

## Da oralidade à escrita: povos indígenas, História do Tempo Presente e os desafios no campo educacional

 /tempoeargumento

 @tempoeargumento

 @tempoeargumento

 **Maria Alice Gouvêa Campesato**  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos.  
Porto Alegre, RS – BRASIL  
lattes.cnpq.br/9897979825509641  
mcampesato@unisinos.br  
 [orcid.org/0000-0002-1965-9564](https://orcid.org/0000-0002-1965-9564)

 <http://dx.doi.org/10.5965/2175180315402023e0103>

Recebido: 30/06/2023

Aprovado: 05/11/2023

Para citar este artigo:

CAMPESATO, Maria Alice Gouvêa. Da oralidade à escrita: povos indígenas, História do Tempo Presente e os desafios no campo educacional. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 15, n. 40, e0103, dez. 2023.

## Da oralidade à escrita: povos indígenas, História do Tempo Presente e os desafios no campo educacional

### Resumo

Os povos indígenas brasileiros, por um longo período temporal, foram narrados desde a perspectiva do outro, colocados em um não lugar na História. Nessa tradição historiográfica, pode-se destacar o silenciamento, a invisibilidade e a recusa a uma forma não ocidental de existência. Somente a partir do final do século XX é que as vozes ameríndias passam a figurar no cenário político, social, educacional e literário brasileiro. Este artigo discute a escrita como gesto ético, estético e político de resistência dos povos ameríndios brasileiros diante das problemáticas atuais e os desafios no campo educacional. Entende por gesto ético, estético e político aquele que busca a afirmação da vida em sua potência. Toma, como empiria, textos de escritores indígenas brasileiros. A análise desse material se dá na perspectiva da História do Tempo Presente, em articulação com a Filosofia, a Literatura, a Antropologia e a Educação. Conclui-se que a escrita constitui um importante dispositivo ético, estético e político de luta e resistência desses povos, sem, contudo, negar sua tradição oral.

**Palavras-chave:** história do tempo presente; protagonismo indígena; escrita.

## From orality to writing: indigenous peoples, history of the present time and challenges in the educational field

### Abstract

The Brazilian indigenous peoples, for a long period of time, were narrated from the perspective of the *other*, situated in a non-place in History. In this historiographical tradition, it is possible to highlight silencing, invisibility, and refusal of a non-Western form of existence. It was only from the end of the 20<sup>th</sup> century onwards that Amerindian voices began to appear in the Brazilian political, social, educational, and literary scenario. This article discusses writing as an ethical, aesthetic, and political gesture of resistance made by Brazilian Amerindian peoples in the face of current issues and challenges in the educational field. It takes, as an empirical matter, texts by Brazilian indigenous writers. The analysis of this material takes place from the perspective of the History of the Present Time, along with Philosophy, Literature, Anthropology, and Education. It is concluded that writing constitutes a major ethical, aesthetic, and political device of struggle and resistance for these peoples, however, without denying their oral tradition.

**Keywords:** history of the present time; indigenous protagonism; writing.

## Palavras introdutórias

Nos últimos dias, o mundo passou a acompanhar, estarrecido, a tragédia humanitária vivenciada pelo povo yanomami, amplamente noticiada por veículos de comunicação. A crise colocou na ordem do dia questões já denunciadas por pesquisadores e ativistas no Brasil: o descaso e a omissão do governo com o avanço do garimpo ilegal em terras indígenas, o desmonte do Sistema de Saúde Indígena e suas graves consequências para essas populações e para o meio ambiente (GOMES, 2023).

A tragédia que estarreceu o mundo, no início de fevereiro de 2023, não é um acontecimento isolado: ela se inscreve em um contexto muito mais amplo e que não diz respeito apenas ao povo Yanomami<sup>1</sup>, mas a todos os povos indígenas que habitam o território brasileiro. A crise que assola essas populações tampouco é recente, pois está imbricada no processo colonizador que se iniciou com a chegada dos primeiros europeus que aqui aportaram. Da exposição a doenças, desde os contatos iniciais, à notícia que abre este artigo, os povos indígenas vêm travando lutas ao longo de sua história com os “povos da mercadoria” (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Tais lutas, que passam por reconhecimento étnico, autonomia política, território, participação social e política, saúde e políticas públicas, compõem um quadro geral de luta pela própria existência em afirmação da vida. Não obstante esses combates venham sendo travados pelas populações ameríndias ao longo dos últimos 5 séculos, somente a partir das últimas décadas suas vozes têm tomado materialidade no contexto societário brasileiro, “quando as lutas por demarcação de seus territórios, ampliadas e repercutidas por um arco de alianças (igrejas, universidades, grupos de direitos humanos), começaram a chegar até a opinião pública” (OLIVEIRA, 2016, p. 13), contrapondo-se à forte ideia que permeia o imaginário criado sobre tais povos no que concerne à construção do Brasil e à tutela indigenista. No entanto, vale salientar que, apesar dessa visibilidade, a imagem de um indígena idealizado ainda persiste no tempo presente, seja quando

---

<sup>1</sup> Segundo o relatório publicado no ano de 2022 pela Associação Hutukara Yanomami e a Associação Wanasseduume Ye'kwana, “em 2021 a destruição provocada pelo garimpo na TIY [terra indígena Yanomami] cresceu 46% em relação a 2020. Houve um incremento anual de 1.038 hectares, atingindo um total acumulado de 3.272 hectares. Esse é o maior crescimento observado desde que iniciamos o nosso monitoramento em 2018, e, possivelmente, a maior taxa anual desde a demarcação da TIY em 1992” (HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA, 2022, p. 15).

tomado por certo caráter de inocência, revestido de algum exotismo, ou quando percebido como selvagem, pois o indígena “nunca deixou de ser tratado por uma óptica externa a si mesmo” (COUTINHO, 2023, p. 82), tomado como *o outro*, colocado em um *não lugar* na História. É a partir desse não lugar que se foi consolidando todo um imaginário sobre o indígena que “alastrou ignorância sobre sua diversidade e consolidou a violência colonial”, como argumentam Gayo e Wittmann (2022, p. 191).

É precisamente essa questão, a de tomar o indígena desde a perspectiva do outro, que este artigo problematiza e discute. Narrados sob uma *óptica externa* (COUTINHO, 2023) por um longo período, hoje os ameríndios brasileiros vêm narrando a si próprios, valendo-se da palavra como um gesto político, ético e estético de luta e resistência. Narrativas que afirmam a vida em sua potência, que são atravessadas pela oralidade, pelo comum, pelas alianças estabelecidas com os demais seres que habitam as florestas, pelo respeito àquilo que denominamos *natureza*. Um gesto que “não consiste apenas em dizer: eu protesto, mas em fazer dessa atitude um fato político tão consistente quanto possível, para que aqueles que governam aqui ou ali sejam obrigados, de certa maneira, a levá-lo em conta” (FOUCAULT, 2006, p. 222).

Assim, podemos perguntar:

- De que maneiras é possível romper com uma forma de pensar que se perpetua há, pelo menos, 5 séculos?
- De que modos a escrita pode ser tomada como forma de resistência dos povos ameríndios brasileiros diante das problemáticas atuais?
- Como a História do Tempo Presente pode auxiliar-nos a compreender esse cenário tão complexo?
- Qual o lugar da educação nesse contexto?

Tais perguntas atravessam este artigo, que discute a escrita como gesto ético, estético e político de (r)existência dos povos ameríndios brasileiros diante das problemáticas atuais e suas implicações no campo educacional. Muito embora não tenha a pretensão de dar uma resposta conclusiva, espera contribuir para perspectivar diferentes modos de habitar este presente, o único de que dispomos para pensar e viver.

## História do Tempo Presente: breves notas

Com base na tradição historiográfica do século XIX, o estudo da História ficou circunscrito à análise “do passado distante, tendo o passado recente sofrido uma interdição” (FERREIRA, 2018, p. 82). Ancorado no entendimento de que somente o distanciamento temporal seria capaz de proporcionar condições para atingir a tão almejada objetividade “na escrita da história e defendendo uma ruptura entre o passado e presente, sustentava-se que só os indivíduos possuidores de uma formação especializada poderiam executar corretamente essa tarefa” (FERREIRA, 2018, p. 82).

Contrapondo-se à historiografia tradicional, fortemente marcada por princípios de neutralidade, imparcialidade e objetividade – tributárias do ideal cientificista moderno –, a História do Tempo Presente, ao tomar como fontes de estudo elementos desconsiderados pela tradição nesse campo e a se ocupar de uma temporalidade em curso, vem a colocar em xeque “critérios universais e abrangentes de definições cronológicas” (DELGADO; FERREIRA, 2013, p. 24). Isso vem a contribuir significativamente para o adensamento das discussões no campo da História, problematizando não somente seu objeto de estudo, mas a própria metodologia adotada.

Dessa maneira, a História do Tempo Presente, ao se voltar “à pesquisa e à análise de experiências históricas específicas, espacialmente delimitadas”, como argumentam Delgado e Ferreira (2013, p. 24), coloca pesquisador e pesquisado no mesmo espectro temporal e traz ao cenário investigativo elementos que, na historiografia tradicional, eram desprezados. Isso vem a provocar alguns desafios ao historiador, visto que “ele mesmo é também testemunho e ator de seu tempo e, muitas vezes, está sobremaneira envolvido nesse movimento de aceleração que o faz supervalorizar os eventos do tempo presente” (FERREIRA, 2018, p. 87), sobretudo em virtude da velocidade das mudanças e do acesso às informações que experimentamos na contemporaneidade. Devido à dinamicidade da História do Tempo Presente, ela precisa estar constantemente sendo reescrita, “mediante acréscimos, revisões e correções” (FERREIRA, 2018, p. 87). Tal dinamicidade exige, por parte do historiador que se movimenta nessa perspectiva, um

“distanciamento crítico do sujeito-enunciador da história em relação ao objeto-enunciado” (PINHA, 2023, p. 4).

A História do Tempo Presente usa uma gama ilimitada de fontes, que incluem desde produções audiovisuais, documentários, materiais publicitários e canções até narrativas, sejam estas orais ou escritas. Isso constitui outro desafio ao pesquisador do tempo presente. Pinha (2023, p. 4) aponta que, “no caso da historiografia forjada nos termos de uma concepção moderna de história”, são diversas as questões envolvidas “acerca do ofício e do estatuto do conhecimento produzido por especialistas”, quando a discussão do tempo presente assume centralidade. Uma dessas questões se volta ao “tratamento da oralidade, do testemunho e da memória enquanto problemas para uma historiografia centrada no valor do texto escrito” (PINHA, 2023, p. 4). Isso decorre de um longo processo de recusa explícita “de um regime cognitivo de base acústica, não retilíneo, esférico” que a civilização ocidental tomou para si, com base no “postulado segundo o qual a alfabetização e o uso da cultura escrita podem organizar-se, construir-se e enraizar-se totalmente à margem da linguagem oral” (Ó, 2019, p. 124).

Nesse sentido, tomar a narrativa oral como fonte analítica enfrenta um duplo problema: por um lado, a desconfiança ainda presente no próprio interior da disciplina e a crença de que somente o registro escrito é capaz de abarcar “todas as categorias cognitivas e os conceitos exatos necessários à descrição e interpretação dos fenômenos, seja da natureza, seja da vida dos homens” (Ó, 2019, p. 110-111). Independentemente do motivo, o que importa é pensar que ambas as posições têm sua emergência na ciência moderna e contra a qual a História do Tempo Presente se insurge.

Ferreira (2018, p. 89) aponta que, até o início da década de 1990, a História Oral não era merecedora de “figurar nos currículos dos cursos universitários, implicava pouca reflexão e não constava das programações de seminários e simpósios”. Tal dificuldade de validação da História Oral no cenário brasileiro está relacionada a dois aspectos: por um lado, os de natureza econômico-política e, por outro, às “características da própria concepção de história dominante nos meios acadêmicos brasileiros” (FERREIRA, 2018, p. 89).

De acordo com Viveiros de Castro (2020, p. 293), não obstante pesquisas dedicadas à tradição oral<sup>2</sup> venham produzindo trabalhos sobre etno-história, evidenciando “a importância de uma consciência propriamente histórica nas culturas amazônicas, problematizando a imagem tradicional que tende a submergir a memória indígena no mundo intemporal do mito”, as relações que se estabelecem entre mito e História ainda estão circunscritas no “quadro da experiência indígena da situação colonial [...]; suas implicações para a história cultural mais ampla dos povos amazônicos ainda não foram adequadamente exploradas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 293). Isso aponta todo um campo de estudo e pesquisa em aberto sobre a tradição oral ameríndia na História do Tempo Presente.

Daí podermos perguntar sobre o lugar das narrativas ameríndias nesse contexto ainda fortemente marcado por uma tradição que se pauta pela objetividade e neutralidade. E também podemos perguntar o quanto tais narrativas, que se materializam na escrita de homens e mulheres indígenas, podem contribuir para o alargamento epistemológico ou, dito de outra forma, o quanto tais práticas escriturais, que estão imersas em uma forte tradição oral, contribuem para promover um esgarçamento nessa concepção asséptica de relação com o conhecimento e com a escrita na qual nós, os *ocidentais*, fomos forjados? De que maneiras isso nos ajuda a pensar a História dos povos indígenas, seu ensino e o campo educacional no presente?

## O indígena traçado por mãos brancas

Muitos daqueles que estiveram nos bancos escolares da Educação Básica, até bem recentemente, tiveram “acesso” à História dos povos indígenas por meio de livros didáticos e da chamada “literatura indianista”. Os primeiros, como bem sabemos, muito fortemente se assentavam em princípios eurocêntricos, não obstante a representação dos indígenas tenha sofrido mudanças ao longo da

---

<sup>2</sup> De acordo com Vansina (2010, p. 140, grifo do autor), a tradição oral se define como “*um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra*. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas”. O autor argumenta que, dada sua complexidade, é difícil “encontrar uma definição para tradição oral que dê conta de todos os seus aspectos” (VANSINA, 2010, p. 140), pois nem tudo o que é transmitido oralmente constitui uma tradição.

História da Educação no Brasil. Apesar dessas mudanças, o indígena recebia um tratamento marginal, ou por não constar das matérias estudadas, ou por ser tomado como categoria inferior: selvagem, não civilizado etc. (FERNANDES, 2018). A própria forma como eram referidos, em que se usava o termo “índio”, vinha a contribuir para um apagamento das grandes diferenças e das singularidades existentes entre os diversos povos indígenas.

A literatura indianista, escrita em prosa ou verso, tinha o intuito de “revelar ao Brasil um personagem presente no interior do país, um índio de traços caricatos, idealizado e distante dos autores, todos homens brancos e letrados” (CARVALHO; SANTOS, 2023), tendo como expoentes máximos a poesia de Gonçalves Dias e a prosa de José de Alencar, ambas produzidas na centúria dos XIX. Guardadas as diferenças quanto ao estilo ou ao nível de idealização presentes nas obras desses escritores, cabe ressaltar que *o indígena*

[...] é sempre desenhado pelo olhar do homem branco, e conseqüentemente marcado por forte contradição: de um lado ele é exaltado a proporções nunca atingidas nas letras nacionais por ser símbolo da terra brasílica em contraposição à europeia, mas por outro é quase todo concebido com os valores da cultura a que se opõe (COUTINHO, 2023, p. 86).

Como sabemos, as primeiras escritas referentes aos indígenas brasileiros não são textos literários no sentido estrito do termo, pois se trata do gênero epistolar; cartas redigidas por viajantes, exploradores, cronistas e colonizadores (COUTINHO, 2023). Tais escritas traziam uma dupla imagem do ameríndio brasileiro, como aponta Coutinho (2023, p. 83): “de um lado, ele é pintado através de certo tom de exaltação, que visava a atrair o interesse do europeu pela terra conquistada, e de outro apresentado como inferior, ou mesmo bárbaro, para bem justificar a intenção de submetê-lo à cultura do colonizador”. Na centúria dos XVI se encontram as primeiras obras literárias produzidas no Brasil com a temática indígena; obras na forma dialogada, poética e teatral, presentes nas produções dos padres da Companhia de Jesus, Manuel da Nóbrega e, sobretudo, de José de Anchieta (COUTINHO, 2023). Nesses textos, o indígena é apresentado “por certo tom preconceituoso de condescendência, e a sua cultura é revelada como atrasada, a ser superada pelo processo da catequese” (COUTINHO, 2023, p. 83).

Aqui se percebe a “regularidade da escrita operada como uma prática que parte de um sujeito fundante e o produz como tal em busca de permanência, em que as escritas são tomadas como expressão de uma existência e transmissão de verdade para suprimir a ignorância” (SCHULER, 2017, p. 234). Essa relação com a escrita se dá desde o processo de colonização e ainda é muito forte nos espaços escolares.

Desde então, seja com uma imagem de bondade – “o bom selvagem”, como diria Rousseau –, seja com a imagem de bárbaro, antropófago, os ameríndios brasileiros vinham sendo narrados por não indígenas, pelo *outro*, pelo colonizador, pelo europeu, pelo *homem branco*. Somente a partir da segunda metade do século XX essa concepção começou a se modificar, sob forte influência de pensadores que vieram a problematizar a essencialidade do sujeito, a universalização do humano, em que “conceitos como o de ‘nação’ deixaram de ser exclusivos no mapeamento da cartografia literária, abrindo espaço para a produção de grupos até então à margem – as chamadas minorias de poder” (COUTINHO, 2023, p. 88). Vale lembrar que, no campo historiográfico, novas perspectivas trouxeram à pesquisa nessa área uma série de elementos que vinham sendo desconsiderados pela historiografia tradicional, como a História do Tempo Presente. Como argumentam Oliveira e Almeida (2016, p. 14), “conectar as novas histórias indígenas com as histórias regionais, com a história colonial e com a história do Brasil é essencial para repensar o ensino da história, tão importante para desconstruir ideias preconceituosas e estereotipadas sobre os índios no Brasil”.

Somam-se a essas mudanças o movimento indígena, “que emerge em fins de 1970 com a intenção de politizar e, em consequência, de publicizar a luta indígena no país, como reação aos projetos de expansão socioeconômica dinamizados pelos governos militares nas regiões norte e centro-oeste” (DORRICO; F. DANNER; L. F. DANNER, 2020, p. 12); a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988); a ampliação do número de escolas em terras indígenas; a Lei n. 11.645 (BRASIL, 2008); a Lei n. 12.711 (BRASIL, 2012); e a produção literária indígena, tema deste artigo.

No que se refere à Carta Magna (BRASIL, 1988), esta vem a contribuir para o rompimento “com políticas de tutela e integração, reconhecendo pela primeira vez o direito às formas de organização social dos povos originários, às línguas, aos usos e aos costumes, assim como o direito à educação escolar bilíngue e diferenciada” (BERGAMASCHI; DOEBBER; BRITO, 2018, p. 39). Nessa mesma direção, Viveiros de Castro (2008, p. 140) aponta que, com a “Constituição, consagrou-se o princípio de que as comunidades indígenas constituem-se em sujeitos coletivos de direitos coletivos”.

Já a Lei n. 11.645 (BRASIL, 2008), que regulamenta “no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática ‘História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena’” e, posteriormente, a Lei n. 12.711 (BRASIL, 2012), que trata de cotas para ingresso “nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio”, vêm a contribuir não somente para o alargamento da concepção sobre os povos ameríndios brasileiros, mas também criam condições de possibilidade para a produção literária indígena.

Baniwa e Hoffmann (2010, p. 8) chamam a atenção para o ingresso dos indígenas na universidade, argumentando que isso integra “uma nova etapa no processo histórico das relações estabelecidas entre os povos indígenas e o Estado brasileiro. Afinal de contas, o projeto coletivo de formação de uma *intelligentsia* indígena é uma necessidade imprescindível para a gestão dos territórios indígenas”.

Dessa forma, tanto no que diz respeito à legislação quanto às práticas pedagógicas, o campo educacional está a se modificar, com o aumento do número de instituições escolares em territórios “indígenas e com professores pertencentes às comunidades a que essas escolas se destinam, estabelecendo propostas curriculares diferenciadas, que contemplam saberes e conhecimentos próprios e materiais didáticos específicos, muitos deles nas línguas originárias ou bilíngues” (BERGAMASCHI; DOEBBER; BRITO, 2018, p. 38).

Todos esses movimentos, que se dão em diversos âmbitos (jurídico, social, educacional) no Brasil, vêm a impulsionar a publicação de escritos indígenas, que se iniciara no final da década de 1970, acompanhando o movimento indígena já mencionado (CARVALHO; SANTOS, 2023). Segundo as mesmas autoras, no ano de

1975, Eliane Potiguara publicou seu poema “Identidade indígena”, “como uma maneira de registrar sua trajetória e de sua família” (CARVALHO; SANTOS, 2023). E elas acrescentam que “o impresso pioneiro desta literatura foi em 1994 com a publicação do *Todas as vezes que dissemos adeus*, de Kaká Werá Jekupé. O livro [...] traz relatos do autor sobre a suas vivências entre os dois mundos, o mundo da aldeia e o mundo branco (CARVALHO; SANTOS, 2023).

Desde esses primeiros escritos trazidos a público, a crescente produção literária indígena vem contribuindo não somente para desmistificar um imaginário construído no decorrer da História do Brasil, mas, sobretudo, para estabelecer uma conversação com os outros que não indígenas, em uma *composição cosmopolítica* (STENGERS, 2018)<sup>3</sup>. Isso vem a romper com os ideais modernos de verdade unívoca, pois parte da compreensão de que “a verdade consiste no próprio ato de conectar as ideias, imagens, memórias, relações, expectativas, desejos, comportamentos e práticas por meio dos quais a cada momento vamos entendendo e construindo a realidade em que vivemos” (COSTA, 2021, p. 44). Ou seja, a palavra toma uma força política, ética e estética, que afirma um modo de existência que não busca sobrepor-se à(s) outra(s), mas compor com ela(s).

## A história das e dos indígenas em primeira pessoa

Eu existo porque algum dia outros resistiram. Então, continuo por mim, pelos meus, pela chama ancestral, por acreditar que é preciso descolonizar a literatura, a teoria literária e as academias, ainda tão engessadas, que persistem, muitas vezes, negando o direito à fala de quem por tanto tempo foi silenciado (SILVA FILHO, 2022, p. 13).

A ideia central que atravessa este artigo, como um fio que se vai entrelaçando em meio ao pensamento ocidental, às narrativas indígenas, à escrita e à voz, é a de que o movimento escritural de autores indígenas opera como um

---

<sup>3</sup> O conceito foi “cunhado por Isabelle Stengers [...] para pensar modos mais justos de lidar com a verdade dos outros. Tal conceito inscreve a política em um registro distinto daquele consagrado pelos velhos hábitos modernistas: em vez de concernir apenas às disputas humanas que se dão na esfera social e cultural, na cosmopolítica a política passa a dizer respeito à coexistência de maneiras múltiplas e divergentes de compreensão de mundo, sem mais ver na ciência o único discurso legítimo sobre a realidade, tampouco considerar os humanos como os únicos agentes efetivos da história” (COSTA, 2021, p. 41).

gesto ético, estético e político de afirmação da vida e de resistência no tempo presente. Forma essa que adota uma tecnologia muito cara aos ocidentais, a única à qual dão atenção, como dizem Kopenawa e Albert (2015), justamente para que possam escutar as palavras dos *povos da floresta*.

Sendo uma “conquista recente para a maioria dos 305 povos indígenas que habitam nosso país desde tempos imemoriais” (MUNDURUKU, 2018, p. 81), a escrita indígena se impõe, abrindo um rasgo, provocando uma fenda em um pensamento que toma para si a verdade, que exclui o outro da história, que se coloca acima das demais formas de existência deste mundo.

É precisamente contra essa forma de pensamento – e de vida – que a escrita dos indígenas nos vem a provocar. Provocação assaz necessária em tempos de fragmentação, aceleração, individualismo, crises ecológicas, extremismos, conservadorismo, negacionismos, rompimento com o passado. Tempos de barbárie. Daí a importância de

[...] elaborar o passado, na procura de interromper a barbárie, dizer o indizível, para que não tenhamos uma humanidade sem memória, o que muito nos remete à realidade brasileira contemporânea – uma necessidade de memória na perspectiva de Walter Benjamin [...], de uma memória ativa que modifica o presente (SCHULER, 2022, p. 907).

Como afirma Viveiros de Castro (2015, p. 15),

[...] chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar *absolutamente* a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente.

Se por um longo período temporal os povos indígenas vinham sendo narrados sob o ponto de vista do outro, como se vem apontando neste artigo, no tempo presente, eles próprios estão escrevendo suas narrativas. Narrativas estas que são atravessadas pela ancestralidade e pelo testemunho oral que se vai passando de geração a geração.

O conhecimento ancestral dos ameríndios se dá pela voz: é ali que encontram a sabedoria de seus antepassados, é dali que se munem de forças

para lidar com as muitas situações adversas, sobretudo no que se refere ao seu encontro com os brancos e todas as problemáticas decorrentes desse encontro. Para “estes povos [que] sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição, obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas” (MUNDURUKU, 2018, p. 81), a memória opera como um importante dispositivo de saber. No entanto, diante dos inúmeros problemas que tais povos vivenciam no tempo presente, escrever se torna um gesto político de enfrentamento contra toda uma forma de vida que se coloca como a única e que vem demonstrando sua fragilidade. Refere-se, aqui, ao modo ocidental-capitalista de existência, às muitas crises que esse modo vem provocando, sobretudo no que diz respeito às graves questões ambientais que experimentamos no presente. Mas nem por isso deixa de seguir se impondo. Daí a importância, para esses povos, de dominarem a escrita, como defende Munduruku (2018, p. 83), pois se os povos indígenas

[...] fizerem apenas a “tradução” da sociedade ocidental para seu repertório mítico, correrão o risco de [...] abandonar a vida que tão gloriosamente lutaram para manter. É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada.

É, portanto, a partir disso, que se faz importante ouvir o que os povos da floresta têm a nos dizer, escutar suas histórias por meio das “peles de papel” (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Ao contar sua trajetória de vida ao antropólogo francês Bruce Albert, “o pensador e ativista político yanomami”, como argumenta Viveiros de Castro, (2015, p. 12),

[...] discorre sobre a cultura ancestral e a história recente de seu povo [...], explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e de prever um futuro funesto para o planeta.

Essa narrativa, que se dá em primeira pessoa, foi sugerida pelo próprio Davi Kopenawa, que explica o motivo pelo qual quis transformar suas palavras em registro escrito. Diz ele:

[...] para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76).

Assim como o xamã Yanomami, um número crescente de indígenas têm trazido suas narrativas ao conhecimento dos *povos da mercadoria*. Tais narrativas se materializam nas escritas de homens e mulheres indígenas que vêm exercitando a língua como forma de luta e afirmação da vida, pois não estão mais sendo narrados por outros, mas com suas próprias vozes.

Se esses homens e mulheres das diversas etnias que compõem os povos ameríndios brasileiros vêm, cada vez mais, apropriando-se de tecnologias ocidentais, ocupando lugares anteriormente impensáveis de serem por eles ocupados, sua motivação é, sobretudo, ética, estética e política. Como argumenta Munduruku (2018), sendo a escrita uma técnica, é de fundamental importância que seja dominada para que possa ser usada em prol

[...] 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, 2018, p. 83).

Vale salientar que, no amplo quadro que toma os indígenas desde uma visão estereotipada, inscreve-se a ideia de que esses povos deveriam permanecer tal qual se apresentavam no início do período colonial brasileiro. Como argumenta Wittmann (2016, p. 303), é frequente a afirmação de que as “populações indígenas estão em vias de desaparecimento ou já fazem parte do passado. Usa-se, para isso, a palavra ‘extermínio’, decretando o fim de sua existência e de quaisquer possibilidades futuras”. Por outro lado, as culturas desses povos são tomadas sob uma perspectiva conservadora, que insiste em colocá-los em um lugar cristalizado, ignorando “as mudanças inerentes às relações humanas. [...] Se, por um lado, não foram vítimas passivas, por outro lado, não permaneceram intactos

no contato com o outro. Diante da nova realidade, alteraram sua cosmologia, transformaram a si mesmos” (WITTMANN, 2016, p. 291).

É necessário – e urgente – que tais visões sejam problematizadas: daí a importância de que essas discussões estejam presentes nos cotidianos escolares e universitários, sobretudo nos cursos de licenciatura e de formação continuada de professores. Esse é, pois, um sentido político da palavra que atravessa a literatura dos escritores indígenas.

A historiadora, escritora e ilustradora indígena Aline Pachamama (2020, p. 27), do povo Puri, argumenta que

[...] os Povos Originários, por muito tempo, foram “objeto” de estudo; tornou-se lugar comum escrever sobre os indígenas, mas nunca *com* eles, ou mesmos sendo eles os próprios autores. Como ressalta a autora potiguara Graça Graúna, a escrita indígena é um lugar de vozes silenciadas e exiladas (escrita) ao longo dos mais de 500 anos de colonização.

Quais são as vozes que atravessam a escrita indígena do tempo presente? De que modos essas vozes constituem um gesto ético, estético e político de resistência? Para responder a essas indagações, tomou-se como material empírico os textos dos autores Angatu (2020), Esbell (2020), Graúna (2020), Jekupé (2020), Kambeba (2020), Pachamama (2020) e Ribeiro (2020), da coletânea *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*, organizada por Julie Dorrico Fernando Danner e Leno Francisco Danner. Além disso, recorreremos aos textos de Kopenawa e Albert (2015) e de Krenak (2019).

Ao analisar esse conjunto de escritos de autores e autoras indígenas, justamente para compreender quais forças são mobilizadas quando lançam mão do gesto escritural, foi possível identificar algumas regularidades enunciativas, evidenciando a emergência de uma voz que, não obstante polifônica (visto que tais escritores e escritoras pertencem a etnias diversas), aponta princípios, necessidades e valores partilhados, comuns. Dentre tais regularidades, destaca-se a escrita como forma de luta e resistência; como afirmação de um lugar no mundo; como processo de criação e como testemunho de historicidade.

## Escrita indígena: voz como afirmação da vida

Como se aponta ao longo deste artigo, é por meio da oralidade que os povos indígenas mantêm viva sua tradição, sua história, seus costumes e seus conhecimentos, que se vão passando às gerações desde tempos imemoriais. Esses saberes “adquirem uma perspectiva agônica, que faz a tradição e a memória serem acionadas com veemência” (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, p. 65), justamente por estarem na iminência de esmaecimento. Nessas sociedades de tradição oral, a memória é acionada continuamente, “mas é no presente que as lembranças e os esquecimentos adquirem significados e é no presente que os saberes ancestrais são recriados, por meio das palavras” de quem os transmite (BERGAMASCHI; MEDEIROS, 2010, p. 65).

Se, por meio da palavra pronunciada, os povos ameríndios vêm conseguindo resistir às ameaças de desaparecimento de suas tradições, no presente “a escrita também lhes serve como defesa ética e como arma estética, política e jurídica, sem que os indígenas se limitem à cultura da escrita”, como defendem Siqueira-Correia e Rocha (2023, p. 440).

A escrita como forma de resistência e luta aparece de maneira bastante explícita em diversos textos analisados. Pachamama (2020, p. 25) é enfática ao declarar que “a partir de nossas inquietações, escrevemos. Para honrar nossas ancestrais, escrevemos. Escrevemos porque há uma floresta em nós, afetos e uma luta. Escrevemos para desconstruir registros colonizadores”. Nessa mesma direção, Angatu (2020, p. 62) afirma:

Procuramos fortalecer os caminhos da decolonialidade (fim da dominação das imposições externas) a partir de nossos saberes, linguagens e vivências como forma de também fortalecer a resistência e (re)existência indígena e de todos que lutam “por um mundo onde caibam vários mundos”<sup>4</sup>.

Jekupé (2020, p. 113) aponta a escrita como uma forma de defesa: “por isso é que falar a verdadeira história de um povo é uma forma de defesa e, então, nós indígenas temos essa missão de escrever uma literatura nativa como defesa”.

---

<sup>4</sup> “‘Un mundo donde quepan muchos mundos’. Esta frase foi construída pelos Parentes Zapatistas em Chiapas (México) que lutam pela autonomia e alteridade de seus Territórios. Movimento que nos inspira em sua forma de luta” (Angatu, 2020, p. 62, Nota do Tradutor).

Kambeba (2020, p. 90) lembra que “aprender a escrever nos tempos de nossos bisavôs e avôs foi uma decisão estratégica e necessária para a resistência dos povos até os novos dias”.

Assim, a escrita coabita com a oralidade e, sob a perspectiva indígena, “a escrita, que é uma das principais armas que a sociedade do branco usou contra a cultura dos ameríndios, passou a ser incorporada por eles” (SIQUEIRA-CORREIA; ROCHA, 2023, p. 440). Porém, como argumentam os autores, tal apropriação não diz respeito a “apenas digerir a cultura do branco. Passaram a traduzir-produzir, além da cultura oral, os objetos da cultura da escrita, e isso se intensificou de 1980 aos dias de hoje” (SIQUEIRA-CORREIA; ROCHA, 2023, p. 440).

Assim como a palavra, que se torna audível aos olhos ocidentais, expressa a luta e a resistência dos povos ameríndios, ela também reivindica *um lugar no mundo*, como nos versos de Graúna (2020, p. 19):

Ao escrever,  
dou conta da ancestralidade;  
do caminho de volta,  
do meu lugar no mundo.

Esse lugar no mundo se refere ao silenciamento e à invisibilidade; “sintoma do trauma fundador do Brasil, [em que] os povos originários foram destituídos de voz” (TETTAMANZY, 2020, p. 17). A autora argumenta ser necessário restaurar essa “origem fraturada” e que tal movimento vem sendo produzido “a partir dos sujeitos que foram arrancados de seus territórios e de si mesmos e que surgem então como protagonistas de criações e textualidades em que procuram dizer seu lugar no mundo” (TETTAMANZY, 2020, p. 17). Lugar este que se dá “na História, na Literatura, nas Ciências, na Geografia, na Biologia, nas Artes, na Poesia”, como enfatiza Pachamama (2020, p. 25). Ainda segundo a autora,

[...] há uma lacuna, relacionada ao registro escrito por indígenas, que estamos prontas (e prontos) a preencher. Consolidou-se uma perversa hierarquia científica no campo da História, atribuindo, direta ou indiretamente, aos Povos Originários (e também às mulheres), a invisibilidade, um lugar de inferioridade e passividade (PACHAMAMA, 2020, p. 25).

Krenak (2020, p. 28) afirma: “as raízes da história do Brasil estão fundadas na guerra de conquista do Estado se consolidando em cima dos nossos territórios, tomando os nossos lugares de riqueza e de fartura e nos reduzindo a lugares que são chamados de parques, reservas, aldeias ou terras indígenas”. Dessa maneira, muitos dos povos ameríndios vêm sendo empurrados, arrastados *para* – ou isolados *em* – outros espaços para que não venham a dificultar o avanço capitalista de desenvolvimento, baseado no extrativismo, na exploração e na expropriação. O que o autor indígena deseja é “continuar sendo o povo Krenak, queremos continuar buscando a afirmação da nossa vida, da nossa cultura, da nossa tradição, mesmo que no pequeno pedaço de terra que nos restou ali no [Vale do Rio] Doce” (KRENAK, 2020, p. 35).

Se a escrita produzida por homens e mulheres indígenas pode ser tomada como forma de luta e resistência e como afirmação de um lugar no mundo, ela também se coloca como *processo de criação*, outra força encontrada nos textos analisados, evidenciando o gesto ético, estético e político que atravessa essas escritas como uma afirmação da vida.

Esbell (2020, p. 24) diz: “se eu encontro terreno fértil para acreditar que, sendo um indígena, eu posso sonhar com a possibilidade de criar, ser autor, e não um repetidor, eu lanço então a palavra para o patamar de existência”. Ao lançar a palavra à condição da existência nesse processo escritural, aquele que escreve produz novos modos de pensar e de existir, pois, como defende Larrosa (2001, p. 40), “somente o combate das palavras ainda não ditas contra as palavras já ditas permite a ruptura do horizonte dado, permite que o sujeito se invente de outra maneira, que o eu seja outro”.

Ribeiro (2020, p. 78) chama a atenção para as diversas formas de escrita que atravessam as tradições dos povos originários, argumentando que escrevem desde sempre, cada povo a seu modo, “com seu formato, materiais e linguagens – desde as pinturas rupestres, às tecelagens, colares, cerâmicas, vestimentas, escudos, armas e utensílios em geral”. O autor destaca que tal gesto peculiar de escrita se dá no “modo especial pelo qual a palavra manifesta no espaço sagrado da ancestralidade, como, igualmente, a mística das pajelanças e a resistência guerreira são retroalimentadas nas experiências da Literatura Indígena, isto é, na

gênese do *[é]thos* aborígene” (RIBEIRO, 2020, p. 78). É precisamente essa peculiaridade que, segundo, Krenak (2020, p. 28), mobilizou os povos originários a enfrentarem a “colonização, que queria acabar com o seu mundo”. Segundo o autor, foram muitas as estratégias usadas por esses povos para que continuassem existindo e que conseguissem “cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando [...]. Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos” (KRENAK, 2020, p. 23).

Por fim, outra voz recorrente nas escritas estudadas se apresenta como uma voz na História, voz que dá *testemunho de historicidade*. Isso significa trazer à visibilidade, ao olhar ocidental, uma imagem apagada, invisibilizada e que por muito se perpetua no Brasil. Isso também reforça a importância das publicações de escritas indígenas, pois, como diz Pachamama (2020, p. 27), elas buscam

[...] atravessar os “muros da História oficial” e, com isso, possibilitar que as pessoas entendam que os originários são parte da sociedade, que têm direitos e que podem falar e escrever sobre os temas que desejarem, inclusive e, principalmente, sobre a história do povo do qual fazem parte.

Wunder (2020, p. 92) chama a atenção para a necessidade de problematizar a “ideia única de desenvolvimento nas diversas áreas de conhecimento, levando em conta outros conceitos indígenas que quase nunca ouvimos, pouco consideramos como válidos e muito raramente colocamos em movimento seja nas escolas, nas universidades, nas políticas públicas”. Mobilizar tais conhecimentos nos espaços escolares e universitários é de fundamental importância, sobretudo para que possamos abandonar “a expectativa da verdade como transcendência eterna e absoluta”, como sugere Costa (2021, p. 44), reconhecendo que “verdades se fazem no mundo, sendo tanto mais legítimas quanto mais se mostram úteis para construir a realidade em que vivemos”. Nessa perspectiva, as indagações de Wunder (2020, p. 92) são extremamente pertinentes e nos provocam a pensar, também, outras possibilidades de perspectivar o campo educacional do presente:

Como seria pensar a saúde pública em diálogo com os conceitos indígenas de saúde e cura? Como seria repensar alguns conceitos e metodologias educacionais a partir de uma escuta atenta aos seus modos de educar? Como seria pensar a escrita e a literatura na relação com a força da oralidade indígena? Como seria pensar a arquitetura, a antropologia, a economia, a biologia, a geografia, as artes visuais, as artes do corpo e da cena neste fértil diálogo com os múltiplos regimes conceituais e estéticos dos diversos povos indígenas contemporâneos?

Kambeba (2020, p. 97) diz: “queremos usar a pena para escrever a nossa história, sublinhar o que ficou oculto, desvelar nossa memória para corrigir erros que ainda são lidos e repassados em sala de aula nos livros de história”. Mais adiante, a escritora afirma que “ousamos escrever como autores de nosso tempo, uma literatura de coragem, adentrando espaços da cidade com a certeza de que a tinta do jenipapo<sup>5</sup> trará a força necessária para continuarmos trilhando o caminho das letras” (KAMBEBA, 2020, p. 97).

Poderíamos tomar essa ideia da pena que ao penetrar o papel deixa seus rastros e escreve outra História, abrindo-se a diferentes composições e modos de pensar-se e fazer-se. Tratar-se-ia de tomar a escrita “não como modelo, mas como uma forma que abre para certas articulações entre o pensamento, a linguagem e a existência” (SCHULER, 2017, p. 241). Essa escrita é operada pelas forças ancestrais e pela oralidade, pelo cuidado com o outro e com o mundo, com o tempo e com a História.

### Algumas considerações

Ao longo deste artigo, procurou-se discutir a escrita como gesto ético, estético e político de resistência dos povos ameríndios brasileiros diante das problemáticas atuais e suas implicações no campo educacional. Seja nos primórdios da colonização, de seu encontro com a civilização ocidental, da qual somos herdeiros e na qual a educação escolarizada se constitui; seja nos movimentos de afirmação da vida – em seu sentido mais amplo – que compreende as diferentes formas de existência como possuidoras de

---

<sup>5</sup> Aqui, a autora se refere ao ativista, líder político, ambientalista e escritor Ailton Krenak, em seu discurso na Assembleia Constituinte, em Brasília, no ano de 1987, que, enquanto discursava, pintava seu rosto com tinta de jenipapo.

historicidade; seja na apropriação, por parte desses povos, da técnica escritural, como forma de resistência em um mundo pautado pela mercadoria, poderíamos perguntar:

- De que maneiras tais concepções nos ajudam a pensar a formação de crianças, jovens e adultos que estão nos espaços educacionais hoje?
- Como o gesto escritural indígena pode promover diferentes modos de pensar e habitar o presente?

No Brasil, desde a chegada dos europeus, “a escrita esteve fortemente associada à domesticação do pensamento. Desde esse período, buscava-se destribilizar a língua para produzir certa consciência; suprir uma ignorância; buscar constância e uma unidade colonizada e evangelizada” (SCHULER. 2017, p. 234), como se discutiu ao longo deste artigo. O movimento escritural dos povos indígenas, iniciado timidamente na segunda metade dos anos de 1970, vem-se ampliando nas últimas décadas, sobretudo impulsionado pelo aumento do número de escolas em terras indígenas; pela Lei n. 11.645 (BRASIL, 2008), responsável por regulamentar o ensino da História e das culturas Afro-Brasileira e Indígena no currículo escolar, tornando-o obrigatório; pela Lei n. 12.711 (BRASIL, 2012) – a chamada Lei de Cotas –, que assegura o ingresso das minorias em instituições e universidades federais brasileiras. Embora ainda haja muitos desafios a enfrentar, sobretudo no que diz respeito às condições de permanência dos estudantes cotistas em instituições e universidades, não se pode negar que tais expedientes se anunciam como uma conquista importante em uma sociedade historicamente marcada pela desigualdade, pela exclusão e pela invisibilidade das minorias.

A partir das discussões realizadas, com base nos textos analisados, pode-se afirmar que o movimento escritural dos povos indígenas constitui um gesto ético, estético e político de afirmação da vida. Gesto este que pode operar no estabelecimento de novas alianças, capazes de promover diferentes modos de pensamento e de existência, outras possibilidades para pensar a educação escolarizada e os processos formativos docentes.

Se experimentamos, no presente, um conjunto de crises provocado pelo modo ocidental-capitalista de existência, que tratou de colocar em posição de

subalternidade tudo o que não concorre para o desenvolvimento, para o progresso; tudo o que não é pautado pela lógica do capital; mundo este que anuncia seu fim, escutar o que os povos da floresta têm a dizer é uma possibilidade de perspectivarmos um mundo possível. Tal escuta se anuncia como um rasgo, um sopro de respiro em um tempo demasiadamente tóxico. “Se Kopenawa tanto insiste sobre o lugar da fala na composição” de outra política, como aponta Sztutman (2019, p. 100), acerca do “cuidado necessário com a linguagem (essa operadora de transformações), mesmo quando ela acaba por ser inscrita no papel – é porque ele nos oferece, antes de mais nada, uma lição de escuta, uma possibilidade de afecção capaz de transformar nosso aparelho auditivo e cognitivo” (SZTUTMAN, 2019, p. 100).

Escutar, pois, as *vozes da floresta*, materializadas em suas escritas, para que possam ser compreendidas (assim se espera) pelo povo da mercadoria, é um convite para pensarmos o campo educacional e a História do Tempo Presente.

## Referências

ANGATU, Casé. Carama suí îe'emonguetás îe'engaras: Carubas Moemas îe'engas. (Re)existências indigenamente decoloniais. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 61-72.

BANIWA, Gersem; HOFFMANN, Maria Barroso. Introdução. *In*: BANIWA, Gersem; OLIVEIRA, Jô Cardoso de; HOFFMANN, Maria Barroso (org.). **Olhares indígenas contemporâneos**. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas, 2010. p. 6-17.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos; BRITO, Patricia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, v. 99, n. 251, p. 37-53, 2018.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**, v. 30, n. 60, p. 55-75, 2010.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei n. 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que

estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial da União**, seção 1, Brasília, 11 mar. 2008.

BRASIL. Lei n. 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, seção 1, Brasília, 30 ago. 2012.

CARVALHO, Eliana Márcia dos Santos; SANTOS, Renata Lourenço dos. Literatura indígena: entre memórias. **Educação em Revista**, v. 39, e38419, 2023.

COSTA, Alyne. Da verdade inconveniente à suficiente: cosmopolíticas do antropoceno. **Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia**, v. 18, n. 1, p. 37-49, 2021.

COUTINHO, Eduardo de Faria. Da representação à busca de expressão: visões do indígena na produção literária brasileira. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 25, n. 48, p. 81-93, 2023.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes Ferreira. História do tempo presente e ensino de história. **Revista História Hoje**, v. 2, n. 4, p. 19-34, 2013.

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

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 20-25.

FERNANDES, Antonia Terra de Calazans. Ensino de História e seus conteúdos. **Estudos Avançados**, v. 32, n. 93, p. 151-173, 2018.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. **Tempo e Argumento**, v. 10, n. 23, p. 80-108, 2018.

FOUCAULT, Michel. Política e ética: uma entrevista. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 218-224.

GAYO, Clarice Ehmke; WITTMANN, Luisa Tombini. “Quero e vou continuar sendo índia aqui, lá ou acolá”: ensino de história indígena através de narrativas de mulheres Laklãnõ-Xokleng que vivem em cidades. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 16, n. 31, p. 189-213, 2022.

GOMES, Raio. **Garimpo ilegal, destruição da natureza e violência:** o inferno novamente infligido ao povo yanomami. 7 fev. 2023. Disponível em: <https://noticias.unb.br/112-extensao-e-comunidade/6305-garimpo-ilegal-destruicao-da-natureza-e-violencia-o-inferno-novamente-infligido-ao-povo-yanomami>. Acesso em: 17 dez. 2023.

GRAÚNA, Graça. Escrivivência. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 19.

HUTUKARA ASSOCIAÇÃO YANOMAMI; ASSOCIAÇÃO WANASSEDUUME YE'KWANA. **Yanomami sob ataque:** garimpo ilegal na terra indígena Yanomami e propostas para combatê-lo. 2022. Disponível em: <file:///D:/yal00067.pdf>. Acesso em: 17 dez. 2023.

JEKUPÉ, Olívio. A literatura nativa, seu valor, sua cultura. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 112-118.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra Escrita de resistência. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. x-y.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LARROSA, Jorge. **Pedagogia profana:** danças, piruetas e mascaradas. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura; o reencontro da memória. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea:** criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 81-84.

Ó, Jorge Ramos do. **Fazer a mão:** por uma escrita inventiva na universidade. Lisboa: Saguão, 2019.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios:** “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Prefácio. *In*: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (org.). **Protagonismo indígena na história.** Tubarão: Copiart, 2016. v. 4, p. 7-14.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Metlon – palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 26-40.

PINHA, Daniel. O tempo presente como desafio à historiografia e ao ensino de história em contexto de crise democrática. **Tempo e Argumento**, v. 15, n. 38, e0104, 2023.

RIBEIRO, Ademario. Literatura indígena, ancestralidade e contemporaneidade: vozes empoderadas. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 77-88.

SCHULER, Betina. Escrita escolar, ficção e modos de subjetivação. **Educação Unisinos**, v. 21, n. 2, p. 233-242, 2017.

SCHULER, Betina. O cuidado com a escrita e a leitura para uma educação filosófica na escola. **Espaço Pedagógico**, v. 29, n. 3, p. 901-920, 2022.

SILVA FILHO, Joel Vieira da. **Narrativas ancestrais de Auritha Tabajara e Eliane Potiguara**: memória, cosmovisão e polifonia nas literaturas indígenas. Orientadora: Ana Clara Magalhães de Medeiros. 2022. 163 f. Dissertação (Mestrado em Linguística e Literatura: Estudos Literários) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2022.

SIQUEIRA-CORREIA, Heloisa Helena; ROCHA, Hélio Rodrigues da. Práticas tradutórias nos planos histórico, textual e estético: implicações políticas e éticas. *In*: SIQUEIRA-CORREIA, Heloisa Helena; VELDEN, Felipe Ferreira Vander; ROCHA, Hélio Rodrigues da (org.). **Humanos e outros-que-humanos nas narrativas amazônicas**: perspectivas literárias e antropológicas sobre saberes ecológicos, tradicionais, estéticos e críticos. São Carlos: De Castro, 2023. p. 427-444.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, v. 10, p. 1-26, 2019.

TETTAMANZY, Ana Liberato. Sobre não deixar rastros em meio a bordoadas. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 11-18.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. *In*: KI-ZERBO, J. **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. *In*: SZTUTMAN, Renato (org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 86-113. (Série Encontros).

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: o recado da mata. *In*: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-42.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Imagens da natureza e da sociedade. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu, 2020. p. 275-298.

WITTMAN, Luisa Tombini. Formação de professores na temática indígena. *In*: SOUZA, Fábio Feltrin de; WITTMANN, Luisa Tombini (org.). **Protagonismo indígena na história**. Tubarão: Copiart, 2016. v. 4, p. 287-312.

WUNDER, Alik. Cotas indígenas na Unicamp: sonhos de um outro roteiro de encontro. *In*: OLIVEIRA JÚNIOR, Wenceslao Machado de; WUNDER, Alik (org.). **Casa dos saberes ancestrais: diálogos com sabedorias indígenas**. Campinas: UNICAMP, 2020. p. 86-97.