

JNT - FACIT BUSINESS AND TECHNOLOGY JOURNAL ISSN: 2526-4281 - QUALIS B1



**POESIA KARAJÁ E XERENTE:
ASPECTOS HISTÓRICOS E
CULTURAIS**

**KARAJÁ AND XERENTE POETRY:
HISTORICAL AND CULTURAL
ASPECTS**

Raimunda Silva NUNES
Universidade Federal do Norte do
Tocantins (UFNT)
E-mail: nunes.silva@mail.uft.edu.br

Eliane Cristina TESTA
Universidade Federal do Norte do
Tocantins (UFNT)
ORCID: 0000-0003-0863-4297
E-mail: poetisalia@gmail.com



RESUMO

Este artigo surge a partir da disciplina “Tópicos em Literatura de Língua Portuguesa e Ensino: poesia (60h/a)”, ministrada pela professora Doutora Eliane Cristina Testa, no Programa de Pós-graduação em Letras: Ensino de Língua e Literatura – PPGL/UFT – TO, em que se articula uma mobilização entre a teoria e a prática ao lidar com o texto poético. Este trabalho discute, mesmo que brevemente, aspectos socioculturais do povo Xerente e Karajá, e propõe, ainda, uma análise de poemas produzidos por dois alunos indígenas participantes na referida disciplina e vinculados ao referido Programa de Pós-graduação stricto-sensu em questão. Metodologicamente, é um estudo qualitativo de viés bibliográfico e etnográfico. Como fundamentação teórica, adotamos os seguintes autores: Albuquerque e Karajá (2016), Xerente e Albuquerque (2020) Graúna (2012, 2013), Cesarino (2018), Geraldim (2002), Conh (2001), entre outros. Apontamos como resultado, mas sem pretensões de esgotar as possíveis leituras críticas, o fato de que os poemas em análise implicam diferentes contextos socioculturais de pertencimentos, de reconhecimento de identidades e de subjetividades diversas. Assim, os poemas Xerente e Karajá expressam o mundo indígena, englobando desde a questão da territorialidade até às expressões mais profundas dos sentimentos, tal qual o amor em suas variadas facetas.

Palavras-chave: Literatura Indígena. Poesia Indígena. Povo Xerente. Povo Karajá.

ABSTRACT

This article emerges from the 60-hour course (“Topics in Portuguese Language and Teaching: Poetry”) delivered by the PhD Professor Eliane Cristina Testa in the Programa de Pós-graduação em Letras (The Post Graduation Program in Modern Languages): Ensino de Língua e Literatura (Teaching of Language and Literature) – PPGL/UFT – TO, which proposed mobilization between theory and practice when dealing with the poetic text. The aim of this article is to discuss sociocultural aspects of the Xerente and the Karajá people as well as to analyze the poems produced by two indigenous students participants of the course under discussion in the mentioned stricto-sensu Postgraduation Program . Methodologically, it is a qualitative inquiry bibliographic and ethnographic approach. As for the theoretical foundation, we relied upon premises brought forth by the following authors, among others: Albuquerque and Karajá (2016), Xerente and Albuquerque (2020),

Graúna (2012, 2013), Cesarino (2018), Geraldin(2002), Conh (2001), Kambeba (2018), Jekupé (2018) among others. We point out as results, without any claim to covering exhaustively the possible critical readings, the fact that the poems under analysis imply different socio-cultural contexts of belongings, identity acknowledgement, and diverse subjectivities. Therefore, the poems reveal the indigenous world, ranging from the issue of territoriality to the deeper expressions of feelings such as love and its multifaceted characteristics.

Keywords: Indigenous Literature. Indigenous Poetry. Xerente People. Karajá People.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A nossa palavra indígena sempre existiu: existirá sempre.

Graça Graúna

A minha literatura é indígena porque ela é experimental, ela nasce da minha própria experiência enquanto membro de uma sociedade originária.

Daniel Munduruku

Povos Indígenas são nacionalidades, cultura e diversidade social.

Ely Ribeiro de Souza

Este texto, que surge a partir da disciplina “Tópicos em Literatura de Língua Portuguesa e Ensino: poesia (60h/a)”, ministrada pela professora Doutora Eliane Cristina Testa, no Programa de Pós-graduação em Letras: Ensino de Língua e Literatura – PPGL/UFT -TO, abre espaço para apresentar alguns poemas Karajá e Xerente produzidos na esfera acadêmica. A poesia indígena é muito rica e, cada dia mais, vêm à luz diferentes produções literárias, sejam os poemas gestados no âmbito das escolas indígenas nas aldeias, sejam aqueles nascidos nas universidades, ou ainda os que se espalham pelo mercado editorial. O fato é que a produção poética indígena é imbuída de saberes e de uma visão de mundo peculiar, que ressignifica noções do que seria a literatura.

No entanto, ao se referir à literatura indígena, ou nativa, como prefere denominar Olívio Jekupé, quanto à sua propagação, Daniel Munduruku, em entrevista concedida a Vitor CEI e Julie Dorrico à revista “Voz da Literatura”, publicada em setembro de 2018,

considera como um desafio, a falta de incentivo à publicação de livros de autoras e autores indígenas, e o acesso a essa produção, o que ainda se configura como uma forma de exclusão. A presença dessa literatura na escola é ainda insuficiente ou até mesmo rara, e esse fato representa um descumprimento da Lei 11.645/0, Art. 26, que estabelece a obrigatoriedade do estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena no Ensino Fundamental e Médio. Por isso, é não apenas indispensável, mas necessário, que se incluam, em todo o currículo escolar, as produções indígenas e afro-brasileiras, a fim de contemplar os diversos aspectos relevantes dessas culturas que contribuíram de modo determinante para a formação do Brasil.

O acesso de indígenas às universidades tem colaborado para a formação de escritoras e escritores indígenas contemporâneos, como aponta Munduruku (2018), ao afirmar que a literatura indígena “[...] tem permeado a sociedade brasileira com textos criativos, inovadores e comprometidos” (CEI; DORRICO, 2018, s/p). Também Olívio Jekupé (2018, p. 49) assevera que “[...] a literatura nativa precisa ser mais valorizada, a fim de que possamos ter voz para dizer o que pensamos, o que queremos, e não ficarmos mostrando uma realidade só exótica, romântica”. Também, como assevera Márcia Wayna Kambeba (2018, p. 39) “Com a escrita nasce a “literatura indígena”, uma escrita que envolve sentimento, memória, identidade, história e resistência” [grifo nosso].

Neste texto, propomo-nos realizar uma leitura crítico-analítica de dois poemas de Sinval Xerente intitulados “Minha Aldeia” e “A estrela e o jovem Sipsa”; e de três poemas de Adriano Karajá: “O sonho”, “Imagine” e “Eu escolhi”, a fim de, a partir deles, refletirmos acerca de suas vozes, seus sentimentos e auto-histórias.

Este artigo, afora a parte das Considerações Iniciais, das Considerações Finais e das Referências, está dividido em três seções, a saber: (i) “Povos indígenas do Tocantins; (ii) Literatura indígena: algumas perspectivas; e (iii) Uma proposta de análise de poemas indígenas Karajá e Xerente.

POVOS INDÍGENAS DO TOCANTINS

De acordo com o Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNEI, 1988), uma grande variedade de grupos étnicos forma a nação brasileira e estes possuem características próprias que os identificam como tal, de acordo com a sua cultura.

David Kenneth Berlo (2003) define cultura como:

[...] um conjunto de crenças, valores, meios de fazer as coisas e meios de comportar-se partilhados por todos os homens a cultura abrange os jogos, as canções e danças; os modos de construir um abrigo, de cultivar o milho e de governar um barco; a estrutura e o funcionamento das famílias, dos governos e dos sistemas educacionais; a divisão de autoridade, a atribuição de papéis e o estabelecimento de normas dentro dos sistemas; a língua e todos os demais códigos bem como os conceitos aceitos e codificados, e um complexo de modos de viver, de adaptar-se ao ambiente em mutação e de garantir, por pressão social e por recompensas, a realização de seus imperativos (BERLO, 2003, p. 173).

Desse modo, para o autor cultura tem códigos e sistemas bem plurais, e complexos modos de vida e de pensamento. Sendo a cultura “um conjunto de “crenças e valores”, Carlos Rodrigues Brandão (2000) propõe um conceito de cultura vinculado à questão da ética, tendo em vista que a força dos significados construídos, que asseguram a identidade de um povo, estabelecem os contornos dos comportamentos valorizados e aceitos, das soluções emanadas das vivências do grupo e das relações construídas resultantes de afetos, de poderes e de saberes.

Sendo assim, a cultura como a compreende Brandão (2000), é política e, mais ainda, um projeto de humanização, que tem como base o sistema de convivências. Mas, há uma organização que parte de um forte jogo de interesses que determinam os diferentes comportamentos sociais, as posturas, as atitudes. Estes fatores acabam desenhando uma identidade que gera uma herança cultural, e também particulariza a identidade étnica.

Para Marcos Bagno (2017, p. 126) “[...] os sentimentos de identidade étnica são vividos de maneira pessoal e, no entanto, são sentimentos que se definem socialmente e transmitem de geração a geração. Além disso, os sentimentos atuais de identidade étnica costumam ter fortes raízes históricas”.

Dessa maneira, como explicita o autor, identidade e pertencimento “costumam ter fortes raízes históricas”, mas a identidade étnica também implica uma gama complexa de socioestruturas, ao mesmo tempo moventes e variáveis.

Gersem dos Santos Luciano Baniwa (do povo Baniwa), ao tratar os indígenas, recorre à definição expressa pela ONU, em 1986:

[...] as comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões

culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (BANIWA, 2006, p. 27).

Nesse contexto, podemos perceber que há uma pluralidade dos padrões culturais. Portanto, a conservação dessas culturas e identidades é condição essencial para esses povos originários sobreviverem e legarem à humanidade uma riqueza ímpar que se transmite “às gerações futuras”.

Dentre os grupos étnicos existentes no Brasil, destacamos, em consonância com Baniwa (2006, p. 43) que os povos indígenas “[...] são 222 povos, étnica e socioculturalmente diferenciados que falam 180 línguas distintas”. No entanto, de acordo com os dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo de 2010 foram encontradas 305 etnias e, dentre elas, a maior é a Tikùna, que representa 6,8% da população, bem como 274 línguas indígenas, dados que mostram um crescimento substancial desses povos. Entre esses povos, foram registrados 896,9 mil indígenas, sendo 36,2% residentes em área urbana e 63,8% em área rural, atentando para o critério da autodeclaração. No que se refere à territorialidade “foram identificadas 505 terras indígenas. Essas terras representam 12,5% do território brasileiro (106,7 milhões de hectares), onde residem 517,4 mil indígenas (57,7% do total)” (IBGE, 2010). Diante desses dados é importante mencionar o papel exercido pelos indígenas na formação do povo brasileiro. De acordo com Clarice Cohn (2001):

[...] a figura do índio no Brasil e o espaço que ele ocupa na sociedade brasileira têm sido concebidos também de modo mutante. Em um primeiro momento, pensa-se o índio como parte da formação da sociedade brasileira, tratando-o, como importante, no passado, para a constituição da singularidade nacional; o foco está, assim, no índio como nosso antepassado, nas heranças que deles recebemos, seja genética, seja cultural, seja na importância que ele teve para a adaptação do colonizador europeu ao novo meio (COHN, 2001, p. 2).

Assim, como explicita a autora, a vivência do indígena no contexto brasileiro tem ocorrido de fato, de forma complexa e plural, como afirma Cohn (2001) “mutante”, principalmente, em virtude de um passado de transformações substanciais. Dessa maneira, mediante a diversidade dos povos ancestrais existentes no Brasil, tendo em vista as peculiaridades inerentes a cada grupo étnico, cada povo tem o seu modo próprio de organizar suas relações sociais, políticas, econômicas e religiosas, baseados na própria concepção de mundo. Por isso, acreditamos ser importante destacar alguns aspectos socioculturais do povo Xerente e Karajá Xambioá ou Karajá do Norte, etnias localizadas no Estado do Tocantins.

Antes, porém, é importante lembrar que, segundo dados do IBGE (2019), o Estado do Tocantins encontra-se localizado na Região Norte do Brasil. Foi criado em 1988 e tornou-se o mais novo Estado da Federação Brasileira. Possui uma área territorial de 277.740.404 km² e a população estimada de 1.572.866. Karajá (2020), tomando como base os dados fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DISEI -TO) informa que:

Estima-se que no estado do Tocantins no ano de 2020, a população indígena do estado é de aproximadamente de 16.354 indígenas distribuídos em 234 aldeias, conforme seguem: Apinayé e fulni-ô - 2.873, Awa Canoeiro - 12, Javaé - 1.526, Karajá da Ilha do bananal - 3.768, Karajá Xambioá - 448, Krahô - 3.702, Krahô Kanela - 83, Xerente - 3.883. Outros povos que moram na Ilha do Bananal: Guajajara, Xerente, Tuxa, Tapuia e Krahô, perfazem um total de 59 indígenas (BRASIL/DISEI-TO, 2020, s/p).

São povos que, de modo geral, buscam preservar suas culturas, a começar pela língua que representa a singularidade de cada comunidade indígena. Esses povos promovem e participam de eventos culturais, os quais demonstram toda a beleza indígena por meio das pinturas corporais, dos artesanatos e dos adornos, que enfeitam os rituais e as diferentes manifestações culturais. Os povos tradicionais que habitam o Tocantins garantem também a sua sobrevivência com o trabalho agrícola, a caça, a pesca, a fabricação de artesanatos e o extrativismo do coco babaçu. Nas aldeias, as casas são comumente feitas de barro, com troncos de árvores, ou apenas de madeira e são cobertas com palhas de babaçu.

Atualmente, os indígenas do Tocantins vivem em razoável harmonia com a sociedade circundante. No sistema educacional estão sob os desafios de uma educação intercultural e da luta por uma formação bilíngue, como forma de garantir acesso a diferentes conhecimentos e saberes. Esse contexto não difere muito da realidade de outros povos indígenas no Brasil, como elucidada José Otávio Catafesto de Souza (2012):

[...] os diferentes grupos indígenas mantêm distintos níveis de contato com a sociedade nacional. Alguns estão plenamente integrados, mantendo, mesmo assim, a sua identidade étnica; outros vivem relativamente autônomos, sustentando contatos eventuais ou intermitentes com o branco, e há ainda, em solo brasileiro, na Amazônia, 60 grupos indígenas isolados [...] Individualmente, já há no Brasil, índios que exercem profissões liberais, ou são professores, funcionários públicos, universitários (SOUZA, 2012, p. 29).

Nessa perspectiva, ao analisarmos o que o autor comenta, podemos entender que há inúmeras mudanças, muitas vezes, impostas aos indígenas e, geralmente inevitáveis, tendo

em vista o atual contexto social, pois o processo de globalização praticamente força, tanto a população indígena quanto a não indígena, a “adequar-se” à nova ordem mundial. No entanto, sabe-se que as mudanças são vivenciadas em diferentes tempos e de formas diversas, e incluem os processos de ensino e de aprendizagem, os valores e as tradições, as histórias de lutas e de conquistas da terra, da organização social, política, econômica e religiosa, bem como a língua e o modo de viver e relacionar-se com a natureza.

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS DOS POVOS XERENTE E KARAJÁ-XAMBIOÁ

Quanto aos aspectos socioculturais do povo Xerente, é importante frisar que estes se autodenominam Akwe, o que significa “gente importante”. Suas terras, que perfazem um total de 183,542, estão situadas à margem direita do Rio Tocantins, fazendo fronteira com Tocantínia-TO. As terras encontram-se divididas em duas partes, sendo, respectivamente, a terra indígena Funil e a terra indígena Xerente, com uma população de 3.017 pessoas. Os indígenas Xerente falam a língua Akwe e pertencem ao tronco linguístico Macro-jê (BARBOSA, 2016).

Para o povo Xerente, de acordo com Valéria M.C. Melo e Odair Geraldin (2012), as mudanças começaram a acontecer ainda no século XVIII, quando se inicia o contato com os bandeirantes que percorriam o Tocantins e o Araguaia em busca de ouro. Esse é um período de intensos conflitos, que vai até 1850, quando ocorre o processo de aldeamento organizado pelos frades capuchinhos, em Tereza Cristina.

Valéria M.C. Melo e Odair Geraldin (2012) dividem a história da relação do povo Xerente com os não indígenas em duas fases. A primeira destaca-se pelo desejo dos indígenas de preservar seu espaço territorial, seus costumes e o seu próprio povo. Portanto, à medida que os não indígenas usavam de agressões, os Xerente revidavam com armas e lutavam utilizando técnicas ancestrais e inteligência. Em outros momentos, faziam negociação de acordo de paz e se preparavam para o caso de vir um novo confronto. (GERALDIN; SILVA, 2002). Essa fase também se destaca pela presença de grandes conflitos. A segunda fase é marcada pelo convívio com a sociedade majoritária, ainda no século XIX e, ao mesmo tempo, pelo processo de aldeamento. Entre os Xerente, aumentou o número dos que assimilaram a cultura dos não indígenas. Nessa segunda fase vemos ainda que há uma diminuição no quantitativo populacional.

Também não se deve desconsiderar as questões complexas que envolvem a influência religiosa da Igreja Católica, e a falta de acesso ao domínio da segunda língua, o

português. Sobre o processo de socialização do Povo Xerente, Khellen Cristina Pires C. Soares e José Alfredo Oliveira Debortoli (2018) salientam que:

[...] historiadores marcam o povo Akwê-Xerente como sociável, mas isso não lhes tira a característica de resistente, bravo e guerreiro. Em momentos da história em que não eram aceitos no Brasil, em que muitos queriam dizimá-los, transformá-los por meio da catequização, tirarem-lhes o território, eles resistiram e mantiveram sua língua e organização social, defendendo sua cultura, seu valor e potencial (SOARES e DEBORTOLI, 2018, p. 5).

Na atualidade, esse quadro se reafirma, conforme discorre o Cacique da Aldeia Salto, da etnia Xerente, Valci Sinh, na reportagem veiculada pela TV Anhanguera (2015). O Cacique afirma que: “[...] hoje estamos entre duas culturas: primeiro, a minha cultura e segundo, a cultura não indígena. Conhecimento tradicional e não tradicional. Conhecimentos que vêm de fora costume dizer. Então, hoje, o povo Xerente está equilibrado entre as duas coisas” (SINH, 2015).

Na mesma reportagem, fica evidente que os Xerente buscam a educação não indígena paralelamente ao seu esforço pela preservação da cultura. “Primeiro aprende a nossa língua materna, a história, o desenho, tudo. Depois vem o português” é o que diz Silvino Xerente. Os rituais, a exemplo do Batismo dos Homens, quando se enfeitam com fitas, colares e desenhos pelo corpo, marcam a tradição cultural, assim como a Festa do Tamanduá-Padi, que lembra sempre a presença da natureza. O esporte também é algo marcante, com modalidades como as corridas, o cabo de guerra, a corrida de tora e o futebol, não se esquecendo dos pratos típicos como o birarubu. Também Sinval de Brito Xerente (2020) assevera que: “[...] a nossa cultura se evidencia pela língua, nas expressões das músicas e nas danças da festa de nomeação masculina e feminina” (XERENTE; ALBUQUERQUE, 2020, p. 233).

Atualmente, os modos de vida das comunidades nas aldeias Xerente assimilam diferentes realidades: eles têm meios de transporte como automóveis e motocicletas. Nas aldeias há energia elétrica e antena parabólica em quase todas as casas. Muitas casas são construídas com tijolos, com exceção de algumas que ainda são feitas com adobe e cobertas de palha. As tecnologias da informação como a internet, o celular e a televisão são acessíveis a todos da aldeia, levando os indígenas a se conectarem com o mundo, fato que o Cacique Sinh considera como uma evolução, pois segundo ele “[...] toda cultura, ela é dinâmica. Então com isso a gente sabe que a todo o momento, toda cultura, não só dos

povos indígenas, povo Akwê-Xerente, mas toda cultura está em movimento” (XERENTE; ALBUQUERQUE, 2020, p. 233).

Para Lima (2013) citado por Soares e Debortoli (2018), os Xerente têm resistido no propósito de manter a sua organização político-cultural. No entanto, os anciãos demonstram preocupação com a preservação da cultura repassada pelos mais velhos, por meio da oralidade, são narrativas e músicas. Lima (2013) considera essa preocupação pertinente, pois são perceptíveis as mudanças no modo de vida do povo Xerente, e acrescenta que: “[...] os Akwê-Xerente vivem a dicotomia de morarem nas aldeias e terem de atuar politicamente acerca das suas demandas diante das políticas municipais, estaduais e federais” (SOARES; DEBORTOLI, 2018, p. 28).

Quanto aos aspectos socioculturais do povo Karajá-Xambioá, recorreremos à visão de Francisco Edviges Albuquerque e Adriano Dias Gomes Karajá (2016). Segundo esses autores, esse povo também é conhecido como Karajá do Norte. A terra indígena onde vivem está localizada no município de Santa Fé do Araguaia, Estado do Tocantins e perfaz uma superfície de 3.326,3502ha (três mil, trezentos e vinte e seis hectares, trinta e cinco ares e dois centiares) perímetro de 26.551,11 metros (vinte e seis mil quinhentos e cinquenta e um metros e onze centímetros).

O povo Karajá-Xambioá tem a preocupação de preservar o meio ambiente, o território em que vive e, para tanto, se utilizam apenas do que é necessário para sua sobrevivência. Para produzir a alimentação da comunidade, eles mantêm como atividades principais, a agricultura de subsistência, a coleta de frutas, a pesca e a caça. Adotam ainda a tradição de se mudar para as praias do rio Araguaia nos meses de julho e agosto, como forma de manter a cultura que perdura há milhares de anos e utilizam essa estratégia para se proteger dos outros povos, em caso de ataque dos inimigos. Atualmente, no entanto, como aponta Karajá (2020):

Xambioá já não está em conflito com nenhum outro povo, procura agora manter a harmonia com todos os parentes (nome referente a outros indígenas), buscando viver em um futuro tecnológico, sem esquecer suas raízes tradicionais, mas encontra-se em dificuldade de revitalizar sua cultura, a falta de interesses dos novo e incentivo dos mais velhos além do contato com o não indígena e sua cultura distanciou o Karajá Xambioá de sua própria cultura (KARAJÁ, 2020, p. 35).

Sendo assim, como explicita Karajá (2020), em virtude do contato com outros povos, muitos conflitos surgiram e foram superados. Porém, mudanças significativas ocorreram no processo social e cultural dos Karajá-Xambioá. Mas, apesar de quase terem

sido extintos na década de 1940, hoje esse povo tem uma população numerosa e continua lutando pela revitalização da sua cultura-território-língua. Quanto à importância desses aspectos socioculturais e territoriais para os todos os povos indígenas, Karajá (2020) assevera que:

O território é sempre a referência e a base de existência, e a língua a expressão dessa relação, o modo como se vive esse sistema de relações caracterizam cada um dos povos indígenas, a forma como se transmite os conhecimentos acumulados sobre a vida e sobre o mundo estão relacionados ao território. Para resguardar a sobrevivência dos povos indígenas e suas tradições, é necessário garantir a segurança deles, sobretudo no sentido de proteger suas áreas demarcadas e realizar, o mais rápido possível, a demarcação daquelas que necessitam de tal para a manutenção segura de suas práticas (KARAJÁ, 2020, p. 31).

Vale ressaltar que a língua falada pelos Karajá, é denominada xambioá, um dialeto da língua Karajá, pertencente ao tronco Macro-Jê. Também existem outros dois grupos que falam a mesma língua, mas utilizam os dialetos Javaé e Karajá, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2018).

LITERATURA INDÍGENA: ALGUMAS PERSPECTIVAS

É inquestionável a importância da literatura para a sociedade da qual somos integrantes. O acesso à literatura vem acontecendo de muitos modos, pois com o avanço das tecnologias e dos meios de comunicação, a produção e/ou a leitura literária vai ampliando cada vez mais sua dimensão. Conseqüentemente, abre-se um considerável leque de oportunidades para que, tanto o escritor quanto o leitor se encontrem com o texto e possam também utilizá-lo como mecanismo de empoderamento e de afirmação de sua própria identidade enquanto ser social.

Entende-se que a literatura ajuda a desenvolver no cidadão e na cidadã o senso crítico, o raciocínio lógico e sensível, o autodesenvolvimento da consciência, além do prazer suscitado pela leitura literária, quando o/a leitor (a) se relaciona com o texto literário, de forma dinâmica e/ou profunda.

De acordo com Antonio Candido (2004):

[...] em nossas sociedades a literatura tem sido um instrumento poderoso de instrução e educação, entrando nos currículos, sendo proposta a cada um como equipamento intelectual e afetivo. Os valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudiciais, estão presentes nas diversas manifestações da ficção, da poesia e da ação dramática. A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a

possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas (CÂNDIDO, 2004, p. 177 [grifo nosso]).

Diante do que o autor defende, não é recomendável que a sociedade se afaste da literatura, posto ser uma poderosa forma de “vivermos dialeticamente os problemas” humanos. Assim, aprendemos a lidar melhor com as complexidades da vida e do mundo. Além disso, vemos que a literatura está fortemente atrelada à instrução e à educação. Ademais, tendo em vista que muitas crenças e valores que “a sociedade preconiza” podem ser eficazmente veiculados por meio da literatura, ela precisa ocupar lugar de destaque na sociedade. A literatura necessita fazer ecoar diferentes vozes e ocupar espaços sociais diversos, e ser o mais plural possível a fim de se materializar na construção de diferentes olhares para o mundo e trazer diferentes saberes.

Em virtude desta pluralidade frente à construção de diversos olhares e saberes, a literatura indígena ou a literatura nativa deve alcançar cada vez mais um espaço “vivo” e potente no mundo. Ainda, de acordo com, Tarsilla Couto de Brito, Sinval Martins de Sousa Filho e Gláucia Vieira Cândido (2018):

Qualquer iniciado nos estudos literários, bem como qualquer autor de literatura nativa que tem lutado pelo reconhecimento de sua arte, contudo, apontará o equívoco: trata-se de literatura indianista, em que a população autóctone estabelecida anteriormente à colonização ou um seu representante foi transformada em tema, objeto, matéria narrada. A expressão “literatura indígena” ou “literatura nativa”, como prefere o escritor indígena Olívio Jekupé (2009), por outro lado, pretende indicar uma apropriação original, em que o objeto assume o papel de sujeito autor, criador, artista (BRITO; SOUSA; CÂNDIDO, 2018, p. 01).

Dessa maneira, como explicitam os autores, no processo histórico há um deslocamento dos sujeitos da “literatura indianista” para a “literatura indígena”, mesmo que ainda haja divergências quanto ao uso da expressão “literatura indígena”, por ser um conceito complexo de ser definido, em função dos processos histórico-literários canônicos sempre sujeitos a critérios e outras questões excludentes com relação aos povos indígenas.

Segundo Graça Graúna (2013, p. 47): “A abordagem que se faz do índio na história da literatura brasileira não é indígena, mas indigenista ou indianista”. Por isso, a literatura indígena ou a literatura nativa assume outra representatividade no mundo contemporâneo, que está em prol da construção de suas culturas e suas auto-histórias; comunicando universos plurais e propondo novas epistemes socioculturais para os grupos marginalizados e/ou que sofreram processo de colonização.

Graúna (2013) explicita o seguinte:

[...] em se tratando de literatura indígena, as definições, os conceitos esbarram na questão de reconhecimento, no preconceito literário estampado no mascaramento das polêmicas doutrinárias. No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem. Poucos se dão conta de sua pulsação (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Nesse sentido, temos que nos voltar para a literatura indígena sem amarras ou preconceitos, para perceber fortemente a sua “pulsação”, seu valor estético-cultural, e seus contributos híbridos na construção de histórias ou auto-histórias plurais e de outras visões de mundo.

Também é possível apontar outros termos para esta produção literária, a exemplo das nomenclaturas: Literatura Nativa, Literatura das Origens, Literatura Ameríndia e Literatura Indígena de Tradição Oral (NOVAIS, 2020). No entanto, independente da nomenclatura que lhe é atribuída, a literatura indígena é um meio de materializar as suas “falas-escritas” e as suas auto-histórias.

Daniel Munduruku, em sua entrevista à revista Vozes da literatura (2018), faz diversas ponderações em relação à literatura indígena e, na tentativa de defini-la, o escritor indígena enfatiza que a cultura escrita não é o seu ponto fundamental, mas sim a oralidade, pois esta perpassa as demais manifestações culturais. À vista disso, os escritores indígenas optam por (re)contar as histórias tradicionalmente transmitidas, por entender que, dessa forma, estarão cumprindo com a função da literatura indígena que é preservar a memória dos seus ancestrais.

Ainda acerca da literatura indígena, Graúna (2012) a considera como instrumento de reflexão e de autoafirmação. Vejamos o que explicita a autora, a seguir:

[...] a nossa literatura contemporânea é um dos instrumentos que dispomos também para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas; a literatura é também um instrumento de paz a fim de cantarmos a esperança de que dias melhores virão para os povos indígenas no Brasil e em outras partes do mundo. Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas a nossa história de resistência, a nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias (GRAÚNA, 2012, p. 275 [grifo nosso]).

Dessa maneira, como defende a autora, questões importantes podem ser (re)vistas com a disseminação da literatura indígena, como a de “refletir acerca das tragédias cometidas” contra os povos indígenas ao longo de tantos séculos e que se perpetuam até hoje. Sendo assim, a literatura nativa abre espaço para exprimir diferentes lutas e

resistências. Por isso, partindo dessa compreensão, precisamos atribuir o devido valor à literatura indígena, incluí-la no ambiente escolar e no espaço social em geral. Assim, é imprescindível que ela consiga um nível cada vez alto de alcance e de visibilidade.

Quando se trata dos modos como expressamos os nossos sentimentos, sabemos que nem sempre é possível demonstrá-los de forma concreta. É nesse sentido que encontramos na poesia um mecanismo singular de expressão e, por meio da oralidade ou da escrita, o texto constitui uma arte carregada de múltiplos matizes, com suas realidades ficcionais ou não. Por isso, para os indígenas, a poesia ajuda na “[...] desmistificação do apagamento [...] dos povos indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 57). Nesse sentido, a poesia e o fazer poético abrem espaço para trazer à tona visibilidades e diálogos multiétnicos.

Desse modo, ao lermos a literatura indígena, seja na poesia, seja na prosa-oralidade “[...] vamos ao encontro das vozes ancestrais [...], que marcam e focalizam diferentes culturas, com a força de suas “vozes proféticas periféricas” (GRAÚNA, 2013, p. 70), aprofundadas em diferentes saberes, fazeres e poderes. Para, além disso, Eliane Cristina Testa (2021) afirma salienta que:

[...] as poesias indígenas imprimem diálogos (multi)étnicos e (inter)étnicos, de alteridades plurais e transculturais, sendo elas criações literárias de povos que estão, comumente, expostos à exclusão e/ou à marginalização da sociedade não indígena e neoliberal (TESTA, 2021, p. 38).

Diante do que a autora salienta, é necessário compreendermos as inter-relações plurais e transculturais dos grupos étnicos e, ainda, os modos de agenciamentos das poesias indígenas. Nessa complexidade cultural, o fazer poético ou a poesia indígena pode trazer uma expressão viva oral-escrita (individual e/ou coletiva) de temas e de situações dos povos indígenas, transpondo para os textos “[...] o desejo e o poder de afirmar, de expressar sua identidade cultural e social” (GRAÚNA, 2013, p. 60). Consequentemente, com a poesia as(os) autoras(es) indígenas podem expressar suas identidades plurais frente às suas auto-histórias, seus sentimentos, suas imaginações, seus etnopluralismos culturais e identitários.

UMA PROPOSTA DE ANÁLISE DE POEMAS INDÍGENAS KARAJÁ E XERENTE

A subjetividade humana pode ser expressa por intermédio da poesia. A nossa individualidade, a forma como nos relacionamos com o nosso mundo interno ou externo, com nossas verdades ou inverdades, com nossas crenças e valores, nem sempre podem ser

expressas de forma real, ou seja, a linguagem não poética, até certo ponto é insuficiente para verbalizar o que sentimos ou pensamos. Contudo, a palavra poética é uma forma de linguagem que inspira e contagia. É democrática, portanto, não se pode negar que ela está em toda parte: no meio urbano e rural, nas favelas, nos grandes centros, nas florestas, nos campos, nas aldeias.

No entanto, Pedro Cesarino (2018) chama a atenção para os seguintes aspectos, no que se refere às experiências poéticas indígenas:

[...] não se pode tomar as experiências poéticas indígenas pelo gênero literário que estudamos através de Camões ou de Fernando Pessoa. As poesias de toda parte implicam, portanto, em formas diversas de experiência e de criação. Estas são marcadas por distintas estruturas de língua e de pensamento, mas também por instituições políticas, processos de educação, entre outras características. Por conta disso, os problemas de interpretação e de tradução se multiplicam, mas não a ponto de se tornarem um impedimento para a compreensão das poéticas da floresta. Suas artes verbais, ou artes da palavra, são bastante distintas, portanto, do que estamos acostumados a ver como literatura escrita. Seguem outros critérios de composição, de criação, de autoria, de recepção e de fruição estética. Fazem sentido em um outro registro de realidade que tendemos a rotular como "mítico" ou "fictício" por contraposição aos conhecimentos científicos modernos (CESARINO, 2018, s/p).

Nesse contexto, como afirma o autor, o modo de desenvolver a composição poética adotado pelos indígenas, certamente não pode ser comparado ao modo ocidental de compor poeticamente, tendo em vista que ambos têm vivências e línguas diferentes. Por exemplo, como salienta Graúna (2013, p. 173): “Entre os indígenas de várias partes do mundo, a palavra é um elemento sagrado. Na visão Guarani, por exemplo, a palavra tem alma”. Assim, a palavra e o sagrado, a palavra e a identidade, a palavra e o corpo imbricam-se nas culturas ancestrais.

Por isso, a existência indígena pode imprimir outras vivências na/com a poesia. Nesse sentido, as palavras carregam as memórias e as auto-histórias dos povos originários. Assim, ao lermos as produções indígenas não podemos deixar de considerar todos estes aspectos de “escrevivências” (para usarmos o termo cunhado por Conceição Evaristo, 2017) dos povos nativos, no sentido daquilo que vem como os modos de vida e as experiências das suas existências no mundo.

A seguir, apresentamos leituras crítico-analíticas dos poemas “Minha Aldeia” (2019), de Sinval Xerente; “A estrela e o jovem Sipsa” (2019), de Sinval Xerente; “O

sonho”, (2019), de Adriano Karajá; “Imagine” (2019), de Adriano Karajá e “Eu escolhi”, (2019), de Adriano Karajá.

Vejamos, a seguir, o poema Minha Aldeia, de Sinval Xerente:

MINHA ALDEIA

*Na minha Aldeia tem mata, tem rio,
Onde se ouve os sons das matas
E dos rios,
Quando cai, a chuva se ouve som
Das águas.*

*Na minha Aldeia tem pátio,
Tem festa,
Onde se ouve os sons de maracá,
No ritmo da música a dançar.*

*Na minha Aldeia tem rio, tem lago
Onde se pesca peixe para
Alimentar
Na cerimônia da festa do peixe.*

Sinval Xerente (2019).

Em seu poema “Minha Aldeia”, Sinval Xerente traça um itinerário “geopoético” (para usarmos um conceito de Silva Junior, 2018) da sua aldeia, em que se evidencia uma auto-história inscrita em um lugar epistêmico de constituição etnocultural. Por isso, o poema realça um sentimento muito forte de pertencimento, de reconhecimento e de afirmação da identidade indígena. Observamos, ainda, que desde o primeiro verso há o uso do pronome possessivo “minha”, indicando uma posse, mas esta “posse” é também coletiva, pois a aldeia é um espaço de vínculo coletivo, de convívio comunitário e social. Os indígenas também se conectam com a terra, com seu território, com seus ancestrais através da aldeia.

Sobre o povo Xerente Khellen Cristina Pires C. Soares e José Alfredo Oliveira Debortoli (2018) apontam que:

[...] a forma de habitar do povo Akwẽ-Xerente traz possibilidades de aproximação entre o tempo de obrigação e o tempo de lazer. Neste modo de viver há uma carga histórica de relação e comprometimento com o meio em que vivem, o lugar onde residem e de onde tentam retirar recursos naturais de forma inteligente para a manutenção das futuras gerações. [...] a territorialidade constitui-se na forma como este povo se

comunica com as formas de vida que lhe rodeiam e estas relações consolidam a consciência de pertencimento a este lugar (SOARES E DEBORTOLI, 2018, p. 13).

Dessa maneira, como explicitam os autores, vemos que a poesia de Sinval apresenta essa “aproximação entre o tempo de obrigação e o tempo de lazer”, pois é “Onde se pesca peixe” e “Onde se ouve os sons de Maracá”. O poema, ainda, comunica as formas de vida que o(s) rodeia(m): há uma consciência pulsante, um ethos de pertencimento a este lugar-lar-aldeia. Por isso, sua auto-história (coletiva) possibilita expressar uma voz poética de que este território “vivificante”, carregado da memória de seus ancestrais, deve ser defendido e valorizado, como assevera Graúna (2013, p. 107): “Se as narrativas míticas são para os povos indígenas uma forma de resistência, os poemas também o são, pois a poesia (na cosmovisão indígena) vem confirmar a luta identitária, reafirmando os laços de amor à terra” [grifos nossos].

Sendo assim, estes “laços” são signos de amor, de respeito e de devoção à natureza. Eles são a força da terra e da conexão com as tradições/manifestações ancestrais que de fato e de direito trazem à cena poética imagem-palavra-viva da “aldeia”, perspectivando, assim, uma noção de subjetividade étnica e de identidades individuais e coletivas, com suas raízes de reconhecimento da territorialidade.

Considerando os aspectos da territorialidade, Luciano Baniwa (2006) destaca que:

[...] o ambiente onde se desenvolve todas as formas de vida [...] é o conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos, tradição [...] fator fundamental de resistência, [...] é o tema que unifica, articula e mobiliza a todos [...] é sempre a referência à ancestralidade e a toda formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos (BANIWA, 2006, p. 101 [grifo nosso]).

Nessa perspectiva, o autor traça uma noção de “territorialidade” para os povos indígenas, sendo possível perceber as várias conexões entre todas as formas de vida ligada à questão da ancestralidade. Também o território está atrelado à questão da resistência, da luta pela sobrevivência. Por isso, para os povos indígenas o espaço da aldeia orienta a uma resistência diante dos conflitos de várias ordens, impostos pela sociedade não indígena (ou dominante), como explicita Roland Walter, no prefácio da obra *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013):

[...] a questão da terra é crucial para a definição da episteme sociocultural e a produção da subjetividade e identidade e coletividade, ou seja, a

maneira como o indivíduo vê a sua posição de sujeito numa dada sociedade (ethos) e como, a partir desta posição, ele/ela vê o mundo (cosmovisão). Em cada cultura, a geografia (paisagem/lugar/espço/natureza/terra) tem um papel fundamental na constituição do imaginário cultural de um povo: ela é tanto natural quanto cultural; uma entidade material e uma ideia/visão mítica que participa na definição identitária (WALTER, 2013, pp. 10-11 [grifo mantido do original]).

À vista disso, a ideia de um lugar-lar-material-cultural, ou das territorialidades expressa amplamente uma bandeira a ser defendida pelos povos indígenas (e também os não indígenas), que é a luta pelos direitos humanos, uma luta jurídica também voltada à não invasão das terras indígenas, reforçando, desse modo, as epistemes socioculturais das comunidades indígenas no Brasil contemporâneo, como salienta Graúna (2013, p. 91): “Na América totalizam 43.139.160 indígenas; cerca de 378.000 indígenas sobrevivem no Brasil em luta contínua para sustentar o mundo com seus ritos, seus mitos, sua poesia, seus cantos”.

A seguir, apresentamos a leitura crítico-analítica do poema “A estrela e o jovem Sipsa”, de Sinval Xerente. Vejamos o poema:

A ESTRELA E O JOVEM SIPSA

*Ao anoitecer
Estava o jovem Sipsa
Na sua esteira a deitar
Olhando a estrela do céu.*

*Ao entardecer
Estava o jovem Sipsa,
Na sua esteira imaginar
Numa estrela a avistar.*

*Encantou-se sua beleza,
Começou se encantar
Da estrela no céu
Que seu olho piscou.*

*A história é imaginária
Que a estrela nunca fala
Acredite quem quiser.*

Sinval Xerente (2019).

O poema “A estrela e o jovem Sipsa”, de Xerente, é construído como um relato é, pois, um “poema-contado” composto de quatro estrofes, algumas delas contém versos rimados. Assim, a voz poética convida o/a leitor(a) a viajar no mundo cosmológico

Xerente. O jovem Sipsa que ainda não experimentou as preocupações e/ou as responsabilidades de um homem adulto, por não haver passado pelo ritual de iniciação, requisito obrigatório de comprovação da masculinidade adulta do indígena, passa o tempo a “imaginar”, sonhar com a estrela do céu, que metaforicamente significaria um amor, uma paixão ou um desejo de conquista(r).

Neste contexto, Geraldin, (2010) explicita que:

[...] após atingir a faixa etária correspondente à categoria sipsa o jovem passava a frequentar o ambiente masculino do varão. O termo sipsa é utilizado pelos Akwê atuais para se referir a um jovem ainda não iniciado sexualmente. O correspondente feminino é bakrda. No warã os rapazes eram iniciados em grupos de acordo com as classes cerimoniais, cuja condução dos rituais cabia aos membros mais velhos de cada classe. Nesta formação, os jovens passavam por quatro fases de estudo: Kburõipo, Panaisekrdu, Sinãika e Krkonistuhi. Após concluírem-nas, os rapazes eram tidos como “homens de verdade”, recebendo o status de Kritomkwa. Nesta condição, eram considerados aptos para o casamento (GERALDIN, 2010, p. 06).

Ao consideramos o que o autor descreve, notamos que o poema retrata muito da cultura do povo Xerente. O jovem, que na comodidade/tranquilidade da sua aldeia “ao anoitecer”, deitado em sua esteira avista uma estrela “Encantou-se sua beleza/ Começou se encantar”. Este “encantamento” abre espaço para um gesto: o piscar, que é signo de uma conquista. Revela a delicadeza e o jogo da conquista.

Podemos dizer ainda que o poema apresenta dois momentos: primeiro, a cena do jovem e seu despertar para o “amor”, para a “conquista”; segundo, a contraposição dos versos: “A história é imaginária/ Acredite quem quiser”, pois a “estrela nunca fala”, o que reflete uma não revelação. Sendo assim, as coisas são o que são, há mistérios no mundo que não conseguimos “saber” exatamente o que são, porque estão sob os domínios dos silêncios e seriam de outra natureza, no caso do poema, esses domínios do silêncio integram a imensidão do cosmos.

Mas, este poema também nos leva à seguinte pergunta: Será que a história da estrela do céu e do jovem Sipsa faz referência aos jovens indígenas da atualidade? Trazemos uma fala de Valci Xerente, citado por Junior (2019), que abre espaço para pensarmos situações que permeiam grande parte das comunidades indígenas:

O brilho da lua se perdeu com o brilho da energia. As tecnologias mexeram muito com o nosso dia a dia. Agora temos que conciliar o uso das tecnologias com a nossa cultura. Não há problema em usá-las, o índio também pode. Temos capacidade. Mas tem que saber lidar com ela para o

nosso bem, para ajudar a preservar nossa história, nossas tradições (JUNIOR, 2019, p. 262).

Nesses caminhos das tecnologias e das comunidades indígenas, importante é pensar que as tecnologias não tornam os indígenas menos indígenas, pois a identidade, que pode e deve ser mantida, independe das mudanças ou transformações tecnológicas e das influências que estas podem exercer sobre os indígenas.

Destacamos, assim, que o poema “Minha Aldeia”, de Xerente, afirma e reforça a noção de pertencimento. Já o poema “A estrela e o jovem Sipsa” apresenta relação poética, subjetiva do jovem indígena com o cosmo, com a imensidão e com os mistérios que são feitos mais para sentir do que para explicar.

A seguir, apresentamos as leituras críticos-analíticas dos poemas “O sonho”, “Imagine” e “Eu Escolhi”, de Adriano Karajá. Vejamos os poemas:

O SONHO

*Em uma noite sonhei com você,
Um sonho lindo, um sonho real,
Era tudo tão perfeito que não
Pude perceber,
Ao abrir os olhos eu não
Pude perceber,
Ao abrir os olhos eu não iria mais
Te ver,
Percebi que os sonhos são
Momentos lindos,
Numa noite fria e solitária.*

Adriano Karajá (2019)

IMAGINE

*Não posso imaginar
Minha vida sem a sua,
Meu sorriso sem o seu.
Não posso imaginar
Meus abraços sem você
Não posso imaginar
Caminhar sem seus passos
Não posso imaginar
Tanta coisa sem você.*

Adriano Karajá (2019)

EU ESCOLHI

***Eu escolhi você.
Escolhi você mesmo sabendo
Dos seus defeitos.
Escolhi você porque preciso
De você.
Escolhi você porque precisava
De sua alegria.
Escolhi você porque necessitava
De seu sorriso.
Escolhi você porque me faz bem
Estar ao seu lado.
Escolhi você e sempre vou escolher
Você.***

Adriano Karajá (2019).

Com estes três poemas curtos, Karajá apresenta um locus amoroso que se comunica por meio do signo do sonho, da imaginação e da escolha, expressando sentimentos que enaltecem o ser amado. Entre sonhos e realidades vemos os caminhos dos afetos, que intensificam os lados de uma mesma moeda: o sujeito em suas instâncias subjetivas. Do ponto de vista da voz poética, o compasso da vida é pautado pela relação conjunta, estar em relação “com”, é uma escolha: “Escolho você e sempre vou escolher/ Você”. Mesmo que convoque ao conflito: “Não posso imaginar/ Minha vida sem a sua”, é o sonho que sustenta o desejo e a vontade, como sinais e vestígios de felicidade: “Percebi que os sonhos são/ Momentos lindos”, podem ser vividos ou eternizados na memória.

Sendo assim, existe uma relação de crença no amor, que desencadeia o entendimento sobre si mesmo e sobre o outro (o ser amado). Não é à toa que a voz poética elucida: “Escolhi você mesmo sabendo/ Dos seus defeitos”. Isto revela e explicita, no discurso poético, atributos pessoais, como força positiva e de desprendimento de si mesmo. São palavras atravessadas por sentimentos, sensações e imagens, que exprimem e implicam que a imaginação, as escolhas efetivas e os sonhos focalizam outras forças mobilizadoras da alma-corpo, como assevera Graúna (2013):

As vozes ancestrais sugerem mais e mais desafios que emanam da literatura indígena contemporânea: um mundo espelhado de mundos, de sonhos e realidades distintas; um mundo de pessoas que foram impedidas de expressar o seu pensamento ao longo de mais de 500 anos de colonização (GRAÚNA, 2013, p. 170 [grifo nosso]).

Diante disso, constatamos que esses poemas, histórias e mitos indígenas representam um profundo contato multiétnico. São produções poético-literárias que abrem

espaço para ampliar, reforçar e potencializar os tecidos das vozes que permeiam a vida, o mundo, pois o indígena, ainda, como defende Graúna (2013, p. 117), tem: “O direito de sonhar, de contemplar a natureza e evocar o objeto [o sujeito] amado [...]”. Dessa maneira, que os indígenas tenham “direitos” de fala, e acima de tudo, que as falas-palavras indígenas, sejam na poesia, ou fora delas, possam evocar fecundidades de esperanças de vida, de luta, de resistências e de amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os autores indígenas com as suas produções literárias têm conseguido expressar as suas ideias, as suas falas-vozes, as suas lutas e as suas resistências. Assim, os mecanismos da escrita criativa favorecem atitudes de respeito aos direitos que são garantidos legalmente aos povos indígenas. Contudo, lamentavelmente, na prática cotidiana, vemos muitos desses direitos, sendo ainda negados ou cerceados.

Como salienta Tiago Hakiy (2018, p. 38): “[...] o indígena brasileiro sempre usou a oralidade para transmitir seus saberes, e agora ele pode usar outras tecnologias como mecanismo de transmissão”. À vista disso, a escrita, como uma tecnologia de saber/poder consegue abrir espaço para configurar potências simbólicas e comunicativas, pois a palavra oral/escrita, como defende Ely Ribeiro de Souza (2018, p. 51): “[...] carrega sabedoria, organiza o pensamento, por isso, tem muito poder, muita força”

Sendo assim, a literatura indígena, a poesia indígena, viabiliza e faz circular muitos anos de lutas e de resistências. Por isso, por meio da literatura indígena ou nativa procura-se reafirmar, realçar as identidades plurais dos povos originários em busca de espaços e de direitos de fala, frente à uma sociedade que ainda não reconhece o protagonismo indígena e mantém alguns grupos étnicos-raciais hierarquicamente subalternizados, excluídos ou à margem.

Olívio Jekupé (2018, p. 45), que defende o uso da expressão “literatura nativa” destaca “[...] a escrita pelos próprios indígenas como uma arma para a defesa de nosso povo” (JEKUPÉ, 2018, p.47). Conseqüentemente, essa “arma” dotada de poder/saber implica, ainda, uma manutenção das línguas e das culturas dos povos ancestrais. Por isso, precisamos (re)conhecer e valorizar a literatura indígena ou literatura nativa.

Além disso, é necessário percebermos quais são os espaços que integram essas produções literárias, pois temos produções literárias oriundas de inúmeros projetos desenvolvidos nas Escolas Indígenas (que podem aparecer em materiais didáticos português-bilíngues-multilíngues). Vemos pesquisas e trabalhos realizados dentro das

universidades em diferentes níveis de formação. Também há um mercado editorial no Brasil, que tem fortalecido cada dia mais agências de lugares de fala e de espaços de projeções de escritas, de escritoras e escritores indígenas, apesar de sabermos que há questões complexas de distribuição e/ou de acesso às obras que o mercado fomenta.

Neste trabalho, os etnopoemas produzidos por Xerente e Karajá possibilitam reflexões analíticas em multiétnicas relações sob forças da vida. Assim, as produções poéticas analisadas evidenciam como os sujeitos do pertencimento étnico lidam com suas auto-histórias, identidades e subjetividades, as quais são atravessadas e sustentadas por suas vivências, ora individuais, ora coletivas.

À vista disso, os poemas “Minha Aldeia” e “A Estrela e o Jovem Sipsa”, de Xerente apresentam uma noção de pertencimento a partir da aldeia. Nesse contexto, acreditamos que o termo aldeia, utilizado por Xerente forma um cosmos de tradições e saberes, pois a palavra, como ressalta o escritor indígena Ely Ribeiro de Souza (2018, p. 73) “[...] Carrega sabedoria, organiza o pensamento, por isso tem muito poder, muita força [...]”. Consequentemente, a aldeia tem muito “poder e força”.

Já os poemas: “O sonho”, “Imagine” e “Eu Escolhi”, de Karajá, imprimem o mundo do direito ao sonho, ao amor/desejo, em que a intensidade da voz poética não consegue se imaginar sem a pessoa amada.

Por fim, as produções poéticas indígenas, além de abarcarem diferentes laços etnoafetivos tramados de pertencimentos e de encontros interétnicos ou multiétnicos, conferem à literatura nativa âmbitos de vivências e de suas autorrepresentações. Assim, a partir da autoexpressão etnopoética, como afirmam Felipe Milanez e Biraci Brasil Nixiwaka (2018, p. 86): “A própria palavra move. Vai para onde você achar que ela deve ir”. Resta-nos esperar que a palavra indígena se mova potently e que ocupe espaços de liberdade, de inventividade e de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Francisco Edviges; KARAJÁ, Adriano Dias Gomes. **Aspectos Históricos e Culturais do Povo Karajá-Xambioá**. Campinas-SP: Pontes Editores, 2016.

BAGNO, Marcos. **Dicionário Crítico de Sociolinguística**. São Paulo: Parábola Editorial, 2017.

BANIWA LUCIANO, Gersem dos Santos. **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.

BARBOSA, Cleide Araújo. **História e Cultura dos Povos Indígenas**. Disponível em: <https://educ.to.gov.br/programas-e-projetos/programa-vamos-ler/povos-indigenas-do-tocantins/> Acesso em 22 de dezembro de 2020.

BERLO, David Kenneth. **O processo de comunicação: Introdução à teoria e à prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação?** São Paulo: Brasiliense, 2000. Coleção Primeiros Passos.

BRITO, Tarcilla Couto de; FILHO, Sinval Martins de; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. **O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena**. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/elbc/n53/2316-4018-elbc-53-177.pdf>. Acesso e, 22 de dezembro de 2020.

CANDIDO, Antonio. **O direito à literatura**. In: Vários Escritos. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

CESARINO, Pedro. **Poéticas Indígenas**. 2018. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Po%C3%A9ticas_ind%C3%ADgenas. Acesso em 10 de janeiro de 2021.

CEI, Vitor, DORRICO, Julie. Brasis: Daniel Munduruku. In: **Revista Voz da literatura**. n. 5, setembro, 2018 <https://www.vozdaliteratura.com/post/brasis-daniel-munduruku>. Acesso em 20 de dezembro de 2020.

COHN, Clarice. **Culturas em Transformação: os índios e a civilização**. São Paulo Perspec. v.15 n.2, abr./jun. 2001. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php>. Acesso em 15 de maio de 2020.

GERALDIN, Odair; SILVA, Cleube Alves. **Ligando Mundos: Reação entre Xerente e a sociedade circundante no século XIX**. Bol. Mus. Pará. Emílio Goeld, Ser. Ant. (18) 2, 2002. Disponível em www.uft.edu.neai.br. Acesso em dezembro de 2020.

GERALDIN, Odair. Escola na aldeia e professor indígena na universidade: reflexões sobre formação e prática docente Xerente. **Pós Ci. Soc.** v.7, n.14, jul./dez. 2010. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/file/odair_escola_na_aldeia_professor.pdf. Acesso em: 12 de fevereiro de 2021.

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

_____. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **Revista Educação & Linguagem**, v. 15, n. 25, p. 266-276, jan./jun. 2012 Eletrônico: 2176-1043. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/3357>. Aceso em 26 de novembro de 2020.

HAKIY, Tiago. Literatura indígena: a voz da ancestralidade. In: DORRICO, Julie et al (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora fi 2018.

Raimunda Silva NUNES; Eliane Cristina TESTA. Poesia Karajá e Xerente: Aspectos Históricos e Culturais. JNT- Facit Business and Technology Journal. QUALIS B1. 2021. Julho. Ed. 28. V. 1. Págs. 364-388. ISSN: 2526-4281 <http://revistas.faculdefacit.edu.br>. E-mail: jnt@faculdefacit.edu.br.

JEKUPÉ, Olívio. Literatura Nativa. In: DORRICO, Julie et al (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora fi, 2018.

JUNIOR, Elvio Juanito Marques de Oliveira. @kwê-Xerente: da história das tecnologias nas aldeias à indigenização da modernidade. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 11 (2), jul./dez. 2019: 356-379. Disponível em: repositorio.uft.edu.br. Acesso em: 15 de janeiro de 2021.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO, Julie et al (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora fi 2018.

KARAJÁ, Adriano Dias Gomes. **A situação sociolinguística do karajá-xambioá: uma contribuição para educação escolar**. Dissertação de Mestrado do Curso de Letras: Ensino de Língua e Literatura, Universidade Federal do Tocantins -UFT, Campus Universitário de Araguaína, PPGL – programa de pós-graduação em letras, defendida em 2020.

MELO, Valéria M.C.; GERALDIN, Odair. **Os Akwe Xerente e a busca pela domesticação da escola**. Tellus, ano 12, n. 22, p. 177-199, jan./jun., 2012. Campo Grande, MS. Disponível em <https://www.tellus.ucdb.br>. Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

MILANEZ, Felipe e NIXIWAKA, Biraci Brasil. Uma nova Era, a Era do Amor: espiritualidade e luta por liberdade do povo Yawanawá. In: DORRICO, Julie et al (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora fi 2018.

NOVAIS. Carlos Augusto. Literatura Indígena. (In) **Termos de Alfabetização, Leitura e Escrita para Educadores**. Glossário Ceale. Disponível em: www.ceale.fae.ufmg.br. Acesso em 18 de dezembro de 2020.

SINH, Valci. **Conheça a história dos Xerente, um dos povos participantes dos JMPI**. TV ANHANGUERA, 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/to/tocantins/noticia/2015>. Acesso em 12 de dezembro de 2020.

SOARES, Khellen Cristina Pires C.; DEBORTOLI, José Alfredo Oliveira. Indígenas akwê-xerente: territorialidade, alteridade, temporalidade, sustentabilidade e laze ATHLOS. **Revista Internacional de Ciencias Sociales de la Actividad Física, el Juego y el Deporte International Journal of Social Sciences of Physical Activity, Game and Sport**. Vol XIV– Año VII Enero, 2018. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6453515.pdf>; Acesso em 14 de outubro de 2020.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. In: DORRICO, Julie et al (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora fi 2018.

SOCIOAMBIENTAL. Instituto. **Povos Indígenas no Brasil - Xerente**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xerente>. Acesso em 13 de janeiro de 2021.

Raimunda Silva NUNES; Eliane Cristina TESTA. Poesia Karajá e Xerente: Aspectos Históricos e Culturais. JNT- Facit Business and Technology Journal. QUALIS B1. 2021. Julho. Ed. 28. V. 1. Págs. 364-388. ISSN: 2526-4281 <http://revistas.faculdefacit.edu.br>. E-mail: jnt@faculdefacit.edu.br.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Reconhecimento Oficial da Autonomia e da Sabedoria dos Agentes Originários e Reorientação do Projeto (Inter)nacional; In: **Povos Indígenas e Educação**. BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ZEN, Maria Isabel Habckost Dalla; XAVIER, Maria Luisa Merino de Freitas (Orgs.)2. Edição. – Porto Alegre. Mediação, 2012.

TESTA, Eliane Cristina; ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. **Poesia Apinayé/Português**: Contribuições para a literatura Indígena, 2021. In: **JNT- Facit Business and Technology Journal**. Disponível em: revistas.faculadefacit.edu.br. Acesso em 12 de março de 2021.

XERENTE, Sinval de Brito; ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. Análise contrastiva dos verbos em Akwe-Xerente (Jê) e português. (In) **Diálogos etnossociolinguísticos**. Org. Francisco Edviges Albuquerque e Solange Cavalcante de Matos. 1. ed. Campinas, São Paulo, Pontes Editores, 2020.