

# ÍNDIO DE PAPEL, PAPÉIS INDÍGENAS

## PAPER INDIAN, INDIGENOUS ROLES

**Jefferson Virgílio<sup>1</sup>**

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

<https://orcid.org/0000-0003-0023-8505>

[jv.ufsc@gmail.com](mailto:jv.ufsc@gmail.com)

**RESUMO:** O ensaio apresenta breve revisão sobre o desenvolvimento da literatura indígena em língua portuguesa no território do Brasil. A apresentação é precedida por uma introdução com comentários generalistas sobre a produção de literatura indianista entre os séculos XVI e XIX, sendo concluído o ensaio com uma síntese sobre o que pode ser compreendido como uma teoria indígena que está em amadurecimento no Brasil.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura indígena; Literatura indianista; Teoria indígena.

**ABSTRACT:** The essay presents a brief overview of the development of indigenous literature in the Portuguese language in the territory of Brazil. The presentation is preceded by an introduction with general comments on the production of Indianist literature between the 16th and 19th centuries, and the essay concludes with a synthesis of what can be understood as an indigenous theory that is maturing in Brazil.

**KEYWORDS:** Indigenous literature; Indianist literature; Indigenous theory.

### Crítica à razão (feita) sobre os índios

A proposta é apresentar uma breve evolução das fontes produzidas sobre os índios residentes em solos brasileiros desde as navegações para permitir avançar com produções indígenas. As obras versam sobre práticas, culturas, histórias e memórias parcialmente possíveis de recuperação. São produções literadas e verbocêntricas<sup>2</sup>.

Compreende-se que a transição da figura construída do outro, enquanto índio, para os posicionamentos destes enquanto indígenas, ocorre em conjunto com a mudança de perspectiva, onde aqueles que são limitadamente apresentados textualmente no papel e no singular por terceiros, passam a agir na construção de autonomias identitárias ao redefinirem seus papéis enquanto grupo político heterogê-

---

<sup>1</sup> Antropólogo na Universidade Federal de Santa Catarina. Doutorando em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

<sup>2</sup> A produção bibliográfica sobre literatura indianista brasileira é vasta. As menções para autores não-indígenas estão limitadas em extensão neste capítulo, permitindo dar ênfase na produção crítica de autores indígenas sobre temas relacionados. Compartilho da maioria da crítica disponível produzida por autores indígenas e que pode ser vista nas coletâneas organizadas por Dorrico *et alia* (2018) e por Dorrico *et alii* (2020). Longas e quasi-históricas leituras onde autores não-indígenas são enaltecidos a partir de uma noção de literatura hegemônica ocidental enquanto positiva surgem em Matos (1916) e Merquior (1977). É recomendada a consulta de Sodré (1982 [1938]) e Bosi (1970), pois produzem leituras críticas – quicá marxistas – sobre parte da história da literatura brasileira. Além disso, pontos centrais da crítica atual para a dita fase indianista surgem resumidos em Puntoni (1996 [1995]).

neo e articulado. A questão envolvendo as autonomias indígenas é tema urgente, como lido por Esbell (2019 [2017], p. 163-164)<sup>3</sup>:

Vejo que nas comunidades indígenas a autonomia foi tolhida há muito tempo, desde que chegou o conquistador. Junto com a igreja [...]. A partir daí quebra-se uma tradição milenar de organização própria. Aí começa a criar uma dependência de uma orientação externa para conduzir-se a si próprio.

Inicialmente, há uma breve apresentação histórica dos primeiros textos produzidos imediatamente após as tentativas de invasões europeias às Américas. Estes textos podem ser compreendidos como uma literatura que em seu tempo pretexta por ser fonte de informação sobre os novos territórios invadidos e as novas gentes que são encontradas – e dizimadas.

Posteriormente são recuperadas as produções de romances e ficções que constroem imagens sobre a figura do índio, tecendo considerações acerca de seus limites enquanto fonte de recuperação de informação. Os gêneros literários podem variar, porém, o romance prevalece sobre os demais. Esta produção de literatura se desenvolve em outros termos ao longo do tempo, ainda que o modelo de diário de viagem possa ser encontrado sobrevivente vários séculos depois sem grande dificuldade. Também são recorrentes os registros produzidos pela troca de correspondências com as percepções obtidas entre duas ou mais partes envolvidas.

Em um terceiro item são recuperadas obras produzidas por pesquisadores não-indígenas nos últimos cem anos que mereçam a menção pelas tentativas de viradas epistemológicas que possam permitir trazer mínima luz para alguma antropologia<sup>4</sup>.

## Literatura de informação

A produção bibliográfica que busca dissertar sobre identidades de índios em territórios brasileiros, surge logo na transição entre o final do século XV e o início do século XVI, e permanece em novos desenvolvimentos até o século XVII. Escritas de nomes como Pero Vaz de Caminha (2019 [1500]), Pero Lopes e Sousa (1839 [1530]), José de Anchieta (1933 [1554]), Hans Staden (2010 [1557]), Manuel da Nóbrega (1886 [1549]), Pero de Magalhães Gandavo (2008 [1576]), Jean de Léry (1880 [1578]), Fernão Cardim (1925 [1583]), Gabriel Soares de Sousa (1879 [1587]), Ambrósio Fernandes Brandão (2010 [1618]) e Vicente de Salvador (2010 [1627]) são famosas e estabelecidas entre etnólogos enquanto fonte de informação histórica<sup>5</sup>.

Outros nomes como o do explorador Cabeza de Vaca (1906 [1555]) e o do capuchinho Claude

3 Todos os destaques em negrito nas citações diretas são nossos. Os itálicos são originais dos autores.

4 O ensaio remete para a primeira parte de uma discussão que surge em minha tese de doutoramento. A parte seguinte, que trata especificamente do pensamento Laklãnõ, pode ser consultada em Virgílio (2024).

5 Parte destes materiais é organizada por terceiros, séculos após a escrita dos mesmos. Nestes casos, se opta por referenciar as obras completas, não direcionando especificamente para uma carta ou texto apenas. A maior parte das obras completas está disponível na biblioteca digital do senado federal.

D'Abbeville (1614), com menores menções, são conhecidos, mas pouco explorados na literatura etnológica enquanto potencial ou recorrente fonte de informação<sup>6</sup>.

Danner *et alia* (2020, p. 622), ao comentarem sobre Pero Vaz de Caminha, permitem sintetizar o pensamento destes autores sobre a identidade indígena que buscavam expor:

**[É] um papel em branco a ser moldado ou escrito de acordo com a visão do paraíso sustentada**, representada e aplicada por seus missionários e com a mão forte do rei, um paraíso na terra, contra a degeneração do Velho Mundo. [...] **[É] o papel em branco que deve ser trabalhado, moldado, orientado, conferindo missão, sentido e justificação ao trabalho missionário, integrativo e colonizador do europeu branco e cristão.**

A percepção destes autores também pode ser vista sintetizada em Pitta (1880 [1730], p. 25):

Todo este vastíssimo corpo, que temos mostrado, estava possuído e habitado de inculta gentildade, dividida em innumeráveis nações, algumas menos feras, mas todas barbaras: não tinham culto de religião, idolatravam á gula, e serviam ao appetite, sem regimen de lei ou de razão; tinham príncipaes, a quem davam moderada obediência, que mais era respeito que sujeição [...].

Uma leva contínua de produção se desenvolve até o século XIX, em linhas próximas no que diz respeito à leitura e à apresentação dos indígenas no Brasil. Os principais nomes desta corrente são: Capistrano de Abreu e Francisco Adolpho de Varnhagen. Outros materiais do final deste período (como no século XIX por Avé-Lallemant, 1980 [1858] e Saint-Hilaire, 1936 [1857]), com menores menções, são conhecidos, sendo pouco explorados pela etnologia enquanto fonte de informação.

Ainda que não seja o propósito categorizar ou dissertar sobre as denominações e escolas literárias, convém explorar as influências que podem lhes ter alcançado. Boa parte dos autores --- ou de suas obras – que surgem após a literatura colonial, e que são publicadas até o século XIX, são influenciadas pelo que se interpreta como aquilo que caracteriza o *renascimento* e ainda o *iluminismo*. Posteriormente, surgem as influências do que se entende por *romantismo*. E no século XX em diante a influência maior é do *modernismo*.

É claro que as chegadas destas influências – via de regra vindas do continente europeu - podem apresentar razoável retardo, além de distorções, especialmente para escritores que não se identificam como intelectuais ou produtores de literatura.

É compreendido que estas influências surgem com ou sem o domínio de uma leitura que pode ser dita como clássica, e via de regra seguindo o rastro e sendo a sombra do avanço do capitalismo. Sodré (1982 [1938], p. 189-190), nos lembra que o romantismo é a face literária da expansão e da dominação da burguesia no Brasil<sup>7</sup>.

Não apenas a construção de uma identidade literária ao longo dos séculos é sugerida, como es-

6 A coleção *biblioteca histórica brasileira* da editora Martins publicou dezanove volumes de autores do período.

7 Sodré (1982 [1938], p. 201-203) diz que no Brasil a burguesia, quase inexistente, atua com grandes proprietários de terra (outros autores podem chamar estes de aristocratas rurais). A percepção da distinção do Brasil face a Europa permite compreender as distinções do *romantismo à brasileira* que pouco mais que uma cópia mal feita do modelo romanesco europeu por aqui se prospera. O povo está ausente no processo criativo, pois aqui *não houve revolução*.

forços de Capistrano de Abreu e Francisco Adolpho de Varnhagen, recuperando e disponibilizando fontes primárias antigas influenciam na sobrevida desta narrativa. Matos (1916, p. 3) define a narrativa e a identidade estimulada até o século XIX:

O que, portanto, havia no Brasil era o seiscentismo, a escola gongorica ou espanhola, aqui amesquinhada pela imitação, e por ser, na poesia e na prosa, **a balbuciante expressão de uma sociedade embrionaria, sem feição nem character, inculta e grossa**. Que o era, o mais perfuntorio exame, a leitura ainda por alto dos versejadores e prosistas dessa epoca o mostrará irrecusavelmente. **Não ha descobrir-lhe diferença que os releve na inspiração, composição, forma ou estilo das obras. Sob o aspecto literario são todos genuinamente portuguezes**, por via de regra inferiores aos reinóis.

Especialmente sobre a leitura construída sobre o indígena, ainda no singular, o mesmo autor aponta que pode ser assim lido o romantismo *à brasileira* (Matos, 1916, p. 7-8):

Principalmente assinalaram **o nosso romantismo: a simpatia com o índio**, [...] o amor da natureza e da historia do paiz, encarados ambos com sentimentos e intenções estreitamente nativistas, o conceito sentimentalista da vida, **o proposito manifesto de fazer** uma literatura nacional e até **uma cultura brasileira**. **Inspirado no preconceito dos meritos do índio revelou-se este proposito em recomendações do ensino da lingua tupi**, em parvoinhas propostas de sua substituição ao portuguez **na adopção de apelidos indigenas ou na troca dos portuguezes por estes e no encarecimento de quanto era indigena**.

Estes materiais estão distantes de produzir conhecimento etnológico, mas podem ser consultados como fonte de informação sobre um passado que não é tão facilmente acessível. Vejamos um par de trechos de Gonçalves Dias (2016 [1851], p. 11):

São muitos seus filhos, nos ânímos fortes,  
Temíveis na guerra, que em densas coortes  
Assombram das matas a imensa extensão.  
São rudos, severos, sedentos de glória, [...]  
Condão de prodígios, de glória e terror!

Em outra obra, o mesmo autor (Dias, 2016 [1857], p. 33) não varia muito:

Dos Timbiras o chefe em tronco anoso,  
Itajuba, o valente, o destemido  
Acossador das feras, o guerreiro  
Fabricador das incansáveis lutas. [...]  
Que os musculosos membros repeliam  
A frecha sibilante, e que o seu crânio  
Da maça aos tesos golpes não cedia.

Estes trechos, assim como o restante do poema e do canto, são longas e repetitivas menções para guerras entre específicos povos, e se limitam em descrever a violência, ferocidade e a coragem dos nativos. Os indígenas são reduzidos enquanto eternos guerreiros, destemíeis, sanguinários e rudes. Mas os invencíveis quando combatem entre si, são incapazes de enfrentar o poderio e a religião do invasor (Dias, 2016 [1857], p. 31):

Da cruz de Cristo os piedos braços; [...]  
Do povo americano, agora extinto,  
Hei de cantar na lira. - Evoco a sombra  
Do selvagem guerreiro!... Torvo o aspecto,  
Severo e quase mudo, a lentos passos, [...]  
Agora inúteis setas, vão mostrando  
A marcha triste e os passos mal seguros  
De quem, na terra de seus pais, embalde  
Procura asilo, e foge o humano trato.

A construção do outro oscila entre selvagens portadores de extrema capacidade de violência e ausência de civilidade, até miseráveis em suas próprias terras. É digno de nota o reconhecimento no século XIX de que se tratam de *terras invadidas*.

No mesmo ano de *Timbiras* é publicado também *O Guarani*, que apresenta Peri, um índio que esbanja força, coragem e habilidades de caça (Alencar, 2018 [1857], p. 25-30).

A herança dos esforços é perceptível nos escritores de literatura que se apropriam das informações de documentos antigos ao longo dos séculos XIX e XX, com sobreviventes ainda no século XXI (inclusive entre escritores que se identificam como indígenas). A herança destes esforços, e outras relacionadas, estão exploradas no próximo item.

## Romantizando a exotificação de outrem

Souza (2018, p. 68-69) assim descreve o cerne da primeira leva destes autores:

Para não deixar de citar e dar nomes aos papagaios, nos referimos a uma história contada pelos não índios, que começou com Basílio da Gama, que via o índio como “homem natural”; e Santa Rita Durão, que os via como “os comedores de carne humana” que “só o cristianismo salvaria”, visão limitada de primitivos e selvagens. Com o indianismo, [...] o índio como tema, o qual então é recriado enquanto um índio que passa a ser bem visto, pois é um índio idealizado e dotado de qualidades como coragem, honra etc. [...] Seus principais autores foram Gonçalves Dias e José de Alencar. Com o Modernismo, busca-se uma “verdadeira identidade nacional”, [...]. “Macunaíma” - que é uma rapsódia, soma de temas tirados de vários povos, dentre os quais o povo Macuxi - faz cópia de vários outros livros, misturando crenças populares com costumes dos povos indígenas, pensamentos filosóficos e realidades capitalistas.

O que Souza chama de qualidades, como *coragem* e *honra*, são recuperadas de idealismos literá-

rios tipicamente europeus, se quisermos até ocidentais, latinos, ibéricos ou portugueses, e como tais, há uma transposição destes valores para a figura do índio que é impressa no papel. Esta escrita passa a ser uma das leituras possíveis. A outra é a do selvagem, insubmisso, vagabundo, assassino, desordeiro e não-cristão.

Uma leitura que surge tardiamente, e muito influenciada por ideais positivistas, é a do pobre, coitado, miserável e incapaz, que além de precisar ser salvo, demanda ser tutelado<sup>8</sup>.

Difícilmente as escritas podem ser ditas ou lembradas como algo que é produzido em diálogo com as partes que são descritas, apresentadas e diria até *determinadas* com essas características. Sobre a autoria, Esbell (2019 [2017], p. 173) resume o ponto:

Pois se há uma certa unanimidade entre os indígenas, é de que chega de tanta gente falando pela gente. **O que a gente quer é esse espaço da fala. Já passou da hora de falar.** [...] **E o próprio argumento** nosso de que a gente não é apresentada devidamente **tem que ser combatido com uma apresentação própria, devida.**

No início do século XX, a percepção da invisibilidade de autoria indígena na incipiente literatura nacional é percebida em termos como o de Matos (1916, p. 27-28):

A gente que a habitava, broncos selvagens sem sombra de literatura, [...] não podia de modo algum influir na primitiva emoção poética brasileira. [...] Ainda que o gentio selvagem, [...] tivesse uma poesia de forma métrica [...]. Absolutamente se não descobriu até hoje [...] uma simples presunção que autorize a contar quer o índio, quer o negro, como fatores da nossa literatura. [...] É, portanto, o português, com a sua civilização, com a sua cultura, com a sua língua e literatura já feita, e até com o seu sangue, o único fator certo, positivo e apreciável nas origens da nossa literatura. E [...] não podia esta mestiçagem haver influído na mente brasileira senão superficial, indefinida e morosamente.

O indígena é recorrentemente apresentado não apenas como o dito *papel em branco* a ser escrito, como ainda ausente da capacidade de escrever sobre este papel. De todo modo, esta escrita resta por séculos reservada para intelectuais oriundos da metrópole – ou pior, de quem acredita ser legítimo e honrado herdeiro naquela prole.

A proposta não se altera até o surgimento dos primeiros etnólogos, como Taunay, Baldus e Ni-muendajú. Intelectuais com origens estrangeiras, que leem e escrevem em alemão. Alguns são militares nacionais. A proliferação do conjunto de protoetnólogos inicia no final do século XIX e alcança seu limite na primeira metade do século XX<sup>9</sup>.

O próximo item busca trazer algum subsídio que permita recuperar as pontuais participações de intelectuais no Brasil, que vão tentar abrir alguns caminhos para começar a ser reduzida a enorme distância de comunicação existente entre indígenas e não-indígenas.

<sup>8</sup> Descrevo essa situação contra o povo Laklãnô em Virgílio (2021 & 2023).

<sup>9</sup> O movimento não é isolado, sendo resultado de tentativas de produção de uma *intelectualidade nacional* sob influência de outras nações (como França, Inglaterra e Alemanha), como lembra Puntoni (1996 [1995]:120-123).

## O descobrimento de brasileiros

As influências quase clássicas, mas ainda muito medievais, que aparecem tanto nas cartas como na literatura de viagem são caracterizadas por construções de alteridades entre aquele que descreve e aqueles que são descritos. Via de regra com comparações explícitas entre o contexto de origem do autor e aquilo que diz ter observado. São frequentes os exageros nas descrições, as hipérboles, assim como informações obtidas por fontes secundárias sem qualquer mínima verificação ou contraprova. O índio é constantemente percebido no *singular*. A escrita por vezes é embriagada no discurso de *bom selvagem* de Jean-Jacques Rousseau.

Além de Rousseau, Matos (1916, p. 126-127 - ver nota 1) lista outras influências na então capitania de Minas Gerais no século XVIII:

Além dos livros profissionais de estudo e consulta, constituíam-nas geralmente os melhores autores latinos no original e gregos no original e em traduções latinas, e mais os franceses Descartes, Condillac, Corneille, Racine, Bossuet, Montesquieu, Voltaire, tratados e dicionários de história e erudição, as décadas de Barros e Couto, os poetas clássicos portugueses, e também Tasso, Milton, Metastásio, Quevedo, afora dicionários de várias línguas, obras de matemáticas, ciências naturais e físicas e outras<sup>10</sup>.

Entre os jesuítas é, ainda, comum a presença de um viés transitório, desde certa noção de pedagogia de salvação (catequização) que posteriormente é percebida como *aculturamento*.

Quando as influências do romantismo alcançam as descrições, elas surgem baseadas em clássicos da literatura europeia-ocidental-latina, mas tida como mundial, onde tentam representar os povos originários enquanto personagens heróis ou outros modelos, e estereótipos que são valorizados na Europa em períodos prévios. O índio passa a ser mero pano de fundo das obras, com uso pesado de termos, nomes e localidades em língua indígena, não necessariamente no idioma do povo indígena, que é ilustrado no texto.

A utilização de nomes, termos, mitos e seres das cosmologias indígenas é reforçada no século XX com os modernistas, especialmente entre aqueles que orbitam o discurso de antropofagia e muito inspirados pela semana de arte moderna de 1922<sup>11</sup>.

Algumas autorias vão compreender tanto a fase anterior ao modernismo como o próprio modernismo como sendo caracterizadas por hibridização cultural. Dada as óbvias discrepâncias de autoria entre as partes representadas e a representante, considero problemática essa leitura.

A relação promíscua entre a construção de certo nacionalismo e os escritos que surgem destes autores se torna explícita na análise de Pachamama (2020, p. 31):

O indianismo brasileiro e as construções de imagens dos “índios”, na literatura, nas artes e nos discursos de políticos, intelectuais e viajantes, **serviam à construção do nacionalismo, cuja**

<sup>10</sup> Em nota o autor indica ainda a existência de dezenas de livros de autores ingleses em bibliotecas particulares.

<sup>11</sup> Não é surpresa que o folclore nacional que incorpora elementos de culturas indígenas (notadamente Tupi) se desenvolva no Brasil neste período.

**proposta era criar a nação em moldes europeus**, em que não havia lugar para pluralidades étnicas e culturais.

Entre o final do século XX e início do século XXI começam a surgir tentativas de algo que talvez possa ser chamado de diálogo cultural. Também é no período que surgem escritores de literatura que se apresentam enquanto sujeitos indígenas. As propostas oscilam bastante entre inovação e apenas uma repaginação de modelos prévios.

Mais recentemente os indígenas passam a publicar de maneira autônoma e em coautoria com não-indígenas, por vezes alcançando uma projeção internacional representativa. Também surgem os acadêmicos que se especializam em literatura indígena.

O que parece ter caracterizado todo o período prévio ao estabelecimento de autores efetivamente indígenas em terras brasileiras, é o que alguns autores (como Marx, Lukács e Kuhn) compreendem como os limites entre a consciência possível e a consciência real. Aqui, se entende (e se estende) que não se trata apenas de alienação da população explorada, mas ainda do pleno desconhecimento da parte opressora sobre a sua própria condição.

A situação é perceptível décadas antes da semana de arte moderna. Taunay por exemplo, mantém vícios de autores prévios, como sobre a necessidade de civilização e de colonização de indígenas, ainda que no que remeta a produção de glossários e ao registo da língua é dos primeiros a se preocupar com questões metodológicas básicas (1888, p. 251-254). E é também um dos primeiros a questionar os problemas com o etnónimo ser alcunha dada por um povo terceiro. Além desses pontos, e das úteis revisões e aglutinações das produções prévias que incluem dispersas informações sobre determinadas populações indígenas, muito pouco mérito há ali.

Um primeiro problema é que as aglutinações e revisões por vezes reproduzem equívocos impressos por autores prévios, e onde é constante a dificuldade de os corrigir sem um evidente contato direto com a comunidade, além da necessidade de contraprovas ou comprovações.

As reproduções de equívocos e inverdades se mantém por décadas, visíveis mesmo em autores que são o expoente da etnologia em gestação, como por exemplo nas produções quasi-enciclopédicas de Baldus (1970 [1954] & 1968) e de Schmidt (1942 [1913]).

Ainda que ambos sejam merecedores de méritos pelas hercúleas tarefas que realizam, notadamente pelas condições editoriais do período, e pela enorme dificuldade de acesso a textos, pouca revisão crítica sobre as fontes fora produzida.

Enquanto Baldus resume em poucas linhas cada um dos milhares de textos resenhados, Schmidt se esforça em manter os milhares de etnónimos que cada uma de suas centenas de fontes utilizam ao longo de cinco séculos em diferentes idiomas.

No entanto, não há de se discutir no enorme salto que estes tipos de produções propiciam para a etnologia. As obras de Baldus permitem um acesso ágil e organizado para uma percepção mínima de milhares de obras em múltiplos idiomas concentradas em um só material em língua portuguesa. A proposta de Schmidt sugere uma pioneira tentativa de organização de construções de áreas de influências culturais de povos autóctones para toda a América do Sul.

Nimuendajú, e posteriormente Darcy Ribeiro, são nomes que surgem em um período de transição, quando parte destes erros começam a ser revistos de maneira localizada (um povo), mas com desenvolvimentos para uma análise alargada e até comparativa (entre povos).

Após estes nomes, o mais representativo a tentar reproduzir uma descrição menos genérica e mais diversa das populações indígenas é o professor Roberto Cardoso de Oliveira.

Após os anos 70 não são identificadas autorias individuais que sejam dignas de nota por eventuais contribuições para a compreensão da alteridade indígena no Brasil, ou pela participação ativa no reposicionamento destes enquanto sujeitos ativos de sua história<sup>12</sup>. As participações indígenas nos processos produtivos, tanto enquanto autores, como artistas, pessoas políticas e de direito, é o objeto das próximas partes deste ensaio e não curiosamente surgem no mesmo período em que as viradas epistemológicas na antropologia cessam.

## Crítica à razão com os (ou por) indígenas

Neste item são recuperadas algumas produções indígenas. Na primeira parte se recupera a escrita de literatura por autores indígenas. Posteriormente se busca enaltecer as produções de viradas epistemológicas produzidas por autores indígenas.

## Há uma literatura indígena?

Este item busca se orientar pelas escritas e falas de intelectuais indígenas que passam a ser publicamente reconhecidos após os anos 70, e que se articulam politicamente entre os anos 70 e a reforma constituinte realizada na segunda metade da década de 1980, no Brasil.

Os primeiros indígenas que vão surgir no Brasil na condição de escritores de literatura, são oriundos de famílias que sofrem processos de desterritorializações. Não são raras as tentativas de retorno aos territórios originais, ainda que estimuladas por passagens prévias nos territórios de outros povos. Este retorno ao território originário é acompanhado de um resgate identitário (Potiguara 2019 [2009]; 2019 [2018]; Esbell, 2019 [2017]; Munduruku, 2012, 2019 [2017]; Werá, 2019 [2017]; 2019 [2014]; Yawanawá, 2019 [2017]).

A percepção da condição, imposta enquanto nativo, surge em processos violentos produzidos por terceiros durante a infância e a adolescência (Esbell, 2019 [2017]). Este longo processo culmina em uma percepção e autorreconhecimento, posterior enquanto sujeito/ a(u)tor indígena (Esbell, 2019 [2017]).

Curiosamente, a autoidentificação enquanto indígena, acaba sendo alvo de contestação (Esbell,

---

<sup>12</sup> No século XXI surgem propostas interessantes (Kopenawa & Albert, 2015 [2010] & Mehinaku, 2010). É digno de nota que o antropólogo coautor do primeiro material (Bruce Albert) não é brasileiro. Situação idêntica a Nimuendajú, Baldu e Schmidt. Ainda que Taunay tenha nascido no Brasil, é filho de pai e mãe, ambos de famílias nobres francesas.

2019 [2017], p. 153; Munduruku, 2019 [2017], p. 26-27; Potiguara, 2019 [2018], p. 20-21,29). Este processo, longe de ser padronizado, pode apresentar casos curiosos, especialmente no que remete ao aprendizado e a reprodução de línguas indígenas. A situação não é generalizada ou ampla, com parte destes indígenas assumindo publicamente que o povo foi vítima de etnocídio, e que sua família foi expulsa do convívio com a população por razões diversas, sendo que a língua é algo que ora é apresentada como perdida ou destruída, ora lembrada como algo descaracterizado ou mesmo inalcançável, por motivos vários.

Após o recebimento de reconhecimento político, enquanto indígena, os intelectuais em gestação atraem a atenção de órgãos nacionais repressores e seus veículos de comunicação, além de organizações internacionais como o Banco Mundial, a Comissão Europeia, o BID, o FAO, a OEA, a OIT, a ONU e a UNESCO, além de fundações e ONGs internacionais como os médicos sem fronteiras, e participam na construção de tratados internacionais<sup>13</sup>. E onde encontram outros indígenas em situações similares, atuando na construção conjunta de organizações indígenas incipientes como a AMARN, a COAPIMA, a COIAB, a COICA, a FOIRN, o ITC e a UNI, ou em articulações com organizações indigenistas como a ANAÍ-BA, a ANAÍ-RJ, a ANAÍ-RS, a CCPY, o CEDI (atual ISA), o CIMI, a CPI-AC, a CPI-SP, o CTI e a OPAN<sup>14</sup>.

Os encontros e parcerias com celebridades após a exposição pública também. No entanto, as parcerias com não-indígenas e suas instituições são tomadas com cuidado, como aponta Krenak (2018, p. 33):

**Há um tipo de tutela disfarçada** hoje que é feita por uma agenda difusa, uma agenda que vai desde a agenda de eventos como este até os da ONU, do Banco Mundial, e de **todas as outras agências que botam a gente para andar pelo mundo afora fazendo reuniões.**

Eliane Potiguara (2019 [2018], p. 35) deixa explícita uma das propostas que é concebida nos primórdios da literatura indígena em terras brasileiras:

Quando a gente transgrediu e escreveu a primeira carta, porque não é só o Pero Vaz de Caminha que é importante como primeira carta, nós também fizemos a primeira carta em cima da oralidade indígena [...]. “A terra é a mãe do índio”, nossa primeira cartilha, não era bonita não. Capa branca com letras pretas. A gente fez assim para que as crianças pudessem usar lápis de cor. Foi essa a intenção. Não foi feita para o editor gostar, foi feita para as crianças gostarem. Foi a editora do Grumin que publicou, e isso possibilitou que as crianças pudessem pintar em cima, interagir com aquela cartilha. Quando um avô dizia para a neta valorizar a dança do toré, a criança, que ganhou aquela cartilha, ela lembrava que tinha o toré na sua comunidade, e podia pintar do jeito que a comunidade fazia. Foi aí que nasceu a primeira literatura indígena.

13 Cf. Potiguara, 2019 [2009]:115-116 & 2019 [2018], p. 29, 36, 42-43, 46; Guajajara, 2019 [2012], p. 58; Munduruku, 2012, p. 131,140; Werá, 2019 [2014], p. 64; Krenak, 2019 [2017], p. 18,21,23,33; Tukano, 2019 [2017]:63 & 2020, p. 102-103; Yawanawá, 2019 [2017], p. 96.

14 Cf. Potiguara, 2019 [2009], p. 102-103; Kopenawa & Albert, 2015 [2010], p. 325-326, 385; Munduruku, 2012, p. 84-85, 92, 96, 99, 123-124, 133, 141, 162-163, 214 - ver nota 2 & 2019 [2017], p. 21-22; Guajajara, 2019 [2017c], p. 186-187; Krenak, 2019 [2017], p. 18; Yawanawá, 2019 [2017], p. 85; Potiguara, 2019 [2018], p. 32-34, 40-48; Tukano, 2020a, p. 93, 100-101, 103, 2020b, p. 108-109 & 2020c, p. 88; Werá, 2019 [2017], p. 21-23; 2020<sup>a</sup>, p. 8 & 2020b, p. 7.

Eliane Potiguara (2019 [2018], p. 56) ainda destaca sobre a urgência da literatura indígena:

Então, escrever é difícil, e escrever literatura indígena é mais difícil ainda. A literatura indígena, na verdade, nunca existiu. Ela não existe, é apenas uma estratégia de luta, um instrumento de libertação, de conscientização. Eu sempre considero que a gente precisou partir para a literatura indígena porque não tinha outros espaços. Estava todo mundo ocupando os nossos espaços. [...] E foi a partir disso que surgiu o escritor indígena. Para poder garantir aquela história, aquela lenda. E para fazer que aquele autor tenha pensamentos com relação a esse momento histórico, político, espiritual que estamos vivendo. Um pensamento que vem desses povos, dessas culturas, e se relaciona com o entorno.

A necessidade de publicar um boletim, um jornal, surge também no discurso de Krenak (2019 [2017], p. 20), assim como de o acessar com Guajajara (2019 [2017c], p. 186), que entendem que a mídia impressa convencional acaba não sendo suficiente, rapidamente sendo substituída pelo audiovisual, e na atualidade fazendo utilização pesada da rede mundial de computadores.

Sobre os livros, Wapichana (2018, p. 78) menciona menos de duzentos livros escritos por indígenas dentro do circuito comercial nacional, representados por pouco mais de cinquenta autores, pouquíssimos com circulação fora do país. Destaca-se que o número de obras e de escritores podem ser maiores, alcançando pelo menos seiscentas obras, se considerarmos os espaços geograficamente localizados, edições de autor, além de pequenas editoras.

Não é o escopo dissertar sobre estas produções de maneira profunda, sendo recomendado as partes interessadas consultar diretamente as obras. Se sugere iniciar a consulta pelas listas disponíveis em Franca et *alia* (2019) e principalmente em Lima (2012, p. 110-142).

O próximo item recupera algumas considerações que os principais autores indígenas produzem, e que permitem alcançar uma percepção mínima sobre a direção e o sentido daquilo que poderíamos identificar como o registro escrito de uma *teoria indígena* em desenvolvimento.

## E há uma teoria indígena?

Ainda que, em um primeiro momento, os intelectuais indígenas dialoguem com teóricos tidos como críticos como Boaventura de Sousa Santos, Darcy Ribeiro, Franz Fanon, Karl Marx e Paulo Freire (Krenak, 2020 [2016], p. 66, 2019 [2017], p. 30, 40-41 & 2020; Tukano, 2019 [2017], p. 59; Potiguara, 2019 [2018], p. 21-22, 26, 34), posteriormente, na virada entre o século XX e XXI, os intelectuais indígenas passam a construir escritas críticas e emancipatórias próprias, em produções que transitam entre ideias modernas de pós-colonialidade e de decolonialidade.

Nessas escritas tanto as ambientações temáticas como as ontologias de seus pensamentos, são gestadas a partir das cosmologias incorporadas de seus próprios povos, línguas, memórias, sonhos, visões e culturas. A procura e a necessidade por estas cosmologias, externas ao ocidente, são visíveis na fala de Krenak (2020):

O pacto colonial só serve para ele mesmo. **Ele não abre perspectiva com o mundo dos excluídos.** Ele só serve para si mesmo como uma autoajuda. As experiências controladas de democracia no mundo, elas são só isso mesmo: experiências controladas. Elas são eventos que [não] se expandem para além dos limites cogitados pelo capitalismo<sup>15</sup>.

Uma das ações práticas que surgem derivadas das teorizações indígenas, é a adoção dos etnônimos como sobrenomes familiares por significativa quantidade de indígenas logo nos primeiros anos de movimentação política. Eliane Potiguara (2019), ilustra como a adoção do etnônimo indica um rompimento com o sistema colonizador:

A questão do nome foi importante, porque eu havia adotado o sobrenome Potiguara e outras pessoas da comunidade estavam fazendo o mesmo. **Eu fui colocando que sou Eliane Potiguara porque existe o Mario Juruna, existe o Ailton Krenak, existe o Álvaro Tukano.** Fui dizendo que **a gente não estava trocando o nome, que a gente estava assumindo a comunidade.** E vários índios Potiguara estavam se assumindo [...]. [F]oi uma orientação, que nós assumíssemos nossa identidade étnica, que **assim nós poderíamos ficar mais fortes, porque nós saberíamos que nós não somos índios [...]. Índios não existem, isso é um nome que o português utilizou pra nos chamar** e até hoje as pessoas nos chamam de índio. Mas nós somos nações. [...] **Foi nesse contexto que se deu o meu reconhecimento de identidade indígena.** (Potiguara, 2019, p. 48,49, grifos nossos)

Munduruku (2012, p. 45) deixa claro que não se trata de identificação restrita para um povo indígena, o movimento é caracterizado pela pulverização de identidades:

Portanto, **essa visão pan-indígena vem se manifestar** com outra força, a partir da década de 1970. E foi aí que entrou o elemento a que [...] Caiuby Novaes chamou de simulacro. Em outras palavras, **podemos dizer que os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses,** não mais de um povo, mas **de todos os povos indígenas brasileiros.**

Se Munduruku afirma se tratar de *todos os povos indígenas brasileiros*, Krenak (2019 [2017], p. 41-42) vai além, e esclarece de maneira categórica que a leitura de uma frente estrangeira que busca explorar e destruir, é perceptível e provocador de um dos motores de ação:

**O saque continua sendo feito** sobre uma parte do planeta em favor da concentração de riqueza em outra. [...] Nós estamos todos sendo botados numa mesma prancha **entre os que mandam no planeta, os que controlam os fluxos do planeta, e os outros povos que continuam sendo subordinados.** [...] **A idéia de que o Brasil tem que suprir o mundo, aquela velha idéia de que nós somos o celeiro do mundo., tomou conta, retomou as linhas tradicionais do colonialismo,** e nós estamos dentro mesmo dessa coisa abissal. Nós somos a parte do mundo que está condenada ao subdesenvolvimento e a reproduzir a força de trabalho em condições

---

<sup>15</sup> Compreendemos que a transcrição publicada no livro consultado removeu a palavra “não” da fala de Krenak.

análogas à escravidão, **com nossa paisagem disponível para ser assaltada para suprir a demanda do mercado internacional. Não tem outro jeito de olhar a nossa realidade do que criticamente.**

A falência de instituições regulares é outra razão para a mobilização e auto-organização indígena (Tukano, 2019 [2017], p. 58-59). E nas palavras de Krenak (2019 [2017], p. 39-40):

As instituições estão todas enclausuradas cada uma na sua. E com uma hipocrisia, uma indiferença radical se a outra está falindo ou não. [...] **Se essas instituições hoje estão todas blindadas, voltadas para dentro delas mesmo, enclausuradas nos seus interesses e pouco interessadas na sobrevivência uns dos outros, significa que esse fluxo entre instituições, pessoas e organizações está empobrecido.** [...] É difícil puxar uma mobilização.

Além da inoperância de instituições e de efeitos das frentes de destruição, é visível a crítica e a preocupação com a alienação:

**Se a gente buscar o envolvimento**, talvez volte a dar sentido para os povos originários, as suas formas de organização, seu jeito de pensar o bem-estar, seu jeito de pensar o que é necessário para a gente viver. [...] [O desenvolvimento] tira todo mundo da agricultura, no sentido de subsistência, de agricultura familiar, para trazer para o concerto dos mercados, onde todo mundo é consumidor, ao invés de ser um cidadão. Na verdade, **nós fomos iludidos com a idéia de que estamos sendo engajados no processo cidadão, quando na verdade estávamos sendo engajados no processo de consumidor.** [...] Parece que [...] **nós fomos alienando as pessoas do mundo** (Krenak, 2019 [2017], p. 42-43).

Que culminará não apenas na destruição dos povos indígenas, do Brasil ou do planeta, mas indo muito além segundo Krenak (2019, p. 43-44):

E [os governos, as agências] avançam sobre esses territórios quase que ao termo de colocar em risco a própria sobrevivência daqueles povos originários que ainda são capazes de reproduzir a vida em posição de equilíbrio com a natureza. **Então o que está em risco, na verdade, não é só o mundo da mercadoria**, que vai entrar assim numa espécie de erosão, ou de implosão de sua própria dinâmica. **Mas é levar junto com ele os outros mundos, aqueles mundos possíveis.** [...] **Na medida em que a Terra não vai poder suprir toda a demanda que está sendo ampliada, e os recursos que a gente poderia pensar como comum estão sendo exauridos. E nós teremos uma situação de carência total.**

Além das produções escritas propriamente ditas, surgem ainda propostas mais ousadas, como o *Memorial dos Povos Indígenas*, construído em Brasília, que é descrito por Tukano (2019 [2017], p. 67) como um lugar onde:

**Aqui nós falamos de filosofia, aqui nós falamos de medicina, aqui nós falamos de interesses tribais.** A arena, o pátio, é para tomar ayahuasca, para tomar rapé, para tomar outras medicinas que fazem bem a sabedoria, à vida cultural e espiritual dos povos indígenas. [...] **Então aqui é para evitar restringir aos nossos líderes apenas nas igrejas, que tem hora pra abrir e fechar.**

Os esforços buscam contornar uma escrita histórica - e teórica - que é construída de costas para as comunidades que são seu objeto, como resume Pachamama (2020, p. 27):

Há uma vasta bibliografia indigenista que não foi escrita pelo indígena. Tais escritos se apropriam de nossos conhecimentos e saberes, muitas vezes traduzidos em vários idiomas, menos no idioma daquele que inspirou o registro. E o autor é sempre o outro. Um Povo, que é Originário, não será mais silenciado em seu próprio território e em seu conhecimento. Então, também por isso, decidimos escrever.

Para responder, eu diria talvez *substituir*, enquanto Jaider Esbell vai sugerir *explorar e expandir* tais escritas, surgem produções dos indígenas em construções que são direcionadas explicitamente para atingir aquilo ou aquele que lhe ataca. É o caso, por exemplo, da obra *Makunaíma*, de Jaider Esbell, dirigida para os leitores de Mário de Andrade. A proposta é literalmente reapropriar-se daquilo que foi apropriado por terceiros, não apenas corrigindo o que está dito, mas como o próprio Jaider nos diz: *Dizendo o que não foi dito*.

Davi Kopenawa é outro indígena que vai enfrentar as escritas contra seu povo, mas ao invés de se reapropriar do texto, se apropria do próprio escritor, no caso de outro antropólogo, que passa a ser mero tradutor, transcritor, por uns vistos como coautor.

No manifesto xamânico, *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, 2015), o que temos é a plena descrição das percepções nativas Yanomami sobre a constante presença da consagração do pó da *yãkoana haare* pelos xamãs Yanomami, para poderem aprender a ver e a interagir com os *Xapiri*. As descrições vão se revelando num longo fio condutor que conta toda a história mitológica do povo Yanomami, desde a criação dos primeiros homens até o próximo fim do mundo.

A descrição é realizada por Kopenawa, ao longo de décadas de convívio com Bruce Albert. São gravadas em fitas cassete que são transcritas, traduzidas e organizadas para a produção da obra, levando para não-indígenas compreensões Yanomami sobre o fim do mundo que se aproxima.

É por isso que agora quero que os brancos, por sua vez, ouçam estas palavras. [...] Não queremos que extraiam os minérios que *Omama* escondeu debaixo da terra porque não queremos que as fumaças de epidemia *xawara* se alastrem em nossa floresta. Assim, meu sogro costuma me dizer: “Você deve contar isso aos brancos! Eles têm de saber que por causa da fumaça maléfica dessas coisas que eles tiram da terra estamos morrendo todos, um atrás do outro!”. É o que agora estou tentando explicar aos brancos que se dispuserem a me escutar. [...] Porém, se continuarem seguindo esse mesmo caminho, é verdade, acabaremos todos morrendo. Isso já aconteceu com muitos outros habitantes da floresta nesta terra do Brasil, mas desta vez creio que nem mesmo os brancos vão sobreviver. (Kopenawa; Albert, 2015 [2010], p. 371-372)

Essas falas, nas línguas de estrangeiros, agressores, normalmente recém aprendidas, com a presença de desconhecidos e em espaços e em modelos de discurso inseguros, e pouco compatíveis com os espaços e modos como são realizados os rituais tradicionais, não colaboram para o processo de fortalecimento ou instauração de maior autonomia de manifestação política e pública.

A primeira vez que falei da floresta longe de minha casa foi durante uma assembleia na cidade de Manaus [...]. Mas **eu não sabia falar daquele jeito** e o sopro de minha palavra ainda era curto demais! Apesar disso, não recuei. Cheio de apreensão, me esforcei por dizer, pela primeira vez, palavras firmes sobre os garimpeiros que sujavam nossos rios e nos matavam com suas fumaças de epidemia. Algum tempo depois, foram os Makuxi que me convidaram a uma de suas grandes assembleias. **Foi em Surumu, nas terras deles, nos campos de nosso estado de Roraima** [...]. Dessa vez era uma reunião bem maior. **Havia gente de muitos outros povos e os brancos também eram numerosos**. Eu não tinha ideia de como iria conseguir discursar diante de toda aquela gente sentada com os olhos pregados em mim! No começo, apenas prestei atenção no modo como os outros falavam antes de mim. Escutei primeiro os Makuxi e os Wapixana, que falaram um depois do outro contra os fazendeiros [...]. **Naquela época, eu temia ter de falar diante de um grupo de desconhecidos, longe da minha floresta e, ainda por cima, na linguagem dos brancos!** Minhas palavras ainda eram poucas e torcidas. **Eu ainda nem tinha ousado discursar em hereamuu em minha própria casa!** Estava aflito e meu coração batia forte no peito. Ainda não sabia fazer sair as palavras de minha garganta, uma atrás da outra! [...] Eu procurava com ansiedade o começo das palavras que podia dar a ouvir. Minha boca estava seca de medo. (Kopenawa; Albert, 2015 [2010], p. 385-386)

Nanblá Gakran também menciona a dificuldade de comunicação no sistema e no código do povo invasor e colonizador (Gakran *et alia*, 2018):

De início a parente [Graci Guarani] falou sobre o pouco tempo que nós temos. Na nossa cultura nós temos assim: Nós temos essa noção, não é noção, nós não temos essa contagem de histórias para os nossos filhos, para a nova geração. Lembro-me que quando meu vô contava história pra mim, [que] nós somos sobreviventes do grande massacre ocorrido no início do século passado em Santa Catarina. Quando nós tivemos contato, meu pai e meu vô já veio moço, em 1914, do mato. Então eu não tenho mistura nenhum[a] de sangue europeu. [...] **Eu aprendi a falar a língua português[a] aos quinze anos de idade. Tenho dificuldade de falar, eu não gostava de língua portuguesa. Mas por necessidade eu aprendi a falar.** Então, meu pai contava, meu vô contava história pra mim. Ele contava de manhã, de tarde, de noite, **não tinha hora pra parar. E eu tenho isso no sangue. Então a gente fica que com medo [pois] quinze minuto[s] ou dez minuto[s] pra falar [...]. Primeiro que eu já tenho medo de falar no microfone que não é da minha cultura, mas a gente tá tentando adaptar-se [a] isso.**

Jaidier Esbell (2020 [2017], p. 29) também destaca dificuldades de comunicação:

O que de certa forma me assusta nessa abordagem que o mundo ocidental nos olha, com tanta perplexidade, **buscando uma resposta razoável, concreta que seja, resumida, que lhe faça sentido.** Isso me assusta muito. **E deve refletir muito ainda na cabeça desses indígenas que estão se esforçando para construir diálogos [...]. Ainda causa muito ruído nessa comunicação.** É claro que estamos vivendo um avanço significativo **nesses contatos, nesses entendimentos, mas eles seguem ainda carregados de um peso de uma cobrança, uma expectativa exagerada** que acaba influenciando nossa sutileza de mostrar se.

Ainda que haja limites para a comunicação na língua, nos espaços e com os instrumentos dos agressores, uma definição expressa para o pensamento indígena em língua portuguesa aparece com Munduruku (2019 [2017], p. 38) quando propõe ser algo circular no tempo:

O pensamento indígena é um pensamento holístico. É um pensamento circular. E esse pensamento circular, ele nasce como uma resposta à compreensão da existência. Para um Munduruku, só existem dois tempos, que é o tempo passado e o tempo presente. Para o Munduruku não existe tempo futuro. [...] Quando a sociedade ocidental cria toda a sua cosmogonia, digamos assim, no futuro, ela rompe com o comprometimento das pessoas. Porque apenas o presente compromete as pessoas. E é isso que as pessoas não conseguem da dinâmica indígena. Por que a gente é chamado de preguiçoso? Porque não produzimos para acumular. A gente produz para o dia-a-dia.

Uma percepção temporal e existencial que é trabalhada pelo autor em outros textos e falas, como por exemplo em Munduruku (2019 [2009], p. 68 e 72):

Essa filosofia [indígena] se baseia na ideia do presente como um presente que recebemos de nossos ancestrais e na certeza de que somos “seres de passagem” nesse planeta, portanto desejosos de viver o momento como ele se nos apresenta. **Nesta visão está implícita uma noção de tempo alicerçada no passado memorial**, mas nunca numa ideia vazia de futuro. **O futuro é, pois, um tempo que ainda não se materializou, ainda não se tornou presente e, por isso é impensável para a lógica que rege nossa existência.** [...] **O passado é memorial e o futuro uma especulação** que quase não entra na esfera mental dos povos indígenas. [...] **Para o indígena o tempo é circular**, holístico, de modo que vez ou outra os acontecimentos se encontram sem, no entanto, se chocar. **O passado e o presente** ganham dimensões semelhantes e se auto-reforçam mutuamente.

Jaidier Esbell (2020 [2014], p. 73) propõe uma analogia entre tempo e arte com um lápis ao afirmar que: “Eu sempre acredito que a arte é feita através de um lápis que tem duas pontas: **a ponta da frente que fixa no presente, e a ponta de trás que se fixa no passado**”. Repare que não há ponta para o futuro. Vive-se no presente, orientado pela memória (reescrita) do passado.

A percepção é antagonista ao modelo de exploração e de produção capitalista. E por esta distância ontológica, surgem os conflitos ao estarem em contato dois modos de existir tão incompatíveis.

A ausência de uma noção de futuro, ou mesmo de uma relação distinta com o passado e com o presente surge em outros materiais, como em Munduruku (2019 [2007], p. 52; 2012, p. 67, 70, 185-186). Numa entrevista para Daniel (Munduruku, 2012, p. 117), Darlene Yaminalo Taukane revela preocupação sobre como a ausência de uma percepção de futuro projetada no movimento indígena incipiente, apenas ações e preocupações mais imediatas, não sendo capaz de planejamento para o longo prazo, pois os problemas são todos do presente.

O Tukano Manoel Fernandes Moura (Munduruku, 2012, p. 148) é outro que possui receio quanto ao *futuro* do movimento indígena no Brasil:

Os líderes do movimento indígena precisam aprimorar seus conhecimentos [...]. Se os novos líderes do movimento indígena não consultarem os mais experientes, **o movimento indígena vai sair da trilha**. Alguns [...] estão seguindo o mesmo caminho dos políticos sujos, descendentes dos invasores e saqueadores. [...] **E não gostaríamos que isso acontecesse entre nós**, mas como os nossos parentes precisam comer e viver, necessitam de dinheiro, emprego, cargo e poder... [...] **Isso precisa ser resolvido para não haver atropelo no futuro e não entrarmos no mesmo caos social que eles**, com a destruição [...] dos valores [...] que para nós são sagrados.

## Considerações finais

A proposta deste ensaio foi proporcionar um rascunho de um fio condutor para aqueles interessados em compreender, não apenas como surge e quais são as características de algo que pode ser compreendido como parte da literatura indígena que permanece em construção, como quais foram os movimentos prévios que, de certa forma, forçaram este movimento literário em se posicionar.

Não se pretextou fazer maior revisão sobre a literatura indianista, pois além de vasta, ela é bastante discutida e reproduzida pela academia. Pelo contrário, a proposta se resumiu em apontar características mínimas e generalizantes destas, propiciando as reflexões possíveis para tentarmos tocar em alguma ponta do que compreendemos ser a atual literatura indígena no país.

## Referências

- ALENCAR, José de. *O Guarani*. Barueri: Ciranda cultural, 2018 [1857].
- ANCHIETA, José. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1933 [1554].
- AVÉ-LALLEMANT, Robert Christian Barthold. *Viagens pelas províncias de Santa Catarina, Paraná e São Paulo (1858)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1980 [1858].
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Kraus Reprint, 1970 [1954].
- BALDUS, Herbert. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira: Volume II*. Hannover: Münstermann-Druck GmbH, 1968.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1618].
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2019 [1500].
- CARDIM, Fernando. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite, 1925 [1583].

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. *Da literatura indianista à literatura indígena: Sobre a imagem, o lugar e o protagonismo do/a indígena em termos de constituição da identidade brasileira*. Fênix. 17(2). p. 619-640, 2020.

DIAS, Gonçalves. *I-Juca-Pirama. I-Juca-Pirama seguido de Os Timbiras*. Porto Alegre: L&PM Pocket. p. 9-28, 2016 [1851].

DIAS, Gonçalves. *Os Timbiras. I-Juca-Pirama seguido de Os Timbiras*. Porto Alegre: L&PM Pocket. p. 29-101, 2016 [1857].

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Fi, 2020.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Fi, 2018.

ESBELL, Jaider. *A experiência criativa nas comunidades indígenas*. WERÁ, Kaká (org.). Jaider Esbell. Lisboa: Oca, p. 73-76. 2020 [2014].

ESBELL, Jaider. Jaider Esbell: Entrevista por Nina Vincent e Sérgio Cohn. KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sérgio (orgs.). *Tembetá: Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 147-183, 2019 [2017].

ESBELL, Jaider. *Sobre a arte indígena contemporânea: Entrevista por Nina Vincent e Sérgio Cohn*. WERÁ, Kaká (org.). Jaider Esbell. Lisboa: Oca, p. 17-57, 2020 [2017].

FRANCA, Aline da Silva; MUNDURUKU, Daniel; GOMES, Thúlio Dias. *Bibliografia das publicações indígenas do Brasil*. YouTube, jan. 2019. Disponível em: [http://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia\\_das\\_publicações\\_ind%C3%ADgenas\\_do\\_Brasil](http://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publicações_ind%C3%ADgenas_do_Brasil). Acesso em: 2 mar. 2022..

GAKRAN, Nanblá; GUARANI, Graci; KISÊDJÊ, Kamikia; CARELLI, Vincent. *Expressando nossa contemporaneidade: Memórias e tecnologias - Mekukradjá, Círculo 2. Itaú cultural*. YouTube, 15 out. 2018. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=DCFZ0K-gyBA>. Acesso em: 24 ago. 2022..

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2008 [1576].

GUAJAJARA, Sônia. *A voz das florestas*. WERÁ, Kaká (org.). Sônia Guajajara. Rio de Janeiro: Azougue, p. 57-61, 2019 [2012].

GUAJAJARA, Sônia. *O feminismo indígena*. WERÁ, Kaká (org.). Sônia Guajajara. Rio de Janeiro: Azougue, p. 97-100, 2019 [2017a].

GUAJAJARA, Sônia. *“Os índios ainda são invisíveis”: Entrevista com Tatiana Mendonça*. WERÁ, Kaká (org.). Sônia Guajajara. Rio de Janeiro: Azougue, p. 83-91, 2019 [2017b].

GUAJAJARA, Sônia. *Sônia Guajajara: Entrevista por Ana Paula Simonaci, Idjahure Kadiwel e Sérgio Cohn*. KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sérgio (orgs.). *Tembetá: Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 185-205, 2019 [2017c].

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2015 [2010].

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. “A História também pode se repetir como tragédia”: Uma entrevista com Ailton Krenak. *Jacobin Brasil*. Jacobin, 26 mar. 2020. Disponível online em <http://jacobin.com.br/2020/03/a-historia-tambem-pode-se-repetir-como-tragedia/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Ailton Krenak: Entrevista por Idjahure Kadiwel, Ana Paula Simonacci e Sérgio Cohn*. KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sérgio (orgs.). Tembetá: Conversas com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, p. 11-51, 2019 [2017].

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Alianças vivas: Entrevista por Pedro Cesarino*. WERÁ, Kaká (org.). Ailton Krenak. Lisboa: Oca, p. 59-82, 2020 [2016].

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta*. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 27-35, 2018.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Volumes I e II*. Paris: Alphonse Lemerre, 1880 [1578].

LIMA, Amanda Machado Alves de. *O livro indígena e suas múltiplas grafias (Dissertação de mestrado em letras)*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2012.

MATOS, José Verissimo Dias de. *Historia da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1916.

MEHINAKU, Mutua. *Tetsualü. Pluralismo de línguas no Alto Xingu. Tese (Doutorado em Antropologia Social)*. Instituto Responsável, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2010

MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides: Breve história da literatura brasileira*. São Paulo: José Olympio, 1977.

MUNDURUKU, Daniel. *Educação indígena: Do corpo, da mente, do espírito*. WERÁ, Kaká (org.). Daniel Munduruku. Rio de Janeiro: Azougue, p. 67-76, 2019. [2009].

MUNDURUKU, Daniel. *Literatura, educação, ancestralidade*. WERÁ, Kaká (org.). Daniel Munduruku. Rio de Janeiro: Azougue, p. 13-41, 2019 [2017].

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. *O índio sem tutela: Entrevista para a revista Raíz*. WERÁ, Kaká (org.). Daniel Munduruku. Rio de Janeiro: Azougue, p. 49-58. 2019 [2007].

NOBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Imprensa nacional, p. 1886 [1549].

PACHAMAMA, Aline Rochedo. *Boacé metlon. Palavra é coragem: Autoria e ativismo de originários na escrita da história*. DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 26-40, 2020.

PITTA, Sebastião da Rocha. *Historia da America portugueza desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro*. Lisboa: Francisco Arthur da Silva, 1880 [1730].

POTIGUARA, Eliane. *O movimento indígena e os direitos das mulheres: Entrevista por Idjahure Kadivel, Ana Paula Simonacci e Sérgio Cohn*. WERÁ, Kaká (org.). Eliane Potiguara. Rio de Janeiro: Azougue, p. 13-57, 2019 [2018].

POTIGUARA, Eliane. *Sobre o movimento indígena: Entrevista para a tese de doutorado de Daniel Munduruku*. WERÁ, Kaká (org.). Eliane Potiguara. Rio de Janeiro: Azougue, p. 99-116, 2019 [2009].

PUNTONI, Pedro Luís. *A confederação dos Tamoyos de Gonçalves de Magalhães: A poética da história e a historiografia do império*. *Novos estudos*. 45 (2), p. 119-130, 1996 [1995].

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem á provincia de Santa Catharina (1820)*. São Paulo: Brasiliana, 1936 [1857].

SALVADOR, Vicente de. *História do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1627].

SCHMIDT, Wilhelm. *Ethnologia sul-americana: Círculos culturaes e estratos culturaes na America do Sul*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942 [1913].

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. São Paulo: DIFEL, 1982 [1938].

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879 [1587].

SOUSA, Pero Lopes de. *Diario da navegação da armada, que foi á terra do Brasil em 1530*. Lisboa: Typographia da sociedade propagadora dos conhecimentos uteis, 1839 [1530].

SOUZA, Ely Ribeiro de. *Literatura indígena e direitos autorais*. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 51-74, 2018.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2010 [1557].

TAUNAY, Alfredo d'Escragolle. *Os índios Caingangos (Coroados de Guarapuava)*. Monographia acompanhada de um vocabulário do dialecto de que usam. *Revista trimestral do instituto historico e geographico brasileiro*. Suplemento ao tomo LI (comemorativo do quinquagésimo aniversário do Instituto), p. 251-310, 1888.

TUKANO, Álvaro Sampaio. Álvaro Tukano: *Entrevista por Kaká Werá, Idjahure Kadivel e Sérgio Cohn*. KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sérgio (orgs.). Tembetá: *Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 53-79, 2019 [2017].

TUKANO, Álvaro Sampaio. *Nossas instituições*. WERÁ, Kaká (org.). Álvaro Tukano. Lisboa: Oca, p. 93-104, 2020a.

TUKANO, Álvaro Sampaio. *Pensando, revendo e seguindo*. WERÁ, Kaká (org.). Álvaro Tukano. Lisboa: Oca, p. 105-116, 2020b.

TUKANO, Álvaro Sampaio. *Voando alto com os pés no chão: A história do passaporte nº CA713599 - O primeiro passaporte indígena da história*. WERÁ, Kaká (org.). Álvaro Tukano. Lisboa: Oca, p. 71-92, 2020c.

VIRGÍLIO, Jefferson. *De violentos bárbaros à últimos sobreviventes: A (re) construção da imagem sobre o outro em fotos - O caso dos Xokleng*. OLIVEIRA, Vanilda Maria de; FILGUEIRA, André Luiz de Souza; SILVA, Lion Marcos Ferreira e (orgs.). *Corpo, corporeidade e diversidade na educação*. Uberlândia: Culturatrix, p. 175-200, 2021.

VIRGÍLIO, Jefferson. *The appropriation of visual campaigns by the Laklânô people (Brazil)*. VENETTI, Anastasia; ROVISCO, Maria (eds.). *Visual politics global south*. London: Palgrave, p. 299-321, 2023.

VIRGÍLIO, Jefferson. *Por um pensamento Laklânô*. *Amazônica*. 15 (2), p. 231-256, 2024.

WAPICHANA, Cristiano. *Por que escrevo? - Relato de um escritor indígena*. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloísa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. *Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 75-79, 2018.

WERÁ, Kaká. *Apresentação*. Ailton Krenak. Lisboa: Oca, p. 7-10, 2020a.

WERÁ, Kaká. *Apresentação*. Álvaro Tukano. Lisboa: Oca, p. 7-9, 2020b.

WERÁ, Kaká. *Trajectoria de um mensageiro-relâmpago: Entrevista por Sergio Cohn*. Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue, p. 15-35, 2019 [2017].

WERÁ, Kaká. *Um índio candidato ao senado: Entrevista por Vinicius Gorczeski*. Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue, p. 53-66, 2019 [2014].

YAWANAWÁ, Biraci. *Biraci Yawanawá: Entrevista por Idjahure Kadiwel e Sérgio Cohn*. KADIWÉU, Idjahure; COHN, Sérgio (orgs.). *Tembetá: Conversas com pensadores indígenas*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 81-103, 2019 [2017].

YAWANAWÁ, Biraci. *Briga de índio ou fofoca de branco? Entrevista para Txai Terri Aquino*. WERÁ, Kaká (org.). *Biraci Yawanawá*. Lisboa: Oca, p. 77-85, 2020 [1991].

**Artigo enviado em: 15 de dezembro de 2023**

**Artigo aceito em: 27 de abril de 2024**