Revista Brasileira de Sociologia do Direito
RBSD

ARTIGO

ISSN 2359-5582

CONTRACARTOGRAFIAS JURÍDICAS E LITERÁRIAS:
UM OLHAR SOBRE TYBYRA, UMA TRAGÉDIA INDÍGENA BRASILEIRA

DANTAS, Gárdia
Doutora em Sociologia e Direito (PPGSD/UFF).
Servidora pública federal (AGU).
gardiarodrigues@icloud.com
orcid.org/0000-0002-9686-4596

Submetido em: 15/02/2024
Aceito em: 28/05/2025

Resumo

Neste artigo, o ponto de partida recai nos novos delineamentos traçados em termos jurídicos e literários em relação aos povos indígenas. Nesse sentido, é possível falar em contracartografias e na consequente (re)apropriação de materiais, conhecimentos e territórios, aqui considerada a formação do movimento indígena brasileiro, no final dos anos 1970, e seu ativismo e participação na esfera público-política; o advento da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 1988, e o reconhecimento dos direitos indígenas tanto às identidades étnicas quanto à cidadania brasileira; e o surgimento das literaturas indígenas, nos anos 1990, com a correlata reescrita decolonial de narrativas mediante perspectivas próprias. A partir da intersecção desses contextos, o objetivo deste texto é analisar a contracartografia construída por Juão Nyn (2020) em *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*. Trata-se, pois, de uma refutação à perspectiva colonizadora e TLBGfóbica da história de Tybyra, registrada pelo frade francês Yves D'Évreux (2007), em *História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. Depreende-se que a dramaturgia de Nyn acena para o questionamento da colonialidade e para a desconstrução de uma conjuntura pautada por discursos e ações hegemônicas, violentas e excludentes.

Palavras-chave
contracartografias; movimento indígena; Constituição Federal de 1988; literaturas indígenas; Tybyra.

Revista Brasileira de Sociologia do Direito
RBSD
ISSN 2359-5582

LEGAL AND LITERARY COUNTER-CARTOGRAPHIES:
A LOOK AT TYBYRA, A BRAZILIAN INDIGENOUS TRAGEDY

Abstract

In this article, the starting point lies in the new delineations drawn in legal and literary terms about indigenous peoples. In this sense, it is possible to speak of counter-cartographies and the consequent (re)appropriation of materials, knowledge and territories, here considered the formation of the Brazilian indigenous movement, in the late 1970s, and its activism and participation in the public-political sphere; the advent of the Constitution of the Federative Republic of Brazil (CRFB), of 1988, and the recognition of indigenous rights to both ethnic identities and Brazilian citizenship; and the emergence of indigenous literatures, in the 1990s, with the correlated decolonial rewriting of narratives through their own perspectives. From the intersection of these contexts, the objective of this text is to analyze the countercartography constructed by Juão Nyn (2020), namely *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*, by Juão Nyn (2020). It is, therefore, a refutation of the colonizing and TLBGphobic perspective of Tybyra's history, recorded by the French friar Yves D'Évreux (2007), in *História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. It can be inferred that Nyn's dramaturgy points to the questioning of coloniality and to the deconstruction of a conjuncture guided by hegemonic, violent and excluding discourses and actions.

Keywords

Countercartographies; indigenous movement; Federal Constitution of 1988; indigenous literatures; Tybyra.

1 INTRODUÇÃO

Literaturas indígenas conformam “um meio para uma práxis político-pedagógica de resistência, de luta e de formação em que as diferenças assumem protagonismo central e escrevem outras histórias do Brasil, seu passado e presente” (Dorrico; Danner; Danner, 2020, p. 12). Considerando a relevância dessas literaturas para a trajetória sócio-histórica do país, neste artigo, de cunho sociojurídico, o objetivo é analisar a contracartografia construída pelo multiartista potiguar(a) Juão Nyn[1] (2020) em *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira.*

Para alcançar esse propósito, o texto é constituído por dois momentos, que não são estanques, mas sim complementares uns aos outros (Minayo, 2010). Em um contexto mais amplo, em um primeiro momento, a ênfase recai em alguns eventos que convergem para uma contracartografia jurídica (Garavito, 2011) e literária (Deifeld, 2020) em relação aos povos indígenas. Nesse sentido, mediante revisão bibliográfica, exame de instrumentos normativos e definição de marcos teórico-conceituais, a atenção é voltada para o reconhecimento dos direitos indígenas tanto às identidades étnicas quanto à cidadania brasileira na Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 1988[2], bem como para o surgimento das literaturas indígenas, nos anos 1990, e a correlata reescrita decolonial de narrativas a partir de perspectivas próprias (Quijano, 2005; Mignolo, 2007).

Esses eventos estão diretamente relacionados com a formação do movimento indígena brasileiro e seu ativismo e participação na esfera público-política. Embora reflexões sobre a causa-questão indígena não constituam propriamente uma novidade histórico-

[1] Teatro, cinema, música e literatura são algumas das áreas de atuação de Juão Nyn. Com formação em Teatro pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Nyn é ativista e comunicador da Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte (APIRN), é integrante da Companhia de Arte Teatro Interrompido e do Coletivo Estopô Balaio [de] Criação, Memória e Narrativa, e é vocalista/compositor da banda Androide Sem Par.

[2] Ao longo do texto, será utilizada a sigla CFRB/88.

social na América Latina e, em particular, no Brasil, nas últimas décadas, esse conjunto de contracartografias engendrou a formação de novos repertórios simbólico-discursivos, a configuração de novas dinâmicas socioculturais, assim como a instauração de novas hierarquias valorativas. E é nesse contexto que se insere a dramaturgia de Nyn, a partir do resgate do passado ancestral e da assunção de outro *locus* frente a narrativa histórica hegemônica.

Em um contexto mais específico, no segundo momento do texto, é apresentado um olhar sobre a obra *Tybyra*[3]. Publicada em 2020, pela editora Selo Doburro, a dramaturgia remonta, em linhas gerais, ao ano de 1614, à São Luís do Maranhão e à condenação à morte de um indígena Tupinambá. Tybyra, personagem-título, condenado por sodomia, é preso à boca de um canhão. Antes de seu corpo ser esfacelado, rememora passagens de sua vida e propaga suas últimas palavras. Trata-se, pois, de uma realidade-ficção sobre o primeiro caso documentado de TLBGfobia[4] indígena no Brasil. Essa execução é registrada pelo olhar colonial do frade francês Yves **D'Évreux (2007),** em *História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. E essa é a base documental para a contracartografia construída por Nyn.

As literaturas indígenas representam importante instrumento para a propagação das vozes dos povos indígenas. Para Graça Graúna (2013, p. 15), configuram um lugar "de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização". Debates e reflexões sobre a causa-questão indígena se revestem de pertinência em um contexto atravessado por forças e lutas para a manutenção ou a transformação do *status quo*. Tratar do primeiro registro TLBGfóbico, a partir da história de

[3] O olhar apresentado representa um "caso particular do possível", ou seja, é uma das possibilidades para tratar do tema em um universo de configurações possíveis (Bachelard, 1991).

[4] Nyn (2020) propõe a inversão da escrita da sigla LGBT para conferir maior protagonismo às letras que correspondem aos grupos com menor visibilidade.

Tybyra e do olhar de Nyn, pode contribuir, enquanto produção acadêmico-institucional, com o enfrentamento da discriminação e do preconceito contra os povos indígenas.

2 CONTRACARTOGRAFIAS JURÍDICAS E LITERÁRIAS: PARA OUTRAS DEMARCAÇÕES INDÍGENAS

"Mapas, poemas e leis distorcem realidades sociais, tradições ou territórios" (Santos, 1995, p. 458, tradução livre). O cotejo entre o Direito e a Cartografia remete a uma cartografia simbólica ou a uma sociologia cartográfica do Direito. Considerando a construção ou a representação dos espaços, mapas podem ser vistos como metáforas socioculturais que retratam determinada situação sócio-histórica. Nessa direção, tanto leis quanto mapas são formas de representação da realidade, configurando, pois, seleções de determinadas nuances do real em detrimento de outras.

Corroborando esse entendimento, para César Rodríguez Garavito (2011, p. 11, tradução livre) o Direito e a Cartografia operam mediante seleções, "assim como o cartógrafo seleciona apenas alguns detalhes do terreno para encaixá-lo em um mapa, o jurista – seja ele um legislador, um juiz ou analista – escolhe somente uma fração das práticas sociais para regulá-las ou entendê-las a partir de um prisma legal". Como "a principal característica estrutural dos mapas reside em que, para desempenharem adequadamente as suas funções, têm inevitavelmente de distorcer a realidade" (Santos, 1988, p. 142), para compô-los e garantir a veracidade das informações cartografadas, é preciso selecionar um dos mecanismos de representação: a escala, a projeção ou a simbolização.

Esses recursos envolvem procedimentos distintos e exigem decisões específicas sobre detalhes mais significativos e características mais expressivas, isto é, requerem a adoção de um enfoque, e podem ser utilizados como instrumentos para o exercício do

poder. Brian Harley (2009) aponta que as produções cartográficas não são neutras e/ou isentas, mas sim diretamente relacionadas aos contextos históricos e ideológicos das sociedades e às intencionalidades sobre determinado objeto, podendo revelar ou omitir informações, conforme os propósitos de quem detém a autoridade sobre os dados[5].

Ao traçar um diagnóstico crítico sobre o Direito e apresentar novas concepções para o pensamento jurídico no contexto latino-americano, Garavito (2011, p. 11, tradução livre) faz uso das ferramentas da Cartografia para "mapear o terreno jurídico e propor cartas de navegação para rotas menos tortuosas, com destinos quiçá mais promissórios". Com ênfase nas particularidades da América Latina e em suas culturas híbridas (Canclini, 2015), "frente ao olhar hegemônico, há outras perspectivas que desenvolvem processos contra-hegemônicos perante a ordem social" (Carvajal, 2013, p. 339, tradução livre).

Nesse sentido, é possível falar em uma contracartografia ou *contramapeo* (Garavito, 2011; Wood, 2010; Offen, 2009)[6]. Trata-se de um esforço de representação a partir de outros referenciais, distintos dos dominantes (Retamar, 2005). É um aspecto emancipatório para fins de questionamento do poder e para a produção de outras subjetividades. Mapas e leis envolvem disputas de narrativas e, enquanto artefatos socioculturais, resultam em presenças e ausências, em transparências e opacidades (Santos, 1988).

A contracartografia e a consequente (re)apropriação de materiais, conhecimentos e territórios, tecem outras possibilidades de interpretação, formam novos repertórios simbólico-discursivos, forjam novas situações socioculturais, assim como instauram novas

[5] É possível fazer referência à *Projeção de Mercator*, que ao representar fielmente os ângulos entre os pontos do globo, distorceu as áreas e, por conseguinte, sobredimensionou o Norte, ou à *Projeção Gall-Peters*, que ao representar precisamente as áreas, distorceu os ângulos, e realçou a escala do Sul global (Monmonier, 1994). Destaca-se, ainda, que "todo mapa possui um centro, e que ele reflete a visão de mundo daquele que o confecciona". É um "compromisso com uma dada visão de mundo, embora outros espaços continuem existindo, ainda que na periferia do mapa" (Pôrto, 2000, p. 16).

[6] O termo *contramapeo* é utilizado, inicialmente, em 1995, na literatura acadêmica geográfica anglo-saxônica, nos estudos de Nancy Peluso, e nas descrições sobre práticas de mapeamento de povos indígenas em Kalimantan, na Indonésia, para desafiar as cartografias oficiais estatais (Oslender, 2017).

hierarquias valorativas. Na conjuntura latino-americana contemporânea, o reconhecimento dos direitos indígenas nos textos constitucionais pode ser considerado uma contracartografia normativa (Giraudo, 2007). A exemplo, cita-se a CRFB/88, a Constitución Política de Colombia, de 1991, e a Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, de 1999.

Com efeito, na Constituição brasileira, para atenuar o descompasso entre os repertórios legais e as realidades locais, observa-se o redirecionamento do olhar para os povos indígenas, mais especificamente, para os sujeitos indígenas enquanto sujeitos políticos juridicamente constituídos. À vista disso, é possível falar em um reconhecimento identitário e, nessa perspectiva, em "um sujeito político – cidadão – juridicamente legitimado e com direitos outorgados, tais quais participar da partilha do sensível, ter acesso aos aparatos democráticos e ser tutelado pelas leis de cunho universal" (Deifeld, 2020, p. 153).

Em uma breve incursão nos instrumentos jurídicos brasileiros anteriores à CFRB/88, percebe-se que categorias inexistentes, transitórias ou em vias de extinção demarcavam o olhar direcionado aos povos indígenas. Nas Constituições de 1824 e 1891, não constam quaisquer registros; na Constituição de 1834, há alusão à competência para catequização e civilização indígena e para o estabelecimento de colônias; já nas Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967 e na Emenda Constitucional nº. 1 de 1969, há menções à competência para legislar sobre a incorporação dos indígenas à comunhão nacional e as disposições sobre as terras habitadas pelos nativos.

Infere-se que esse distanciamento, no caso em tela, entre as Constituições e a realidade brasileira, diz respeito, em um contexto mais amplo, à própria construção histórica das nações latino-americanas, já que não necessariamente contemplaram as especificidades de suas formações socioculturais (Lara, 2011). De fato, suas trajetórias são atravessadas pelo predomínio da reprodução eurocêntrica de uma cultura de Direito imposta pelo poder

hegemônico das metrópoles, materializando-se, assim, em maior ou menor nível, em suas características e tendências. Jose Daniel Fonseca-Sandoval (2018) afirma que o Direito é um dos exemplos da consolidação da colonialidade do saber.

Isso significa que o modelo eurocêntrico de produção de conhecimento "funciona como um *locus* epistêmico de onde se constrói um modelo de conhecimento que, por um lado, universaliza a experiência local europeia como modelo normativo a seguir e, por outro, designa seus dispositivos de conhecimento como os únicos válidos" (Quintero; Figueira; Elizade, 2019, p. 7). Com a independência das colônias e o rompimento com a Espanha e com Portugal, surgiram as elites locais, que assimilaram e difundiram os princípios de uma tradição jurídica marcada por traços do ideário econômico-capitalista, da doutrina do liberalismo-individualista e da filosofia positivista (Wolkmer, 2009).

"A independência das colônias na América Latina não representa, no início daquele século, uma mudança total e definitiva com a Espanha e com Portugal, mas apenas uma reestruturação, sem uma ruptura significativa nas ordens sociais, econômicas e políticas" (Wolkmer, 2009, p. 473, tradução livre). Depreende-se que tanto o pensamento jurídico quanto as instituições formadas no período pós-independência, entre tribunais, codificações e operadores do Direito, reportam-se a modelos de modernização estrangeiros[7], sobretudo no que tange à tradição legal europeia, com reproduções de discursos e práticas, desvinculadas das suas experiências sócio-históricas.

No entanto, a promulgação da Constituição de 1988 estabelece novos contornos para as relações entre o Estado, a sociedade brasileira e os povos indígenas. Primeiramente,

[7] Sérgio Costa (2017, p. 475-476) aduz que o próprio emprego do conceito de modernidade na América Latina significa "conectá-la temporal e espacialmente com a Europa Ocidental e, mais tardiamente, com os Estados Unidos". Em razão disso, a modernidade está situada "ou fora da América Latina ou, quando nela, posicionada temporalmente no porvir". Modernidade, enquanto termo em disputa desde as independências nacionais, descreve "um determinado padrão de sociedade e, ao mesmo tempo, corresponde à uma visão do futuro por meio do qual formas de dominação são legitimadas via referência à modernidade ou à possibilidade de auto-modernização".

destaca-se que não somente um capítulo é dedicado aos povos indígenas, mas também outros dispositivos ao longo do texto constitucional. De uma perspectiva colonialista, ancorada em silenciamento e invisibilização, em deslegitimação e inferiorização da cultura indígena, a CFRB/88 sinaliza inovação e converge para uma mudança de paradigma. Em seus preceitos, vê-se o reconhecimento tanto da organização social, dos costumes, das línguas, das crenças e das tradições indígenas, quanto dos direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas (Art. 231, *caput*).

Vale ressaltar que, ao tratar de direitos originários, a Constituição declara que os direitos territoriais indígenas são preexistentes ao próprio Estado brasileiro, ou seja, são precedentes à ocupação colonial e suas decorrentes instituições jurídico-políticas, e existem, independentemente de reconhecimento oficial. Em outros termos, o texto eleva à categoria constitucional o conceito de terras indígenas. Em complemento aos direitos históricos, a Constituição também determina que o direito à posse das terras é permanente e que cabe aos povos indígenas o usufruto das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes (Art. 231, § 2º).

A valorização e a proteção das manifestações culturais indígenas igualmente são objetos de regulamentação constitucional (Art. 215, § 1º, c/c Art. 231, *caput*). Nessa linha, importantes considerações são tecidas no que diz respeito ao direito às diferenças e à diversidade sociocultural. Ao sobrepujar uma política de perspectiva assimilacionista, ancorada em uma incorporação à comunhão nacional, a Constituição aponta para outra direção, qual seja, para um Estado nacional pluriétnico e multicultural (Duprat, 2007), forjando, assim, um "espaço para uma nova interação entre os povos indígenas e a sociedade, em condições de igualdade, ainda que alicerçada no direito à diferença" (Barbieri, 2015, p. 57)[8].

[8] "Os sistemas jurídicos constitucionais, antes fechados ao reconhecimento da pluriculturalidade e multiculturalidade, reconhecem a variada formação étnica e cultural" (Santos, 2003, p. 94-95).

Outra inovação constitucional, com posteriores delineamentos pela Lei nº 9.394/96 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), pelo Decreto nº 6.861/2009 e pela Lei nº 11.645/2008, é o direito à educação diferenciada e intercultural, com a utilização de línguas maternas, bem como com processos próprios de aprendizagem (Art. 210, § 2º). Para além disso, há o reconhecimento processual dos indígenas, das suas comunidades e das organizações para a defesa de seus direitos e interesses em juízo, sob os auspícios institucionais do Ministério Público (Art. 129, V, c/c Art. 232).

Apresentados esses avanços de cunho normativo[9], firmados no direito tanto às identidades étnicas quanto à cidadania brasileira[10], percebe-se que o país já contava com quase 500 anos de história quando os povos indígenas granjearam relevo constitucional. Uma das contribuições para alcançar tal relevo remonta à formação do movimento indígena brasileiro e seu ativismo e participação na esfera público-política. Constituído a partir da mobilização e da coalizão de forças dos povos, lideranças e intelectuais indígenas, o movimento inicia no Alto Rio Negro, no Amazonas, e propaga-se, gradativamente, pelo país.

Álvaro Tukano, Xicão Xukuru, Raoni Metuktire, Mário Juruna, Marcos Terena, Angelo Kretã, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Gersem Baniwa estão entre os fundadores e continuadores desse movimento. Articulado no fim dos anos 1970, no contexto da ditadura militar e da política indigenista oficial em voga na época, o movimento indígena emerge como uma reação e/ou resposta às violências contra os povos indígenas no país. Com fulcro na politização e publicização da causa-questão indígena, o

[9] Vale mencionar alguns instrumentos internacionais voltados aos direitos dos povos indígenas: a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, adotada pela Conferência Geral da OIT, em 07 de junho de 1989; e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 13 de setembro de 2007.

[10] De acordo com Gersem Baniwa (2006, p. 87), o *status* de cidadania brasileira confere aos indígenas "a possibilidade de usufruírem dos direitos garantidos aos cidadãos brasileiros enquanto continuam adotando os seus modos próprios de viver, de pensar, de ser e de fazer". No entanto, o autor afirma que essa cidadania diferenciada "ainda está sendo construída com muitas dificuldades e resistências".

movimento assume um protagonismo público-político e, confere, por sua vez, uma voz-*práxis* direta aos próprios sujeitos indígenas, sem quaisquer mediações (Danner; Dorrico; Danner, 2018b).

Nessa linha, Ailton Krenak (2015) refere que o movimento indígena demarca o ingresso dos povos indígenas, de suas lideranças e de seus intelectuais na arena público-política e, nesses termos, acena para uma segunda descoberta do Brasil. Resistência sociocultural, denúncia social, visibilidade política, reafirmação identitária, singularidade antropológica, valorização das práticas e dos conhecimentos, demarcação de terras são alguns dos fios que tecem as novas tramas para a desconstrução da história narrada até então pelo *establishment,* assentada em um pensamento colonial e em um discurso de modernização conservadora.

Além da contracartografia jurídica, observa-se, também, que é possível correlacionar o movimento indígena com uma contracartografia literária. Até a CRFB/88, o indígena é retratado, "tanto pela literatura quanto pela antropologia, no passado, como um alguém que já foi". Em consonância com o movimento, as literaturas indígenas despontam como "demarcação no território literário" e rompem com a invisibilização dos povos indígenas enquanto sujeitos históricos, bem como com a catalogação ocidental dos "livros de autoria indígena como culturais, folclóricos ou infantis/infanto-juvenis" (Deifeld, 2020, p. 153, 155). É a partir dos anos 1990 que as literaturas indígenas são registradas como tal.

A superação das noções estereotipadas, das imagens folclóricas e dos sentidos caricatos atribuídos aos povos indígenas pela "tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo" (Dorrico; Danner; Danner, 2020, p. 8), perpassa pela reescrita de narrativas a partir de suas próprias perspectivas. "Pois, se há uma certa unanimidade entre os indígenas, é de que já chega de tanta gente falando pela gente. O que a gente quer é esse espaço da fala" (Esbell, 2018, p. 47). Desse modo, as literaturas indígenas emergem como instrumentos políticos que reverberam tanto as vozes ancestrais e as suas memórias, como as vozes

contemporâneas e os seus direitos constitucionalmente adquiridos à cidadania e, por conseguinte, à autoria. Dessa imbricação de vozes, anteriormente silenciadas, marginalizadas e excluídas, advém uma literatura de resistência (Graúna, 2013)[11].

As produções literárias indígenas sinalizam uma libertação das amarras coloniais. É importante ponderar que a colonialidade é compreendida como a manutenção das formas coloniais de dominação enquanto legados do colonialismo (Quijano, 2005; Mignolo, 2016). Em uma teia de relações pautadas pela exploração e pela dominação, tem-se a colonialidade do poder (Quijano, 2009). Em uma perspectiva decolonial, as literaturas indígenas representam uma das possibilidades para suplantar modelos eurocêntricos e discursos hegemônicos e, assim, forjar um lugar não subordinado para a criação. É nessa perspectiva que acenam para decolonialidade "como respostas organizadas que se desvinculam da modernidade e da civilização ocidental e se reivinculam aos legados que as pessoas querem preservar" (Quintero; Figueira; Elizalde, 2019).

Nas textualidades, as literaturas indígenas apresentam conhecimentos, crenças, experiências, epistemologias e cosmovisões. É possível pensar em um resgate do passado ancestral para a assunção de outro *locus* na narrativa histórica hegemônica, sob à égide da reafirmação do pertencimento identitário. De acordo com Daniel Munduruku (2017, p. 116) "a memória é um vínculo com o passado, sem abrir mão do que se vive no presente". É a memória que promove uma "conexão profunda com o que nossos povos chamam de tradição [...]. Ela, a memória é quem comanda a resistência, pois nos lembra que não temos o direito de desistir [...] lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um grupo, uma unidade".

[11] "A literatura indígena, assim, tem sua razão de ser exatamente no fato de que, inserindo-se no Movimento Indígena e buscando sua promoção normativo-cultural, os escritores e os intelectuais indígenas passaram a produzir e a publicizar sua própria criação estético-literária-cultural, a partir de um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico de sua singularidade antropológica e de sua condição de marginalização, de exclusão e de violência como minorias político-culturais" (Danner; Dorrico; Danner, 2018b, p. 920).

A memória encontra na literatura uma ferramenta de mobilização por direitos (Jacupé, 2017) e/ou um instrumento pedagógico (Munduruku, 2016) que possibilita, por seu turno, a (re)tomada do lugar de fala dos povos indígenas. Os escritores indígenas "surgem então como protagonistas de criações e textualidades em que procuram dizer seu lugar no mundo" (Tettamanzy, 2018, p. 17). Da prática da literatura oral e seus compartilhamentos, agora as marcas da ancestralidade são registradas nos livros. Nesse sentido, Munduruku (2017, p. 122) faz alusão a um entrelaçamento da voz individual e da voz coletiva e a um amálgama entre a oralidade e a escrita.

> Vale lembrar que a literatura indígena - [...] – nasceu com o primeiro sopro vital e criador. Foi crescendo Palavra e se transformando em escrita mais recentemente. Talvez possamos pensá-la em um movimento de transição em que oralidade e literatura criaram uma simbiose tamanha incapaz de haver separação ou anulação de uma pela outra. Quero dizer com isso que a literatura não apaga a oralidade ou vice-versa. As duas se complementam, se fundem no mesmo movimento do espiral que junta passado e presente como um método pedagógico que se atualiza constantemente.

Na contemporaneidade, as literaturas indígenas ocupam gradativamente mais espaços, assim como alcançam cada vez mais visibilidade[12]. Vale citar alguns escritores que conformam essas literaturas: Ailton Frenak – eleito recentemente para a Academia Brasileira de Letras, Kaká Werá Jacupé, Daniel Munduruku, Álvaro Tukano, Olívio Jekupé, Eliane Potiguara, Davi Kopenawa, Tiago Hakiy, Yaguarê Yamã, Roni Wasiry Guará, Graça Graúna. Dentre eles, neste texto, a atenção é voltada para Juão Nyn e sua dramaturgia: *Tybyra, uma tragédia brasileira* (2020).

[12] Alguns eventos contribuem para tanto. Dentre eles, o surgimento do movimento indígena no final dos anos 1970 e seus desdobramentos na esfera público-política; a promulgação da CFRB/88 e suas disposições paradigmáticas sobre os povos indígenas; a Convenção 169 da OIT, em 1989, e o reconhecimento da autodeterminação dos povos; a atuação de artistas e escritores indígenas em defesa da presença e da participação indígena na cultura brasileira, atuação essa denominada "Indígenas em Movimento" por Munduruku; a realização do concurso Tamoios e Curumim, em 2004, e seu correlato fomento à formação de novos escritores indígenas e aos estudos das literaturas indígenas nas salas de aula; a promulgação da Lei 11.645/2008 e a obrigatoriedade da escolarização das literaturas indígenas; entre outros.

3 UM OLHAR SOBRE TYBYRA: UMA TRAGÉDIA INDÍGENA BRASILEIRA

"Tybyra: Indígena Tupinambá; Tempo: 1614; Espaço: São Luýs do Maranhão; Gênero: Tragédia; Conteúdo: Disputa de Poder" (Nyn, 2020, p. 5). Alguns fios condutores da dramaturgia *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira* (*Tywyrá: ymã mba'e wai nhandewa regwa pindó reta-re*) (Teatro de Retomada), escrita pelo multiartista potiguar(a) Juão Nyn (João Paulo Querino da Silva), já são anunciados no início do seu texto. Em linhas gerais, a obra remete ao ano de 1614, à São Luís do Maranhão e à condenação à morte de um indígena Tupinambá.

Tybyra, personagem-título, condenado por sodomia, é preso à boca de um canhão. Antes de seu corpo ser esfacelado, rememora passagens de sua vida e propaga suas últimas palavras. Trata-se, pois, de uma realidade-ficção sobre o primeiro caso documentado de TLBGfobia indígena no Brasil. Essa execução é registrada pelo frade francês Yves D'Évreux (2007), em *História das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614*. No relato de viagem, o frade dedica quatro páginas à Tybyra sob o título – *De um índio, condenado à morte, que pediu o batismo antes de morrer*. Essa é a base documental para a contracartografia construída por Nyn.

A história de Tybyra, anteriormente escrita a partir do olhar do colonizador, agora é reescrita por meio de outra perspectiva: do olhar indígena. Essa ideia é reforçada pelo Prefácio – *Tybyra em luta*, no qual Eliane Potiguara (2020, p. 6) aponta a literatura como um dos espaços possíveis para a produção de novas narrativas. Em referência à obra, a autora em comento fala em "um grito de socorro de uma comunidade excluída".

Publicada em 2020, pela editora Selo Doburro, a obra contém ilustrações de Denilson Baniwa e tradução do Tupi-Guarani Moderno de Luã Apyka. Vale registrar que o canhão é alçado à capa e à contracapa do livro, ideia proposta pelo editor Daniel Minchoni. Mas agora aponta para outros lados, lugares e/ou sujeitos. Nas palavras de Nyn (Aula aberta, 2020),

“eu escrevi Tybyra pra que a gente possa habitar novos lugares, não mais a boca do canhão, mas eu também queria que [...] essa boca fosse apontada pra outras bocas”.

3.1 Entre luzes e raízes: o teatro de retomada

Para a reescrita da história de Tybyra e a demarcação de imaginários, Nyn elege a dramaturgia enquanto linguagem. De acordo com o autor (Aula Aberta, 2020; Live, 2022), trata-se de um texto literário pensado no e para o teatro “para afundar caravelas”. Isso significa recorrer à dramaturgia como ferramenta contracolonial, pois, em sua essência, o teatro é colonial, eurocêntrico, dominante e excludente. Com efeito, o padre José de Anchieta promove o teatro como primeira linguagem artística colonizadora da época. Para fins de uma educação catequética/jesuítica, o teatro colonial está intimamente relacionado com a descaracterização sociocultural dos povos indígenas.

“O Teatro Contemporâneo de nada serve a essa terra se não servyr para de(s)colonyzar e de(s)catequyzar. Teatro: lugar de onde se vê. Eles nunca nos vyram. [...] Se preparem para o Contrateatro” (Nyn, 2021). Para superar o projeto de apagamento das expressões socioculturais indígenas empreendido pelo domínio e pela doutrinação do teatro colonial, Nyn busca novas narrativas cênicas. A dramaturgia do autor (Aula Aberta, 2020), tal como a tragédia grega, “até porque não existe genocídio maior que esse que foi feito desde o ano de 1500 aqui”, é formada por cinco atos.

Cada um desses atos é uma luz e, ao longo da peça, cada uma dessas luzes ilumina determinada parte do corpo do/a ator/atriz, sendo que no último ato, todo o corpo é iluminado: I - *O prazer*, a iluminação revela a mandíbula e o pescoço do/da ator/atriz; II - *A prisão*, a iluminação adorna os olhos do/da ator/atriz como uma maquiagem horizontal feita de urucum; III - *O cárcere*, a iluminação, como uma lua cheia, revela todo o rosto do/da ator/atriz; IV - *A sentença*, a iluminação já alcança o rosto e a parte superior do dorso; V - *A*

execução, a iluminação desvela todo o corpo do/da ator/atriz e, também, a presença do canhão preso à Tybyra.

Para além disso, a referência a elementos naturais, entre raízes, plantas, flores e frutos, permeia as luzes e leva o nome de "raýzes". Dentre as quais, folha ou casca de mangueira, folha de capim limão, de goiabeira e de abacateiro, raiz ou casca de pindaíba, semente de abóbora, babosa, aroeira, jatobá, gengibre, são algumas indicações de Tybyra, como Caraýba – Pajé Tupinambá, intercaladas com o som das águas, para cura física e/ou espiritual do povo indígena e para representar a sua proximidade com os Encantados – entidades ancestrais que atravessam o tempo e o espaço e voltam a ser um espírito da Natureza (Nyn, 2020).

Antes da luz é o momento que antecede o primeiro ato ou a primeira luz. Com as cortinas fechadas ou na completa escuridão, ocorre a projeção de falas do padre Jesuíta Manuel da Nóbrega, em 1549: "Os índios do Brasyl cometem pecados que clamam aos céus"; do historiador português Gabriel Soares de Souza, em 1587: "São os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado que eles não cometam"; e do Deputado Fernando Furtado, em 2015: "Lá em Brasília o Arnaldo viu, os índios tudo de camisetinha, tudo arrumadinho, com flechinha, tudo um bando de viadinho [...]"[13] (Nyn, 2020, p. 17-18). Essas declarações reais, proferidas em distintas ocasiões da trajetória histórica brasileira, convergem para o viés TLBGfóbico adjacente a questões de gênero e sexualidade dissidentes.

Em seguida, abrem-se as cortinas e/ou é acesa a primeira luz – *O prazer*. Nestas cenas, há um monólogo e um diálogo poético entre duas vogais do Tupi-Guarani, a saber, o Y e o silêncio, "de onde tudo vem e para onde tudo vay" (Nyn, 2020, p. 19). Tybyra é a voz principal

[13] Declarações direcionadas aos indígenas da tribo Awá-Guajá, proferidas pelo Deputado estadual maranhense, em audiência pública em São João do Caru (MA).

e dialoga com o silêncio enquanto interlocutor, e com o imaginário, com os vazios, com os preconceitos e com os conhecimentos prévios de quem lê ou assiste à peça. “O texto usa o Y como um personagem que também foi, aos poucos, oprimido pela escrita portuguesa” e, com isso, realiza um diálogo com a sua própria ancestralidade (Potiguara, 2020, p. 8). Para a emancipação das linguagens ou para a descolonização dos conhecimentos, o uso da vogal Y e sua simbologia sagrada significa uma transgressão, uma subversão, um rompimento com os moldes historicamente hegemônicos. Trata-se de uma demarcação linguística ou, dito de outra forma, de uma demarcação de um território imaterial ou imaginário indígena.

Prazeres, ironias e denúncias atravessam a primeira luz. Os prazeres das descobertas e dos encontros sexuais não configuram um dilema para Tybyra; para os colonizadores europeus, sim. “Vay me dyzer que num era ysso que tu tava caçando na mata?”; “Quem vem por aquy é porque quer me descobryr”; “Aquy ysso é normal, lá de onde tu veyo né não?”; “Mostro, amostro, mostro tudo…”; “Já vy com todos os meus olhos ynté frade fazer”; “Então tá... é natural, ômy [...] Os Byxo tudo faz...” (Nyn, 2020, p. 20-28). Merece destaque, aqui, o papel da ironia em *Tybyra.* Observa-se que essa ironia é direcionada aos desejos e às ações do colonizador no tocante à sua sexualidade. Vergonha, reprovação da vontade, negação do prazer, predomínio do preconceito e silêncio. Os reais significados das falas de Tybyra se disfarçam sob o signo do humor e a consciência decolonial se revela à medida que corpos-territórios indígenas importam.

Na segunda luz, o próprio nome – *A prisão,* já revela para onde Tybyra é levado. Em contestação, questiona: “Sodomya? Num sey nem o que é ysso”. E em complemento, diz: “Se for me prendê por ysso, tem que levar esse oto junto... Aqueles aly tumbém...” (Nyn, 2020, p. 38). Aqui, é a própria vítima que denuncia o crime e aqueles que cometem os mesmos atos. A acusação é atinente a não correspondência aos padrões idealizados pelos colonizadores. Nota-se que o gênero e a sexualidade dos povos indígenas são transformados em problema a partir de clivagens ocidentais que servem, à vista disso, como ferramentas

de colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007). A imposição de um viés europeu, heteronormativo e violento se dá mediante a regulação dos prazeres e da instituição das próprias punições. Decerto, gênero e sexualidade são instrumentos para "criminalizar os nativos, enquadrá-los como pervertidos e validar a violência europeia contra o 'outro' não-cristão, rotulado como selvagem, herege e sodomita" (Picq, 2020, p. 16, tradução livre).

No entanto, Tybyra denuncia que os seus acusadores são os mesmos que buscam nele o prazer, assim como as acusações caracterizam um problema apenas a partir da ótica colonial. "As sexualidades indígenas são locais importantes de resistência e autodeterminação" (Picq, 2020, p.15, tradução livre). Em contraposição aos paradigmas dominantes, marcados pelo apagamento das diferenças e pela colonização dos corpos dissidentes, Tybyra reflete outro modo de ser, de pertencer, de estar e de conceber o mundo. "A vida é transcendência, está para além do dicionário, não tem uma definição" (Krenak, 2020, p. 29). A partir de sua cosmovisão indígena, Tybyra afirma: "Meus byxu e meus parente vão se vyngar. Comygo tem um batalhão. Os vyvo e os morto. Meus ancestrays são tudo comygo. Até meu nome é de um que já veyo antes. Num tô só" (Nyn, 2020, p. 39).

Na terceira luz – *O cárcere* (Nyn, 2020, p. 44-48), Tybyra dá continuidade às denúncias em relação aos seus acusadores: "Num fynja que não me conhece não ..."; "Quase tudynho já vysytaram mynha tenda e nenhum pra me lyvrar?"; "Já butô as parte na mynha boca e num olha nem no meu zóy?". Essas relações de poder, fundadas em exploração, dominação e negação, determinam lugares e papeis entre os sujeitos, autorizando falas, práticas e conhecimentos de uns em detrimento de outros (Quijano, 2005). Tybyra, mais uma vez, combate o silenciamento. Sob tal prospectiva, desvincula-se do (não)lugar que a ele é destinado para então reexistir e se reconectar com a sua história, com a sua memória e com o seu legado (Mignolo, 2007).

Na sequência, recebe visitas da mãe, da filha e do irmão – Caruatapyrã, que demonstra oposição sobre seu comportamento. “Não quero ouvyr essas coysas do meu própryo sangue, melhor vocês yrem...”, diz Tybyra. E, no que concerne ao pensamento do irmão, já com evidentes traços da colonização e da catequização, profere Tybyra que é isso que leva a desonra a todos os Tupinambá. Esse é o verdadeiro pecado. Sagrado é, pois, o seu corpo (Krenak, 2019). Ainda, com afirmações carregadas de sentidos e dizeres ancestrais, faz referência ao poder dos sonhos: “Espero sonhar sempre que tô na mata; no sonho a gente se liberta, vyve o que acreditar...Avua… Encontra os parente…” (Nyn, 2020, p. 55). De acordo com Krenak (2019), o sonho representa outro lugar possível para habitar para além da Terra. Mais do que uma dimensão onírica, é um meio de aprendizado e de autoconhecimento sobre a vida e de encontro com Encantados.

Na luz IV – *A sentença*, um balde d’água é jogado em Tybyra. “Ehhhhhhhhhhhhh, que arrogâncya! Grossos, estúpydos, saqueadores! Esprýrtos da destruyção…”; “Eles querem ysso, que eu perca a noção de tudo. Do tempo, dos meus, de mym...”; “Mas eu sey que desde que eles osaru pysar os pé pôdy nessa terra, o tempo parou. Myl y quynhentos não acabou”. Desde o início, a lógica do colonizador, em seu âmago, contrária às expressões socioculturais, às crenças e às tradições indígenas, norteia as formas de controle do corpo e da cultura. Tybyra coloca em pauta as ações colonizadoras e as suas recorrentes tentativas de aculturação disfarçadas de integração dos povos. Com efeito, a violência simbólico-material consubstanciada nas práticas coloniais é evidenciada pelas falas em defesa dos territórios originários: “Quem fundou essa terra não foy português...”; “Quem fundou essa terra não foy francês…”; “A gente tava aquy, muytos estavam aquy, antes de vocês…” (Nyn, 2020, p. 58-63).

Em resistência e oposição, em insurgência e em reafirmação, Tybyra reivindica o direito dos povos indígenas no que concerne às expressões socioculturais e à pertença. Sua fala desmistifica as identidades imaginadas como nacionais e desconstrói as lógicas coloniais

e os seus desdobramentos, a exemplo das hierarquizações dos diferentes seres e das divisões entre indivíduo e floresta, Natureza e cultura, material e espiritual. “Eu não tenho pacto com o dyabo, eu não sey o que é o dyabo, se ele exyste ele parece mays com vocês do que cumygo, pady”; “Respeyta os encantado!”; “Se de onde tu veyo tudo desencantou, problema de vocês ... Naum venham desencantar aquy...” (Nyn, 2020, p. 61).

Na luz V – *A execução*, a iluminação mostra Tybyra amarrado à boca de um canhão, de frente para o mar e de costas para a terra, no Forte de São Luís do Maranhão. O céu anuncia uma tempestade. “Tybyra fala como se depoys dos relâmpagos, o som dos trovões saýsse de sua boca”. É a própria Natureza que fala. “Nós somos a próprya natureza”, diz Tybyra (Nyn, 2020, p. 66-67). Na mitologia indígena brasileira, Tupã é uma das divindades mais importantes – da criação. Sua voz pode ser ouvida durantes as tempestades, por meios dos trovões. A compreensão da importância dos mitos para os povos indígenas contribui para o entendimento da relação com a Natureza, do seu lugar no mundo e do papel de cada um nesse universo. “Homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes” (Jecupé, 1998, p. 61).

Nessa última luz, entre falas e trovoadas, Tybyra tonifica, mais uma vez, a superação do gênero e da sexualidade como critérios de diferenciação e de estratificação dos corpos colonizados. “Tu num pode ter vergonha deu e das outra como eu. É ysso que eles querem, envergonhar noys”; “Eu sou tudo: fauna e flora, ryo e mar, céu e terra!”; “A natureza nos ensyna todo dya que não há fronteyra entre sagrado e profano” (Nyn, 2020, p. 71). Com essas palavras, de um lado, realça sua existência ancorada em múltiplas formas de ser e, de outro, eleva as experiências indígenas que expandem epistemologias e invertem ontologias.

Em seguida, evoca seus ancestrais para acompanhá-lo enquanto vira semente, terra, fumaça, vento. “Atyrem! Atyrem enquanto dou as mãos aos meus ancestrays. Cada pedaço do meu corpo esfolado será semente, serey terra. Também serey fumaça, também vagarey pelos ares, lyvre feyto um vento forte... E essa ventanya um dya volta, em outros tempos,

de outra forma!" (Nyn, 2020, p. 77). Em contraposição a mais uma violência colonial, desta vez pela negação do nome, Nyn o nomeia Tybyra. É, pois, o nome que tantos outros indivíduos com papeis de gênero distintos e fora da lógica binária colonial carregam.

> Rufadas de tambores;
> Som de cayxa de baterya;
> Som de trompetes;
> Um mastro leva o cachymbo sagrado à boca de Tybyra;
> Som de dysparos de armas;
> Som de uma revoada de pássaros.
> A ylumynação começa a revelar a paysagem que rodeya Tybyra e o canhão, ynstrumentos musycays, býblyas, armas e bandeyras da França flutuam no ar, como que sustentados por uma tropa fantasma, enquanto Tybyra pyta seu cachymbo sagrado e say muyta fumaça.
> Um mastro com fogo na ponta acende o pavyo do canhão;
> O pavyo começa a encurtar;
> As cortynas se fecham.
> Som da explosão do canhão;
> Fumaça por bayxo das cortynas.
> Completa escurydão.
> (Nyn, 2020, p. 77).

Por fim, as cortinas se abrem, com o/a ator/atriz sob o manto sagrado Tupinambá. Vale registrar que o manto Tupinambá, vinculado ao mundo dos Encantados, é mais do que uma vestimenta. É a materialização dos conhecimentos, das tradições e das expressões socioculturais indígenas. Com grande valor simbólico, o manto é um símbolo de resistência (Tugny, 2021). A resistência das sexualidades indígenas "é a prova de que há pedaços de mundo que sobreviveram ao imenso processo de colonização"; "resistem ao colonialismo heteronormativo"; "incorporam a possibilidade de uma reexistência radical" (Picq, 2020, p.15, tradução livre). Em suas últimas palavras, Tybyra faz menção justamente à resistência dos TLBGs indígenas vivos nos tempos contemporâneos. Com a obra, há a libertação não apenas de Tybyra, mas também de todos os outros.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A percepção das situações sócio-históricas sob a ótica de sistemas considerados universais e/ou hegemônicos engendra a repetição das desigualdades que legitimam o exercício das elites locais. Reproduzem-se, à vista disso, lógicas de segregação, invisibilização, e de desconexão com o contexto vivenciado. A dramaturgia de Juão Nyn aponta para um rompimento com os processos de dominação e dependência de padrões socioculturais colonizadores. É possível afirmar que nessa obra existe uma busca por outros referenciais, ou seja, é norteada pelo questionamento da colonialidade e pela desconstrução de uma realidade pautada por discursos e ações hegemônicas, violentas e excludentes.

Tybyra, uma tragédia indígena brasileira pode ser considerada uma reverberação do entrelaçamento entre a emergência do movimento indígena brasileiro, a promulgação da CFRB/88 e o advento das literaturas indígenas. Mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais ensejam redefinições de contextos, conceitos e legislações. Nyn descontrói a perspectiva colonizadora e TLBGfóbica da história de Tybyra, e coloca em pauta a colonização das expressões socioculturais, das crenças, das tradições e das sexualidades indígenas. Sob o viés jurídico-político-literário, há avanços e conquistas, entretanto, ainda perduram discriminações e preconceitos. Diante disso, a continuidade das reflexões sobre a causa-questão indígena no Brasil segue necessária.

REFERÊNCIAS

AULA ABERTA| **Tybyra**: Uma tragédia indígena brasileira com Juão Nyn e Janau. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YzNgpxRmiGk. Acesso em: 12 out. 2023.

BACHELARD, Gaston. **A Filosofia do Não**: Filosofia do novo espírito científico. 5. ed. Lisboa: Presença, 1991.

BANIWA, Gersem. **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.

BARBIERI, Samia Roges Jordy. **Os direitos constitucionais dos índios e o direito à diferença, face ao princípio da dignidade da pessoa humana**. Coimbra: Almedina, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 28 mar. 2024.

CANCLINI, Néstor García. **Estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2015.

CARVAJAL, Jorge. Dinámicas de la globalización hegemónica. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; CORREAS, Oscar (org.). **Crítica Jurídica na América Latina.** Aguascalientes: CENEJUS, 2013. p. 339-351.

COSTA, Sérgio. A pesquisa sobre modernidade na América Latina. *In*: SELL, Carlos Eduardo; MARTINS, Carlos Benedito (org.). **Teoria sociológica contemporânea**: autores e perspectivas. São Paulo: Annablume, 2017. p. 475-499.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. A literatura indígena brasileira, o movimento indígena brasileiro e o regime militar: uma perspectiva desde Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá e Alvaro Tukano. **Espaço Ameríndio,** Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 252-282, jul./dez. 2018a.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Indígenas em movimento. Literatura como ativismo. **Remate de Males**, Campinas, v. 38, n. 2, p. 919-959, 2018b.

DEIFELD, Alessandra Guterres. **Palavra-alma**: o grito da terra em Eliane Potiguara. 2022. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

DEIFELD, Alessandra Guterres. Literatura indígena: escrita-eco e [re]tomadas a partir do regime estético das artes de Jacques Rancière. **Boletim de Pesquisa NELIC**, Florianópolis, v. 20, n. 32, p. 152-175, 2020.

DEIFELD, Alessandra Guterres; GIORGI, Artur de Vargas. Potyguês: Um manyfesto lyteráryo decolonyal de demarcação do ymagynáryo-terra. **ContraCorrente:** Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Manaus, n. 17, p. 261-280, dez. 2021.

DEIFELD, Alessandra Guterres; Michaelsen, Mariana Vogt. Do paladar ao potyguês: a transtemporalidade da língua. **Palíndromo**, Florianópolis, v. 14, n. 34, p. 35-57, set. 2022.

D'ÉVREUX, Yves. **Continuação da história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos 1613 e 1614**. Tradução de César Augusto Marques. Brasília: Senado Federal, 2007.

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

DUPRAT, Deborah. O Direito sob o marco da plurietnicidade /multiculturalidade. *In*: DUPRAT, Deborah (org.). **Pareceres Jurídicos**: direito dos povos e das comunidades tradicionais. Manaus: UEA, 2007. p. 9-20.

ESBELL, Jaider. **Tembetá**: conversa com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, 2018.

FONSECA-SANDOVAL, Jose Daniel. Colonialidad del saber jurídico y derecho neo-constitucional en Colombia. **Trans-pasando Fronteras**, Cali, n. 11, p. 45-81, 2018.

GARAVITO, César Rodríguez. Un nuevo mapa para el pensamiento jurídico latinoamericano. *In*: GARAVITO, César Rodríguez (org.)**. El derecho en América Latina**: un mapa para el pensamento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 11-22.

GIRAUDO, Laura. Entre rupturas e retornos: la nueva cuestión indígena en América Latina. *In*: GIRARDO, Laura (ed.). **Ciudadanía y derechos indígenas en América Latina**: poblaciones, estados y orden internacional. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Cuadernos y Debates, 2007. p. 8-57.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

HARLEY, Brian. Mapas, saber e poder. **Revista Franco-Brasileira de Geografia**, São Paulo, n. 5, 2009.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Tupã Tenonde**: A criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani. São Paulo: Peirópolis, 2001.

JECUPÉ, Kaka Werá. **Tembetá**: conversa com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

KRENAK, Ailton. **Encontros.** Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

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

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LARA, Jorge. Prólogo. *In*: ALTMANN, Josette, BEIRUTE, Tatiana; FALCONÍ, Fander; ARAVENA, Francisco Rojas (org.). **América Latina y el Caribe**: perspectivas de desarrollo y coincidencias para la transformación del estado. San José: FLACSO, 2011. p. 5-6.

LIVE. **Demarcação de identidades por meio do teatro**. 2022. Disponível em: https://tepi.digital/demarcacao-de-identidades-por-meio-do-teatro-3/. Acesso em: 13 out. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontifica Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-168.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. *In*: MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 9-29.

MONMONIER, Mark. **Drawing the Line**: Tales of Maps and Cartocontroversy. New York: Holt & Company, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio**: uma quase autobiografia. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando 2**: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

NYN, Juão. **Tybyra**: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

NYN, Juão. O teatro como contracolonyzação Tupy-guarany Nhandewa. *In*: TERENA, Naine; DUARTE, Andreia (org.). **Teatro e os Povos Indígenas**: janelas abertas para a possibilidade. São Paulo: Outra Margem, N-1 Edições, 2021.

OFFEN, Karl. O mapeas o te mapean: mapeo indígena y negro en América Latina. **Tabula Rasa***,* Bogotá, n. 10, p. 163-189, 2009.

OSLENDER, Ulrich. Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 26, p. 247-262, 2017.

PICQ, Manuela. La colonización de sexualidades indígenas: entre despojo y resistencia. **Contemporânea**, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 13-34, jan./abr. 2020.

POTIGUARA, Eliane. Prefácio: Tybyra em luta. *In*: NYN, Juão (org.). **Tybyra**: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo: Selo Doburro, 2020. p. 6.

PÔRTO, Inês da Fonseca. **Ensino jurídico, diálogos com a imaginação:** construção do projeto didático no ensino jurídico. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p.118-142.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

RETAMAR, Roberto Fernández. **Todo Caliban**. Colección Clave de Sur. Bogotá: Publicaciones ILSA; Ediciones Antropos, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Toward a New Common Sense**: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition. New York: Routledge, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma cartografia simbólica das representações sociais: prolegómenos a uma concepção pós-moderna do Direito. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 24, p. 139-172, 1988.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. Falas à espera de escuta. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 15-24.

TUGNY, Augustin de. A volta histórica dos mantos tupinambás. In: CAFFÉ, Juliana *et al.* (org.). Kwá yepé turusú yuriri assobaja tupinambá: essa é a grande volta do manto Tupinambá. São Paulo: Conversas em Gondwana, 2021. p. 30-43.

WOLKMER, Antonio Carlos. Filosofía del Derecho. *In*: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen. **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000):** história, corrientes, temas y filósofos. México: Siglo Veintiuno Editores, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, 2009. p. 471-478.

WOOD, Denis. **Rethinking the power of maps**. New York: Guilford Press, 2010.