

LITERATURA INDÍGENA DE AUTORIA FEMININA: O *TEKO PORÃ* NA POESIA DE SULAMY KATY

INDIGENOUS LITERATURE BY WOMEN: *TEKO PORÃ* IN THE POETRY OF SULAMY KATY

Maria Valdênia da Silva (UECE)

maria.valdenia@uece.br

<https://orcid.org/0000-0003-0710-6185>

Jaiane Alves Silva (UECE)

jai.alves@aluno.uece.br

<https://orcid.org/0009-0001-7134-3479>

RESUMO: *Este trabalho analisa o livro Nós somos só filhos, de Sulamy Katy (2011), escritora indígena Potiguara, investigando como essa obra reflete a cosmovisão dos povos originários, tendo como base o conceito de Teko Porã. A pesquisa busca compreender de que maneira a colonização e os registros coloniais moldaram narrativas históricas sobre os povos indígenas, além de examinar como a literatura indígena de autoria feminina ressignifica essas representações. No poema, foram identificados elementos que exaltam a ancestralidade, a identidade, a memória coletiva, a relação espiritual com a natureza e seu caráter materno. O estudo demonstra, portanto, a relevância dessa produção literária como resistência cultural, valorização das tradições indígenas e como caminho para se pensar outras formas de habitar o planeta.*

PALAVRAS-CHAVE: *literatura indígena; autoria feminina; sulamy katy; teko porã.*

ABSTRACT: *This paper analyzes the book Nós somos só filhos, by Sulamy Katy (2011), an indigenous writer Potiguara, investigating how this work reflects the worldview of indigenous peoples, based on the concept of Teko Porã. The research seeks to understand how colonization and colonial records have shaped historical narratives about indigenous peoples, as well as examining how indigenous literature written by women re-signifies these representations. The poem identified elements that exalt ancestry, identity, collective memory, the spiritual relationship with nature and its maternal character. This study therefore demonstrates the relevance of this literary production as a cultural resistance, as an appreciation of indigenous traditions and as a way of thinking about other ways of inhabiting the planet.*

KEYWORDS: *indigenous literature; female authorship; sulamy katy; teko porã.*

1 Introdução

Segundo dados de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há 1.693.535 indígenas no Brasil, distribuídos em 305 diferentes etnias, e um total de 274 línguas indígenas. Os dados contrariam a visão que se costuma ter dos povos indígenas como pessoas que pertenceram apenas ao passado do nosso país e nos conduzem à percepção da pluralidade cultural existente no território brasileiro. Frente à necessidade de ampliar o olhar às manifestações histórico-culturais de povos invisibilizados, criou-se a lei 11.645/2008 que instaura a inclusão no currículo oficial das escolas brasileiras o estudo da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. No inciso segundo da lei, é especificado que “Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras” (Brasil, 2008). Não é de nosso intuito aprofundar a questão do ensino da literatura indígena neste trabalho, mas sendo a escola muitas vezes o principal espaço de acesso à literatura e de formação de leitores, podemos observá-la para refletir acerca da leitura de literatura indígena no país. O que se confere é que, apesar da criação da lei 11.645/2008 e da crescente produção de literatura indígena no Brasil, ainda não há o pleno atendimento ao que postula a lei mencionada. Atribuímos esse cenário ao caráter eurocêntrico do currículo escolar que, por privilegiar vozes do norte global, acaba por ser excludente.

Roberto Reis (2000) observa que, no cânone literário ocidental, por não estarem inclusos os diversificados grupos sociais, étnicos e sexuais, nem representadas entre suas obras culturas outras, ocorre “o reforço de fronteiras culturais e barreiras sociais”, bem como o enaltecimento de “um tipo de cultura assentada na escrita e no alfabeto (ignorando os agrupamentos sociais organizados em torno da oralidade)” (Reis, 2000, p. 84). O autor evidencia, ainda, no que diz respeito aos autores que compõem o cânone literário ocidental, que é predominante a presença de autores europeus e, quando não, são também do sexo masculino, oriundos da elite e brancos. É inegável o valor da literatura escrita por esses autores, mas vale observarmos que, se ocupando um lugar privilegiado, a literatura canônica é, muitas vezes, estudada de forma insatisfatória — tendo as aulas antes um caráter historiográfico do que de formação de leitores, como aponta Rildo Cosson (2009) — podemos inferir uma conjuntura pouco otimista acerca da leitura de literatura indígena, oriunda de um povo marginalizado que

foi vítima de apagamento histórico, silenciamento, genocídio, epistemicídios e outras graves consequências da colonização.

No entanto, segundo a escritora indígena Graça Graúna (2012, p. 275), “nossa literatura contemporânea é um dos instrumentos de que dispomos também para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas”. Frente a essa informação, podemos notar que há, na literatura indígena, um caráter denunciativo e um caminho para pensarmos outras formas de habitar o mundo. Acerca da literatura indígena de autoria feminina, em especial, se acrescenta o poder emancipador de apreciar literatura escrita por mulheres, pois consiste numa prática que vai na contramão do silenciamento de vozes femininas. Além disso, essa literatura torna possível acessar as pautas reivindicadas exclusivamente por mulheres indígenas como também compreender as relações entre a Mãe Terra e a mulher através de palavras tecidas pela mulher indígena.

Num contexto social em que as mulheres são silenciadas de tantas formas, torna-se ainda mais pertinente e necessário lançar luz sobre vozes de escritoras indígenas uma vez que, como aponta Spivak (2010), “se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está mais ainda profundamente na obscuridade” (Spivak, 2010, p. 67). Além disso, considerando o contexto atual dos povos originários — ainda vítimas de invasões, assassinatos, perseguições, exclusões, epistemicídios e a necessidade de demarcação de terras —, bem como o estado de emergência climática mundial — em virtude do aumento do número de queimadas, da monocultura, da agropecuária, da contaminação de rios, do excessivo uso de material não compostável — torna-se significativamente necessária a compreensão da relação de interdependência dos povos indígenas com a Terra a partir da literatura indígena de autoria feminina.

Para refletirmos de forma mais detida a essa literatura, faremos antes um breve percurso sobre como a colonização se vale da palavra para criar uma imagem distorcida dos povos indígenas, para gerar o apagamento de memórias das culturas nativas e, portanto, do próprio nativo. Essa breve contextualização objetiva uma melhor compreensão das literaturas dos povos originários. Caminharemos, então, pelos desafios da literatura de autoria feminina e da literatura indígena de autoria feminina e, também, pela relação das escritas das mulheres indígenas com a Terra.

Por fim analisaremos o livro *Nós somos só filhos*, de Sulamy Katy (2011), enfocando a categoria do *Teko Porã* presente na obra. Desse modo, este estudo visa não apenas compreender o poema em sua profundidade literária, mas também destacar sua relevância

contemporânea em um contexto de crescente interesse por alternativas às narrativas hegemônicas que têm dominado a modernidade.

2 Vozes silenciadas: o reflexo do indígena no espelho eurocêntrico

A chegada dos colonizadores em terras brasileiras tem como violência primeira a subalternização dos povos nativos. Janice Cristine Thiél (2012) nos traz a questão da relação “sujeito-objeto” que se deu entre os europeus e os povos indígenas nesse primeiro contato. A pesquisadora explica que:

Ao aportarem no Novo Mundo, os viajantes e exploradores europeus depararam-se com uma terra *incognita* e com um *homo incognito*. A terra deve ser explorada e o homem, observado, descrito e analisado, assim como a fauna e a flora locais. Um novo objeto de estudo apresenta-se aos olhos dos colonizadores: um *outro* precisa ser explicado àqueles que permanecem no Velho Continente e, de lá, definem como os *descobridores* do Novo Mundo devem agir para conquistá-lo. (Thiél, 2012, p. 16)

Thiél destaca a mentalidade que predominava entre os exploradores: o desejo de compreender e controlar o território e os povos encontrados, tratando-os como objetos de estudo. Nesse contexto, tanto a terra quanto as pessoas eram vistas como “incógnitas” a serem desvendadas e, para isso, “o colonizador europeu questiona-se sobre a classificação do outro, até mesmo sobre sua humanidade” (Thiél, 2012, p.16). A necessidade de explorá-las e analisá-las atendia a interesses de poder e controle, orientados pelas exigências de quem estava na Europa. O “outro” encontrado nos territórios coloniais precisava, portanto, ser descrito, categorizado e explicado, de modo a servir de conhecimento para a administração e para a criação de justificativas que sustentassem a empreitada colonial. Nesse cenário, apesar de possuírem suas próprias narrativas, os nativos só passam a “existir” no imaginário ocidental quando são descritos pelos colonizadores (Thiél, 2012). Complementando essa informação, a pesquisadora explica que, só a partir disso, o indígena

recebe seu *registro civil*, mas não tem reconhecidas sua cidadania nem civilidade. A denominação “índio” não reconhece a diversidade, mas constrói uma essência que permeia todo nativo-americano, independentemente da nação ou do grupo linguístico ao qual pertença. Para o colonizador, o nativo não é visto como representante de uma civilização - assim como o habitante de nações europeias - mas como *primitivo*, colocado numa posição de subalternidade, sob o domínio ou a autoridade do europeu. (Thiél, 2012, p. 17)

O processo de colonização negou a complexidade das culturas locais, apagando suas histórias e individualidades em favor de uma identidade única, imposta pelos europeus. Dessa

forma, a narrativa colonial, ao registrar os povos originários, não só redefine sua identidade, mas também limita seu lugar na história. Segundo Janice Thiél (2012, p. 51), a exemplo dos primeiros escritos que oferecem relatos acerca dos povos nativos do Brasil, temos textos como “a *Carta a El Rei Dom Manuel (...)*, de Pero Vaz de Caminha; o *Tratado da Província do Brasil (...)*, de Pêro de Magalhães de Gândavo, e *Historie d’um Voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, de Jean de Léry”. De acordo com a pesquisadora,

Caminha, Gândavo e Léry imprimem no imaginário ocidental uma série de construções que marcam, por séculos, a caracterização do índio. Como narradores colonialistas, eles escrevem sobre o outro a partir de uma posição eurocêntrica; na maior parte das vezes, seu posicionamento ideológico desqualifica a sociedade nativa diante da europeia. O índio é traduzido pelo discurso colonial como hóspede em sua própria terra; cordial quando submisso; hostil quando rebelde; esquivo e inconstante; carente de lei, rei e fé; inocente, mas cruel. (Thiél, 2012, p. 62)

A palavra, portanto, — o ato de nomear e registrar — não é neutra, é carregada de poder e intenção. Assim, esses primeiros textos, ao descreverem a terra e seus habitantes, são também instrumentos de dominação. Como aponta Thiél (2012, p. 17-18) “o colonizador legitima a sua conquista da América e do americano ao nomear o continente e o nativo, ou seja, lavrá-los metaforicamente.” Se através da palavra o colonizador define os limites da existência indígena, podemos constatar que a colonização não se dá apenas no nível físico e territorial. Luiz Rufino indica que uma das vias da colonização é a “produção de esquecimento.” (Rufino, 2021). Acerca disso, o autor expõe que:

Um dos métodos mais engenhosos desse grande sistema de dominação para aniquilar o outro é pela produção de esquecimento. Empenhado nessa empreitada, investiu massivamente na destruição de comunidades, línguas, ritos, e maneiras de explicar e interagir com o mundo. Existe uma face da colonização que se dá pela dominação das cosmogonias, que perpassa por meios de ensinar/escolarizar; que provoca uma alteração não responsável com a diversidade, o diálogo e o caráter inacabado do humano. A salvação da alma, tão apregoada na agenda colonial, nada mais é do que o modo mais profundo de intervenção nas esferas sensíveis da existência e na contratualização da permanente e inalterável condição de subordinação do colonizado em relação ao colonizador. (Rufino, 2021, p. 21-22)

Ao recorrer às violências acima mencionadas, e a tantas outras, a colonização impôs uma ruptura com o passado, provocando uma amnésia cultural que inviabiliza o acesso às heranças ancestrais. A “salvação da alma”, elemento central na retórica colonial, é apresentada como a mais profunda intervenção nas “esferas sensíveis” do ser, pois ao transformar a espiritualidade, o colonizador se assegura de que o colonizado permanecerá submisso. Esse controle espiritual, disfarçado de missão civilizadora, estabelece um vínculo de dependência

que institucionaliza a relação de subordinação, impondo um lugar de inferioridade permanente ao colonizado em relação ao colonizador. Rufino (2021) destaca que essa face da colonização é particularmente insidiosa, pois ela age, a partir de um discurso religioso, sobre as camadas subjetivas do ser, como por exemplo as cosmogonias — as maneiras como os povos nativos compreendem a origem e a organização do mundo. Complementando esse pensamento, o autor informa que a colonização “continuou avançando nas formas de terror, produzindo assassinatos que vão além do corpo físico e inculcando via catequização uma permanente captura dos mundos, das subjetividades e da regulação do ser em suas dimensões sensíveis.” (Rufino, 2021, p. 21)

Se a palavra foi utilizada como forma de interferir profundamente nas memórias dos povos indígenas, seja através da imposição do idioma do colonizador, da catequização, da construção de rótulos acerca do nativo, é também através da palavra, dentre outras linguagens artísticas, que os povos indígenas, fazendo o caminho de volta, registram suas memórias e a história é contada sob suas perspectivas. Conforme aponta Janice Thiél (2013), a literatura indígena é a literatura escrita pelo nativo de uma etnia indígena, se distinguindo, portanto, da literatura indigenista (aquela escrita por não indígenas, mas em que há reprodução das narrativas indígenas) e da literatura indianista (referente à literatura do romantismo brasileiro). De acordo com a pesquisadora: “A escrita desenvolvida por escritores indígenas brasileiros contemporâneos propõe uma revisão da história oficial do Brasil e dos estereótipos construídos pelos colonizadores.” (Thiél, 2012, p. 63) Dialogando com isso, a escritora indígena Márcia Kambeba afirma que:

Com o tempo, esses povos foram desenhando sua memória, história construída com muita luta, escritas de um tempo que atravessou gerações e que hoje é uma forma de resistência pela arte da escrita literária. Nasceu uma literatura indígena escrita por quem elabora narrativas inspiradas nas histórias contadas pelo avô ou pelos anciões, ou com base na própria experiência de vida, seja na aldeia, seja na cidade. A escrita é o desenho da memória, do tempo, da história. (Kambeba, 2020, p. 16)

Assim, escritoras e escritores indígenas buscam resgatar e valorizar suas culturas, promovendo uma reconexão com suas raízes ancestrais e reafirmando suas existências dentro da sociedade brasileira. Nessa construção, a literatura indígena aborda uma ampla gama de temas: questões ambientais, espirituais, territoriais e identitárias, se configurando como uma literatura singular.

2.1 Vozes indígenas femininas em defesa da Terra

A literatura de autoria feminina no Brasil percorreu um caminho marcado por desafios significativos, especialmente no que diz respeito à sua publicação e ao seu reconhecimento. Durante séculos, ser mulher e escritora implicava enfrentar uma série de preconceitos, como o descrédito dado às produções assinadas, naturalmente, por mulheres. Assim, conforme Resende (2019, apud Lúcio et al., 2023), até o começo do século XX, muitas escritoras recorreram a pseudônimos masculinos como estratégia para driblar a rejeição do mercado editorial e do público leitor. Essa prática revela um cenário em que um nome feminino na capa de um livro gerava desinteresse. Afinal, se ainda hoje a voz da mulher é ignorada, com mais intensidade isso ocorria no começo do século XIX, quando surgiram os primeiros livros escritos por mulheres no Brasil.

Importante trazer para nossa discussão o fato de que, no período colonial, foi criada a primeira escola em território brasileiro, que tinha como finalidade o ensino de leitura e escrita, mas mulheres não podiam ter acesso a esses saberes. Conforme aponta Stamatto (2002),

desde a primeira escola de ler e escrever, erguida incipientemente lá pelos idos de 1549, pelos primeiros jesuítas aqui aportados, a intenção da formação cultural da elite branca e masculina foi nítida na obra jesuítica. As mulheres logo ficaram exclusas do sistema escolar estabelecido na colônia. Podiam, quando muito, educar-se na catequese. Estavam destinadas ao lar: casamento e trabalhos domésticos, cantos e orações, controle de pais e maridos (Stamatto, 2002, p. 2).

Como se pode notar, o sistema educacional implantado no Brasil colonial pelos jesuítas desempenhou um papel excludente e marcadamente machista. As mulheres, ao serem limitadas à catequese, eram preparadas para uma condição de subserviência, destinadas ao lar e ao cumprimento de papéis domésticos, em conformidade com as expectativas patriarcais da época. Tais características viriam a permanecer em escolas posteriores, apresentando maiores mudanças no sentido de inclusão de mulheres em 1827, mas havendo distinção entre os conteúdos acessados pelo público feminino e masculino.

Séculos de subestimação da mulher, seja no contexto educacional, familiar, social ou religioso, contribuíram diretamente para que suas obras literárias fossem rejeitadas, afinal, as marginalizações sofridas consolidaram a percepção de que suas contribuições eram menos valiosas. Por isso, as primeiras escritoras enfrentaram um público já moldado por um sistema que desvalorizava as vozes femininas, refletindo um ciclo de exclusão e apagamento cultural que se perpetuou ao longo dos séculos (e que permanece, mesmo que em menor medida, até os dias atuais, sobretudo, e em grande medida, com relação a escritoras negras e indígenas). Vítimas de tantas violências, é natural que a literatura de autoria feminina toque na ferida do

patriarcado e de outras estruturas opressoras de poder. Segundo Costa (2020),

a escrita das mulheres apresenta potencialidades para ampliação de diferentes visões de mundo, uma vez que subverte a dinâmica do pensamento patriarcal, cujas práticas costumam se concretizar a partir da tentativa de dominação e de silenciamento das expressões femininas no contexto das interações sociais, políticas e familiares (Costa, 2020, p. 22).

Ou seja, através da escrita, mulheres têm a capacidade de expandir as visões de mundo, trazendo à tona narrativas que questionam as estruturas de poder dominantes. Dessa forma, sendo a literatura de autoria feminina uma via para problematizações e denúncias, desloca-se do posto de ignorada para silenciada. Demonstrem esse caráter denunciativo obras como o primeiro livro de Nísia Floresta *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* (1832) e o primeiro romance de autoria feminina do Brasil intitulado *Úrsula* (1859), da escritora negra e abolicionista Maria Firmina dos Reis. Acerca do livro de Firmina dos Reis, Lúcio et al (2023, p. 7) informa que “nele, o discurso feminino paira entre a importância de a voz feminina ser potencializada e a perspectiva da escravidão não mais retratada por homens brancos, mas sob a ótica de uma mulher afrodescendente”. A primeira obra de Firmina dos Reis, portanto, inicia “um movimento de libertação dos cânones hegemônicos e ideológicos da elite social branca e masculina” (Lúcio et al., 2023, p. 7).

Todavia, ainda conforme Lúcio et al. (2023), tendo como base dados levantados por Fanini (2009) e Resende (2019), a invisibilidade de escritoras ainda existe, inclusive dentro das instituições literárias. Júlia Lopes de Almeida, por exemplo, escritora e figura de destaque no meio intelectual, participou ativamente das primeiras reuniões para a criação da Academia Brasileira de Letras, em 1897, mas, apesar de sua relevância, sequer foi mencionada nos registros e na ata de fundação da instituição. Esse apagamento de sua contribuição reflete a persistente exclusão das mulheres do cenário literário e acadêmico, no qual o número de escritoras ainda é significativamente inferior ao de escritores. A ocupação das cadeiras na ABL continua majoritariamente masculina e apenas 14 mulheres foram premiadas com o Prêmio Nobel de Literatura desde sua criação, em 1901, o que evidencia a continuidade de um sistema de privilégios que favorece os homens.

No que diz respeito especificamente à literatura indígena de autoria feminina, esta passou a ganhar algum espaço e reconhecimento somente nas últimas décadas. Conforme Costa (2020, p. 30), “a produção intelectual das mulheres indígenas encontra-se em posição ainda mais periférica que as produções das intelectuais não indígenas”, isso porque, conforme explica Lélia González (2020), o apagamento das mulheres amefricanas e ameríndias ocorre de forma

tripla uma vez que elas enfrentam três camadas de opressão: uma por serem mulheres em uma sociedade patriarcal, outra por pertencerem a grupos racializados e historicamente marginalizados, e mais uma devido à classe social que ocupam. Enquanto mulheres brancas enfrentam desafios por sua condição de gênero, as mulheres negras e indígenas lidam simultaneamente com o racismo, que as posiciona ainda mais à margem. Esse apagamento manifesta-se na história, na cultura, na literatura e nos espaços de poder, onde suas vozes, experiências e contribuições frequentemente são ignoradas ou desvalorizadas. Gonzalez destaca como esse triplo processo de apagamento coloca as autoras em uma posição de vulnerabilidade maior, mas também sublinha a resistência e a potência de suas lutas, que são fundamentais para transformar as estruturas sociais.

Como um exemplo dessa resistência, mencionamos a primeira publicação indígena de autoria feminina no Brasil, o livro *A terra é a mãe do índio* (1975), de Eliane Potiguara, escritora feminista e ativista pelos direitos da mulher indígena e da Terra. Mais tarde, a autora publicou *Metade cara, metade máscara* (2004), muito referenciado no campo da literatura indígena. Pioneira no ofício da escrita, abriu caminho para outras escritoras originárias, que passaram a somar suas vozes, experiências e perspectivas no cenário literário nacional. Dentre as escritoras indígenas do Brasil, destacam-se outros nomes como Márcia Kambeba, Aline Pachamama, Graça Graúna, Trudruá Dorrico, Sulamy Katy, Lya Minapoty, Auritha Tabajara e Jerá Guarani. De acordo com Dorrico e Vilela (2022),

no Brasil, já são cerca de 40 autoras indígenas. Esse número expõe o crescimento de escritoras que buscam afirmar suas identidades de povos. Escrevendo contos e poesias, as autoras falam do pertencimento, da luta pela terra, da identidade indígena; celebram a ancestralidade originária e ensinam a luta política que nossos corpos não podem escapar (Dorrico; Vilela, 2022, p. 57).

Desse modo, o aumento do número de autoras indígenas no Brasil revela não apenas a força de suas vozes, mas também o papel transformador de suas narrativas. Por meio de suas produções literárias, essas mulheres constroem um espaço onde a memória e a ancestralidade se encontram com a resistência contemporânea. Suas palavras evocam as raízes de suas culturas, questionam a invisibilidade histórica e reafirmam a conexão intrínseca entre identidade, território e luta. A literatura que produzem torna-se um ato político, um resgate do pertencimento e um convite à reflexão sobre a relação profunda entre corpos, histórias e a defesa da terra que os sustenta, desviando-se, assim, do “perigo de uma história única”, como nos alerta Chimamanda Adichie (2019). A autora enfatiza os riscos de reduzir a complexidade de indivíduos, culturas ou países a uma única narrativa predominante. Explica que essas histórias

únicas frequentemente refletem perspectivas de poder, reforçando estereótipos e simplificando realidades diversas. Para Adichie, o problema com uma única história não é que ela seja necessariamente falsa, mas que ela é incompleta, negando a multiplicidade de vozes e experiências que compõem a realidade de um povo ou lugar. Por esse mesmo motivo, Glória Anzaldúa (2000), em sua carta direcionada às escritoras do terceiro mundo, as instiga a contarem suas próprias histórias. A escritora preconiza: “não podemos deixar que nos rotulem. Devemos priorizar nossa própria escrita e a das mulheres do terceiro mundo” (Anzaldúa, 2000, p. 231), afinal, como bem pontua Costa (2020),

enquanto uma mulher permanecer enclausurada em uma ou outra página de um livro, tendo sua história contada por um homem, todas nós estaremos imersas na Caixa de Pandora e queimadas vivas em praças públicas ou sufocadas pela violência doméstica e feminicídio que não tem espaço nos livros escritos por homens (Costa, 2020, p.13).

A literatura indígena de autoria feminina não raro apresenta uma voz que, ao enaltecer as culturas dos povos nativos e celebrar a Mãe-Terra e tudo o que compõe o universo como um ser sagrado, reflete as opressões vivenciadas pelos povos originários e pela natureza, e portanto, direta ou indiretamente, as denuncia. De acordo com Costa (2020, p. 22), “no escopo da literatura contemporânea, de autoria indígena no Brasil, a expressão das subjetividades femininas é particularmente reveladora de uma cosmovisão calcada em profunda conexão com as forças da natureza e com a espiritualidade indígena.” Atribuimos a forte presença dessa temática, especialmente na literatura indígena de autoria feminina, ao fato de que, vivendo a partir de uma cosmovisão que integra o ser humano à natureza, as mulheres indígenas se percebem de forma mais profunda como parte dela e, portanto, percebem mais nitidamente que padecem de tipos de opressão que partem do mesmo sistema patriarcal e capitalista. Mais que isso, são conscientes de que as mazelas que acometem a Terra também as atingem diretamente. Nesse sentido, a literatura indígena de autoria feminina é um convite para construir reflexões acerca de outras formas de habitar o mundo. Ainda conforme Costa (2020),

a relação intrínseca entre terra e mulheres indígenas aparece na produção dessas literatas que, com as suas subjetividades, contribuem para ampliar a visão de mundo dos leitores, engendrando uma percepção das diferentes formas de conviver com o meio ambiente e de perceber a vida (COSTA, 2020, p. 33).

A literatura indígena de autoria feminina nos convida, portanto, a perceber a estreita relação entre a mulher e a Terra e a construir outras formas de perceber o mundo. Em discurso proferido na Conferência de Mulher Indígena e Meio-Ambiente (1991), o Cacique Xavante

Aniceto afirma que "A palavra da mulher é sagrada como a Terra". Tal afirmação encapsula uma visão que conecta o feminino à força criadora e nutridora da natureza. Assim como a Terra é vista como mãe e origem da vida, a palavra da mulher carrega um poder de gerar, sustentar e transformar, uma vez que é guardiã de memórias, conhecimentos e saberes transmitidos por gerações. Trata-se de uma literatura, portanto, que faz ecoar a voz da Terra.

2.1.1 O Teko Porã na poesia de Sulamy Katy

Sulami Katy é escritora indígena Potiguara, nascida em 1978, natural da Baía da Traição, litoral da Paraíba. *Nós somos só filhos* é o segundo livro da escritora e apresenta, através do gênero poesia, um texto marcado por um senso de identidade, ancestralidade, conexão dos povos originários com a natureza e espiritualidade. O livro é composto por um único poema, acompanhado de ilustrações de Maurício Negro.

Evocando a voz poética de Sulamy Katy, adentremos à apreciação e análise do poema:

Nós somos os filhos do tempo,
do vento e do anoitecer.
Sentimos a dor de pestanas arrancadas,
atolamos em mangue
para pegar caranguejo,
levamos surra de urtiga,
dormimos em rede ou esteira,
e mesmo que ainda cansados,
esperamos diariamente a noite
que traz os gritos do mar
parindo uma lua brilhante.
Ainda que andemos longe,
nunca iremos esquecer disso.
Falamos com passarinho,
comemos beiju com carne de caça,
corremos de raposa parida,
vemos a morte se enroscar em nossos pés
sob a forma de cobra grande,
nadamos em lagoa encantada,
somos curados com fumaça.
Nós somos filhos do ar!
Nós somos filhos da água,
da mata e do entardecer.
Vemos o mundo com a visão
dos que nascem no meio das pedras,
tendo a palha do ouricuri como ninho
que, para ser visto,
tem que ser tingido de negro
e, dessa forma,
nossa gente obtém o direito de pertencer.
O sangue dos nossos antepassados
adubou nossa terra,
fez nascer o urucum,

que quando é pintado em nosso corpo
deixa nosso espírito livre para voar
sobre a terra encantada,
dançar ao redor da fogueira sagrada
das festas do nosso povo que,
com um sorriso de prata,
ilumina a mata inteira e nos traz o amanhecer.
Nós somos filhos do fogo!
E sabemos que o melhor de tudo isso
é que nós somos só filhos. (Katy, 2011).

Em *Nós somos só filhos*, Sulamy Katy traz uma abordagem poética e sensível sobre o cotidiano e práticas ritualísticas em sua comunidade indígena. Com essa obra pode-se notar a relação simbiótica dos povos indígenas com a natureza. Por meio da poesia, a escritora convida os leitores a mergulhar na visão de mundo indígena, em que a natureza é reverenciada como entidade viva, sagrada e maternal. Encontramos no conceito de *Teko Porã* um meio para compreensão dessa cosmologia indígena presente no *corpus* em análise, sobretudo no que diz respeito à relação de interdependência com o todo. Segundo Cristine Takuá,

para os Povos Indígenas, a natureza é quem dá sentido à vida. Tudo em seu equilíbrio. Como uma imensa teia, na qual tudo está interligado, um organismo vivo. O seu poder está em nos direcionar, nos mostrar o caminho de luz a trilhar em busca de sabedoria. Cada sinal que recebemos tem um significado para nossa vida. O canto de um pássaro pode indicar algo, os trovões que passam são sinal de que algo está pra acontecer, as formigas no meio do caminho, as formas das nuvens, a direção do vento, enfim, muitos presságios nos são transmitidos pelos sinais da natureza, que com sua delicadeza e sabedoria vão nos guiando e nos ensinando como bem viver, que em guarani se fala: *Teko Porã*, um conceito filosófico, político, social e espiritual que expressa exatamente essa grande Teia, onde vivemos em equilíbrio, respeito e harmonia; é a representação da boa maneira de Ser e de Viver (Takuá, 2018, p. 2).

Identificamos ainda que o *Teko Porã* é referido sob a denominação de Bem Viver. Igualmente ao *Teko Porã*, trata-se de uma filosofia percebida principalmente na organização de comunidades indígenas, que integra ser humano e natureza. Segundo Alberto Acosta, o Bem Viver

nutre-se dos aprendizados, das experiências e dos conhecimentos das comunidades indígenas, assim como de suas diversas formas de produzir conhecimentos. Seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a *Pacha Mama*. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementariedade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos. Forja-se nos princípios de interculturalidade (Acosta, 2016, p. 74).

A filosofia do Bem Viver recebe o nome *sumak kawsay* (em quíchua) no Equador, como também *Buen Vivir*. Identifica-se sua existência sob a expressão *Ubuntu*, na África, *Vivir Bien*, na Bolívia e *Teko Porã* (guarani), no Brasil.

Observando a realidade oposta à que ilustra Takuá sobre o *Teko Porã*, Alberto Acosta (2016) apresenta, em suas reflexões sobre o Bem Viver, que a busca por desenvolvimento limitou-nos a percepção para a necessidade de convivência em sintonia e respeito com a natureza, uma vez que esse desenvolvimento está diretamente associado ao acúmulo de bens materiais, criado e incentivado pelo modelo econômico capitalista. Na apresentação do livro *Nós: uma antologia de literatura indígena*, Maurício Negro (2019), organizador e ilustrador da obra, destaca

o falecido líder indígena Moura Tukano, um dos padrinhos da atual geração de indígenas escritores, certa vez confessou que estranhava a humanidade “branca” precisar de anos de formação para aprender o valor das coisas, das plantas, dos animais, dos seres humanos. E, em contrapartida, levar um átimo para conhecer o valor dos minérios. Ele também me disse que todo barulho que fazemos é pela incapacidade de ouvir o silêncio. Para ele, o tal desenvolvimento era mesmo um (des)envolvimento (Negro, 2019, p.11).

Nesse sentido, Acosta (2016) alerta para a necessidade de “questionar a tentativa falida de impulsionar “o desenvolvimento” como imperativo global e caminho unilinear, procurando não mais propor alternativas *de* desenvolvimento, mas alternativas *ao* desenvolvimento” (Acosta, 2016, p.85), alinhando-nos, portanto, ao “Bem Viver” e não ao “Viver Melhor”, uma vez que o Bem Viver “não pretende que a sociedade se organize em torno da acumulação permanente e desigual dos bens materiais, movida por uma interminável competição entre seres humanos que se apropriam destrutivamente da Natureza” (Acosta, 2016, p. 75), e o “Viver Melhor” implica, necessariamente, essa relação de desrespeito e desigualdade. Ainda sobre o Bem Viver,

sua preocupação central, portanto, não é acumular para então viver melhor. Do que se trata é de viver bem aqui e agora, sem colocar em risco a vida das próximas gerações. Para consegui-lo, há que se desmontar os privilégios existentes e as enormes brechas entre os que têm tudo e os que não têm nada. Isso exige distribuir e redistribuir agora a riqueza e a renda para começar a sentar as bases de uma sociedade mais justa e equitativa, ou seja, mais livre e igualitária. Caso contrário, não há como sustentar a sobrevivência ou a reconstrução ou a própria construção das comunidades (Acosta, 2016, p. 84).

Para tanto, a literatura indígena, como um dos espaços para registro das cosmologias indígenas, contribui para pensarmos outros mundos possíveis. Como bem aponta Márcia Kambeba (2020, p. 29), sobre as produções de autoria indígena, “com sua escrita literária, os povos originários mostram saber ecoar seus lugares de fala na cidade, divulgando sua cultura e pensando um mundo melhor onde o bem viver entre indígenas e não indígenas seja possível”.

A obra em questão evidencia uma visão de mundo que desafia as concepções ocidentais

de progresso e desenvolvimento. O poema começa identificando o "Nós" como “filhos do tempo, do vento e do anoitecer”. Ou seja, estabelece uma conexão íntima com forças naturais que são tanto eternas quanto cíclicas. Isso pode representar uma existência que transcende o material e se alinha ao ritmo da natureza. Observa-se por esses versos ainda o caráter materno que a natureza ganha na cosmovisão indígena. Segundo Márcia Kambeba

ir com os pais para a roça é para os Omágua/Kambeba uma forma de ensinar a criança que a terra é mãe, geradora de vida e precisa ser por nós amada. A criança de colo também é levada pela mãe para a roça. Mesmo que fique sentada, ela está sentindo tudo ao seu redor, observando, tocando a terra, criando elo de amor e carinho com tuiuka (terra) (Kambeba, 2020, p. 29).

Percebemos com o relato de Kambeba, sobre os costumes em sua comunidade, que a conexão com a terra enquanto símbolo materno é estimulada desde cedo. Essa terra a qual Kambeba se refere é no sentido de solo, o que nos faz observar que, mesmo quando mencionado um dos elementos da natureza e não a Terra como um todo, ainda há a relação de filiação com esse elemento, como ocorre nos primeiros versos do poema de Katy. Nos versos seguintes: “Sentimos a dor de pestanas arrancadas / atolamos em mangue para pegar caranguejo, / levamos surra de urtiga, / dormimos em rede ou esteira” (Katy, 2011) são mencionadas experiências físicas intensas que parecem estar ligadas a ritualísticas e pela busca por alimento. Os versos representam o esforço diário, característico de uma existência em sintonia também com os desafios do ambiente natural. A autora continua com “e mesmo que ainda cansados, / esperamos diariamente a noite / que traz os gritos do mar parindo uma lua brilhante” (Katy, 2011). A espera diária, apesar do cansaço, pela noite e pela lua, demonstra uma adoração a esses elementos da natureza, de tal modo que, mesmo cansados, encontram na vinda da noite e da lua um motivo para continuar. Os versos expõem um entendimento cíclico do tempo, onde cada noite marca uma renovação e traz a lua, esperada, bela, sagrada, luz na escuridão. Quando se fala nos “gritos do mar parindo uma lua gigante” podemos perceber o mar como uma entidade viva, fértil e também feminina pois os versos evocam a experiência de uma mulher em trabalho de parto. Os gritos do mar e o nascimento da lua representam, assim, a potência criadora que é compartilhada entre a mulher e a Terra, ambas fontes de vida e renovação.

Dialogando com essa visão da Terra como um símbolo materno, o líder indígena e ativista do movimento socioambiental, Ailton Krenak (2019), em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, nos informa que

todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa

da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal (Krenak, 2019, p. 60).

Como podemos ver, a imagem da Terra como uma figura maternal transcende culturas e temporalidades, simbolizando a essência do cuidado, da abundância, da renovação e do belo. Essa visão enraíza a humanidade em um reconhecimento de interdependência, desafiando as lógicas modernas de exploração e propondo uma relação de reverência com o ambiente como fonte contínua de vida e equilíbrio.

Retomando os versos de Sulamy Katy, temos: “Ainda que andemos longe / nunca iremos esquecer disso. / Falamos com passarinho, / comemos beiju com carne de caça, / corremos de raposa parida, / vemos a morte se enroscar em nossos pés / sob a forma de cobra grande, / nadamos em lagoa encantada, / somos curados com fumaça” (Katy, 2011) . Os dois primeiros versos fazem referência à conexão com a natureza expressa nos versos anteriores. Os versos que se mostram em seguida reforçam essa conexão profunda (de modo que até se comunicam de forma verbal com as aves) e pontuam costumes alimentares e conhecimentos acerca dos bichos e o que eles representam, conhecimentos e práticas vividos somente por quem vive em completa imersão com a natureza. Os versos “nadamos em lagoa encantada, / somos curados com fumaça” (Katy, 2011), em especial, demonstram como a espiritualidade indígena está diretamente relacionada com os elementos da natureza. A lagoa é tida como um ser encantado e a fumaça (certamente do tabaco, que é tido como uma planta de poder em culturas indígenas) é utilizada para promover curas.

Acerca das plantas de poder presentes no texto e da comunicação com animais, evocamos uma reflexão de Luiz Rufino (2021) que, sonhando a escola que deseja para o futuro, convida-nos a considerar uma educação na qual os professores sejam “mais que humanos”, ou seja, que os(as) professores(as) sejam também as “plantas, sementes, pedras de rio, formigas, pássaros e demais habitantes desse planeta” (Rufino, 2021, p. 64). Esse pensamento reforça a visão indígena de que a natureza é guardiã de saberes, por isso os povos originários interagem com tudo o que é vivo, sem estabelecer hierarquias, buscando uma postura de aprendizes diante de tudo o que compõe a natureza. Ailton Krenak (2019), em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, afirma que “O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso como dizem os economistas” (Krenak, 2019, p. 40). Percebamos que a conexão com o planeta faz parte da visão de mundo dos povos originários de forma tão íntima que enxergam o rio como um avô, ou seja, um ser que nas culturas indígenas é símbolo de sabedoria.

Nos versos que seguem: “Nós somos filhos do ar, / Nós somos filhos da água, / da mata e do entardecer” (Katy, 2011) se confere novamente a questão da natureza como mãe. Ao se reconhecer como "filhos" desses elementos, o eu lírico afirma uma relação de origem e pertencimento ao mundo natural, rompendo com visões antropocêntricas e colocando a natureza como parte essencial de sua identidade. O "ar" simboliza a liberdade e a respiração vital que conecta todos os seres; a "água" representa a fluidez, a renovação; a "mata" é o espaço sagrado de sustento e proteção; e o "entardecer" sugere o ciclo natural da vida, onde há beleza e harmonia na transição e na continuidade. Esses elementos, juntos, ressaltam a cosmovisão indígena, que reconhece a natureza não apenas como cenário, mas como fonte espiritual, cultural e material indispensável à existência.

Em seguida se apresentam os versos: “Vemos o mundo com a visão / dos que nascem no meio das pedras, / tendo a palha do ouricuri como ninho / que, para ser visto, tem que ser tingido de negro / e, dessa forma, nossa gente obtém o direito de pertencer” (Katy, 2011). A referência às "pedras" e à "palha do ouricuri" sugere a relação com a Terra e com os elementos que a compõem, simbolizando a origem geográfica e práticas artesanais do povo Potiguara. O ouricuri é uma palmeira usada tradicionalmente por povos indígenas e comunidades rurais. Sua palha é resistente e multifuncional, empregada na construção de abrigos e objetos do cotidiano. Ter essa palha como "ninho" reflete uma relação de integração com o ambiente natural e a interdependência entre ser humano e natureza. A passagem parece retratar uma visão de mundo que nasce da adversidade e é moldada pela conexão íntima com a terra. O fato de a palha precisar ser tingida de negro para ser "vista" representa a luta pelo reconhecimento e pela afirmação da identidade indígena em uma sociedade que muitas vezes marginaliza esses saberes. A ideia de "pertencer" destaca a importância do direito de ser reconhecido e respeitado dentro de uma comunidade maior, mantendo, ao mesmo tempo, a ligação com suas raízes ancestrais.

Observando os versos seguintes, temos: “O sangue dos nossos antepassados / adubou nossa terra, / fez nascer o urucum, / que quando é pintado em nosso corpo / deixa nosso espírito livre para voar / sobre a terra encantada, / dançar ao redor da fogueira sagrada / das festas do nosso povo, / que com um sorriso de prata / ilumina a mata inteira / e nos traz o amanhecer” (Katy, 2011). Tendo em vista a ocorrência de etnocídio no período colonial do Brasil, o verso “O sangue dos nossos antepassados” faz menção aos povos indígenas que tiveram suas vidas ceifadas pelo colonialismo. Ainda assim, segundo os versos de Katy, os que tiveram suas vidas interrompidas resistiram renascendo em forma de urucum - vegetal usado na produção de

tintura vermelha para pinturas corporais. Essa metamorfose é interpretada aqui como uma forma dos ancestrais continuarem habitando o território através do corpo dos que permanecem, oferecendo a esses o poder de serem livres ao fazerem uso da planta. A liberdade alcançada ao fazerem uso do urucum, o sangue de seus antepassados, torna possível viverem experiências elevadas como “voar sobre a terra encantada, / dançar ao redor da fogueira sagrada”. Esses versos criam uma imagem de celebração à ancestralidade indígena através de longas festas que, como podemos notar, é rica em ritualísticas e, portanto, espiritualidade.

Por fim, temos os versos: “Nós somos filhos do fogo / E sabemos que o melhor de tudo isso / é que nós somos só filhos” (Katy, 2011). Uma vez mais o eu lírico evoca o caráter materno da natureza, pois o fogo, símbolo de transformação, é mais um elemento do qual o eu lírico se reconhece como filho. A declaração "o melhor de tudo isso / é que nós somos só filhos" traz uma reflexão mais ampla e humilde: como "filhos", os seres humanos não são donos nem controladores da natureza, mas participantes de um ciclo maior, em que todos os elementos (ar, água, terra e fogo) coexistem e sustentam a vida. Essa percepção reafirma a visão indígena de interdependência e respeito pela natureza, em que ser "só filhos" significa viver de forma harmônica com o mundo. A desconexão da percepção da Terra como Mãe nos ajuda a compreender a postura em que a humanidade se coloca diante da natureza, como proprietários e exploradores da Terra. Os povos indígenas, por sua vez, se posicionam como filhos, como apenas uma parte do todo. Sobre isso, o líder indígena Chefe Seattle (*apud*. Selvagem, 2021, p. 2), em discurso datado de 1854, alerta que “a terra não pertence a ninguém, nós pertencemos a ela. Todas as coisas estão conectadas como o sangue que nos conecta. O ser humano não teceu a teia da vida, ele é somente um dos fios dela”. Na mesma direção, Eliane Potiguara (2018) aponta que

não haverá defesa do meio ambiente se inicialmente não se reconhecerem os direitos indígenas. O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. Isso é um testemunho para a sociedade e para a formação da cidadania brasileira (Potiguara, 2018, p. 57).

As ideias expressas por Chefe Seattle e Eliane Potiguara convergem ao tratar da profunda interligação entre os seres humanos e a natureza, destacando que o futuro da Terra depende de reconhecer essas conexões. Seattle aponta que as pessoas fazem parte de um sistema interdependente, em que cada elemento desempenha um papel vital, enquanto Potiguara ressalta que a preservação ambiental só será possível ao respeitar as culturas dos

povos originários, que carregam conhecimentos antigos sobre equilíbrio e convivência sustentável. Nesse cenário, a produção literária de escritoras indígenas, como Sulamy Katy, se apresenta como um caminho para valorizar essas vozes e promover uma mudança cultural. Escritoras indígenas utilizam suas obras para comunicar histórias, tradições e visões que interligam identidade, território e espiritualidade. Por meio de suas narrativas, essas autoras não apenas preservam memórias e saberes, mas também convidam a sociedade a repensar seu vínculo com a natureza, destacando alternativas às práticas predatórias. Essa literatura, ao trazer essas reflexões para o centro do debate, cumpre o papel de evidenciar a sabedoria das mulheres indígenas como uma via para a proteção do planeta. Assim, constata-se que o *corpus* selecionado revela uma visão de mundo que desafia a perspectiva antropocêntrica ocidental, que separa o ser humano da natureza e a reduz a um recurso a ser explorado, e reconfigura essa relação, reposicionando o ser humano na grande teia da vida.

3 Considerações finais

Este estudo analisou a obra *Nós somos só filhos* (Katy, 2011), que oferece uma rica e profunda reflexão sobre a relação entre os povos indígenas e a natureza, destacando a presença da identidade, da ancestralidade e da espiritualidade dentro dessa conexão. Através de uma linguagem poética que resgata e valoriza saberes tradicionais, a obra apresenta um discurso de resistência à colonialidade, desafiando as narrativas hegemônicas que historicamente têm subjugado e marginalizado as culturas indígenas. Os resultados da análise demonstram que o poema não só celebra a interdependência entre os seres humanos e a natureza, mas também denuncia as práticas coloniais que buscam romper esse equilíbrio.

As implicações dessas descobertas vão além da análise literária, sugerindo que a valorização dos saberes indígenas pode ser uma chave para repensar as práticas modernas de exploração dos recursos naturais e para promover uma relação ecológica com a Terra. Em um momento de crise ecológica global, a perspectiva oferecida pelo texto torna-se ainda mais relevante, desafiando-nos a reconsiderar nossa própria relação com o todo. Em conclusão, o poema analisado não é apenas uma obra de arte literária, mas também um manifesto cultural e espiritual que nos convida a repensar nossa relação com o mundo e a reconhecer o valor inestimável dos saberes e práticas indígenas na construção de um bem viver.

REFERÊNCIAS

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.
DOI: 10.22456/2238-8915.144805

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante, Autonomia Literária, 2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. Revista Estudos Feministas, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 229, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>. Acesso em: 4 dez. 2024.

BRASIL, Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, Brasília, DF, mar. 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.html. Acesso em: 04 dez. 2024.

BRASIL. IBGE. Censo Demográfico, 2020. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html>. Acesso em: 25 nov. 2024.

COSSON, Rildo. *Letramento literário: teoria e prática*. São Paulo: Contexto, 2009.

COSTA, Helene Rosa da. *Identidades e ancestralidades das mulheres indígenas na poética de Eliane Potiguara*. 2020. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/29255>. Acesso em 12 nov. 2024

DORRICO, Trudruá; VILELA, Paolla. *Mulheres indígenas na literatura*. Revista E, São Paulo, nº 11, ano 28, p. 55-59, mai. 2022. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/editorial/mulheres-indigenas-na-literatura-em-pauta-com-julie-dorrico-e-paolla-vilela/>

GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Zahar, 2020.

GRAÚNA, Graça. *Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto*. Educação & Linguagem, São Bernardo do Campo, v. 15, n. 25, p. 266-276, 2012. Disponível em: <https://goo.gl/59zHQN>. Acesso em: 10 dez. 2024.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KATY, Sulamy. *Nós somos só filhos*. Rio de Janeiro: Zit, 2011.

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

LÚCIO, Drielly Neres *et al.* *Literatura de autoria feminina: as travessias para existir e resistir*. Revista Foco, Curitiba, v.16. n.5, p.01-14, 2023. Disponível em: <https://ojs.focopublicacoes.com.br/foco/article/view/1825>. Acesso em: 15 nov. 2024.

NEGRO, Maurício (org). *Nós: Uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 2. ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luiz. Org. *Palavras da crítica: uma introdução*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RUFINO, Luiz. *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2021.

SELVAGEM, Cadernos. *Carta do Chefe Seattle comentada por Ailton Krenak*. Publicação digital da Dantes Editora, 2021. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/07/CADERNO26_SEATTLE.pdf. Acesso em: 18 dez. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STAMATTO, Maria Inês Sucupira. *Um olhar na História: a mulher na escola (Brasil 1549-1910)*. Revista EDUCARE. In: *História e Memória da educação Brasileira*, Natal, 2002.

TAKUÁ, Cristine. *Teko Porã, o sistema milenar educativo de equilíbrio*. Rebento, São Paulo, n. 9, p. 5-8, dezembro 2018. Disponível em: <http://www.periodicos.ia.unesp.br/index.php/rebento/article/view/266>. Acesso em: 20 out. 2024.

THIÉL, Janice Cristine. *Pele silenciosa, pele sonora: A literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

THIÉL, Janice Cristine. *Literatura Indígena e formação do leitor multicultural*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, out./dez. 2013. Disponível em: http://www.ufrgs.br/edu_realidade. Acesso em: 15 nov. 2024.

Artigo submetido em: 20 dez. 2024

Aceito para publicação em: 29 jan. 2025

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.142290>