

LITERATURA INDÍGENA (NATIVA): UM FANTASMA PARA AS LITERATURAS NAS AMÉRICAS¹

INDIGENOUS LITERATURE (NATIVE): A PHANTOM FOR LITERATURES IN THE AMERICAS

Osmar Moreira dos Santos²

RESUMO: Trata-se de uma reflexão sobre o conceito de literatura indígena (SANTOS, 2016) ou nativa, nas américas, como um crivo para se problematizar o sistema literário brasileiro com seus autores, obras e públicos, bem como para, através de sua conexão com o perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), nos permitir pensar condições para a construção de uma epistemologia popular, fazendo o “senso comum” interpelar o bom senso como uma categoria excludente e oriunda de um sistema intelectual (SANTIAGO, 2004) epistemicida.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Nativa. Perspectivismo. Epistemologia Popular. Pragmática dos Signos.

ABSTRACT: It is a reflection on the concept of indigenous (SANTOS, 2016) or native literature in the Americas, as a sieve to problematize the Brazilian literary system with its authors, works and audiences, as well as, through its connection with Amerindian perspectivism (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), in allow thinking about conditions for the construction of a popular epistemology, making “common sense” question common sense as an exclusive category and coming from an epistemicide intellectual system (SANTIAGO, 2004).

KEYWORDS: Native Literature. Perspectivism. Popular Epistemology. Pragmatics of the Signs.

¹ Artigo recebido em 12/03/2020 e aceito para publicação em 15/06/2020.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural do Departamento de Linguística, Literatura e Artes, do Campus II/UNEB – Alagoinhas, Bahia. Doutor em Letras pelo Instituto de Letras da UFBA. Email: osantos@uneb.br. CV: <http://lattes.cnpq.br/5981899045893057>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4505-5024>.



potyra kwarasy suí osem agwã

uma flor sairá do sol

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

xe îasy asepiak
eu vejo a lua

nde îasy i
mas não há lua

xe îasytata'y i omãê pe
eu olho para as estrelas

nde xe îasytata'y i
mas não há estrelas

xe mamõã asepiak
eu vejo apenas vagalumes

nde mamõã resepiak
você vê apenas vagalumes

a'ê mamõã osepiak
ele, ela vê apenas vagalumes

îandé mamõã îasepiak
nós vemos apenas vagalumes

oré mamõã rosepiak

nós (exceto os não índios) vemos apenas vagalumes

peê mamõã pesepiak

vocês veem apenas vagalumes

a'ê mamõã osepiak

eles, elas veem apenas vagalumes

potyra îandé ma'enduar kwarasy

uma flor sairá do sol

osem agwã

de nossas lembranças

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar



Esse poema, intitulado “potyra kwarasy suí osem agwã”, escrito em língua tupi, acompanhado de sua tradução em português, pelo autor deste artigo, e como um dos resultados da oficina de língua tupi, ministrada pela professora Consuelo de Paiva Godinho Costa da Universidade do Sudoeste da Bahia (UESB), em maio de 2014, tanto é a abertura de uma série de atividades de um projeto de extensão filiado ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, focando o estudo experimental de língua, literatura e cultura indígena como um projeto piloto de implantação de língua tupi em uma escola do ensino fundamental ou médio; como é, também, uma dobra teórica para se pensar o sentido de autobiografia como prática micropolítica e de resistência aos aparelhos de Estado e seus vínculos com o capital.

Nessa perspectiva, podemos visibilizar no poema um mapa para o trabalho autobiográfico anartista ou anativista indígena (SANTOS, 2016, p. 159 – 170) a saber: a evocação das ondas do mar, em seu movimento de ir e vir, colocando em cena os restos e os rastros da civilização indígena, tanto retoma a forma teatral indígena de opor a natureza à civilização, quanto mostra o corpo do povo nativo sem imunização ocidental. É através do mar e suas ondas que esses povos litorâneos celebram seu encontro com a natureza, principalmente porque todos os sentidos do seu corpo são ativados: do barulho das ondas à música atonal, do brilho do Sol sobre as águas à potência de ver e de lembrar, do gosto do sal como antídoto às doenças de branco ao cheiro da vida marinha para se tocar a existência em todo seu esplendor.

No segundo ponto do mapa, o sujeito poético que vê a Lua onde ela não existe ou não está, que olha para as estrelas para que elas se esquivem do seu olhar, esses gestos apontam para a existência de uma liderança indígena, um cacique, um pajé, um curumim, uma matriarca, ou simplesmente a liderança de um artista da existência, um índio, que dá forma a sua existência, a seus modos de vida, a sua prática política, a partir, também, dos signos da natureza e não apenas através de suas línguas.

A passagem do sujeito da primeira pessoa, o “eu” poético, para o “tu” ou o “você”, o “ele” e “ela”, o “nós”, como expressão do coletivo indígena, bem com a passagem dessa singularidade para as demais pessoas do plural, em que todos aparecem mergulhados na escuridão iluminada apenas por vagalumes, além de



indicar um canto coletivo de uma comunidade que vê na natureza a arqueologia de sua existência e do primado de sua civilização, aponta, ao mesmo tempo (quando define um “nós” referente aos não índios) o contraste da luz dos vagalumes ao excesso de luz própria da civilização ocidental e sua barbárie. Eis aqui imbricados o terceiro e quarto pontos do mapa.

As lembranças, iluminadas de Sol, das quais brotará a flor da vida comunal, implicam um agenciamento saudável e sem ressentimento dos signos da barbárie ocidental que fez adoecer o corpo indígena ao ser submetido a todos os tipos de doenças e aos dispositivos de caça ao índio, da fome, da tortura, da escravidão, do aprisionamento mental e da dizimação em massa, bem como, além desse agenciamento, uma ativação dos signos da civilização indígena que lutou com todas as suas forças contra o advento do Estado.

O eterno retorno e vaivém das ondas do mar indicam uma seleção em espiral em que, além de novos encontros entre índios e não índios, num trabalho coletivo e comunal de ativação da memória dessa civilização forte, estabelece ainda o crivo de uma sociedade sem Estado: sem rei, sem despotismo, sem capital para a domesticação dos corpos, sem imperialismo do significante, sem corpos vestidos e sem o peso da lei inviabilizando os direitos.

Com esse poema em língua nativa, seguido dessas considerações, encerrei o último capítulo do livro *A luta desarmada dos subalternos*, publicado em 2016 pela Editora da UFMG, e na mesa “Diálogos literários: cenas pós-coloniais nas literaturas de língua portuguesa, Áfricas, Brasil e Portugal”³ o retomo, como um platô, ou cobra venenosa furta-cor, para fazer silvar os sons da literatura nativa nessa selva que é a literatura brasileira, conectada (essa literatura nativa) com a literatura das américas, e seu sistema literário, com a função de assanhar os fantasmas que entranham os corpos de autores, obras e seu público.

Daniel Munduruku, filósofo, escritor, educador, da etnia de mesmo nome, situada no estado do Pará, num de seus vídeos, postados no youtube, destaca o papel da igreja católica revolucionária no Brasil e na América Latina, nos idos de 1980, na mediação entre povos indígenas e as instituições brasileiras e do continente, enfatizando a responsabilidade linguística, cultural, econômica e

³ Esquema geral deste artigo apresentado na V Semana de Letras/Língua Portuguesa e III Semana de Letras/Língua Inglesa, intitulada Letras (en)cena: diálogos e sujeitos contemporâneos, realizada no Campus de Caetité/UNEB, entre 19 – 21/09, 2018.



política dessas instituições e investindo num debate sobre processo de reparação linguística, cultural, territorial e ontológica.

E assim ganha forma, mais ampla, uma luta centenária de nações e povos indígenas através de um texto literário radical que começa, por desmontar o conceito de “índio” e a ideia de que os povos originários eram atrasados, selvagens, primitivos, desorganizados, canibais, preguiçosos, folclóricos, e assumir a tarefa de reconstruir os valores de uma civilização originária, múltipla, que, de ponta a ponta, nas Américas, resistiram ao advento do Estado e erigiram uma cultura original e complexa.

Conectando a esse esforço estético-político do escritor, filósofo e educador da nação mundurucu, vale lembrar que um dos principais blocos de poder, que trava o imaginário no Brasil e nas Américas, em relação às culturas nativas, toma a seguinte forma: jesuítas entrando nas tribos, aprendendo a língua de povos, organizando uma gramática, substituindo os sentidos do mundo e da cosmologia nativa pelos sentidos do mundo e da cosmologia ocidental cristã, e, por fim, organizando um teatro da memorização e da repetição desses valores cristãos na própria língua das tribos.

Os que recusaram e resistiram a isso, morreram, e foram milhões; os que foram forçados a aceitar essa primeira ordem de despejo, linguístico, tiveram que, primeiro, rachar a designação de suas palavras às coisas de seu mundo (deus católico no lugar de tupã, por exemplo, e assim inumeráveis palavras); segundo, condenar-se ao jugo de autoridade de um outro chefe (não mais o cacique, mas o padre, o rei, o papa) concernentes às coisas coladas ou coláveis aos nomes nas línguas matriciais; terceiro, submeter-se a uma outra lógica fundada num platonismo medieval, que esfumava os modos de percepção do mundo (o olhar, a audição, o olfato, a gustação, o tato) próprios dos povos que têm vida orgânica e espiritual visceralmente ligada à natureza, e impunha, sob o jugo das armas de fogo e da bíblia, o seguinte paradigma: se nessa língua não tem “F”, esse povo não tem fé; se não tem “L”, aqui não há lei; se não tem “R”, esse povo não obedece a um rei, logo, precisamos salvar essa gente. Depois disso, já sabemos, dizimação em massa, e genocídio, em nome de Deus.

Em função desse veto do imaginário relativo aos povos nativos e originários do Brasil e das Américas, estabelecido com essa ordem de despejo linguístico, levada a cabo pelos jesuítas e a em-



presa colonial, todos os escritores comprometidos com a literatura nativa, a partir dos anos de 1970, no Brasil e por toda a América, colocam a sua imaginação a serviço de um trabalho simbólico que retome um tempo e um lugar, e uma civilização, anteriores à ocupação europeia, como uma condição para um esvaziamento dos signos das literaturas da dominação (em português, espanhol, inglês e francês) por dentro do próprio sistema linguístico.

Em *Karaíba: uma história do pré-Brasil* (2010), Daniel Munduruku dobra a língua portuguesa em línguas indígenas e se põe a escutar as pessoas, os seres humanos e suas tradições, seus modos de vida, suas formas de produzir sentido a partir da vida comunitária, destacando o lugar da natureza e dos animais e aves, e suas marcas e traços viscerais nos corpos e espíritos. A ciência do concreto, para falarmos com Lévi-Strauss, indica como dos sons das águas dos rios ao canto dos pássaros, a audição absorve o mundo ao redor, para o reelaborar numa forma e numa lógica universal em diferença, radicalmente vinculada à experiência; essa incorporação do mundo a sua volta, reelaborando suas marcas e traços numa língua mitopoética, se dá através dos sentidos e não, simplesmente, através da imaginação de um além e sua metafísica do vazio.

Do barulho dos rios, de sons de aves e animais, pela convivência ou impregnado no corpo, emerge um cantar múltiplo que evoca no tempo e no espaço os antepassados; do brilho assustador dos raios, em dias de tempestade, ou do sol de todo dia, um olhar para o infinito e para a infinitude do ser; da pegação cotidiana envolvendo o amor e o sexo, os desenhos rupestres testemunhando milênios de gozo e de alegria; sem falar no cheiro do mundo, poluído apenas pela chama e fumaça das fogueiras; nem nas delícias de degustar o cru ou o cozido. Assim, cada povo ou etnia, de ponta a ponta das Américas, podia inventar e compartilhar a origem do universo que quisesse: o seu entorno era fonte inesgotável e o corpo uma tradução mitopoética que se disseminava como teatro e expressão de toda tribo e comunidade.

É dessa fortuna cultural e civilizatória inesgotável, que os escritores nativos e tribais contemporâneos no Brasil e em muitos países de todas as Américas vão retirar os signos imprescindíveis para confrontar o tempo presente e inventar o futuro, em que as culturas matriciais retornam em diferença e se disseminam entre povos nativos e não índios.



Em *Poéticas orais andinas e amazônicas*, de autoria do Professor Gonzalo Espino Relucé, do Grupo de Investigación Discursos, representaciones y estudios interculturales (EILA), da Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), primeira universidade das Américas, datada de 12 de maio de 1551, uma estratégia de pesquisa e de afirmação intercultural radical é: há uma palavra-voz, nas poéticas orais andinas e amazônicas, irreduzível à dicotomia do signo linguístico ocidental, razão de toda modernidade estética. Para Espino Relucé, a palavra-voz não só reverbera nos movimentos do rosto e da performance como expressão estético-política de um povo com tradições milenares, mas se dá como acontecimento que reúne passado e futuro num agora. Em vez da fragmentação do signo da modernidade estética ocidental, que cinde também os sujeitos, a proliferação incontornável de uma palavra-voz, enunciada através de povos imersos em culturais matriciais, que tem a potência de afirmar a experiência e a historicidade como uma poética do agora.

Considerando que a quase totalidade dos povos nativos nas Américas é urbana e, ocupa, ao menos no Brasil, 80% dos municípios, a função da literatura tribal em todos os países, é dobrar as línguas da dominação e confrontar a textualidade produzida durante o período colonial, e além dele, seja o romântico, modernista e o pós-colonial, tirando de cena a literatura euro-americana como temporalidade de referência, a ponto de um crítico nativo radical estadunidense como Graig Womak (Creek/Cherokee) em *Red on red* ou Teoria vermelha, de 1999, defender a autodeterminação da literatura tribal, em que autores, obras e públicos constituam um platô, intertribais, em que dramatize, encene, complexifique, descreva a problemática existencial de povos que tiveram a sua rica cultura milenar rebaixada, excluída, apagada, vilipendiada, em nome da cristandade, do progresso e da modernidade.

Nessa linha, há uma dezena de escritoras nativas canadenses, a exemplo de Emma LaRoque, Beatrice Culleton, Jeanette Armstrong, Lee Maracle, Ruby Slipperjack, Marie Anneharte Baker, Beth Cuthand, Louise Halfe, Patricia Monture-Okanee, Monica Goulet, Marylyn Dumont, Mary Sky Blue, entre outras, que apostam na autoficção através da qual as mulheres esconjurem os fantasmas da violência e do sexismo, dos estupros, da destruição de suas famílias pela empresa religiosa e mercantilista.



Outros escritores nativos ou não nativos no Brasil, envolvidos com a causa, *Meu querido canibal* (2000), de Antônio Torres, *Nove noites* (2002), de Bernardo Carvalho, *O rastro do jaguar* (2008), de Murilo Carvalho, *Órfãos do Eldorado* (2008), de Milton Hatoum, *Meu destino é ser onça* (2009), de Alberto Mussa, *Yuxin* (2009), de Ana Miranda, *Metade cara, metade máscara* (2005), de Eliane Potiguara, *Todas as coisas são pequenas*, de Daniel Munduruku (2007), *O saci verdadeiro* (2000) e *Literatura escrita pelos povos indígenas* (2009), de Olívio Jecupé, vão devassar os arquivos do ocidente e recuperar as linhas gerais para se dramatizar os sentimentos de um povo massacrado, bem como para se criar condições de liberação do imaginário travado pelo homem vestido e suas doenças.

Através dessas conexões rizomáticas entre escritores e literaturas tribais ou sobre os povos originários, já se pode perguntar: o que é ter uma ideia em literatura tribal e qual a sua forma de expressão contemporânea? Se considerarmos que o pensamento não é inato, nem adquirido e que, qualquer ser humano, onde quer que ele exista, nasce com a potência de pensar, mas essa potência pode ser atrofiada, destruída, falsificada, desprezada, desqualificada por um conjunto de fatores históricos vinculados e comprometidos com a barbárie, então ter uma ideia e uma forma de expressão em literatura tribal é um ato de resistência, ou mais que isso: uma ideia que se encena, com toda força, e que envolve uma miríade de comunidades em oposição a uma ausência de ideia, a uma ausência da potência de pensar, entranhada a todos os estereótipos, preconceitos, doenças, e que envolvem os autores da barbárie e seus seguidores, conscientes ou não.

Trata-se, então, em primeiro lugar, de sondar como os leitores e consumidores contemporâneos de representação das sociedades tribais recebem essas representações. Existiria uma leitura ativa em que se selecione um signo, uma imagem e se esvazie e reverta a máquina do preconceito e dos estereótipos ou teríamos, apenas, e no melhor das hipóteses, uma mero consumo e reprodução desses estereótipos?

Se em vez de se interpelar os consumidores de representação estereotipada sobre culturais tribais, se se oferecesse certas condições para que esses, a exemplo dos povos matriciais em comunidades, lessem o seu entorno consumista, em geral, o que se-



ria, do ponto de vista desses consumidores dos objetos de barbárie contemporânea, ter uma ideia do que se consome ou se é obrigado a consumir? O que selecionar da memória desses consumidores de estereótipos e de objetos de consumo e de demolição do seu próprio si, em condições de fazê-los opor o seu falar, fazê-los opor a sua expressão ao que se é obrigado a ver como paisagem natural? Os sons de tiroteios nas favelas, no ambiente da própria favela, ou da casa grande, não poderiam se tornar um conceito econômico político de importância para o si, encarado do ponto de vista de sua relação entre o saber e o poder, e daí, a emergência de uma organização comunitária, responsável por pautar seus direitos e necessidades frente a instituições públicas e às organizações do capital?

Se isso faz sentido, então ter uma ideia em literaturas tribais nesse contexto de estereótipos e de barbárie, promovidos pelo capitalismo rentista e seus parasitas, seria, por exemplo, transformar todos os objetos de consumo, em nosso entorno, numa mitologia do cotidiano para que se possa dramatizar e recuperar a palavra-voz e se fazer a passagem do si, enquanto objeto de consumo do capital, para a condição de sujeito, capaz de decidir sobre a conquista do agora, mas em comunidade, que afrente o capital, o Estado, e faça devir uma sociedade contra o estado.

O arquivo para essas literaturas tribais e seu sistema literário em movimento bem que poderia começar por um museu imaginário da barbárie, tomando as cidades como se fossem florestas e com plaquinhas indicando em português, espanhol, inglês e francês, traduzidos em línguas tribais, e com esses locais: gramática do despejo linguístico, a cruz e o canhão, a tabula rasa, o livro da mentira, a perseguição dos nativos, a divisão dos nativos, a fábrica de doenças, o depósito de ossos e esqueletos, a língua do papagaio, os segredos da empresa, mitopoéticas, devir índio, revolução caraíba.

E no cerne dessa revolução caraíba (ANDRADE, 1990), que temos o perspectivismo indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) através do qual se possa estabelecer um divisor de águas epistemológico para se fazer não somente uma reversão completa do sentido de cultura ocidental, mas principalmente, uma prospecção de ferramentas para se pensar uma epistemologia popular de longo alcance.

Se os indígenas da bacia amazônica, através de suas narrativas e mitopoéticas, descobriram uma forma radical de huma-



nismo através da humanização de coisas e de animais, mediadas pela teatralidade, pela pragmática dos signos e pela tradução de xamãs, por sua vez, o assim chamado humanismo ocidental, não só tem ao longo desses mais de 500 anos, transformado a natureza em coisa, mas a maior parte da humanidade, também, seja pela escravização de seu corpo, sua mente e espírito, seja pela lógica do trabalho e suas formas de exploração e de exclusão.

A epistemologia popular, operando entre o impositivo categórico do ocidente e suas formas de modernidade e o perspectivismo indígena e suas formas de combate, começa a tomar forma nas literaturas dos povos despejados de sua língua, cultura, territórios e ontologias ou formas de ser, a exemplo do diário *O Quarto de despejo* de Carolina de Jesus, moradora da favela do Canindé nos anos de 1950 e 1960, em São Paulo, que recolhe do lixo da cidade a matéria para ganhar alguns trocados e com esses trocados comprar pão, leite, ovos, macarrão, de vez em quando um pedaço de carne de segunda, para alimentar os seus filhos. Para resistir e sobreviver a essa barbárie, ela escreve. E não é a única.

Essa escrita a contrapelo, que atravessa essa literatura de sobrevivência e de resistência, e produzida em infinitas formas, tem a potência de dramatizar o si, despejado, e essa potência não se reduz ao senso comum, categoria essa estabelecida pela lógica ocidental.

Uma historicização do uso da língua, qualquer que seja essa língua, através de pesquisas com um desses sujeitos despejados, mostraria com certeza o corpo a corpo desse embate, confrontando de um lado o avassalador do mundo simulacro com sua metafísica fascista e de outro lado cada sujeito, despejado, como senhor de sua língua. É assim que Carolina de Jesus descobre um outro mundo possível; é assim que os novos escritores indígenas estão explorando novas paisagens.

Através da autobiografia, da bioficção, desse trabalho do imaginário para não se sucumbir aos preconceitos e a toda ordem de violência simbólica - posta em movimento pelo chamado bom senso, agrário, patriarcal, mercantilista - há toda uma epistemologia popular a ser explorada, e que não se reduz ao folclore.

A questão é a de como explorar o jogo simbólico numa palavra, numa frase, num enunciado escolhido, tensionado, colocado em movimento e com a força de inverter a lógica do ocidente como na estratégia do perspectivismo ameríndio.



Se o perspectivismo diz, a contrapelo, é preciso humanizar coisas e animais para jogar por terra o humanismo que transforma a natureza e seres humanos em coisas, descartáveis e destinadas ao lixo; a epistemologia popular poderia começar por problematizar o bom senso e o seu convívio com a naturalização da miséria, bem como, problematizar, também, o trabalho do jogo e do paradoxo como estética da flutuação e do engodo, contra as descrições de quem tem e detém a palavra para descrever e dramatizar a sua própria miséria.

Se a língua, qualquer que seja essa língua, é um fenómeno social, cujo sentido é estabelecido por cada falante que tem a potência de arbitrar sobre a indissociabilidade entre significante e significado e brincar, jogar, permutar com/ a matéria fônica de palavras, frases, enunciados, orais ou escritos, desenhados, pichados, entre outras formas de representação, então, do ponto de vista de uma epistemologia popular, historicizemos os usos da língua, sobretudo aqueles que tratam das ordens de despejo (linguístico, cultural, territorial e ontológico): quem as autorizou, sob que condições, quais os seus efeitos sobre a vida de populações inteiras, como descrever a força de trabalho envolvido na produção da riqueza material existente, quem falsifica essa lógica e como identificar os falsificadores?

Ou seja, o conceito de povo, nessa epistemologia popular, aberta pelas tensões entre o perspectivismo indígena e o logocentrismo ocidental, precisa, primeiro, desmontar o seu sentido estabelecido por religiosos, burgueses e por todo o sistema intelectual do ocidente não comprometido com a distribuição das riquezas produzidas pelo povo que vendeu sua força de trabalho ou que teve sua força de trabalho escravizada por esses senhores.

O princípio n.1 dessa epistemologia popular é esvaziar o significado transcendental de povo e colocá-lo como horizonte hermenêutico (JAMESON, 1992), eis o primeiro ato simbólico; em segundo, como divisar e organizar uma pedagogia dos antagonismos de classe; terceiro, o contraponto de uma ideologia da forma, a começar pelos diários dos despejados.

É nesse sentido que uma oficina de língua tupi, por exemplo, pode colocar todo o sistema intelectual em alerta. Oferecer aos pequenos indígenas do Ensino Fundamental e Médio as condições para estudarem línguas indígenas, seja a aprendizagem de colar



à forma ou morfologia ao que é falado por alguns guardiões da língua e da cultura, seja a aprendizagem de colar à matéria fônica aos escritos produzidos por jesuítas e colonizadores, é não só um gesto de libertação e de cidadania cultural, mas uma forma de mediação radical do trabalho intelectual e pós-graduado junto a esses escritores e artistas da palavra indígena, que não cessam de encenar os signos para uma devassa, completa, dos fantasmas que atravessam a metafísica ocidental como laboratório permanente do fascismo.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Infancia e historia**: destrucción de la experiencia y origen de la historia. Trad. Silvio Mattoni. Cordoba, Argentina: Adriana Hidalgo Editora, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira, Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

ANCHIETA, José de. **Auto representado na Festa de São Lourenço**. Rio de Janeiro: Serviço Nacional de Teatro - Ministério da Educação e Cultura, 1973, p. 12.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Trad. Theo Santiago, 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1988.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DUMONT, René. Les communes populaires rurales chinoises. **Persee**: *Revue chiontifiques*, vol. 29, nº 4, 1964, pp. 380 – 397. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1964_num_29_4_2269. Acessado: 5 de abril de 2015.

ESPINO RELUCÉ, Gonzalo. “Poéticas orais andinas e amazônicas”. Conferência no Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, 21/11/2017.

GONZÁLEZ, Horácio. **A Comuna de Paris**: os assaltantes do céu. São Paulo: Brasiliense, 1989.



LITERATURA INDÍGENA (NATIVA):
UM FANTASMA PARA AS LITERATURAS NAS AMÉRICAS

JAMESON, Fredric. **O inconsciente político**: a narrativa como ato socialmente simbólico. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Editora Ática, 1992.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a revolução**. A revolução proletária e o renegado Kautsky, trad. Henrique Canary, São Paulo, Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2005.

MARX, Karl. **A guerra civil na França**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

SANTOS, Eloína Prati dos. Discurso crítico e imagens do índio contemporâneo. **Pontos de Interrogação**: Revista de Crítica Cultural, v. 4., n.2, jul./dez. 2014.

SANTOS, Osmar Moreira dos. **A luta desarmada dos subalternos**. Belo Horizonte: EditoraUfmg, 2016.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre**: crítica literária e crítica cultural, 1. reimpr., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2004.

SAUSURRE, Ferdinand de. **Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes**. Leipsick, B. G. Teubner, 1879.

SAUSURRE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Charles Bally e Albert Secheyaye (Orgs.), colab. Albert Riedlinger. Trad. Antonio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein, 28. ed., São Paulo, Cultrix, 2012.

SCHWARZ, Roberto (org.). **Os pobres na literatura brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 2003.

TROTSKI, Leon. **Literatura e revolução**. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

