora da academia e demais informações ligadas à rotina de suas vidas. Além disso, Márcia Wayna Kambeba disponibiliza seu livro para *download* gratuito. A participação dessas intelectuais indígenas nas mídias sociais e em outros espaços na rede corrobora com o processo atual de desmistificação da imagem do intelectual como produto da academia, o que representa trazê-lo para próximo do leitor.

Hoje as lembranças do tempo heroico do intelectual, quando a palavra ainda tinha força, são evocadas com nostalgia diante do seu (quase) autismo na esfera pública presente. Acrescenta-se à mudança crescente deste clima de indiferença o fato de, nas sociedades democráticas atuais, deixar de existir o intelectual, passando ele a ser substituído por figuras de múltipla atuação, de caráter mais flexível e menos normativo. Ainda que hoje a sua autoridade – baseada no uso público de sua razão e na intervenção eficaz nas condições de vida – não seja aceita incondicionalmente, e que se note uma clara retirada da esfera pública para os espaços da academia que, pela sua própria natureza, facilitam esse recolhimento a serviço da produção de conhecimentos críticos, as formas de sua auto representação sinalizam, no entanto, a vontade incessante de transcender o campo limitado de sua colaboração regular nos debates do seu interesse na esfera pública. (OLINTO, 2006, p. 138).

No caso de autores indígenas, a utilização da internet se dá como ferramenta de divulgação de obras não consideradas integrantes do cânone literário. Essa



tecnologia colabora para instituir a existência de escritores que não figuram nas prateleiras das bibliotecas, e muitas vezes nem nas estantes das livrarias, isto é, cria um novo espaço e revela para o público em geral sujeitos até então aparentemente distantes do mundo letrado.

Hoje, temos indígenas que se utilizam das redes sociais, blogs e páginas de cunho literário que são visualizadas todos os dias. Nasce outra ferramenta, se bem usada, de divulgação do pensamento indígena. Aos poucos vai-se ganhando um público leitor nas redes virtuais para uma literatura virtual, com o mesmo peso que a literatura publicada em papel. (KAMBEBA, 2018b, p. 42).

Os textos de cunho autobiográfico postados por Eliane e Márcia, em seus perfis pessoais divulgados na internet, não devem ser vistos como um ato singular, mas sim como uma prática de resistência, uma vez que abordam aspectos ligados a sua identidade e de seu povo, dando a conhecer suas culturas e também reivindicando os direitos dos povos originários em várias áreas. As publicações dessas escritoras têm o objetivo claro de tornar esse espaço uma ferramenta de luta, visto que materializam o net-ativismo por meio da relação que então se estabelece entre literatura, internet e pautas indígenas, como é possível verificar nas publicações de Eliane Potiguara a seguir (Figura 2 e 3).

Figura 2 – Publicação realizada no *Instagram* de Eliane Potiguara em 10/05/2022.



Fonte: [https://www.instagram.com/p/CdZOj1JrLK\\_/](https://www.instagram.com/p/CdZOj1JrLK_/). Acesso em: 10 maio 2022.

Figura 3 – Publicação realizada no *Instagram* de Eliane Potiguara em 20/04/2022.



Fonte: [https://www.instagram.com/p/CdZOj1JrLK\\_/](https://www.instagram.com/p/CdZOj1JrLK_/). Acesso em: 10 maio 2022.

Em ambas as publicações, fica claro o engajamento da autora na resistência indígena ao declarar que a escrita é seu movimento político, cujo objetivo é incentivar jovens a levar a história “para frente”, abordando os povos originários e seu passado a partir da realidade, ou seja, da perspectiva contada por esses agentes históricos. Além disso, o uso dos verbos na primeira pessoa do plural faz referência a seu povo, seus propósitos e reivindicações, ou seja, seu processo identitário está conectado a sua origem, o que revela consonância e sentimento de pertença com relação a sua comunidade, assim como o aspecto interseccional que reside na construção dessa identidade.

Na publicação que segue, a autora compartilha, com seus seguidores, trechos do poema *Brasil*, presente em *Metade cara, metade máscara* (2004), a fim de provocar uma reflexão a respeito da mulher indígena (cunhã). Denuncia os sofrimentos seus e de suas parentas (violência, estupro) no Brasil que a denomina “índia”, mas não a reconhece verdadeiramente como é (o que faço com minha cara de índia?). A reafirmação de elementos que compõem sua identidade: mulher indígena, brasileira, detentora de sabedoria ancestral, e que está na origem do povo brasileiro, novamente denota a relação de pertencimento e luta junto aos povos tradicionais. Interessante também observar que a publicação foi realizada por ocasião do dia 19 de abril, conhecido, na cultura não indígena, como o “dia do índio”. Desse modo, a manifestação de Eliane Potiguara na rede social utiliza o evento oportuno para, por meio da referência à construção estereotipada da figura do indígena (“cara de índia”), indagar, implicitamente, à mesma cultura inventora da data, a respeito das violações cometidas à mulher indígena.

A seguir, algumas das tantas publicações do *Instagram* de Márcia Kambeba, a fim de exemplificar que sua rede social também serve para divulgar suas práticas ativistas dentro e fora do espaço da internet (Figura 4 e 5).

Figura 4 – Publicação realizada no *Instagram* de Márcia Kambeba em 21/04/2022.



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CcnJoR6uycl/>. Acesso em: 10 maio 2022.

Figura 5 – Publicação realizada no *Instagram* de Márcia Kambeba em 18/04/2022.



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CcgGkcYuuFI/>. Acesso em: 10 maio 2022.

Portanto, para além do net-ativismo, ou seja, do engajamento político que se dá através desse próprio meio de comunicação que é a *web*, com a publicação de textos e imagens, o *perfil* de Márcia Kambeba serve também para divulgar seu protagonismo e participação em eventos, *lives* e programações da agenda da escritora. Tal ação consequentemente expande seu ativismo também em atuações que ocorrem exteriores a esse espaço.

Entendendo que, por meio das redes sociais, Eliane Potiguara e Márcia Kambeba também realizam, mesmo que de forma fragmentada, pequenos relatos autobiográficos, seja através de publicações ou de comentários, pode-se inferir que isso funciona como uma estratégia de engajamento político no sentido em que a autora se auto define, apresenta sua atuação e divulga as pautas de seu povo. Para Ana Amélia Barros Coelho (2013), o autobiógrafo deve promover em seu relato um ato de engajamento em torno do que é relatado, o que ocorre com os textos de Kambeba, com os quais seu público virtual interage, criando uma rede de vínculos com base em semelhanças, anseios, pautas e subjetividades. Ademais, a pesquisadora chama a atenção para o fato de que o gênero autobiográfico é algo que se refaz continuamente, o que é perceptível nas construções das narrativas do cotidiano de Márcia Kambeba publicadas, por exemplo, em seu *Instagram* (Figura 6).

Figura 6 – Publicação realizada no *Instagram* de Márcia Kambeba em 18/04/2022.

 marciakambeba Hoje pela manhã estive em uma das escolas da SEMEC Ruy da Silveira Britto. Recebi como escritora uma linda e emocionante homenagem pelo abril indígena. Lindo ver a interculturalidade e decolonialidade dialogando nos trabalhos das crianças. Sou grata a Secretária minha querida @marciam\_bittencourt que faz um lindo trabalho de gestão e se vê na fala dos servidores da Educação.

Fonte: <https://www.instagram.com/p/Cc3PfbOFJWO/>. Acesso em: 10 maio 2022.

Figura 7 – Publicação realizada no *Instagram* de Márcia Kambeba em 27/04/2022.



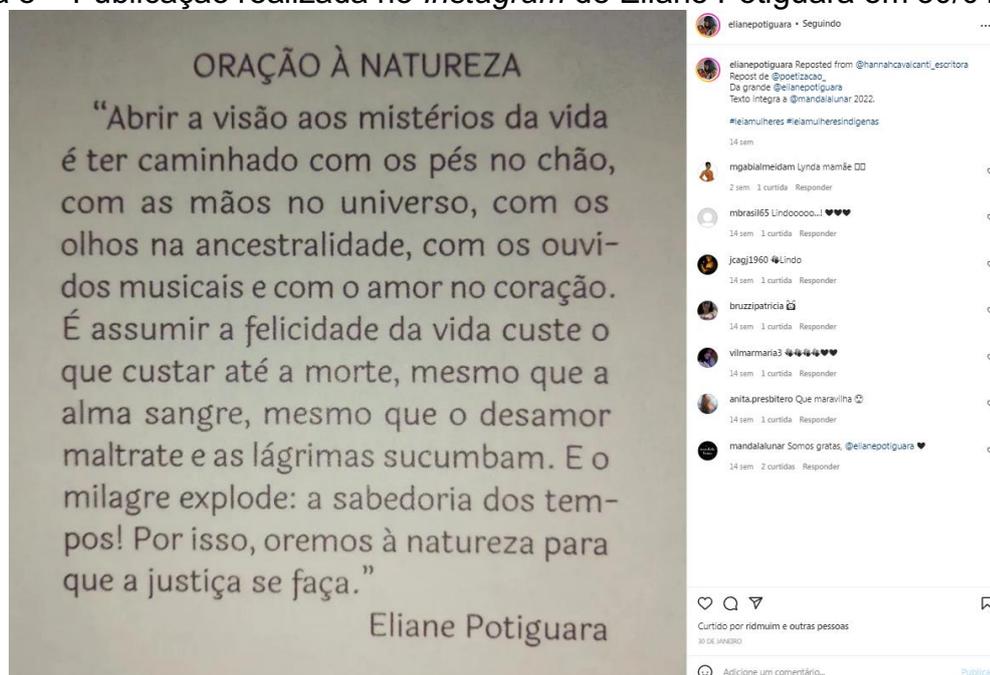
Fonte: <https://www.instagram.com/p/Cc3PfbOFJWO/>. Acesso em: 10 maio 2022.

Entretanto, ao abordar o gênero autobiográfico, Arfuch (2010) dirá que, para além do nome próprio, ou seja, dessa coincidência "empírica", o narrador é outro, diferente daquele que protagonizou o que vai narrar. Assim, a noção de um sujeito construído por supostas relações objetivas seria ilusória, à medida que se compreende tratar-se de um sujeito que é apresentado de forma fragmentada no tempo e no espaço, isto é, o narrador é sempre modificado pelas transformações suscitadas pelo tempo e pelo espaço.

O fato é que as mídias sociais, devido à especificidade temporal no que se refere às publicações, trazem um caráter de instantaneidade e efemeridade à informação, materializando-se de maneira diferente da obra literária impressa. Mesmo assim, é importante ter em mente que, embora os sujeitos (perfis) dessas redes sejam também construções/representações, os textos ali publicados ganham uma notória visibilidade já que, em geral, se misturam com as demais publicações realizadas pelo

escritor. Exemplo disso é a publicação a seguir, retirada do *Instagram* de Eliane Potiguara (Figura 8).

Figura 8 – Publicação realizada no *Instagram* de Eliane Potiguara em 30/01/2022.



Fonte: <https://www.instagram.com/p/CZXG45rrLbZ/>. Acesso em: 10 maio 2022.

Enfim, conforme já havia sido colocado por Herschmann e Pereira (2002), os produtos considerados biográficos possuem um enorme destaque na cultura contemporânea, e uma questão que nem sempre é observada é que esse crescimento, entretanto, não se limita à produção editorial; encontra-se presente em outras áreas da indústria cultural, como cinema, internet e canais de televisão.

Para esses pesquisadores, tais narrativas têm se tornando referências fundamentais para os indivíduos na cultura contemporânea. Nesse sentido, pode-se pensar que as escritoras indígenas aqui citadas, ao publicarem abertamente no espaço da internet, a participação em eventos de resistência da cultura indígena, atuando na luta pela demarcação de terras, criticando a invisibilidade da cultura e dos saberes indígenas no meio acadêmico e intervindo em questões relacionadas ao meio ambiente e ligadas à cultura e à política, constituem-se em agentes sociais (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002), pois, ao mesmo tempo que atribuem sentidos e significados à realidade, constroem, provisoriamente, um lugar para si no mundo, o que simboliza um ato de resistência.

A construção desse “lugar para si” vai ao encontro do que Arfuch (2010) sugere como “espaço autobiográfico”, ou seja, um “local” integrado por uma multiplicidade de vozes; trata-se não só da aceitação da impossibilidade de em “adequar”, “reproduzir” ou “captar” de maneira “fiel” o passado, como também uma maneira de apreender a existência de um espaço híbrido, solucionando os impasses que há entre as noções de autor, narrador e personagem.

Com a globalização, a sensação de fragmentação e efemeridade se faz bastante presente no cotidiano (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002), assim, a impressão de aceleração, instantaneidade e “presentificação”<sup>27</sup> do mundo, próprios dos espaços virtuais, pode muitas vezes produzir a sensação de desorientação. Dessa forma, as narrativas biográficas contemporâneas possibilitariam ordenar a realidade, cristalizando temporariamente identidades e projetos de vida, seja para o sujeito biografado, seja para quem consome esse tipo de produto (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002). Logo, a produção de narrativas autobiográficas na internet, em espaços tais como redes sociais, blogs e canais do *YouTube*, mesmo que através da multiplicidade de referenciais identitários, possibilita “ordenar a realidade”, tanto para quem produz quanto para quem consome esses textos. Nessa perspectiva, tal atividade pode ser vista como um ato de resistência no sentido em que prolifera as diversas vozes existentes, permitindo criar conexões de entendimento, identificação e pertencimento entre sujeitos, o que amplia o poder de luta da causa indígena em seus mais variados aspectos.

É preciso atentar ao fato de que a ideia presente aqui, de textos produzidos para divulgação na internet, bem como poemas, crônicas e narrativas autobiográficas, publicados nos *perfis* de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, não se assemelha à abordagem foucaultiana de “escrita de si”, na ideia de “cuidado de si”, como coloca Michel Foucault (TAVARES, 2014). Isso ocorre porque a “escrita de si”, realizada por essas autoras quando, por exemplo, relatam fatos relacionados a sua vida e a atividades cotidianas ou não, em suas páginas das redes sociais, revela que não se trata de um “cuidado de si” no sentido introspectivo de um arquivo pessoal como atitude “meditativa”, conforme proposto por Foucault. Ao contrário, é um ato de escrever sobre si em conjunto com o objetivo de disseminar práticas e ideologias a

---

<sup>27</sup> Termo cunhado por Huysen (2000) e utilizado pelos autores Herschmann e Pereira (2002).

um leitor “virtual”, que se concebe preexistente, e que muitas vezes desconhece esse “mundo” a ser apresentado pelo então agente social na figura da escritora indígena.

O net ativismo dessa prática ocorre quando, nesse ciberespaço, tal atuação reverbera em uma ação desse agente social na direção de reivindicar seu lugar de fala, bem como o reconhecimento de sua cultura e seus saberes, o respeito a sua identidade e cosmovisão e a criação e manutenção de direitos. Em evidência, trata-se de uma atuação política. Para o escritor moçambicano Mia Couto, “política é um assunto tão sério que não pode ser deixado só nas mãos dos políticos”, é preciso “reinventar uma maneira de fazer política, porque isso afeta a nós todos”, e complementa: “faço isso pela via da escrita, da literatura” (COUTO, 2012). Nesse mote, Eliane Potiguara e Marcia Kambeba, por não terem o grande mercado editorial “a seu favor”<sup>28</sup>, ao utilizarem a internet como meio de divulgar sua literatura, tornam desse espaço autobiográfico um espaço de ativismo da mulher indígena.

Em pesquisa publicada em 2005, a professora Regina Dalcastagnè<sup>29</sup> havia constatado uma relevante discrepância, entre homens e mulheres, com relação aos números de publicações de literatura. Nessa época, Dalcastagnè (2005) analisou um *corpus* total de 258 obras, correspondente à soma dos romances brasileiros do período entre 1990 e 2004, publicadas por três grandes editoras do Brasil. Os homens eram quase três quartos dos autores publicados, correspondendo a um total de 72,7%. Além disso, havia a questão da homogeneidade racial, já que 93,9% dos autores e autoras estudados eram brancos (3,6% não tiveram a cor identificada e os “não brancos”, como categoria coletiva, ficaram em meros 2,4%), o que revelava uma literatura elitista e, conseqüentemente, trouxe a necessidade de legitimação de espaços mais democráticos, como a internet, no qual às autoras se possibilita não o compartilhamento de textos e obras como também a divulgação de suas práticas sociais.

Em contrapartida, de acordo com Dalcastagnè, desde 2014, esse cenário parece estar se modificando, pois, nas palavras da pesquisadora, “há muita editora nova surgindo e se consolidando, e há também um público pedindo por mais livros de

---

<sup>28</sup> Refiro-me a grandes editoras do mercado editorial brasileiro.

<sup>29</sup> Regina Dalcastagnè é professora titular de literatura brasileira da Universidade de Brasília e pesquisadora do CNPq. Coordena o grupo de estudos em *literatura brasileira contemporânea* e edita a revista *estudos de literatura brasileira contemporânea*.



mulheres” (DALCASTAGNÈ, 2021, s.p.). Segundo ela, as redes sociais são uma chave importante para entender essa mudança.

Somado a isso, o professor Luiz Costa Lima salienta que, até 1960, a literatura tinha um grande aliado, que eram os suplementos literários, mas eles foram desaparecendo, e hoje o que ocorre, segundo ele, é que grandes escritores não circulam mais dessa maneira (LIMA, 2017). Para o professor, esse desconhecimento é a consequência da história de um país que não é apenas conservador, mas também injusto (LIMA, 2017). Sendo assim, na atualidade, o espaço da internet tem assumido um papel importante no sentido de fomentar e dar a conhecer novos escritores.

É notório que a questão não é discutir quanto à existência ou não de uma literatura indígena, mas sim refletir sobre como ela ainda não possui o mesmo cenário de oportunidades no que se refere à editoração e promoção. No texto *O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena*, escrito por Tarsilla Couto de Britto, Sinval Martins de Sousa Filho e Gláucia Vieira Cândido, e publicado no 53º caderno dos Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, há a afirmação de que não só a literatura indígena existe, como está presente nos mais diferentes âmbitos da vida social, o que se comprova pelas fichas catalográficas em editoras e bibliotecas, pela existência de autores indígenas autodeclarados, por uma agenda de saraus de literatura indígena, por uma rede de comentadores dessa literatura, bem como por estabeleceram-se prêmios e concursos nesse âmbito. Em 2015, por exemplo, os autores Daniel Munduruku, Davi Kopenawa e Cristiano Wapichana foram convidados a participar da 35ª Edição do Salão do Livro de Paris, quando o Brasil foi o país homenageado. Conforme os pesquisadores, a literatura indígena participa da rede de traduções que compõe o que se convencionou chamar de “República das Letras”, e agentes da mídia também contribuem, por sua vez, para a fabricação de listas de literatura indígena, bem como políticas públicas, como a Lei nº 11.645/2008 e o PNBE Indígena, estimulando o mercado editorial, o consumo e a recepção crítica dessa literatura.

Mesmo assim, é a participação ativa de autoras indígenas na internet que marca e fortalece o ativismo dos povos originários, sendo de fundamental importância, uma vez que, nesse espaço, são divulgados conteúdos que atendem a demandas sociais desses sujeitos. Além disso, na sociedade contemporânea, esse tipo de mídia

pode ser considerado o principal espaço de produção e de experiência da memória e do biográfico (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002).

Ao produzir material autobiográfico, em suas páginas pessoais e em outros espaços da rede, através da presentificação do passado, em um contexto de aceleração, instantaneidade e multiplicidade de referenciais identitários, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba possibilitam “ordenar a realidade” (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002).

Ao que tudo indica, as narrativas de memória, como a participação das escritoras em eventos e demais experiências vivenciadas por elas, prestariam um serviço inestimável, uma vez que se constituem em referenciais também a outros indivíduos (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002).

[...] poder-se-ia indagar se a mídia, enquanto principal espaço de produção e veiculação das narrativas da memória e do *self*, não permitiria aos seus usuários, em seus processos comunicacionais, experienciar agenciamentos afetivos e simbólicos. Em outras palavras, diferentemente do que sugerem as teses mais sombrias, a mídia pode ser um espaço para potencialização de sentidos e significados, podendo se constituir num importante “lugar de memória” na cultura contemporânea. (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 145).

Mais além, se por um lado tem-se um mundo contemporâneo marcado pela velocidade e pela fragmentação, em que as informações são rapidamente esquecidas, a mídia, conforme Herschmann e Pereira (2002), vem atuando cotidianamente junto aos indivíduos, posicionando-se como uma alternativa ao “caos amnésico”, ao passo que, cada vez mais a ciência vem admitindo sua limitação.

Para os autores, a partir do momento em que trajetórias de vida se tornam públicas, tradições e expressões culturais são recuperadas, reproduzidas e/ou legitimadas, construindo (re)leituras do passado e do presente de eventos e identidades, seja para grupos sociais ou grandes coletividades. As novas tecnologias contribuem alargando nossa experiência para além das fronteiras territoriais que nos rodeiam e que definem nossas comunidades de pertencimento, rompendo as barreiras de tempo e espaço, instaurando outros tipos de vínculos sociais, favorecendo a transitoriedade ou instabilidade identificatória (HERSCHMANN; PEREIRA, 2002, p. 147). Somando-se às publicações do *Instagram*, no perfil “Marcia Wayna Kambeba”, presente na rede social *Facebook*, a autora também realiza a publicação de textos que divulgam e ampliam seu ativismo.

Pela música na cultura indígena se faz resistência. Cantamos nosso lugar, nossa luta, nosso sagrado. Eu Marcia Kambeba levo um trabalho literomusical onde pela arte buscamos fazer um trabalho descolonial. Convidando as pessoas a reflexão sobre assuntos que envolvem cultura e a luta indígena. Sesc Catanduva no interior de SP me proporcionou isso. E como me faz bem ouvir após o show as pessoas falarem: " seu poema me emocionou" se isso ocorreu aquela pessoa se deixou envolver pela reflexão que a poética nos proporciona fazer. Gratidão aos músicos que acreditam em meu trabalho e comigo sempre estão seja no PA, SP, Minas e em vários cantos do Brasil. Meu som sai da alma e da floresta. Gratidão também aos amigos que acompanham e me passam energia boa. (KAMBEBA, 2018d, s.p.).

Mais que o uso dessas tecnologias para expansão da literatura indígena e a divulgação de seus produtores, o net ativismo vem se tornando fundamental na articulação dos povos tradicionais diante da problemática realidade que vêm enfrentando no Brasil.

O que Mendoza (2010) via como uma conjuntura política e epistemológica singular na América Latina, pois estaríamos experimentando um movimento em direção a uma esquerda que se via a si mesma estabelecida em novos movimentos sociais dos setores mais excluídos pela democracia neoliberal, no atual contexto do Brasil, infelizmente retrocedemos quanto à criação e manutenção de políticas públicas de fortalecimento ao movimento indígena e suas reivindicações.

Compactuando com as ideias de Mendoza (2010), a articulação de integrantes dos povos originários deveria ser vista como uma “vanguarda”, um auge “movimentista”, operando como uma nova racionalidade política baseada em sua outredade<sup>30</sup> e em sua sublevação contra a colonialidade do poder que rege nossas sociedades desde sua submissão ao poder imperial do ocidente. Entretanto, atualmente o que se vê no Brasil é um total descaso com as questões indígenas por parte do governo federal, situação que se agravou ainda mais, sobretudo nas aldeias, com a pandemia provocada pelo coronavírus, como informa o *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil* (dados de 2020):

Os territórios e os povos indígenas, já sem proteção e sem equipes de saúde devido à expulsão dos médicos cubanos e à desestruturação do programa Mais Médicos, viriam a experimentar uma tenebrosa probabilidade de genocídio. Felizmente, os indígenas, com suas organizações e parceiros,

---

<sup>30</sup> Breny Mendoza, a autora de *A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano*, 2010, cita o termo cunhado pelo crítico e ensaísta mexicano Octavio Paz em seu livro *O arco e a Lira*.

montaram barreiras de contenção nas entradas dos territórios, para evitar a proliferação e contágio pelo vírus. Apesar de precárias e improvisadas, as barreiras sanitárias estabelecidas de forma autônoma contribuíram para evitar um cenário ainda pior entre os povos originários. A iniciativa dos indígenas, entretanto, não foi bem vista pela Fundação Nacional do Índio (Funai); ao contrário do que seria sua missão institucional, que é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil, lançou uma campanha em seus meios de comunicação com o slogan “o Brasil não pode parar”. O descaso é total. Sequer houve o cuidado, por parte do poder público, de frear o avanço do coronavírus e sua transmissão, através da criação de barreiras sanitárias. Pelo contrário, o presidente da República, ávido por liberar as terras indígenas para a exploração predatória, através de suas inúmeras falas, condescendeu e incentivou as invasões desses territórios. Ainda mais autorizados e legitimados, os invasores seguem a porteira aberta por Ministério do Meio Ambiente, Funai e Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) para “passar a boiada”, escarnecendo do sofrimento de milhões de brasileiras e brasileiros. (OLIVEIRA, 2020, p. 12).

Em consonância com as informações do texto acima, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), cujo *Instagram* possui 212 mil seguidores, informa, em sua página na internet, que, até o dia 12 de maio de 2022, foram registradas 1.305 mortes de indígenas vítimas da COVID-19<sup>31</sup>.

Com relação à situação dos indígenas no Brasil em 2021, através de suas redes sociais, bem como por meio de sua página na internet, a APIB reitera:

O ano de 2021 foi marcado pelo contínuo processo de violação aos direitos dos povos indígenas no Brasil. O contexto político foi extremamente adverso, mas, mesmo assim, contamos com uma resistência indígena qualificada, com atos em Brasília, forte presença no Supremo Tribunal Federal (STF), o envio da primeira denúncia ao Tribunal Penal Internacional (TPI) e uma grande participação indígena na COP 26, em Glasgow. Mesmo diante de tantas incidências, os povos indígenas seguem sob ataque e sua sobrevivência física e cultural está em risco, especialmente a daqueles que vivem de forma isolada e os povos de recente contato. (TERNA; GUAJAJARA, 2021, s.p.).

Percebe-se que as reivindicações dos povos originários são muitas, já que as violações e violências cometidas a eles são diárias e tem se ampliado no atual governo. Nesse sentido, o papel das mídias sociais, por exemplo, também nas mãos de indígenas, confere ao net ativismo uma força essencial na luta pela resistência. A partir dessa premissa, os conhecimentos indígenas, transmitidos por Marcia Kambeba e Eliane Potiguara, assim como informações referentes a seu ativismo, nos espaços da internet, como em seus *perfis* de redes sociais, configuraram parte do escopo a

---

<sup>31</sup> A sigla significa *corona virus disease* (Doença do Coronavírus), enquanto “19” se refere a 2019, quando os primeiros casos foram divulgados. Fonte: Fundação Oswaldo Cruz. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/pergunta/por-que-doenca-causada-pelo-novo-coronavirus-recebeu-o-nome-de-covid-19>. Acesso em: 12 maio 2022.

que Mendoza (2010) atribui como “novos conhecimentos latino-americanos que se auto anunciam como uma resposta alternativa ao conhecimento eurocêntrico”. Como exemplo dessa prática, segue texto publicado por Márcia Kambeba em seu perfil pessoal do *Facebook*:

Na cultura indígena os primeiros a usarem o tambor foram os Tupinambá. Esse povo antes da chegada dos europeus já conheciam o tambor quem nos diz isso é Guzmán, (2012). Atualmente temos vários povos indígenas que utilizam o tambor em suas musicalidades o Kambeba é um deles. O tambor retrata uma profunda relação dos povos com a terra que há tempos é tida como mãe. Ele torna-se sagrado até no momento de sua confecção pois envolve a pele da caça adquirida na mata e simboliza o grito do animal imolado. A madeira e seu som ecoa como uma mensagem de gratidão. Ele tem ainda o poder de criar um contato direto com o mundo espiritual. Para alguns povos os espíritos dos guerreiros pelo som do tambor vem unir-se aos que estão tocando e esses são tomados pelos espíritos ficando ainda mais sábios e fortes. Acredita-se que o som do tambor pode levar ao transe por isso ele foi excluído de muitos rituais indígenas com a chegada do contato. Me perguntaram: mulher toca tambor? Não vi ainda relato de que seja proibido para mulher tocar. Penso que se souber e tiver espírito preparado porque não tocar? O importante é que sendo mulher ou homem ambos têm que saber que o tambor é elemento sagrado e merece respeito. (KAMBEBA, 2018d, s.p.).

No texto acima, a escritora apresenta conhecimentos do campo da antropologia e da história, aborda o aspecto ritualístico das práticas ancestrais e a relação dos povos com a terra. Além disso, há um destaque na participação das mulheres na preservação dessa ancestralidade.

Como já dito, é também por meio das redes sociais que Marcia Kambeba e Eliane Potiguara divulgam seus poemas e trechos de suas obras, construindo novas subjetividades enunciativas que funcionam não apenas como uma espécie de liberação ao “trauma da conquista” (MENDOZA, 2010), vivenciado pelos povos indígenas, mas ainda como uma prática feminista, já que, fazendo ouvir a voz da mulher indígena, seus conhecimentos e experiências, efetua-se uma práxis de ordem política.

O mesmo faz Eliane Potiguara:

É com a mulher que a Humanidade apreende. É com a mãe terra, é com o ventre vulcânico revolucionário, guerreiro, combativo que trará a transformação do ser humano contra a exploração do homem pelo homem, a transformação dos sistemas políticos, sociais e econômicos. Assim, homens e mulheres poderão estar no topo do mundo e as relações de gênero no planeta terra serão mais socializadas e sem temores e o amor será mais puro, natural, respeitoso, amigável, construtivo, definido. Nunca, em tempo algum desde a criação do mundo, com o estabelecimento do primeiro ser pensante que evoluiu do macaco para o homem, as relações de gênero, de

raça, classe, castas, as relações sócio-político-econômicas foram democráticas porque o inimigo interno do inconsciente humano sempre venceu na batalha do superior contra o inferior. A revolução começa dentro de casa. Mulheres indígenas criem suas organizações sob seus tetos sagrados e deixem os homens de suas famílias apreenderem com as guerreiras que vivem em nós. E os amemos por toda a eternidade, porque o amor é a melhor virtude que o Criador inseriu na Terra. (POTIGUARA, 2018b, s.p.).

Conforme a professora e pesquisadora Eurídice Figueiredo<sup>32</sup>, somente a partir dos anos 1970/80, como parte integrante dos movimentos em defesa das minorias, começaram a aparecer produções escritas, assim como filmes, documentários, gravações em áudio e vídeo, feitos pelos ameríndios<sup>33</sup> de Norte a Sul das Américas. Ela lembra que, segundo o escritor martinicano Édouard Glissant, a tecnologia permite hoje uma convergência entre o mundo letrado, que se volta para a oralidade das novas mídias e as comunidades tradicionais que despontam ‘na grande cena do mundo’ por terem encontrado na tecnologia digital maneiras especiais de se exprimir (FIGUEIREDO, 2018).

Figueiredo (2018) utiliza o termo “novas textualidades” para se referir à transcrição de tradições orais e “até” livros “literários”<sup>34</sup> no sentido ocidental, como a expressão da política de afirmação das culturas locais. Para a autora, essas novas textualidades servem para transmitir uma herança, registrando em arquivo a memória de suas tradições para que elas não se percam de todo. Se, através de gravações de cantos e filmes documentários, bem como publicações de livros, há um aumento na repercussão e na visibilidade dessa produção, embora, segundo a pesquisadora, ainda sejam muito limitadas, as novas tecnologias ligadas à internet colaboram para o aumento dessa visibilidade e dessa repercussão devido ao fato de promoverem maior captação de um público leitor, uma vez que a rede se constitui hoje em uma ferramenta de longo alcance informativo.

---

<sup>32</sup> Doutora em letras neolatinas e professora da Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ, Brasil.

<sup>33</sup> Eurídice Figueiredo salienta que os próprios líderes indígenas usam com naturalidade as palavras “índios” e “indígenas”, enquanto os cientistas sociais preferem o uso, considerado mais correto, de “ameríndios” e “primeiras nações”. A autora utiliza indiferentemente primeiras nações, ameríndios, índios e indígenas para designar os povos autóctones das Américas: os dois primeiros termos são mais comuns na América do Norte (em francês e em inglês) e os dois últimos são mais comuns no Brasil. Desse modo, neste texto, opto por utilizar o termo “indígenas”.

<sup>34</sup> Grifos da autora.

Cabe ressaltar que, se para Bakhtin (BAKHTIN, 2003), a linguagem é de natureza social e, portanto, ideológica, todo e qualquer discurso, e assim também aquele elucidado em quaisquer tecnologias ligadas ao espaço da internet, ratifica a afirmação de uma identidade. No caso indígena, isso ocorreria mesmo em se tratando de um conjunto de diversas fragmentações identitárias, considerando o caráter móvel e transitório da identidade.

Indo ao encontro das ideias de Mignolo (2008), ao se adotar uma perspectiva *descolonial*, a questão da identidade, não a “política de identidade”, mas a “identidade em política”, é fundamental:

[...] a identidade em política é crucial para a opção descolonial, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade europeia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista. As identidades construídas pelos discursos europeus modernos eram raciais (isto é, a matriz racial colonial) e patriarcais. Fausto Reinaga (o aymara intelectual e ativista) afirmou claramente nos anos 60: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação”. A identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades. (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Entendendo identidade como uma convenção socialmente construída, que se insere no circuito da cultura e tem a ver com a representação (HALL, 2006 apud PAIVA, 2013), é, a partir das diversas informações ligadas às origens e do percurso de transformações ao longo do tempo, que os discursos, de indígenas como Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, compartilhados na rede, funcionam como um ato de resistência na direção de fomentar a participação política e a consequente visibilidade desses povos através de suas próprias construções discursivas; o contrário disso seria “permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades” (MIGNOLO, 2008, p. 290). As identidades parecem invocar uma origem, em um passado histórico com o qual elas detêm determinada correspondência (HALL, 2003 apud PAIVA, 2013).

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões “quem somos nós” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar, como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios.” (HALL, 2012 apud PAIVA, 2013, p. 7).

Desse modo, não só por meio da literatura, mas também através das novas tecnologias de informação como a internet, Eliane Potiguara e Marcia Kambeba estão articulando um espaço entre uma identidade imposta pelo elemento colonizador e uma “nova” identidade indígena, que está se construindo no momento atual (PAIVA, 2013), ou seja, a construção de um (re)existir se dá também por meio dessas tecnologias.

Em uma perspectiva decolonial, o ativismo através da internet pode ser visto como uma estratégia que confere maior potência política às vozes de mulheres antes silenciadas pela opressão colonial. Isso ocorre porque a *web* permite que o pessoal e o coletivo se conectem, formando uma unidade em prol das mesmas demandas, saindo do universal abstrato para o universal concreto, como coloca Hollanda (2020) ao relacionar os ativismos e a crítica decolonial:

O ponto de vista estratégico dos ativismos unifica o pessoal e o coletivo, parte do local e se veem mais como sujeitos sociais do que como sujeitos políticos. Muitas vezes manifestam-se por direitos de seus corpos exigindo serviços, igualdade social, direitos humanos. Saem do universal abstrato para o universal concreto. Essa é também a linguagem política da chamada quarta onda do feminismo. A marca mais forte deste momento é a potencialização política e estratégica das vozes dos diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala. (HOLLANDA, 2020, p. 12).

Para Paiva (2013), as fontes de informação, além de sua dimensão material, possuem uma dimensão histórica, o que favorece a produção de sentidos, através da linguagem e dos discursos, bem como a construção da identidade e da memória indígenas, realizando, portanto, a manutenção do ativismo e da resistência.

Em contrapartida, o professor e pesquisador português Boaventura Santos (2010), utilizando a ideia de “pensamento abissal”, explica que o conhecimento científico não se encontra distribuído socialmente de forma equitativa, uma vez que converteu um lado da linha em sujeito do conhecimento e o outro lado em objeto de conhecimento. Para Boaventura, as intervenções no mundo tendem a servir aos



grupos sociais que têm maior acesso a esse conhecimento. Dessa forma, é possível pensar que as ideias propagadas por meios de informação modernos e democráticos, como as tecnologias ligadas à internet, auxiliam também na construção de um conhecimento contra-hegemônico. Portanto, a efetiva participação que Eliane Potiguara e Marcia Kambeba exercem também nesse campo confere relação com a ideia da implementação de uma “ecologia de saberes”, como sugere Boaventura.

Enquanto as linhas abissais continuarem a ser traçadas, a luta por uma justiça cognitiva não terá êxito caso se apoie apenas na ideia de uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico. Além do fato de que tal distribuição é impossível nas condições do capitalismo e do colonialismo, o conhecimento científico tem limites intrínsecos quanto ao tipo de intervenção que promove no mundo real. Na ecologia de saberes, a busca de credibilidade para os conhecimentos não-científicos não implica o descrédito do conhecimento científico. Implica simplesmente a sua utilização contra-hegemônica. Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que têm se tornado visíveis por meio das epistemologias feministas e pós-coloniais, e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos. (SANTOS, 2007, p. 87).

A internet, por ser caracterizada como uma tecnologia de informação que possibilita o encontro entre indivíduos que, de alguma forma, possuem proximidades identitárias e/ou ideológicas, torna-se também, portanto, uma ferramenta facilitadora para a formação de grupos e organizações, assim como para a divulgação de saberes e das atividades dos sujeitos que exercem práticas ativistas. Desse modo, se para Santos (2010), a ecologia dos saberes se concretiza na intervenção no real que, no que lhe concerne, pode ocorrer de diversas formas, o ciberespaço não é apenas um meio de disseminação de ideias e práticas, mas também um dos instrumentos utilizados para fomentar a resistência através de agentes sociais, como é o caso das escritoras aqui citadas, que materializam e ampliam a representatividade indígena.

O discurso ainda existente de que um cidadão indígena não deve ter direito de acesso às tecnologias é uma prova do quanto a colonialidade até agora interfere no modo como a sociedade não indígena enxerga os povos originários, e também do quanto é necessário que os textos indígenas circulem das mais variadas formas a fim de decolonizar esse e tantos outros pensamentos enraizados em nosso passado histórico.

Em *Metade cara, metade máscara* (2004), ao narrar o sonho do personagem Jurupiranga, momento em que ele revela seus anseios diante de tantas injustiças impostas pelo poder colonial, Eliane Potiguara dirá:

[...] Juízas indígenas conquistaram a inclusão dos povos indígenas em todos os segmentos da sociedade, na mídia, na educação, na saúde, no trabalho, na legislação da sociedade envolvente, enfim... Percebeu a comunhão da nova e avançada tecnologia utilizada por alguns indígenas com as tecnologias e tradições indígenas, onde o diálogo jovens *versus* velhos era uma realidade. (POTIGUARA, 2004, p. 129).

Como é possível observar no excerto, o uso da tecnologia aparece como uma forma de “promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes”, Santos (2010). Dessa maneira, assim como a literatura indígena escrita, o domínio de outras tecnologias de informação torna-se peça fundamental para a preservação das tradições e da ancestralidade, através do “diálogo jovens *versus* velhos”. Sendo assim, esse uso tem se mostrado essencial no movimento de resistência da cultura indígena, bem como no sentido de promover “a inclusão dos povos indígenas em todos os segmentos da sociedade”, a fim de que os desejos de justiça e igualdade, sonhados por Jurupiranga, se tornem realidade.

### 3.2 POR UMA NOVA HISTÓRIA DA LITERATURA: APROXIMAÇÕES ENTRE A AUTORIA DA MULHER INDÍGENA E A CRÍTICA FEMINISTA

*... a boa literatura tem que ir  
além dos estereótipos, do simbolismo e dos fins ideológicos  
produzidos em determinado período da história da literatura  
brasileira*  
(Ely Macuxi [SOUZA], 2018)

Em texto intitulado *Centro e margens: notas sobre a historiografia literária*, a professora Rita Schmidt observa que é inegável o fato de que as transformações da teoria têm fomentado uma verdadeira revolução nos estudos literários contemporâneos, o que passou a permitir questionamentos em vários sentidos a respeito do funcionamento da literatura, da definição de seus objetos, e de seus mecanismos de controle, bem como aqueles referentes à forma e à função do que se

considera “canône”<sup>35</sup> e sua relação com a construção da história da literatura (SCHMIDT, 2017a). Desse modo, novas epistemologias vêm sendo utilizadas para dar conta de, por meio da conexão de saberes, criar um aparato flexível para análise de manifestações culturais, tais como as pertencentes ao campo literário.

Roberto Reis (1992) definirá cânone literário como uma construção com base em princípios de seleção e exclusão de determinados escritores ou grupos. Assim, segundo ele, entre as obras-primas que compõem o acervo literário da chamada “civilização” não estão representadas outras culturas, como a indígena, por exemplo. Em sua origem, trata-se, portanto, de um mecanismo de exclusão, pois seleciona, elege e valida obras e autores, conforme critérios específicos, que envolvem, por exemplo, questões ideológicas, políticas, sociais, culturais, entre outras. Entretanto, de acordo com a análise de Schmidt (2017a), há atualmente um deslocamento da concepção de literatura como arte ou objeto estético para a ideia de literatura como categoria transitiva, com representações culturais, modos de subjetivação e constituição de identidades, como ocorre na obra de Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, à luz do reconhecimento das relações entre saber e poder.

Ao defender tradições canônicas, enquanto disciplina, a “História da Literatura” entrou em crise, ao passo que se percebe a necessidade de reconfigurar os modelos e os moldes desse campo. Assim, para Schmidt (2017a), é necessário investigar inclusões e exclusões históricas como forma trazer à visibilidade as relações entre a ideologia subjacente às estruturas que definem a natureza do literário e a função da história literária, tomada como uma grande narrativa gerada em função de escolhas políticas e não de escolhas desinteressadas ou neutras. Dessa maneira, a pesquisadora utiliza como exemplo linhas de pesquisa que resgatam a produção literária de autoria feminina no século XIX a fim de evidenciar a violência simbólica sofrida por escritoras dessa época, uma vez que suas obras foram esquecidas em virtude da ação de mecanismos de poder.

Em face disso, é preciso não só resgatar a autoria feminina da margem para a qual o discurso canônico a jogou, trazendo-a ao centro dos estudos culturais, como também indagar o que está sendo produzido por escritoras brasileiras hoje, para que

---

<sup>35</sup> As aspas enfatizam o aspecto semântico do vocábulo uma vez que um dos objetivos aqui é refletir sobre as consequências de seu uso na construção de uma história da literatura brasileira que exclui determinados autores/textos.

não se corra o risco de que, mais uma vez, a literatura produzida por mulheres, sobretudo negras e indígenas, caia no conseqüente esquecimento em virtude de sua invisibilidade.

A urgência do estudo de vozes até então abafadas na literatura brasileira justifica, portanto, a adoção de uma postura contra-hegemônica, já que o cenário literário é também, enquanto espaço em que se constroem e se validam representações do mundo social, um dos terrenos em que são reproduzidas e perpetuadas determinadas representações sociais, camufladas, muitas vezes, no pretenso “realismo” da obra (DALCASTAGNÈ, 2017).

Consoante a isso, a opção pela abordagem de escritoras indígenas não se trata, portanto, de um ato de benevolência ou simplesmente de justiça; ao contrário, serve não só para fazer ecoar sua existência, já que a grande maioria dos leitores as desconhece, como também, principalmente, trazer ao campo das discussões discursos que, através da literatura, permitem ir além do mero estudo do texto, pois possibilitam compreender os jogos de poder de um sistema movido por conservadorismos que excluem e conseqüentemente marginalizam essas escritoras.

Entretanto, no texto *Os estudos culturais na encruzilhada dos feminismos materiais e descoloniais* (2017), a professora Claudia de Lima Costa destaca que relação entre vida e língua, experiência e metáfora trouxeram os seguintes questionamentos:

“Como mediar a relação entre o mundo e o texto?”, “Como dar conta de ambos na organização social de poder?”, “Como ir além dos limites do mundo ou do texto, da economia política ou das práticas culturais, das coisas ou das palavras, sem reduzir um termo a outro?” (COSTA, 2017, p. 79).

Assim, esta análise se alicerça primordialmente no aparato teórico dos estudos feministas decoloniais, por acreditar que atualmente são eles que procuram dar conta de investigar as relações entre cultura, política e poder. Todavia, há que se considerar, por analogia à presente análise, o caminho conquistado pelos estudos culturais, uma vez que, ao se recusarem a definir uma adequação teórica puramente epistemológica, promoveram a construção de pontes entre diversas áreas do conhecimento a fim de melhor compreender e, com isso, ultrapassar, o campo da cultura, adentrando, de acordo com Costa (2017), nas relações econômicas, nas estruturas da literatura e da organização social, bem como no campo antropológico

da vida cotidiana. Nesse sentido, isso evidenciou uma luta contra as bases de poder que permeiam o contexto social em que vivem as pessoas.

Entretanto, tal processo deve ocorrer sem que o crítico deixe de perceber sua própria relação com essas estruturas, conforme foi desenvolvido no capítulo *Lugar de fala e decolonialidade*, presente nesta tese, dando-se conta, por exemplo, daquilo que se configura como uma condição ou um estado de privilégio.

Assim, de acordo com as ideias que vem sendo desenvolvidas até aqui, é importante salientar que, ao analisar as obras de escritoras indígenas, é preciso, antes de tudo, questionar a binariedade com que se construiu toda cultura ocidental hegemônica. A partir dessa premissa, deve-se, portanto, apreender que política e cultura não podem ser vistas como campos opostos, mas sim como elementos imbricados, o que não significa deixar de lado o texto literário ou tratá-lo como autônomo, nem apenas investigar de maneira isolada aspectos ligados à história, à etnografia, às relações de produção e consumo, entre outros. Assim, a ideia de *cultural politics* (Costa, 2017) pode ser utilizada:

*Cultural politics* deveria abarcar todos esses pontos e outras coisas mais a fim de poder construir articulações entre a vida cotidiana e seus contextos políticos, as forças sociais e institucionais e as relações de poder. Somente através desse caminho a análise será capaz de abarcar a cultura como um conjunto complexo de práticas que excedem os limites textuais e circunscritos das representações simbólicas. (COSTA, 2017, p. 84).

Desse modo, a expressão “política cultural” ajuda a fornecer subsídios interpretativos, em virtude de conter, em seu cerne, a ideia de que é necessário entender a cultura como concepção de mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais, que não podem ser compreendidas adequadamente sem a consideração das relações de poder embutidas nessas práticas (COSTA, 2017).

De acordo com Costa (2017), estudos feministas como o das pesquisadoras do *Centro para Estudos da Cultura Contemporânea*, na década de 1970, em Birmingham, Inglaterra, mudaram os rumos das investigações dos estudos culturais ao colocarem a mulher e o gênero na agenda do centro. O fato de desafiarem as práticas acadêmicas e os paradigmas dominantes fez com que se posicionassem à margem dos cânones, possibilitando que compreendessem melhor a pluridimensionalidade do poder.

A marginalização como consequência de uma estrutura de poder excludente, regida pelo pensamento, desde sempre afetou as experiências das mulheres, e é justamente por esse motivo que a crítica feminista se tornou uma ferramenta eficaz para a análise específica da escrita de autoria de mulheres. O exemplo das pesquisadoras de Birmingham demonstra a situação subalterna da mulher mesmo dentro da academia, fazendo com que uma pesquisadora, por exemplo, passasse a abordar de maneira mais profunda questões como subjetividades, identidades, sexualidade, desejo e emoção.

Estudar como a subjetividade se posiciona contraditoriamente fez com que as pesquisadoras compreendessem que as categorias da identidade raramente formam unidades sociais monolíticas; ao contrário, estão sempre em complexa e conflitiva inter-relação com outras identidades e relações de poder (por exemplo, para uma trabalhadora negra lésbica, as categorias de gênero, raça, classe e orientação sexual não constituem elementos homogêneos, mas derivam seus significados de outras categorias sociais). (COSTA, 2017, p. 85).

Ao longo dos anos, tudo isso contribuiu para que a literatura fosse estudada por outros vieses. Todavia, como vimos em *Lugar de fala e colonialidade*, a crítica feminista de origem branca não dá conta de abarcar aparato suficiente de análise para o caso das obras produzidas por mulheres que, dentro do contexto colonial, também foram racializadas. No texto *Infecção na sentença: a escritora e a ansiedade de autoria*, as autoras, Sandra Gilbert e Susan Gubar (1979) afirmam que a história literária ocidental é avassaladoramente masculina e que, ao passo em que há, na literatura produzida por homens, uma “ansiedade por influência”, uma vez que os predecessores da história literária são homens, na literatura produzida por mulheres, há, por sua vez, uma “ansiedade de autoria”, devido ao fato de as escritoras se encontrarem em um meio em que não são autorizadas, isto é, ocupam um espaço não legitimado. Pensando no contexto brasileiro, quando se trata de escritoras negras e indígenas, a exclusão da história da literatura tem sido em geral uma realidade.

De acordo com Gilbert e Gubar (1979), a mulher experiencia um temor radical de não poder criar e de que, como ela nunca poderá vir a ser uma “precursora”, o ato de escrever irá isolá-la ou destruí-la. Assim, partindo da premissa da construção de subalternidade proposta por Spivak (1985), no caso de mulheres negras e indígenas, como já foi dito, a pressuposição de “constituição de sujeito imperialista”, mesclando

“violência epistêmica” com o “avanço do conhecimento e da civilização” construiu um ambiente em que essas mulheres não eram ouvidas.

Mesmo assim, não se pode negar a contribuição dos estudos feministas no sentido de contribuir para o início de uma mudança de olhar sob os estudos literários. Na década de 1970, por exemplo, Adrienne Rich, em texto seu *Quando da morte acordamos: e escrita como re-visão*<sup>36</sup>, salientava a dificuldade que a escrita de autoria feminina encontrava, ressaltando a importância de uma crítica feminista da literatura. Segundo ela, o “fantasma do julgamento masculino, acompanhado pelo desencorajamento ativo e pela frustração de suas necessidades por uma cultura dominada por homens, criou problemas para a mulher escritora: os de contato com seu próprio eu, os de linguagem e estilo, os de energia e sobrevivência”<sup>37</sup>. Assim, aos poucos, a crítica feminista foi auxiliando mulheres escritoras a se libertarem desse e de outros “fantasmas”.

Obviamente sem a profundidade das análises do feminismo interseccional, já era possível observar, no texto de Rich, a consciência da existência de mulheres pertencentes a outros contextos.

Como Virginia Woolf, tenho consciência de que há mulheres que não estão aqui conosco porque estão lavando pratos e cuidando dos filhos. Quase cinquenta anos mais tarde, esse fato permanece praticamente inalterado. E estou pensando nas mulheres que ela deixou completamente de fora – mulheres que estão lavando os pratos de outras pessoas e cuidando dos filhos de outras pessoas, sem falar nas mulheres que foram às ruas ontem à noite para poderem alimentar seus filhos. [...] Uma coisa importante que o movimento das mulheres me ensinou foi perceber o quanto é excludente e até mesmo destrutivo esse mito da mulher especial, que é também o da mulher símbolo. Cada uma de nós, aqui nesta sala, é privilegiada – somos professoras, escritoras, acadêmicas; não apenas por nossos próprios talentos, pois todas conhecemos mulheres cujos dons foram enterrados ou abortados. Nossas lutas só terão significado e nossos privilégios – mesmo que precários sob um patriarcado – só poderão ser justificados se puderem ajudar a mudar as vidas das mulheres cujos dons – e cuja própria existência – continuam a ser frustrados. (RICH, 2017, p. 70-71).

Interessante observar que, neste ensaio, Rich declara que sua “sorte” foi ter nascido branca, pertencente à classe média e em uma casa cheia de livros, com um pai que a encorajou a ler. O texto de Rich foi lançado em 1971, mesma época em que nascia o Movimento Indígena no Brasil. A partir da articulação desse movimento e do

---

<sup>36</sup> Tradução da Prof. Dra. Suzana Bornéo Funck (RICH, 2017).

<sup>37</sup> Tradução da Prof. Dra. Suzana Bornéo Funck (RICH, 2017).

início das conquistas de direitos, integrantes os povos originários passaram a adotar efetivamente a escrita alfabética, antes de tudo como técnica a ser utilizada dentro da construção de um aparato para defesa desses povos.

Graças ao Movimento Indígena, realizado na década 1970-80, e da articulação de lideranças indígenas no país, apoiados por ONGs, ONU e grupos indígenas estrangeiros, foi possível conquistar o direito na constituinte de 1988, pelos artigos 231-232, o reconhecimento de suas terras, o direito de viver suas culturas e a possibilidade de reivindicar juridicamente seus direitos e interesses. Dessa forma, dentro desse espaço de conquistas asseguradas, os sujeitos indígenas lutam também para assegurar espaço nas artes e, por meio de sua própria letra e voz, enunciar suas pertencas étnicas de modo criativo. (DORRICO *et al.*, 2018, p. 240).

Em 1975, a escritora Eliane Potiguara foi a primeira mulher indígena a publicar um livro no Brasil. Em forma de cartilha, sua obra *A terra é a mãe do índio*, publicada pela editora<sup>38</sup> criada pela própria escritora, não estava preocupada em salvaguardar o espaço da mulher escritora na crítica ou na história da literatura brasileira, e sim de materializar conhecimentos a respeito de seu povo, a fim de que ele pudesse ser reconhecido e respeitado pela sociedade não indígena.

---

<sup>38</sup> A publicação integrava as ações do Grupo Mulher Indígena – GRUMIN, primeira organização de mulheres indígenas do Brasil. O grupo foi filosoficamente fundado, por Eliane Potiguara, em 1979, e formalizado juridicamente apenas em 1987.

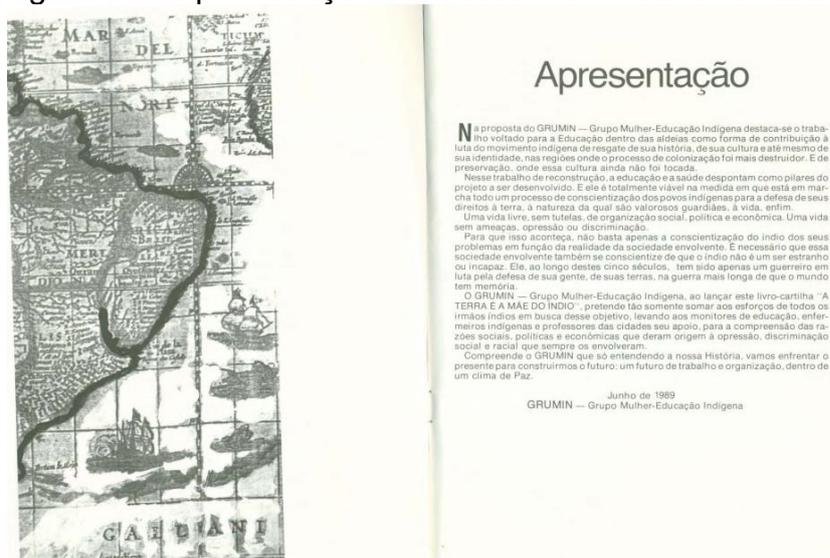


Figura 9 – Capa e índice da obra *A terra é a mãe do índio*.



Fonte: Laboratório de ensino e material didático da Universidade de São Paulo. Disponível em: [https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad-dh-usp\\_a\\_terra\\_%C3%A9\\_a\\_m%C3%A3e\\_do\\_%C3%ADndio.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad-dh-usp_a_terra_%C3%A9_a_m%C3%A3e_do_%C3%ADndio.pdf). Acesso em: 15 abril 2022.

Figura 10 – Apresentação da obra *A terra é a mãe do índio*.



Fonte: Laboratório de ensino e material didático da Universidade de São Paulo. Disponível em: [https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad-dh-usp\\_a\\_terra\\_%C3%A9\\_a\\_m%C3%A3e\\_do\\_%C3%ADndio.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/lemad-dh-usp_a_terra_%C3%A9_a_m%C3%A3e_do_%C3%ADndio.pdf). Acesso em: 15 abril 2022.

Conforme Kamita (2006), até o século XIX, o mundo literário era habitado quase que exclusivamente por homens. As mulheres que, devido à sua condição social, podiam adentrar nesse cenário eminentemente masculino, eram aceitas com uma condescendência que não lhes transmitia o valor artístico por suas obras, ou recebiam duras críticas. Enfim, o ambiente literário, de dominação masculina, em geral era nada amistoso com aquelas que se aventuravam por ele. Dessa forma,

perpetuou-se a ideia de uma literatura “universal”, que, na verdade, nada tem de universal, uma vez que se constituía em “propriedade” de homens, brancos, heterossexuais e pertencentes a determinado “lado” do mundo. Ao longo do tempo, as barreiras foram sendo transpostas, o que mesmo assim não garantiu a legitimidade de um espaço de atuação para a mulher escritora, de acordo com Kamita (2006). Desse modo, ela também não teria lugar na história da literatura.

A literatura de autoria de mulheres se vinculou também à atuação da crítica feminista no sentido não só de, através de seus estudos, identificar a marginalização como consequência de discursos antigos, imbuídos de todo tipo de preconceito, que permaneceram com o passar dos anos, como de desconstruir esses discursos, promovendo novas possibilidades de compreensão em relação a diferentes lugares e condições em que se encontram as escritoras, como é o caso específico das mulheres indígenas.

Uma das conquistas do feminismo foi proporcionar condições de maior visibilidade para a produção literária das mulheres, garantindo-lhes espaço para que suas obras sejam lidas e estudadas, ainda que com limitações, indicando que há muitas escritoras a serem resgatadas, outras muitas a serem devidamente valorizadas, obras a serem reeditadas. (KAMITA, 2006, p. 283).

Se Virgínia Woolf – britânica, branca e pertencente a uma classe social privilegiada – percebeu as dificuldades enfrentadas pelas mulheres na literatura, o que se pode pensar a respeito de uma mulher indígena brasileira escritora? Ao que parece, é partir daí que os avanços da crítica feminista são ainda mais fundamentais, no que se refere, sobretudo, à crítica decolonial, pois, uma vez que espaços tenham sido conquistados, novos estudos passaram a problematizar contextos e discursos, possibilitando reflexões mais atualizadas.

No entanto, se existem caminhos possíveis de serem traçados para que se possa empreender obras de escritoras indígenas, como Eliane Potiguara e Márcia Kambeba, dentro de uma nova historiografia literária brasileira, além da ideia de literatura como categoria transitiva, com representações culturais, modos de subjetivação e constituição de identidades (SCHMIDT, 2017a), é preciso, como defendido aqui, que suas obras sejam compreendidas, do ponto de vista da crítica literária, a partir de estudos feministas que consideram as noções de intersecção e decolonialidade. Conforme já exposto, o pensamento interseccional presente na

crítica feminista decolonial é fundamental na tentativa de apreender a pluralidade dos discursos produzidos por mulheres em seus contextos e, conseqüentemente, em seus textos literários, sobretudo no caso das mulheres negras e indígenas. No entanto, esse processo de amadurecimento está tão atrasado que se faz necessário (ainda) retomar, mesmo que de maneira breve, as reivindicações feministas com relação às dificuldades da escrita literária produzida por mulheres.

Em artigo intitulado *A (não) presença da literatura de autoria feminina nos livros didáticos de ensino médio* (2018), Ana Cristina Steffen analisou três coleções de livros didáticos do *Guia do Programa Nacional do Livro Didático* e constatou que há menos de dez escritoras “de fato estudadas, que ultrapassam uma simples menção” (STEFFEN, 2018, p. 328) quando comparadas ao número expressivo de homens escritores. Segundo a pesquisadora, nos livros didáticos, a presença da autoria feminina dos séculos XVIII e XIX, período em se origina a escrita das mulheres no Brasil, é praticamente nula e, mesmo as autoras do século XX são em geral citadas de maneira pouco significativa. Em consequência, além da questão de gênero, devido às desigualdades sociais oriundas dos preconceitos de raça, classe e etnia, quando se pensa na literatura escrita por mulheres negras e indígenas, há um silêncio profundo. Desse modo, uma das escritoras que poderia ser apresentada nesses livros didáticos é Eliane Potiguara, autora do primeiro livro de cunho autobiográfico publicado por uma mulher indígena no Brasil.

Embora seja permeada por relatos pessoais do início ao fim, *Metade cara, metade máscara* (2004) é o que se pode chamar de uma obra híbrida, pois também é composta por poemas e por uma narração de tom mítico sobre os personagens indígenas Cunhataí e Jurupiranga. Assim, além do trabalho com a cultura indígena, a diversidade de elementos estruturais da obra possibilitaria enriquecer também o campo dos estudos literários.

Partindo da narrativa desses personagens, a história da família de indígenas desaldeados da Paraíba vai sendo contada, assim como a de seus antepassados, como a do avô de Eliane que, juntamente com outros indígenas, fora vítima dos interesses escusos de uma empresa inglesa que se apoderara da região. A autora aborda experiências de preconceito (étnico, de raça, de classe e de gênero) sofridas por seus ancestrais, sobretudo pelas mulheres.

Conta-se que índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarraram-lhe pedras aos pés, introduziram-lhe um saco à cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa X ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa X foi à falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais. (...) As filhas do índio X e toda sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco, nordeste do Brasil. Em 31 de dezembro de 1928, nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador. (POTIGUARA, 2004, p. 24).

É possível verificar, nesse trecho, que se trata de uma mulher escritora pertencente a um contexto específico, que traz, em sua história, marcas que não podem ser resumidas à questão de gênero. Sob a perspectiva interseccional da crítica feminista tem-se a ideia de um “conceito que denota os efeitos complexos, irreduzíveis, variados e variáveis que advêm quando eixos de diferenciação múltiplos – econômico, político, cultural, físico, subjetivo e experiencial – se interseccionam em contextos historicamente específicos.” (BRAH; PHOENIX, 2017, p. 662).

Costa (2017) ressalta a importância dos relatos sobre experiência, principalmente daquelas mulheres subalternas, dando-lhes estatura epistemológica e política. Segundo a pesquisadora, importa – e muito – quem fala e a partir de qual lugar material, o que reforça a também a relevância da abordagem autobiográfica, um dos elementos, como já dito, que compõem tanto a obra de Eliane Potiguara quanto a de Márcia Kambeba.

A saber, conforme Costa (2017), a prática do testemunho e da narrativa autobiográfica, criticado por alguns pesquisadores dos estudos culturais da década de 1990, adquiriu nova força epistemológica. Tanto essa perspectiva quanto o uso da teoria decolonial e a adoção do viés interseccional da crítica feminista para análise das obras de escritoras indígenas devem ser consideradas na construção de uma nova história da literatura. Assim como Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, outras escritoras indígenas exploram os males advindos do processo de colonização do território brasileiro, bem dos jogos político-econômicos de poder impostos aos povos originários devido às ações do colonizador. Um exemplo é Graça Graúna, escritora, assim como Eliane, também remanescente indígena potiguara, professora

universitária, ensaísta e doutora em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco, que, em seu livro *Canto Mestizo* (1999), apresenta poemas como este:

*Terra à vi\$ta*

os filhos da terra  
sem barco  
sem arco  
sem lança  
sem onça

Jogados no mundo  
os filhos da terra

Só o silêncio dos deuses  
pelos (des)caminhos (GRAÚNA, 1999, p. 50).

.....

*Era uma vez*

um pernil de carneiro retalhado em fatias  
e os que foram chegando  
cada vez mais estrangeiros

no vai-e-vem de troncos  
quantas nações aos prantos  
e os homens-daninhos seduzindo a taba.

grávidos de malícia  
Sedentos de guerra  
dançam a falsidade  
esterilizam a festa.

de quinto a quinhentos  
o ouro encantou-se  
plastificaram o verde  
pavimentaram o destino.

e foi acontecendo  
e foi escurecendo  
mas de manhã, bem cedinho

além da Grande Água  
vi um curumim sonhando  
com “IVY-MARÃEY”<sup>39</sup> formosa. (GRAÚNA, 1999, p. 51).

A expressão “homens-daninhos seduzindo a taba” trata de homens que deixaram “nações aos prantos”, podendo, portanto, estabelecer relação intertextual com a obra de Eliane Potiguara, pois explicita o sofrimento dos povos indígenas em

---

<sup>39</sup> Na filosofia Tupi-Guarani, a expressão significa a “Terra sem Mal” é um local a ser buscado em vida; daí a necessidade de migrar, caminhar.

virtude do contato com o colonizador. Por analogia, o branco, que subjuga a mulher também no campo da literatura, conseqüentemente marginalizando sua produção, é também o que subjuga os povos tradicionais: o “estrangeiro” que chega “grávido de malícia e sedento de guerra”, conforme o poema. A mesma denúncia aos mecanismos de exploração e dominação, em clara referência ao não indígena, é apresentada no poema *Território ancestral*, de Márcia Wayna Kambeba.

O que fazer com o homem na vida,  
 Que fere, que mata,  
 Que faz o que quer.  
 Do encontro entre o “índio” e o “branco”,  
 Uma coisa não se pode esquecer,  
 Das lutas e grandes batalhas,  
 Para terra o direito defender.  
 A arma de fogo superou minha flecha,  
 Minha nudez se tornou escandalização,  
 Minha língua foi mantida no anonimato,  
 Mudaram minha vida, destruíram o meu chão. (KAMBEBA, 2018a, p. 39).

Para Butler (2015), se alguém é uma mulher, isso não é tudo que alguém é, porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente construídas.

Deixar de reconhecer – e conhecer – mulheres indígenas escritoras, além de um ato de violência simbólica, no que se refere ao direito de ter sua participação legitimada na construção da história da literatura, significa também as reduzir a estereótipos. Indo ao encontro do que diz Miguel (2014), é preciso atentar ao fato de que os grupos em posição subalterna, sobretudo o das mulheres negras e indígenas, tendem a ser reduzidos a uma essência simplificadora e estereotipada, que tanto nega a multiplicidade de suas experiências quanto naturaliza os efeitos da dominação.

Por isso, verificar as especificidades de suas obras e de seu lugar de fala possibilita compreender por que motivos a crítica feminista necessita ir além do conceito inicial de identidade, abrindo-o a muitas possibilidades, não contempladas (antes dos estudos decoloniais); inclusive, e principalmente, aquelas experiências subjetivas em que se intersectam sob diferentes vetores identitários, isto é, raça, gênero, classe, etnia, nacionalidade etc. (SCHMIDT, 2017b).

A noção de interseccionalidade advém da concepção fraturada de identidade, que passa a ver o sujeito do feminismo não mais a partir de uma experiência única e sobredeterminada (SCHMIDT, 2017b, p. 686). Logo, o feminismo interseccional deve ser visto como uma ferramenta essencial na luta contra os sistemas discriminatórios que geram as desigualdades, analisando, compreendendo e combatendo as situações de subordinação, tais como aquelas em virtude de gênero, raça, etnia ou classe. Assim, quando, no poema *Brasil* (POTIGUARA, 2004), presente em *Metade cara, metade máscara*, o eu lírico indaga “Que faço com a minha cara de índia?” e afirma “Não sou violência/ Ou estupro/ Eu sou história” é pela urgência de visibilidade que essa voz interpela e, sem dúvida, é para que a literatura sirva também como fonte de compreensão de seu povo através da legitimidade de sua produção artística.

Além de poeta, a escritora Márcia Wayna Kambeba, também é cantora, compositora, fotógrafa e realiza palestras sobre a temática indígena. De etnia omágua/kambeba, Márcia realiza pesquisas sobre identidade e território, evidenciando aspectos interseccionais que influenciam sua obra. Na introdução de seu livro, a escritora elucida: “sou indígena Omágua/Kambeba, e para mim, hoje, falar dos povos indígenas, é falar de minha própria história” (KAMBEBA, 2013, p. 17). A afirmação de sua própria identidade e a demanda por reconhecimento ficam evidentes tanto na introdução quanto na primeira estrofe do poema que abre seu livro:

Eu moro na cidade  
Esta cidade também é nossa aldeia,  
Não apagamos nossa cultura ancestral,  
Vem homem branco, vamos dançar nosso ritual. (KAMBEBA, 2018a, p. 24).

Através do conceito de interseccionalidade, a crítica feminista decolonial segue a contribuição das pesquisas latino-americanas<sup>40</sup>, revelando “complexas permanências da situação colonial no mapa das relações contemporâneas, especialmente no que se refere ao caráter sexualizado/gendrado/racializado do sujeito feminino, periférico e subalterno.” (SCHMIDT, 2017b).

---

<sup>40</sup> Simone Schmidt (2017b, p. 689) explica que o termo “descolonial” é proposto por estudiosos latino-americanos como “alternativa ao que consideram um excessivo alargamento conceitual do pós-colonial, bem como um acento predominantemente ‘anglocêntrico’ em suas formulações, convocando-nos a desaprender a razão imperial colonial (MIGNOLO, 2008, p. 290) em que nosso imaginário foi forjado.

Além disso, a importância dos estudos *decoloniais* vai ao encontro da ideia de que é preciso que os estudos feministas estejam cada vez mais próximos aos sujeitos a que procuram analisar. Segundo Millán (2011), o processo de descolonização do feminismo ou dos feminismos implica um envolvimento em e com os mundos dos sujeitos-mulheres subalternizados, em reconhecimento de suas lógicas culturais.

Para se pensar em uma história da literatura inclusiva, torna-se claro, portanto, que, no caso das escritoras indígenas, além da categoria “mulher”, as categorias “raça/etnia”, bem como questões históricas, ligadas à nacionalidade e ao deslocamento dos povos indígenas, por exemplo, e sua consequente marginalização, precisam ser compreendidos, uma vez que geraram cicatrizes ainda mais profundas em seus processos de identidade e na luta por emancipação e reconhecimento. Desse modo, quanto à crítica feminista, a vertente *decolonial* dos estudos sobre interseccionalidade, conforme já foi abordado nesta tese, se mostra a mais pertinente, pois auxilia no sentido de compreender a relação entre os diversos fatores que influenciam a produção literária dessas mulheres e sua recepção.

A opção *decolonial* – que denuncia as operações de exclusão, silenciamento e desempoderamento que estruturam a vida social, política e econômica, e, também, o imaginário da chamada modernidade ocidental – atua no sentido de fazer soar algumas vozes que enunciam o que ficou por dizer; aquilo que povoa e apaga o silêncio de séculos [...]. (SCHMIDT, 2017b, p. 690).

Conhecer, abordar, analisar e compreender a literatura indígena é, conforme Luana Pagung<sup>41</sup> (PAGUNG, 2017), se equilibrar ainda mais à margem, considerando a invisibilidade que essa produção sofreu e ainda sofre, em virtude de os povos nativos terem sido expostos a um longo e progressivo período de apagamento de sua memória cultural desde o início do ciclo colonial.

Incluir a autoria de mulheres indígenas na história da literatura, isto é, considerá-la e apresentá-la para estudo, em materiais didáticos escolares, por exemplo, significa aprofundar ainda mais o olhar sobre de que maneiras as relações de dominação/subordinação influenciaram e influenciam os processos de

---

<sup>41</sup> *Literatura indígena: quando as vozes da origem falam [e escrevem]*, texto de julho de 2017. ((ISA) - <https://pib.socioambiental.org>). <https://gelbcunb.blogspot.com/2017/07/literatura-indigena-quando-as-vozes-da.html>. Acesso em 30 de julho de 2018. Luana Pagung (Universidade Federal de Rondônia) é pesquisadora do grupo de estudos em literatura brasileira contemporânea, vinculado ao programa de pós-graduação da Universidade de Brasília e coordenado pela Profa. Dra. Regina Dalcastagnè.



subjetivação na nossa sociedade e, conseqüentemente, na construção de uma historiografia literária. Tal processo deve fazer parte do projeto de construção da visibilidade dessas escritoras, para que suas obras sejam reconhecidas, estudadas e devidamente valorizadas.

#### 4 ESCREVER É PRECISO PORQUE RESISTIR É NECESSÁRIO

*Se há uma certa unanimidade entre os indígenas,  
é de que já chega de tanta gente falando pela gente.  
O que a gente quer é esse espaço da fala.  
Já passou da hora de falar.  
E existe hoje uma chance real de nos  
apresentarmos com dignidade para a sociedade.  
E o próprio argumento nosso, de que não somos  
apresentados devidamente, tem de ser combatido  
com uma apresentação própria, devida.*  
(Jaider Esbell, 2018)

Para Alfredo Bosi<sup>42</sup>, resistência é um conceito originariamente ético, e não estético. Em seu sentido mais profundo, apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito, ou seja, resistir é opor a força própria à força alheia.

Inicialmente, Bosi recorrerá aos estudos de Benedetto Croce, no contexto da sua dialética das distinções, em que o filósofo italiano reelabora conceitos hegelianos para defender que a intuição é o fundamento da arte, e as suas imagens não precisam passar pelo teste de verificação da realidade, dita empírica ou factual. Assim, a práxis estaria ligada ao desejo, que governa o mundo da satisfação das necessidades ditas primárias ligadas à sobrevivência do indivíduo e da espécie, e não à intuição (fundamento da arte). Logo, a “vontade”, movida pelo “desejo” estaria no cerne das ações livres e responsáveis que constituem as esferas ética e política. Em nível abstrato, não se deveriam misturar conceitos próprios da arte e conceitos próprios da ética e da política e, como consequência, seria problemático pensar em “poesia de resistência” ou “narrativa de resistência”. Todavia, Bosi reconhece que:

[...] como sempre acontece, no fazer-se concreto e multiplamente determinado da existência pessoal, fios subterrâneos poderosos amarram as pulsões e os signos, os desejos e as imagens, os projetos políticos e as teorias, as ações e os conceitos. Mais do que um acaso de combinações, essa interação é a garantia da vitalidade mesma das esferas artística e teórica. (BOSI, 1996, p. 13).

De acordo com essa noção de resistência ligada à existência pessoal, como uma força entrelaçada por “fios subterrâneos poderosos que amarram as pulsões e os signos, os desejos e as imagens, os projetos políticos e as teorias, as ações e os

---

<sup>42</sup> Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculos, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

conceitos”, é que vejo, na literatura brasileira contemporânea de autoria de mulheres indígenas, a aglutinação das definições propostas por Bosi, pois, segundo o teórico, quando conjugada à de narrativa literária, a ideia de resistência tem sido realizada de duas maneiras, que não se excluem necessariamente: *resistência como tema e resistência como processo inerente à escrita*.

Entendo que ambas estão no âmago da criação literária, tanto nos textos de Eliane Potiguara quanto nos de Márcia Wayna Kambeba, uma vez que, conforme o que foi apresentado nesta pesquisa, a resistência indígena não só é a temática norteadora desses textos, como a própria escrita realizada por essas autoras, no contexto de descolonização do pensamento, se constitui em um ato de resistência política.

Relacionada à práxis, é importante lembrar que, antes da literatura de autoria de integrantes dos povos originários do Brasil, a resistência indígena sempre existiu - vide aqueles que não se deixaram catequizar, que fugiram e lutaram contra o colonialismo. Porém, essa resistência sofreu, propositalmente, tentativas de apagamento ao longo da história. Corroborando com o que foi exposto nesta tese, para a linguista Eni Orlandi, em *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo* (2008), quanto ao plano imagético discursivo do século XVI, é frequente, nos textos jesuíticos, por exemplo, a noção de pacificação, assim como a conversão é identificada como única saída para a possibilidade de os nativos existirem. De acordo com a autora, nesse discurso está implícito o aniquilamento do mesmo “índio” inventado nas crônicas do “achamento”. Dessa maneira, ele deixa de existir para transitar entre três aspectos que deixarão seus rastros no imaginário nacional: ora sendo tratado como escravo, ora convertido à fé cristã ou simplesmente assujeitado (vencido), ideia que permaneceu por muito tempo na historiografia brasileira.

Todas as situações acima servem ao projeto colonizador, por isso a relevância de o sujeito indígena, marginalizado pelo discurso hegemônico, reafirmar sua identidade antropológico-cultural por meio de um ativismo público e político, sendo a autoria literária desses sujeitos uma das formas com que hoje se concretiza essa resistência, visto que, através dela, é possível construir, não só a sua própria história, como teorizar sobre si e sobre a sociedade da qual faz parte. A literatura indígena escrita é fruto da resistência, pois, até a atualidade, foi o ato de resistir que permitiu a sobrevivência dos povos originários, como observa o escritor indígena Olívio Jekupé:

“perdemos nossas terras, a saúde, nossa comida, nossos rios e tantas outras coisas mais, mas uma coisa nós índios não perdemos, é a resistência” (JEKUPÉ apud POTIGUARA, 2004, p. 127).

Cinco séculos depois dos textos do “achamento”<sup>43</sup> do Brasil, em 2018, o presidente do Brasil então recém eleito, durante encontro com parlamentares em Brasília, declarava: “não demarcarei um centímetro quadrado a mais de terra indígena. Ponto final”. Seguida a essa, foram inúmeras as declarações e ações do governo federal claramente contra os povos tradicionais e sua cultura. Percebe-se, portanto, que a construção de um discurso de aniquilamento dos povos originários, como colocado por Orlandi (2008), perdura desde o século XVI, fazendo parte de um projeto político contra o qual esses povos vêm resistindo do início da colonização até a atualidade.

Da mesma forma, a descolonização não deve ser vista como um processo do passado e sim como uma prática que precisa ser constantemente reatualizada, como propõem as pesquisadoras e ativistas indígenas Julie Dorrico<sup>44</sup> e Geni Nuñez<sup>45</sup>. Nessa perspectiva, conforme apresentado nesta tese, a autoria literária de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba se inserem no propósito de resistência ao projeto colonizador que, embora se transforme com o passar dos anos, adquirindo outras faces, segue sendo o mesmo: assujeitar e aniquiliar os povos originários e sua cultura.

No Brasil, após séculos de resistência, o Movimento Indígena começaria, na década de 1970, a se organizar de forma mais efetiva, devido à necessidade de proteção dos territórios indígenas em resposta à proposta expansionista do governo militar. Nessa época, os povos originários eram vistos como “relativamente incapazes” pela sociedade não indígena e suas leis.

---

<sup>43</sup> Termo utilizado por Eni Pulcinelli Orlandi, em *Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo* (ORLANDI, 2008).

<sup>44</sup> Julie Dorrico pertence à etnia Macuxi, é Doutora em Teoria da Literatura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS). Declaração dada em agosto de 2020, em entrevista concedida a *Descoloniza! O podcast da ocareté*, episódio *Literatura indígena: identidade e ativismo* (DESCOLONIZA!, 2020).

<sup>45</sup> Geni Núñez é ativista anticolonial no movimento indígena guarani, possui graduação em psicologia, mestrado em psicologia social e é doutoranda no programa de pós graduação em ciências humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). É membro da articulação brasileira de indígenas psicólogos/as (ABIPSI). Declaração dada em palestra intitulada *a colonização não acabou - ressignificar o pensamento para bem viver*, transmitida pela plataforma do YouTube (<https://www.youtube.com/watch?v=efajazztmza&t=1325s>) em 17 de dezembro de 2021.

Em 1983, foi eleito Mário Juruna, o primeiro deputado federal indígena brasileiro, fortalecendo a ideia de que os povos originários precisavam de representação na política do país. Em seu discurso, proferido no dia 19 de abril de 1983, à ocasião do “dia do índio”, o líder xavante e então deputado eleito pelo PDT (Partido Democrático Trabalhista) do Rio de Janeiro, declarava: “...o governo brasileiro não dá oportunidades para o índio, porque ele quer continuar a tutelar o índio... nós somos responsáveis, nós somos gente, nós somos seres humanos...”<sup>46</sup>

Foi preciso que os indígenas também construíssem seus discursos políticos para que pudessem somar forças contrárias às consequências do processo de colonização. Em 1987, o escritor, ambientalista e líder indígena Ailton Krenak, então fundador da organização não governamental *Núcleo de Cultura Indígena*, de 1985, que visava promover a cultura indígena, vestindo um terno branco, enquanto pintava o rosto com tinta preta, em um ato simbólico a fim de para protestar contra os retrocessos na luta pelos direitos indígenas, proferiu, na Assembleia Constituinte, o seguinte discurso (trecho):

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver. Tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida e da sua cultura que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. Eu creio que nenhum dos senhores nunca poderia apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil que colocaram em risco seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano nesse país. E hoje nós somos alvo de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que sabe respeitar os mais fracos, que sabe respeitar aqueles que não têm o dinheiro para manter uma campanha incessante de difamação. Que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas. Um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação, e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil. E os senhores são testemunhas disso. Eu agradeço a presidência desta casa, agradeço os senhores e espero não ter agredido com as minhas palavras os sentimentos dos senhores que se encontram nesta casa. (KRENAK, 2021, p. 3).

É possível notar que, no discurso de Krenak, há as mesmas denúncias e reivindicações realizadas nos textos literários de Eliane Potiguara e Márcia Wayna

---

<sup>46</sup> Áudio da fala de Mário Juruna disponível no site da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/radio/programas/560215-primeiro-indigena-eleito-no-brasil-faz-pronunciamento-no-dia-do-indio-em-1983/>. Acesso em: 12 abril 2022.

Kambeba, uma vez que a literatura brasileira de autoria indígena, originada no cerne do Movimento Indígena, passou a estar indissociada da luta indígena. Nesse sentido, o texto literário escrito por um indígena constitui-se numa voz práxis estético-literária (DANNER; DORRICO; DANNER, 2020), pois reivindica espaços da ordem das subjetividades, como o reconhecimento de uma cultura e suas especificidades, e da ordem da materialidade, como o reconhecimento de territórios indígenas. Esse discurso adquire pungência e, por meio da abertura paradigmática possibilitada pela arte, leva a uma perspectiva de descolonização da cultura e de descatequização da mente, caminhos necessários para gerar tanto uma crítica social quanto uma reflexão política intensificada.

Para além das reivindicações e da reafirmação identitária, bem como da consolidação de um lugar de fala, os saberes indígenas, transmitidos também por meio da literatura escrita, representam novas possibilidades epistemológicas. Conforme Viveiros de Castro (2002), o perspectivismo ameríndio, como uma proposta ontológica diferencial do mundo ocidental, não só diverge da tradicional dualidade entre natureza e cultura, como também embaralha todo um conjunto de dualidades metafísicas, que orientam a tradição ocidental, tais como objetivo e subjetivo, físico e moral, universal e particular, dado e construído, entre outros. Segundo o autor, as noções de natureza e cultura, no saber ameríndio, assumem perspectivas móveis, de acordo com outros pontos de vista, o que se comprova na já citada obra *Ideias Para Adiar o Fim do Mundo* (2019), em que escritor e indígena brasileiro Ailton Krenak explica que o rio Doce, para o povo Krenak, não é um recurso, como na sociedade não indígena, e sim uma pessoa a quem chamam de Watu, o avô dos Krenak.

Desse modo, conforme abordado nesta tese, no que se refere à obra de Eliane Potiguara e Marcia Kambeba, seus textos sustentam esses pontos de vista, ou seja, alimentam e retroalimentam saberes e narrativas ancestrais, fazendo com que essa literatura possua um valor para além do poder de resgatar e preservar as memórias de um povo ou de denunciar violências e reivindicar direitos, pois reverbera no questionamento das práticas epistemológicas da cultura hegemônica.

Contudo, independentemente de hoje existir uma literatura indígena escrita na língua do colonizador, o que significa, como já exposto, um ato de subversão ao projeto colonizador que segue a passos largos em um estado que continuamente desrespeita os direitos dos originários, é importante salientar que os povos nativos

resistem desde sempre, isto é, desde a chegada de colonizadores, viajantes, cronistas e missionários em terras brasileiras, pois permaneceram transmitindo seus saberes de geração a geração, além de exercerem a resistência também de outras formas que não apenas discursivas.

No texto *O conceito de resistência em três textos da literatura brasileira à luz da teoria pós-colonial* (2005), os professores Ângela Aparecida Gonçalves e Thomas Bonnici, ao abordarem o tema da resistência na literatura, observam o fato de que, aberta ou veladamente, na maioria dos textos pós-coloniais, é revelado não somente o revide do sujeito colonizado, mas também a ambiguidade e a fragmentação do colonizador.

Além disso, segundo os autores, embora prevaleça a história dos “vencedores”, é possível perceber diversos traços de resistência indígena em textos etnográficos, o que também ocorre em textos literários, como no já citado *A Festa de São Lourenço*, de José de Anchieta, em que chefes indígenas tamoios são zoomorfizados e demonizados, descritos como rebeldes e resistentes à civilização cristã conduzida pelos portugueses.

O mesmo ocorre no *Canto II*, de *O Uruguai* (1769), de Basílio da Gama<sup>47</sup>, quando, diante de duas forças colonizadoras em conflito, de um lado os padres jesuítas (retratados como usurpadores e manipuladores que escravizavam indígenas) e do outro as tropas luso-espanholas (que tinham o objetivo de redefinir os territórios dos Sete Povos das Missões após o Tratado de Madrid – 1750), os indígenas Cacambo e Sepé reagem contra a força colonizadora figurada pelo general Andrade, representante do exército enviado por Portugal e Espanha e que simbolizava, na obra de Basílio da Gama, o sujeito civilizador, membro de uma sociedade organizada, cuja cultura e ideologia são por ele mesmo consideradas superiores e dominantes.

---

<sup>47</sup> Conforme já abordado nesta tese, o autor retrata a luta entre os sujeitos coloniais, ou seja, os índios dos Sete Povos das Missões, e o exército luso-espanhol. Historicamente, pelo tratado de Madrid (1750), assinado entre Portugal e Espanha, a colônia dos Sete Povos, pertencente à Espanha, deveria pertencer a Portugal, que, em contrapartida, cederia à Espanha sua colônia do Santíssimo Sacramento, no Uruguai. Havia, entretanto, certa dificuldade em executar o tratado, porque a região de Sete Povos era habitada por índios catequizados e dirigidos por jesuítas, os quais se negavam a ceder suas terras, tornando impossível qualquer tipo de acordo. Organizou-se, por isso, uma expedição de tropas portuguesas e espanholas, comandada por Gomes Freire de Andrade, que marchou em direção à região de Sete Povos. Às margens do rio a expedição encontrou os guerreiros indígenas, que foram incentivados pelos jesuítas a lutar, mas foram vencidos pelos europeus (GONÇALVES; BONNICI, 2005).

Diante da acusação de que o poder dos padres jesuítas é tirânico, é evidente que a intenção dos europeus é fazer o índio acreditar que está sendo enganado pelos jesuítas e que a única lei a ser seguida é a do “rei [que] é vosso pai [e] quer-vos felices”.

[...]

Não obstante, a argumentação do general não convence o índio, o qual, recuperando a agência e a subjetividade, afirma não haver riquezas naquelas terras e que não pretende se render nem acreditar no discurso europeu. A resistência e a indiferença de Cacambo e Sepé à imposição do general mostram o resgate da sua cultura e identidade enquanto povo. Ao reagir, o índio fragiliza as estratégias de dominação

do general, bem como a visão que este tem do nativo, ou seja, de um ser fraco, sem personalidade e sem recursos para enfrentá-lo. Ademais, Cacambo mostra cortesia dissimulada ao tratar o general de “senhor” e “famoso”, dizendo-lhe:

[...] buscar-te venho.

Tanto espero de ti. E enquanto as armas

Dão lugar à razão, senhor, vejamos

Se se pode salvar a vida e o sangue

De tantos desgraçados (GAMA, 1998 apud GONÇALVES; BONNICI, 2005, p. 154).

Segundo os autores, essa mesma atitude de subjetividade é apresentada quando o “índio” questiona o general sobre a legitimidade de conquistar riquezas que já pertencem a outro europeu, no caso, os jesuítas. “Eu não sei se o teu rei sabe o que troca, / Porém receio que o não saiba”. Assim, o texto de Basílio da Gama sugere que o indígena deixa de ser alvo fácil de dominação, pois enfrenta o europeu, o qual, não tendo outros meios para combater e manipulá-lo, usa a força das armas para atingir seus objetivos (GONÇALVES; BONNICI, 2005). Percebe-se, portanto, que até mesmo na literatura produzida pelo colonizador, como na do escritor árcade Basílio da Gama, há a presença da resistência indígena sendo representada.

A literatura indígena contemporânea brasileira se insere em um tipo de resistência sem violência, que procura transformar o *status quo* por meio da desconstrução do poder colonial através do discurso literário.

Há, todavia, um outro tipo de resistência, a resistência sem violência, sutil e discursiva, chamada ‘transformação’, difícil de combater ou eliminar, a qual desconstrói o poder colonial. A transformação é o tipo de resistência que ‘se manifesta’ como recusa [do sujeito colonizado] contra a tentativa de ser absorvido. (BONNICI, 2009, p. 53).

Nas quatro primeiras estrofes do poema *Resistência indígena*, presente na obra *O lugar do saber* (2018), de Márcia Wayna Kambeba, a autora faz referência às expedições que aqui chegaram, aos costumes do colonizador que foram impostos aos povos originários, à violência, à conversa estranha, à ambição do colonizador, bem



como à exploração, escravização e catequização a que os indígenas foram submetidos.

#### Resistência indígena

Quando as expedições aqui chegaram  
Nesse solo meus pés já haviam tocado,  
Meus cabelos cobriam meu corpo,  
Com as palhas fazia um trançado.

Homens altos, vestidos,  
Com arma na mão,  
Meu povo correu, se escondeu,  
Que confusão!

E numa conversa estranha,  
Começava um perde e ganha,  
Nossas casas invadidas  
Pela espada da ambição.

Resistimos a uma guerra  
De dizimação e epidemia,  
Escravidão e exploração,  
Maus tratos que covardia.  
Falavam em nome de um Cristo,  
Qual Cristo? Não se via. (KAMBEBA, 2018c, p. 34).

No poema de Kambeba, a denúncia às opressões e violências vivenciadas pelos nativos parte de um lugar de fala específico, em que o discurso é emitido por quem carrega as marcas dos sofrimentos aos quais um povo foi subordinado dentro do processo colonial. Não à toa, o título da obra da qual o poema faz parte chama-se *O lugar do saber*; pois há um saber inerente à condição de experiência vivenciada por esse sujeito. No caso das mulheres indígenas, há ainda outros aspectos como, por exemplo, a objetificação de seus corpos, como aparece também na obra de Eliane Potiguara, quando denuncia que, na condição de marginalizadas, elas são seduzidas por um prato de comida, por programas e promessas; também trabalham como operárias mal remuneradas ou em sistema de cativeiros; outras vezes vão morar com homens que as transformam em objeto de cama e mesa, submetidas a agressões físicas e parindo dezenas de filhos (POTIGUARA, 2004, p. 29-30).

A mulher indígena, a quem diversas mazelas foram impostas, conforme o poema de Kambeba, “gestou uma cultura” e “contribuiu com a miscigenação”. Suas experiências representam a resistência indígena, já que é, por meio de seu corpo, e agora também de sua literatura, que se dá a continuidade dos povos originários e suas histórias. Elementos relacionados à identidade, à cosmovisão, à língua, e à

ancestralidade, apresentados nos textos de Eliane e Márcia, representam o conhecimento de vozes que, mesmo em de cenários hostis, resistiram e permaneceram existindo.

[...]  
 Como mulher sofri  
 Vendo o povo lutar,  
 Vejam só que invasão,  
 Invadidos sem pensar  
 Que o sofrimento ora sentido  
 la por anos se arrastar.

Os abusos e violências  
 Não ficaram para trás,  
 Vários anos se passaram  
 Ainda ecoa nossa voz.

Sou indígena tenho alma,  
 Sou a riqueza, sou a nação,  
 Não sou enfeite, nem objeto,  
 Sou a barriga da gestação,  
 Que gestou em ti cultura,  
 Contribuindo com a miscigenação.

Na minha alma feminina,  
 Trago a letra da canção,  
 São vozes que gritam alto,  
 Com suavidade e beleza.  
 Sou mulher, sou povo,  
 Sou rio, sou natureza.

Cada canto em sua língua,  
 Identidade que em mim ressoa,  
 Sou cultura, ancestralidade,  
 Sou sabedoria, eu sou pessoa. (KAMBEBA, 2018b, p. 35).

As obras das autoras aqui apresentadas dialogam entre si, entrelaçam saberes e fortalecem a resistência indígena. Seus textos caminham na direção de materializar, através da literatura escrita na língua do colonizador, um alicerce de união entre os povos originários, como sugere o poema *União dos povos*, de Márcia Wayna Kambeba (2018a), no qual a poeta declara: “pela defesa do que é nosso/ todos devem se unir/ lembrando a bravura/ dos Kambeba, dos Macuxi/ dos Tembê e dos Kocama/ dos valentes tupi-guarani” (KAMBEBA, 2018a, p. 36). O mesmo ocorre em *Índio eu não sou* (KAMBEBA, 2018a, p. 27) quando, na última estrofe, anuncia:

“Índio” eu não sou.  
 Sou Kambeba, sou Tembê  
 Sou kokama, sou Sataré  
 Sou Guarani, sou Arawaté  
 Sou tikuna, sou Suruí

Sou Tupinambá, sou Pataxó  
Sou Terena, sou Tukano  
Resisto com raça e fé

Além dos poemas e testemunhos, em *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, por exemplo, a autora personifica a resistência por meio da narrativa do casal Cunhataí e Jurupiranga. Cunhataí representa a força e a sabedoria da mulher indígena que, apesar de todas as violências e sofrimentos continuou sendo a *Terra cunhã*, título de um dos poemas da obra (POTIGUARA, 2004, p. 74), ou seja, a mulher que segue dando continuidade à existência indígena, seja gestando, seja transmitindo seus conhecimentos ancestrais às próximas gerações; e Jurupiranga, guerreiro que sobrevive a todo tipo de infortúnio, como a fome, a violência, a solidão e a doença. Após desventuras e sofrimentos, o último capítulo da obra, intitulado *Vitória dos povos*, apresentará o “reencontro com a identidade, o divino, o espírito e o amor”, Jurupiranga ressurgirá, permanecendo unido para sempre com Cunhataí (representação do amor eterno e da preservação da identidade indígena e vivências do cotidiano, como sugere a própria autora na introdução do capítulo). Somados à narrativa de Cunhataí e Jurupiranga, a obra de Potiguara traz poemas que efetuam clara alusão à conexão entre os povos, tais como *Oração pela Libertação dos povos indígenas* (p. 35) e *Uni-ão* (União das Nações Indígenas) (p. 62); além dos poemas *Consciência Tikuna* (p. 39), *Tamoios e Tukanos* (p. 40) e *A perda dos Yanomami* (p. 40).

Como foi possível perceber, as obras das escritoras aqui abordadas, são permeadas de elementos simbólicos que visam consolidar a identidade e a luta indígena. Assim como a tinta de jenipapo<sup>48</sup> com que Ailton Krenak pintava seu próprio rosto durante seu discurso na Assembleia Constituinte de 1987, em Brasília, Eliane Potiguara escreverá, no quarto capítulo de *Metade cara, metade máscara* (2004), intitulado *Influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade*, o texto

---

<sup>48</sup> É comum na cultura indígena de todo o Brasil o uso do jenipapo, fruta encontrada em toda a Amazônia e Mata Atlântica, para a pintura corporal. Do sumo do jenipapo verde retira-se uma espécie de óleo amarelado que após um ou dois dias, toma a forma de tintura preta, essa tintura, ao ser misturada com o carvão, fica pronta para desenhar os tradicionais grafismos nos corpos indígenas do país. A coloração se dá por conta da genipina, composto orgânico presente no jenipapo, esta substância é responsável pela tonalidade escura da tinta e também pela fixação e durabilidade da tintura na pele. Além de suas propriedades medicinais, a utilização ancestral da tinta do jenipapo para a pintura corporal indígena é importante para a proteção tanto em lutas quanto em rituais. Disponível em: <https://www.tapajosdefato.com.br/noticia/671/da-cor-a-cura-a-utilizacao-ancestral-do-jenipapo-pelos-povos-da-amazonia>. Acesso em: 15 abril 2022.

*Folha de jenipapo*, no qual relata a discriminação que sofrera devido ao fato de ter nascido com uma mancha roxa no olho direito. Ela conta que, posteriormente, a mancha foi identificada pelos Kaiapós como uma grande folha de jenipapo, marca de significado espiritual e de parentesco com o povo Kaiapó.

No poema *Gota pequena*, presente em *Ay kakyri tama – eu moro na cidade* (KAMBEBA, 2018a), de Márcia Wayna Kambeba, o jenipapo aparece novamente com um signo de resistência:

Gota pequena

A chuva caiu de repente  
Molhou o jenipapo  
Pintura de gente  
Pintura de amor.

Bate no coração  
Barulho de chuva, canção  
Eu sou a gota pequena  
Que brota serena dos olhos do rio.

Da gota me desfiz  
Emergi, resisti  
Sou o povo das águas  
Desse rio eu nasci.

Lá vem a gota pequena  
Trazendo a tinta  
Quer na folha escrever.

São letras de luta e memória  
Sujeito da história  
Deixe o tempo correr. (KAMBEBA, 2018a, p. 67).

É possível observar que a tinta do jenipapo, citada em sua simbologia espiritual no texto de Eliane Potiguara, torna-se símbolo de denúncia no ato protagonizado por Ailton Krenak e, finalmente, no poema de Márcia Kambeba, aparece como a tinta que “quer na folha escrever” “letras de luta e memória” para transformar o originário em “sujeito da história”. Trata-se, portanto, de uma resistência que, por meio da ancestralidade e da força dos povos indígenas, ultrapassou séculos, transformando-se também em literatura.

Com base no exposto, a literatura indígena contemporânea brasileira é mais uma das formas de evidenciar o quão é urgente que os povos nativos sejam (re)conhecidos e tenham seu direito de existir respeitado. Nesse sentido, em seu aspecto social, por meio do diálogo intercultural que propõe, a escrita literária da

mulher indígena possibilita uma prática educativa libertadora (FREIRE, 1986), uma vez que rompe silêncios e paradigmas, constituindo-se, portanto, em uma ferramenta fundamental para resistência dos povos originários do Brasil. Ao se tornarem objeto de leitura, análise e reflexão crítica, os textos de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba materializam novas formas de pensar e repensar o originário na literatura brasileira, na história e na sociedade a fim de que se possa promover um futuro mais justo e menos desigual.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda. **O perigo da história única**. Tradução Eri Barbosa. TED: Ideas worth spreading, [S. l.], 2009. Disponível em: [http://www.ted.com/tals/lang/ptbr/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/tals/lang/ptbr/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html). Acesso em: 02 out. 2021.
- AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 1, p. 131-185, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012002000100005>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/hhctMhKRHZrQ8qxGs4F9GQv/?lang=pt>. Acesso em: 31 out. 2021.
- ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo: Ática, 2004.
- ALENCAR, José de. **O guarani**. Ateliê Editorial, 2000.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. A autoria em questão a partir de Foucault: autor, discurso, sujeito e poder. **Revista Matraca**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 37, p. 1-19, jul/dez. 2015.
- AMOROSO, Marta Rosa; SÁEZ, Oscar Calávia. Filhos do norte: o indianismo em Gonçalves Dias e Capistrano de Abreu. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). **A Temática Indígena na Escola**: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. 4. ed. São Paulo: Global, 2004. p. 239-256.
- ANCHIETA, José de. **O Auto de São Lourenço**. Introdução, tradução e adaptação Walmir Ayala. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997. (Coleção Prestígio).
- ANDRADE, Oswald de. **Manifesto Antropófago**. [S. l.], 1928. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/files/manifesto\\_antropofago](https://pib.socioambiental.org/files/manifesto_antropofago). Acesso em: 15 mar. 2022.
- ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Tradução Paloma Vidal. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2010.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BALLESTRIN, Luciana. Como se escreve: Decolonial ou Descolonial? [Entrevista cedida a] Luciano Gallas e Ricardo Machado. **IHU On-Line**, São Leopoldo, ed. 431, 04 de novembro de 2013. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>. Acesso em: 15 mar. 2021.
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- BEHR, Héloïse. A emergência de novas vozes brasileiras: uma introdução à literatura indígena no Brasil. In: MELLO, Ana Maria Lisboa de; PENJON, Jacqueline; BOAVENTURA, Maria Eugenia. **Momentos da ficção brasileira**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. p. 259-279.

BONNICI, Thomas (org.). **Resistência e intervenção**: nas literaturas pós-coloniais. EDUEM, 2009.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.

BOSI, Alfredo. Narrativa e resistência. **Itinerários**, Araraquara, n. 10, p. 11-27, 1996.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Não sou uma mulher? Revisitando a interseccionalidade. Tradução Claudia Santos Mayer e Matias Corbett Garcez. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Cláudia de Lima; LIMA, Ana Cecília A. (org.). **Traduções da Cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EdUFAL; EdUFSC, 2017. p. 661-679.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias**. 2. ed. São Paulo: Globo, 2003. (Obras completas de Oswald de Andrade).

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira**: momentos decisivos. São Paulo: Martins, 1961.

CANDIDO, Antonio. **Iniciação à literatura brasileira**: resumo para principiantes. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1999.

CHAKRABARTY, Dipesh. The Climate of History: Four Theses. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 35, n. 2, p. 197-222, 2009.

CLARKE, Margaret Anne. Julia Kristeva: para além do simbólico. **Revista Mulheres e Literatura**, [s.l.], v. 3, s.p., 1999. Disponível em: <http://litcult.net/julia-kristeva-para-alem-do-simbolico>. Acesso em: 13 mar. 2022.

COELHO, Ana Amélia Barros. Aspectos do pacto autobiográfico em “L'autobiographie en France”. **Darandina Revisteletrônica – Programa de Pós-Graduação em Letras/UFJF**, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 1-17, 2013.

COSTA, Cláudia de Lima. Os estudos culturais na encruzilhada dos feminismos materiais e descoloniais. *In*: DALCASTAGNÈ, Regina; EBLE, Laetícia Jensen (org.). **Literatura e exclusão**. Porto Alegre: Zouk, 2017. p. 307-324.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [s.l.], v. 21, n. 60, p. 117-183, fev., 2006.

COUTO, Mia. Mia Couto: ativismo político também é feito com literatura. [Entrevista cedida a] João Novaes. **Operamundi**, [S. l.], 14 de novembro de 2012. Disponível

em: <https://www.revistaforum.com.br/rodrigovianna/outras-palavras/mia-couto-ativismo-politico-tambem-e-feito-com-literatura>. Acesso em: 16 abril 2018.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, v. 1989, n. 8, p. 139-167, 1989.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Califórnia, v. 6, p. 1241-1299, 1991.

CRUZ, Montezuma. Na troca de saberes, indígenas Karitiana revelam que consomem água de árvores e cipós. **Portal do Governo do Estado de Rondônia**, Porto Velho, 22 de março de 2019. Disponível em: <http://www.sedam.ro.gov.br/na-troca-de-saberes-indigenas-karitiana-revelam-que-consomem-agua-de-arvores-e-cipos/>. Acesso em: 16 mar. 2022.

DALCASTAGNÈ, Regina, *A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004*. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 26, jul.-dez. 2005.

DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. In: DALCASTAGNÈ, Regina; EBLE, Laeticia Jensen (org.). **Literatura e exclusão**. Porto Alegre: Zouk, 2017. p. 217-236.

DALCASTAGNÈ, Regina. Mulheres ampliam presença e mudam mercado de livrarias e editoras. **O tempo**, [S. l.], 19 de junho de 2021. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/diversao/mulheres-ampliam-presenca-e-mudam-mercado-de-livrarias-e-editoras-1.2501407>. Acesso em: 15 mar. 2022.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **ALEA**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 59-74, jan-abr. 2020.

DE LA CADENA, Marisol. Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. **Journal of the World Anthropology Network**, [s.l.], v. 4, p. 139-171, 2009.

DESCOLONIZA! **Literatura indígena: identidade e ativismo**. Entrevistada: Julie Dorrico. Entrevistadores: Henry Mähler-Nakashima, Raquel Kubeo, Taily Terena, Emanuel Fonseca e Alex Vieira. [S. l.]: Descoloniza! O podcast da ocareté, ago. 2020. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4fQyMQ61KyBzHdH97w8t2p>. Acesso em: 15 mar. 2022.

DI FELICE, Massimo. **Net-attivismo, dall azione sociale all atto connettivo**. Roma: Estemporanee, 2017.

DI FELICE, Massimo. Ser redes: o formismo digital dos movimentos net-ativistas. **Revista Matrizes**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 49-71, 2013.



DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

ESBELL, Jaider. **Jaider Esbell**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018. (Coleção Tembetá).

ESCAVADOR. Luciana Maria de Aragão Ballestrin. **Escavador**, [S. l.], 2022. Disponível em: <https://www.escavador.com/sobre/6419769/luciana-maria-de-aragao-ballestrin>. Acesso em: 15 mar. 2022.

FELISBINO, Damaris Kaninsanh. A construção do ethos do indígena na carta de Pero Vaz de Caminha a el-rei Dom Manuel. *In*: COLÓQUIO DE ESTUDOS LITERÁRIOS DIÁLOGOS E PERSPECTIVAS, 9., 2015, Londrina. **Anais eletrônicos** [...]. Londrina: CEL, 2015. p. 387-401.

FIGUEIREDO, Eurídice. Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. **Caderno Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 53, p. 291-304, 2018.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade**: perspectivas interamericanas de literatura e cultura. São Paulo: 7letras, 2010.

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. *In*: QUEIROZ, Sônia (org.). **A tradição oral**. Belo Horizonte: FALÉ/UFMG, 2006.

FOUCAULT, Michel. Os intelectuais e o poder. *In*: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FRANCO, Thiago Cardoso; SILVA; Marcelo Rodrigo da; FRANCO, Taynnara de Oliveira. Net-ativismo, pandemia e povos ameríndios brasileiros: Luta e resistência em ecologias digitais. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, v. 7, n. 12, p. 120636-120647, 2021.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1986.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Secretaria de Direitos Humanos. **Registro Civil de Nascimento para os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília: Ministério da Justiça, 2014.

GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan. Infection in the sentence: the woman writer and the anxiety of authorship. *In*: GILBERT, Sandra; GUBAR, Susan (org.). **The Madwoman in the Attic – The Woman Writer and Nineteenth-century Imagination**. New Haven; New York: Yale University Press, 1979. p. 45-92.

GONÇALVES, Ângela Aparecida; BONNICI, Thomas. O conceito de resistência em três textos da literatura brasileira à luz da teoria pós-colonial. **Acta Scientiarum Human and Social Sciences**, Maringá, v. 27, n. 2, p. 151-161, 2005.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GRAÚNA, Graça. **Canto Mestizo**. Maricá: Blocos, 1999.

GRAÚNA, Graça. Escrivência indígena. *In*: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, MÁRCIO (org.). **Poemas Afro-brasileiros**. São Paulo: Ed. Quilombhoje, 2006. (Cadernos Negros, 29).

GRUMIN. O que é a rede GRUMIN de mulheres? **GRUMIN**, [S. l.], 22 de agosto de 2006. Disponível em: <http://www.grumin.org.br/historico.htm>. Acesso em: 26 jun. 2021.

HERSCHMANN, Micael; PEREIRA, Carlos Alberto. O boom da biografia e do biográfico na cultura contemporânea. *In*: OLINTO, Heidrun Krieger; SCHOLLHAMMER, Karl Erik (org.). **Literatura e Mídia**. Rio de Janeiro: PUCRIO, São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 141-150.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HUYSSSEN, Andréas. **Seduzidos pela memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura nativa. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 45-50.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay kakyri tama – eu moro na cidade**. 2. ed. São Paulo: Pólen, 2018a.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018b. p. 39-44.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Memuera Tuiuca**. [S. l.], 5 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/memueratuiuca/posts/2204921549721139>. Acesso em: 15 março 2022.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2018c.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. Disponível em: <https://olma.org.br/wp-content/uploads/2020/06/olugardosaber.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2022.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Perfil da rede social Facebook**. Disponível em:

<https://www.facebook.com/marcia.vieiradasilva>. Acesso em: mar./abril 2018d.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Poemas e crônicas**: Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/LIVROS/MFN-45661.pdf>. Acesso em: 15 março 2022.

KAMITA, Rosana Cássia. Mulher e Literatura: uma relação delicada. *In*: MONTEIRO, Maria Conceição; LIMA, Tereza Marques de Oliveira (org.). **Entre o estético e o político**: a mulher nas literaturas de línguas estrangeiras. Florianópolis: Editora Mulheres, 2006.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories**: episodes of everyday racism. Münster: Unrast Verlag, 2012.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

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

KRENAK, Ailton. Invocação à terra. *In*: CADERNOS SELVAGEM. **Invocação à terra**: discurso de Ailton Krenak na Constituinte. Comentado por Pedro Mandagará. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2021. Disponível em [http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO27\\_CONSTITUINTE.pdf](http://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO27_CONSTITUINTE.pdf). Acesso em: 15 mar. 2022.

LACERDA, Lílian Maria de. Lendo vidas: a memória como escritura autobiográfica. *In*: MIGNOT, Ana Chrystina Venâncio; BASTOS, Maria Helena Câmara; CUNHA, Maria Teresa Santos (org.). **Refúgios do Eu**: educação, história e escrita autobiográfica. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2000. p. 81-108.

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau-estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **ALCEU**: revista de comunicação, cultura e política, [s.l.], v. 2, n. 4, p. 158-172, jan./jun. 2002.

LÈRY, Jean de. Viagem à terra do Brasil – capítulo XVIII. *In*: BENEDETTI, Yvonne C.; OLIVIERI, Antonio Carlos; VILLA, Marco Antonio (org.). **Cronistas do descobrimento**. São Paulo: Ática, 2001.

LIMA, Luiz Costa. Anotações, memórias e planos de resistência. [Entrevista cedida a] Schneider Carpeggiani. **Suplemento Pernambuco**, [s.l.], n. 131, p. 9-10, jan. 2017. Disponível em: <http://www.suplementopernambuco.com.br>. Acesso em: 16 abril 2018.

LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 15 mar. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: Modernidade, império e colonialidade. Tradução Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 80, p. 71-114, [2004] 2008a.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula rasa**, Bogotá, n. 9, p. 61-72, 2008b.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-167.

MENDOZA, Breny. A epistemologia do sul, a colonialidade de gênero e o feminismo latino-americano. Tradução Laurenny Aparecida Lourenço da Silva. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Cláudia de Lima; LIMA, Ana Cecília A. (org.). **Traduções da Cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EdUFAL; EdUFSC, 2017. p. 753-776.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução Ângela Lopes Norte. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 1º sem., 2008.

MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. **On decoloniality**: Concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. A identidade e a diferença. *In*: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI (org.). **Feminismo e política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

MILLÁN, Mária. Feminismos, postcolonialidad, descolonización: ¿Del centro a los márgenes? **Andamios**, Cidade do México, v. 8, n. 17, p. 11-36, 2011.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento Feminista Hoje**: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade. **Pessoa**: a revista que fala sua língua, [S. l.], 24 de novembro de 2014. Disponível em: <https://www.revistapessoa.com/artigo/594/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade>. Acesso em: 03 maio 2022.

MUNDURUKU, T. M. Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade.

**Museu da Pessoa**, [S. l.], 2008. Disponível em:

<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>. Acesso em: 15 mar. 2022.

OLINTO, Heidrun Krieger. Marcas de (auto)biografia historiográfica. *In*: MOREIRA, Maria Eunice; CAIRO, Luiz Roberto Velloso (org.). **Questões de crítica e historiografia literária**. Porto Alegre: Nova Prova, 2006. p. 135-145.

OLIVEIRA, Andrey Pereira de. Imagens do nativo-americano nas epopeias coloniais brasileiras do séc. XVIII. **Antares**: Letras e Humanidades, [s.l.], v. 3, n. 6, p. 120-143, 2011.

OLIVEIRA, Antônio Eduardo Cerqueira de. 2020: violências contra os povos indígenas – a perplexidade que nos assombra. *In*: RANGEL, Lucia Helena (coord.). **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil: Dados de 2020**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário. p. 12-15. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2022.

OLIVIERI, Antonio Carlos; VILLA, Marco Antonio (org.). **Cronistas do descobrimento**. São Paulo: Ática, 2001.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Terra à vista**: discurso do confronto: velho e novo mundo. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

PAGUNG, Luana. **Literatura indígena**: quando as vozes da origem falam [e escrevem], julho de 2017. Disponível em: <https://gelbcunb.blogspot.com/2017/07/literatura-indigena-quando-as-vozes-da.html>. Acesso em: 30 jul. 2018.

PAIVA, Eliane Bezerra. **Narrativas indígenas**: construindo identidades e constituindo-se em fontes de informação. Tese (Doutorado em Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Linguística, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

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

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

POTIGUARA, Eliane. **Perfil da rede social Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/elianepotiguarall>. Acesso em: mar./abril 2018b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La conolialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa em América Latina**. 3. ed. México: Siglo XXI, 1987.

RASSIER, Luciana Wrege. (Re)pensando a História a partir da Literatura: Meu

querido canibal, de Antônio Torres. **Fragmentos**, Florianópolis, n. 39, p. 61-71 jul.-dez. 2010.

REIS, Roberto Cânon. *In*: JOBIM, José Luis (org.). **Palavras da crítica**: tendências e conceitos no estudo da Literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 65-92.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

RICH, Adrienne. Quando da morte acordamos: a escrita como re-visão. Tradução Suzana Bornéo Funck. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Cláudia de Lima; LIMA, Ana Cecília A. (org.). **Traduções da Cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EdUFAL; EdUFSC, 2017. p. 64-83.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da. Representações do indígena na literatura brasileira. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 257-294.

ROSÁRIO, Livia Verena Cunha. Literatura, memória e resistência: aproximações entre Conceição Evaristo e Márcia Kambeba. *In*: VASCONCELOS, Adaylson Wagner Sousa (org.). **Letras**: representações, construções e textualidades. Ponta Grossa: Atena, 2021.

SAM-LA ROSE, Jacob. Poesia. *In*: KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: episodes of everyday racism. Münster: Unrast Verlag, 2012.

SANTILLY, Márcio. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Sena, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. **Novos Estudos**, São Paulo, v. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.

SCHMIDT, Rita Teresinha. Centro e margens: notas sobre a historiografia literária. *In*: DALCASTAGNÈ, Regina; EBLE, Laetícia Jensen (org.). **Literatura e exclusão**. Porto Alegre: Zouk, 2017a. p. 29-40.

SCHMIDT, Simone Pereira. Ser mulher e outras palavras: o conceito de interseccionalidade revisitado por Avtar Brah e Ann Phoenix. *In*: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Cláudia de Lima; LIMA, Ana Cecília A. (org.). **Traduções da Cultura**: perspectivas críticas feministas (1970-2010). Florianópolis: EdUFAL; EdUFSC, 2017b. p. 685-692.

SCOTT, Joan W. Experiência. *In*: ALCIONE, Leite da Silva; COELHO, Mara de Souza Lago; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (org.). **Falas de Gênero**. Florianópolis:

Editora Mulheres, 1999.

SILVA, Márcia Vieira da. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari - Uka**. 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 51-74.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The Rani of Sirmur: an Essay in Reading the Archives. **History and Theory**, Middletown, v. 24, n. 3, p. 247-272, 1985.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. São Paulo: Edusp, 1974.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**: primeiros registros sobre o Brasil. Porto Alegre: L&PM, 2011.

STEFFEN, Ana Cristina. A (não) presença da literatura de autoria feminina nos livros didáticos de ensino médio. **Revista Entrelaces**, Fortaleza, v. 1, n. 11, p. 315-332, janeiro/março de 2018.

TAVARES, Derek. Escrita de si: uma ilusão autobiográfica. *In*: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS FOUCAULTIANOS: GOVERNAMENTALIDADE E SEGURANÇA, 1., João Pessoa. **Anais [...]**. João Pessoa: UFPB, 2014.

TERNA, Luiz Eloy; GUAJAJARA, Sonia. Diga ao povo que avance! Povos indígenas e a luta pela vida. **Retrospectiva 2021**. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Disponível em: <https://apiboficial.org/retrospectiva-2021>. Acesso em: 12 maio 2022.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Prefácio: falas à espera de escuta. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 15-24.

TORRES, Antônio. **Meu querido canibal**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VALENTIM, Marco Antônio. A sobrenatureza da catástrofe. **Revista Landa**, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 3-25, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nativo relativo. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.

WALSH, Catherine E.; MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro García. **Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento**. Ediciones del Signo, 2006.

WAPICHANA, Cristino. Por que escrevo? – relato de um escritor indígena. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 75-79.

WERÁ, Kaká. **Kaká Werá**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017. (Coleção Tembetá).