

CULTURAS E IDENTIDADES INDÍGENAS NA CONTEMPORANEIDADE: A EXPERIÊNCIA DIASPÓRICA EM *CRIATURAS DE ÑANDERU*, DE GRAÇA GRAÚNA

Randra Kevelyn Barbosa Barros¹
Elizabeth Gonzaga de Lima²

Resumo: As comunidades indígenas frequentemente são retratadas como sociedades que habitam apenas a região Norte do país, vivendo nas florestas, o que muitas vezes converte-se em condição para que um sujeito seja identificado como nativo. Contudo, não é essa concepção de culturas e identidades indígenas desenvolvida por autores nativos, os quais escrevem como um exercício de autorrepresentação. A produção desses escritores tem revelado que houve mudanças no modo de viver do indígena e a indianidade não pode ser concebida em termos de pureza e autenticidade, pois as categorias cultura e identidade estão em constante processo de transformação, tal como analisa Roque Laraia (2015) e Stuart Hall (2000), respectivamente. Levando em consideração a importância desse movimento de desconstrução de estereótipos empreendido pelos filhos da terra, pretende-se analisar como a migração da aldeia para a cidade interfere na identidade indígena representada no livro *Criaturas Ñanderu*, da escritora indígena potiguara Graça Graúna. Na obra, a protagonista enfrenta a experiência diaspórica de ter que se deslocar do convívio com o seu povo para o centro urbano e busca formas de reforçar a sua indianidade, embora esteja longe de sua comunidade. Assim, a produção artístico-literária da autora nativa Graça Graúna contribui para que se entenda as problematizações culturais e identitárias dos indígenas na contemporaneidade.

Palavras-chave: identidades indígenas, experiência diaspórica, *Criaturas de Ñanderu*, Graça Graúna.

1 Culturas e identidades em movimento: o caso indígena

Os povos indígenas no Brasil ainda são associados às imagens estereotipadas que foram construídas a respeito do jeito de viver do nativo. Gersem Baniwa³ (2006) pontua que é muito comum a sociedade brasileira pensar nos indígenas como sujeitos puros, os quais possuem uma íntima ligação com a natureza que os leva a habitarem as florestas. Nesse caso, os filhos da terra estariam situados no tempo passado, em total divergência com as práticas culturais das sociedades modernas. O sujeito que destoa dessa concepção não poderia ser considerado um nativo. Dessa forma, essa imagem se

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens (PPGEL), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: randrakevelyn@gmail.com.

² Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens (PPGEL), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: betylyma@gmail.com.

³ Muitos indígenas utilizam o nome de sua etnia como sobrenome. É uma forma de demarcar o pertencimento a um povo nativo específico.

apoia em uma ideia de essência indígena que só se manteria caso o nativo se configurasse nas condições de isolamento, sem contato com os não-indígenas, longe dos centros urbanos. Os filhos da terra, sob essa perspectiva, deveriam preservar sua autenticidade atendendo às representações que foram elaboradas pelos não-nativos, desde a colonização e perdurando até a contemporaneidade. Essa concepção se alinha à ideia de que a cultura não se transforma, permanece estática e inalterável.

Desconstruindo o pensamento de que as culturas são inertes, o antropólogo Roque Laraia (2015) explica que existem dois processos de mudança cultural, os quais atingem todos os sistemas de costumes. A primeira transformação acontece de maneira interna, quando ocorre de forma espontânea no próprio sistema cultural. E também pode ser externa, quando é fruto do contato de um sistema de costumes com outro. Os indígenas brasileiros sofreram com o processo brusco de mudança cultural externa ao entrar em contato com a cultura europeia. Esse contato se intensificou ao longo dos séculos e produziu interferências nas vidas dos nativos.

Em virtude desses contatos, não há como compreender as identidades indígenas de maneira homogênea e unificada, como se elas não tivessem sido alteradas com todos os impactos gerados pela exploração colonial e expropriação territorial. Na verdade, nenhuma identidade pode ser entendida em termos de fixidez. Como explica Stuart Hall (2000, p. 107), “as identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação”. Diante disso, o pensamento de que uma identidade se mantém a mesma desde o nascimento é equivocada, assim como a concepção de que ela seria pura, pois as transformações históricas interferem na constituição das identidades dos sujeitos.

Outra interface importante para se refletir acerca das identidades e culturas indígenas na contemporaneidade diz respeito à experiência diaspórica que afeta esses povos. Embora o termo diáspora seja frequentemente utilizado em referência à dispersão do povo judeu, Hall (2003) utiliza essa noção para refletir acerca de sua própria trajetória pessoal, a qual evoca também a migração que muitos negros fizeram da Jamaica para a Inglaterra para estudar. O teórico levanta as circunstâncias que podem levar os indivíduos a migrarem: “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento, a dispersão. Mas cada disseminação carrega

consigo a promessa de retorno redentor” (HALL, 2003, p. 28). Por se situar em mais de um contexto, os sujeitos que experimentam essa circunstância, argumenta o estudioso, apresentam identidades múltiplas e híbridas, se configurando como identidades de diáspora, as quais “são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença” (HALL, 1996, p. 75). Assim, essas identidades nunca estão acabadas e são marcadas pela pluralidade de estarem situadas entre mais de uma cultura.

Graça Graúna (2013) constata que o processo de diáspora também ocorre no contexto indígena. Segundo a crítica literária, pode-se aplicar a noção de processo diaspórico para se referir à situação do nativo, principalmente se for analisada sob a luz da história desses povos, que é marcada por sucessivas migrações no passado, devido à colonização que ocasionou o desalojamento de suas terras; no presente, por conta da instalação de hidrelétricas e mineradoras, que continuam oprimindo os habitantes dos territórios tradicionais. Assim, essa noção atinge aos judeus, negros e também filhos da terra, além de outros povos excluídos. Graúna defende que muitos escritores indígenas falam a partir dessa experiência diaspórica e também abordam isso em suas representações literárias, expondo o processo de deslocamento para a cidade grande. Nessas circunstâncias, como é possível pensar o sentimento de pertencimento à cultura indígena? De que maneira os nativos desaldeados cultivam suas identidades em contextos urbanos? Os movimentos literários articulados pelos nativos têm discutido essas questões e mostrado que o ato de escrever sobre suas próprias culturas é encarado como uma estratégia para fortalecer a indianidade desses sujeitos.

2 Quando o nativo fala por si: a escrita como instrumento de autoafirmação

Por muitos séculos, vários discursos a respeito dos nativos foram construídos, que não contemplavam os indígenas como sujeitos de sua própria história. Desde os registros realizados pelos cronistas na época colonial, passando por diversos períodos da historiografia e literatura brasileiras, e mesmo contemporaneamente, há uma produção que toma o indígena como objeto de representação, no qual o olhar ocidentalizado hegemônico pode contribuir para reforçar o lugar de subalternização desses povos.

O processo de silenciamento imposto aos subalternizados é discutido por Gayatri Spivak (2010). A partir da análise dos resquícios da exploração colonial na Índia, a

estudiosa pontua que a sociedade dominante invisibiliza os marginalizados pelo fato de não estar disposta a ouvir os discursos dos excluídos. Nesse sentido, o poder hegemônico contribui para o emudecimento e objetificação desses indivíduos, o que impossibilita que as vozes deles ecoem e sejam ouvidas. Não há dúvida de que essa reflexão de Spivak (2010) atinge também aos filhos da terra. Sob esta perspectiva é possível questionar, quais mecanismos poderiam ser usados pelos nativos para que possam ser ouvidos?

Ao longo das últimas décadas, a escrita vem se mostrando um instrumento importante para o indígena tornar-se sujeito de seu discurso. Sabe-se que as comunidades originárias são sociedades que valorizam a transmissão oral de seus conhecimentos, os quais frequentemente são preservados na memória dos anciãos nas aldeias. Entretanto, pode-se identificar dois projetos de produção literária escrita, caracterizados principalmente por serem construídos em dois diferentes espaços: aldeia e cidade. Nas comunidades, com a implantação de escolas, os professores indígenas se tornam precursores no movimento de prática escritural ao elaborarem materiais didáticos para serem utilizados em sala de aula. Como aponta Maria Almeida (2009, p. 78), os nativos “não precisam da escola e da escrita para contar suas histórias, ensinar suas cosmologias, suas tradições sociais, suas línguas. Eles precisam dela para se representarem, representando seu universo, para o mundo fora da aldeia”. Nesse primeiro projeto, há uma autoria coletiva e a preocupação principal dos educadores é registrar seus conhecimentos ancestrais e imemoriais para que esse patrimônio possa chegar também aos não-nativos.

Na segunda proposta de criação literária, propósito das discussões aqui levantadas, observa-se uma produção exercida de maneira individual pelos filhos da terra que migraram para os centros urbanos. As demandas e preocupações deles, na maioria das vezes, podem ser consideradas diferentes daquelas abordadas por nativos aldeados. Esses indígenas se dedicam a construir outras visões acerca do que é ser nativo, levando em consideração que eles estão na cidade, fazem uso das tecnologias digitais e se encontram imersos em práticas culturais das sociedades ocidentais, sem apagarem as suas culturas indígenas, porém ressignificando as suas identidades. O escritor e pensador nativo Edson Kayapó (2013) explica a proposta dessa vertente literária:

Nossa literatura indica que ser indígena não pressupõe ficar isolado de tudo e sem acesso aos bens produzidos pela humanidade. Usaremos celulares, computadores, internet, facebook, carros, arco, flecha, bordunas, zagaia e rituais. E ainda assim continuaremos sendo Kayapó, Karipuna, Guarani, Munduruku, Wapichana, Tupinambá, Pataxó, Galibi, Maraguá, Sateré Mawé, Tukano, Baniwa, Kaingang, Pareci, Tumbalala e mais uns 250 povos diferentes, falantes de mais de 180 línguas diferentes no país. É necessário demarcar campo, pois certas pessoas desavisadas pensam que a demonstração do pertencimento indígena é a exclusão desses povos de todo e qualquer bem tecnocientífico (KAYAPÓ, 2013, p. 31-32).

Como aponta Edson Kayapó, ao lançarem mão da tecnocultura ocidental, sem que abandonem os objetos usados nas comunidades indígenas, os filhos da terra acreditam que todos esses dispositivos são válidos na luta para que os seus costumes e a sua diversidade sejam respeitados. Kayapó (2013) destaca que se apoderar dessas ferramentas não provoca o apagamento da indianidade, visto que os nativos utilizam esses instrumentos justamente para se tornarem agentes produtores de discurso acerca de si próprios.

O processo de os indígenas se apropriarem de elementos da cultura dominante para afirmarem as suas identidades é chamado pela antropóloga Sylvia Novaes (1993) de simulacro. A estudiosa explica que há a necessidade de os nativos se equipararem à sociedade ocidental para nesse modelo projetarem a reivindicação do direito à diferença: “o simulacro, a representação de si a partir do modelo cultural do dominador é, paradoxalmente, a possibilidade destes sujeitos políticos atuarem no sentido de romperem a sujeição a que foram historicamente submetidos” (NOVAES, 1993, p. 74). Os autores indígenas, principalmente os que estão desaldeados e inserem as suas obras na dinâmica do mercado editorial para fazê-las circular nas metrópoles, estão praticando conscientemente o simulacro. Pode-se notar isso na declaração de Olívio Jekupé (2018, p. 47): “eu vejo a escrita como uma grande arma e nós indígenas devemos usar essa arma do branco em nosso favor”. A tecnologia da escrita e outras ferramentas não estão originalmente presentes nos costumes dos povos indígenas, eles reconhecem isso, mas entendem o quanto suas vozes se ampliam quando dispõem desses recursos. Assim, conseguem reafirmar a existência nativa que se reconfigura – seja na experiência diaspórica; no fato de estarem no âmbito acadêmico; no uso de diversas tecnologias;

entre outros – para os escritores indígenas continuarem demarcando a sua diferença no pertencimento às comunidades originárias.

3 A experiência diaspórica em *Criaturas de Ñanderu*

A autora Graça Graúna nasceu no Rio Grande do Norte, em 1948. É educadora universitária, estudiosa da área de Literatura e Direitos Humanos. Filha do povo Potiguara⁴, Graúna atua na universidade, porém suas pesquisas científicas se voltam para analisar as produções autorais indígenas, como ocorreu em sua tese de doutorado que deu origem ao livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), pioneiro na crítica literária sobre a escrita nativa na perspectiva do próprio indígena. Além disso, possui cinco livros de literatura publicados, sendo a maior parte deles dedicado ao gênero poético, exceto *Criaturas de Ñanderu* (2010), que constitui uma narrativa para crianças e jovens.

O livro *Criaturas de Ñanderu* (2010) é narrado em terceira pessoa por uma anciã da comunidade que convoca as crianças para ouvirem histórias. Essas narrativas orais desempenham uma função importante na formação dos jovens nas aldeias, pois estes aprendem a respeitar a sabedoria transmitida pelos velhos e também reforçam o pertencimento à comunidade nativa ao entenderem os ensinamentos que vêm dos antepassados. Nesse sentido, Daniel Munduruku (2000) explica:

Até mesmo no ato de ouvir uma história narrada por um velho da aldeia, a criança está aprendendo como deve ser o seu relacionamento com a natureza, aprendendo que, em tempos imemoriais, eram os animais, as plantas, os peixes, as árvores, as aves que mandavam no mundo e até no homem. Assim, por esses momentos ricos de significado, o pequeno e a pequena, o jovem rapaz ou a menina-moça, vão aprendendo a conviver no meio que os cerca. Vão aprendendo que não devem mandar na natureza, mas conviver com ela pedindo que lhes ensine toda a sua sabedoria e que eles possam ser alimentados material e espiritualmente pela Grande Mãe (MUNDURUKU, 2000, p. 34).

Como mostra a citação, o nativo desde cedo aprende a concepção de mundo de sua comunidade, que diz respeito principalmente à reverência à Mãe Terra, em uma ligação profunda com a natureza. Na história transmitida pela anciã, essa visão é

⁴ Conhecidos como “comedores de camarão”, a nação Potiguara integra a família linguística tupi-guarani, porém fala hoje somente português. Além disso, a maior parte de sua população vive nos estados do Ceará, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte (ISA/Instituto Socioambiental).

mostrada e entendida pelos jovens. A sábia relata: “conheço uma criatura que *Ñanderu*, o Grande Espírito, pôs no mundo pra sossego de uns e desassossego de outros” (GRAÚNA, 2010, p. 7). Na compreensão cosmológica guarani, como aponta Kaká Werá Jecupé (1998), os *Ñanderus* são as divindades anciãs ancestrais do ser humano, que criaram o universo e são reverenciadas por diferentes denominações dependendo da nação indígena. Nesse sentido, quando a narradora explica que *Ñanderu* colocou no mundo uma “criatura”, inicialmente não se identifica a forma que assume esse ser, se é humana ou animal. No entanto, no desenvolvimento do enredo, essa criatura se refere a uma *cunhã*⁵, que – por orientação dos ancestrais – terá o seu nome alterado para a designação de um pássaro:

Filha, de hoje em diante você terá nome de pássaro. Levará um tempo para se acostumar com a ideia, mas não tenha medo, pois o Grande Espírito lhe guiará porque é também sua missão proteger com o seu canto e as suas asas os nossos parentes, a nossa tradição, a nossa ciência e a nossa terra, como quer a sábia natureza (GRAÚNA, 2010, p. 15).

Ao receber o nome de uma ave, nota-se que a jovem adquire características de um pássaro e ambos se tornam um único ser, que possuem canto e asas. No contexto indígena, um ser humano e um animal podem ser concebidos de maneira interligada, pois essa conexão está presente até mesmo nas narrativas de origem dessas nações. Jecupé (1998, p. 14) explica que muitos povos entendem a história de suas existências desde antes de assumirem a forma humana: “há tribos que começam a sua história desde quando o clã eram seres do espírito das águas. Outros trazem a sua memória animal como início da história, assim como há aqueles que iniciam a sua história a partir da árvore que foram”. Dessa maneira, a visão de unicidade com os elementos da natureza, com outros seres que a constituem, é comum entre muitas sociedades nativas.

O canto e as asas da jovem são considerados as armas de que a personagem dispõe para proteger o seu povo. Essa consciência do papel e comprometimento do filho da terra com a sua nação é pontuada por Juvenal Payayá (2005) como a compreensão de que a existência indígena é baseada na coletividade. Assim, para esse escritor, é preciso proteger o grupo como se defende a sua própria vida: “penso no futuro-coletivo como sendo o meu próprio futuro, ou seja, vivo, preciso, histórico, história de uma existência,

⁵ “Cunhã (origem tupi) – mulher jovem, mulher indígena” (GRAÚNA, 2010, p. 32).

a existência coletiva, aquela que faz pensar que tenho passado” (PAYAYÁ, 2005, p. 38). Há, entre os nativos, essa consciência de lutar pelo coletivo e a jovem cunhã é ensinada desde cedo que ela precisa se dedicar à causa de seu povo.

Para que possa cumprir a sua missão com êxito, a *cunhã* recebe em sonho um conselho de um sábio. Nas culturas indígenas, as mensagens recebidas em sonhos são valorizadas, pois seriam recados transmitidos pelos ancestrais. Para Ailton Krenak (2015, p. 93), “o sonho é o instante em que nós estamos conversando e ouvindo os nossos motivos, os nossos sábios, que não transitam aqui nesta realidade. É um instante de conhecimento que não coexiste com este tempo aqui”. Essa voz da sabedoria se comunica com a jovem:

No dia seguinte, um velho sábio apareceu em sonho à cunhã e mostrou-lhe os caminhos para que crescesse em sabedoria. Disse-lhe para não se deixar seduzir pelas belas mentiras da cidade grande, pois já era hora de *cunhã* conhecer o outro mundo, e advertiu: “Tudo o que aprender fora da aldeia, compartilhe com os parentes. Guarde nossas tradições, nossas origens!” (GRAÚNA, 2010, p. 16).

Neste fragmento do texto de Graúna, o velho mostra a preocupação de que a jovem com nome de pássaro se sinta tão encantada com as “belas mentiras da cidade” que esqueça a sua missão, e, de alguma forma, possa perder um pouco de sua indianidade. Para evitar que isso aconteça, é necessário que a cunhã esteja sempre retornando à aldeia para compartilhar com os seus parentes⁶ a sabedoria aprendida. Por mais que voe por diversos espaços, a nativa precisa pousar em alguns momentos em sua aldeia para levar os novos aprendizados para dentro de sua comunidade. Dessa maneira, ela estaria sempre fortalecendo a sua identidade indígena, evitando que o seu pertencimento à cultura originária seja de alguma forma apagado ao viver longe de seu povo.

A indissociabilidade entre ser uma mulher e ser um pássaro torna-se cada vez mais evidente na trama, se apresentando em transformações físicas: “à medida que a filha de *Ñanderu* foi crescendo interiormente, uma plumagem negra foi tomando conta dos seus ombros e dela surgiram belas asas!” (GRAÚNA, 2010, p. 20). Contudo, a nativa só poderia ser vista com essa forma quando estivesse na aldeia, em meio aos parentes e a outros pássaros. Quando estava fora de sua comunidade, as suas asas se

⁶ Muitos povos indígenas utilizam o termo parente para se referirem a outros nativos e assim reforçarem a irmandade entre eles (BANIWA, 2006).

transformavam em cabelos negros, com algumas mechas brancas, que só poderiam ser vistas por quem estivesse próximo da indígena e mostram também o seu processo de envelhecimento. Cabe notar que essa necessidade de suas asas mudarem de configuração na cidade ocorria para a cunhã não ser percebida, não ser notada em sua diferença. E, justamente por estar integrada naquele meio, ela conseguiria proteger ainda mais a sua comunidade. Essa circunstância remete à ideia de simulacro defendida por Sylvia Novaes (1996), remetendo ao movimento de o nativo estar no meio da sociedade dominante, simular que faz parte dela, para ter mais sucesso na reivindicação de seus direitos.

O simulacro, no entanto, pode ser uma armadilha se os nativos não tomarem cuidado. A vida no âmbito urbano pode causar um grande desenraizamento de seu povo. Por vezes, essa situação ocorreu com a jovem cunhã:

Diz a lenda que ela foi muitas vezes atraída pelas belas mentiras da cidade grande. Por isso, essa criatura às vezes aparece com seu canto engaiolado. Mas, para não morrer de tristeza, voa no pensamento até onde estão as suas crias e os seus parentes. No pensamento, ela mergulha nos rios e gralha forte um canto que tem a força da flecha que atinge certo o coração dos malfeitores (GRAÚNA, 2010, p. 27).

A personagem sentiu uma atração tão forte por tudo o que a cidade grande poderia lhe oferecer que a indígena se estabeleceu nesse espaço, se tornando para ela impossível retornar ao seu lar. Como o velho sábio explicou, era imprescindível esse retorno para que a protagonista sempre lembrasse de quem era, ou seja, uma filha da terra. Ao cair na armadilha da vida urbana, foi retirada da nativa a liberdade de estar sempre em meio à sua comunidade. Essa distância ocorria apenas fisicamente, pois a indígena percebeu que poderia em pensamento continuar afirmando as suas origens. Quando canta, o pássaro consegue força para se comunicar com o seu povo e derrotar aqueles que buscam exterminar a sua existência. Dessa forma, a *cunhã* tem a possibilidade de, mesmo engaiolada, cumprir a função de proteger o seu povo, exercendo a sua indianidade.

A narrativa pode ser lida a partir de um viés autobiográfico. A começar pelo fato de que o nome da nativa não é mencionado, sendo apenas dito que ela recebeu uma denominação de pássaro. A autora da obra adotou um nome de ave para demarcar a sua identidade indígena: Graúna. Outro ponto em comum é a questão do canto. A criação

literária de Graça Graúna é expressa, particularmente, em versos e o exercício poético muitas vezes é associado ao canto. Na história, metaforicamente é o canto que aproxima a personagem de seu povo. Na vida da autora, é a escrita em forma de canto poético que se constitui uma maneira de também colocar em prática a ligação com as suas origens nativas, embora esteja na cidade. Circunstância que remete a um poema da autora que mostra como ela concebe a prática escritural: “ao escrever,/dou conta da minha ancestralidade;/do caminho de volta,/do meu lugar no mundo” (GRAÚNA, 2006, p. 119). Deste modo, a escrita/canto da escritora configura-se com um exercício de retorno às raízes, que se apresenta como uma maneira de reforçar a indianidade da autora.

4 Considerações finais

A reflexão acerca dos povos indígenas proposta nessa discussão propiciou repensar imagens preconceituosas que são difundidas a respeito dos filhos da terra. Ao invés de se ater a uma figura do indígena cristalizada no passado, problematizou-se a condição do nativo na contemporaneidade com as demandas de, muitas vezes, estar inserido na sociedade ocidental e buscar formas de fortalecer a sua identidade mesmo estando em um contexto não-indígena. Um aspecto disso é notado no movimento migratório de nativos para as cidades. Longe de suas aldeias, fora de suas comunidades, esses sujeitos deixariam de ser filhos da terra e se tornariam iguais aos não-indígenas?

Na obra de Graça Graúna, notou-se que o nativo, mesmo na metrópole, continua apresentando uma ligação forte com o seu povo. Na história, isso ocorre porque o indígena, ao ser criado com os ensinamentos de seu povo, entende desde cedo que faz parte de uma coletividade ancestral marcada pelo respeito à Mãe Terra. Dessa maneira, aprende a importância do compromisso que desempenha com as suas origens. Assim, mesmo havendo a necessidade do deslocamento para a cidade grande, o filho da terra procura formas de nesse espaço emitir um canto nativo, que proteja a sua comunidade, como foi analisado em *Criaturas Ñanderu*.

Portanto, é possível afirmar que, para Graça Graúna, escrever é uma forma de se manter indígena. Ao escrever, ela está demarcando de onde veio; ao realizar palestras, ela está difundindo conhecimentos acerca dessa reconfiguração do que é ser um nativo inserido na sociedade ocidental. Dessa forma, a experiência diaspórica e outros acontecimentos que desalojaram os nativos de suas terras tradicionais e os levaram para

a cidade, em última instância, alargaram as possibilidades de fala desses sujeitos. Assim, nesse contexto, até mesmo os não-indígenas, aqueles que ignoram a existência nativa, podem ouvir essas vozes que se difundem em diversos espaços e mostram que ser indígena é ter consciência de sua origem e lutar por sua comunidade. Logo, a escrita que historicamente vem sendo instrumento comunicacional dos não-indígenas, está sendo usada para tornar os nativos sujeitos de seu discurso, de sua história e ainda mais filhos da terra.

5 Referências

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

GRAÚNA, Graça. Poema. In:_. RIBEIRO, Esmeralda. BARBOSA, Márcio (org.). **Cadernos Negros**. Vol. 29: poemas afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2006.

GRAÚNA, Graça. **Criaturas de Ñanderu**. Barueri/SP: Manole, 2010.

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

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro: Iphan, 1996.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade?. In:_. SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte/Brasília: Editora UFMG/Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Potiguara**. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/potiguara> >. Acesso em: 28 mar. 2019.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena brasileira contada por um índio. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura nativa. In:_. DORRICO, Julie; DANNER, Leo; CORREIA, Heloisa; DANNER, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira**

contemporânea: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 45-50.

KAYAPÓ, Edson. Literatura Indígena e reencantamento dos corações. **LEETRA Indígena**. Vol. 2, n. 2, 2013 - São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

KRENAK, Ailton. Receber sonhos. In:_. COHN, Sergio (Org). Ailton Krenak. **Encontros**. Rio de Janeiro, 1 ed., Azougue, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura:** um conceito antropológico. 27 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses:** conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Editora Angra, 2000.

NOVAES, Sylvia. **Jogo de espelhos:** imagens da representação de si através dos Outros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

PAYÁYÁ, Juvenal. Reflexões indígenas sobre direitos e propriedade. In:_. POTIGUARA, Eliane. **Sol do pensamento**. IMBRAPI (Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual). GRUMIN (Rede de Comunicação Indígena). São Paulo, 2005. p. 37-40.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o Subalterno Falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.