

**As formas de vida e o embate territorial indígena em *Dr. Alex na Amazônia* (1990/2019),  
de Rita Lee**

**Life forms and the indigenous territorial conflict in *Dr. Alex na Amazônia* (1990/2019),  
by Rita Lee**

Luana da Silva Coelho<sup>1</sup>  
Alessandra Conde<sup>2</sup>

**Resumo:** Partindo dos pressupostos da ecocrítica, isto é, dos estudos acerca da relação entre os seres e o meio ambiente, representadas na Arte e na Literatura, por exemplo, este artigo investiga, de forma descriptiva e interpretativa, as formas de vida e o embate territorial indígena na narrativa infantil *Dr. Alex na Amazônia*, de Rita Lee, publicada em 1990 e relançada em 2019, cujo enredo aborda a invasão e a exploração territorial indígena e, consequentemente, os ataques às formas de existência animal, vegetal e mineral. Para apporte teórico, recorremos a Lajolo & Zilberman (2004), dissertando sobre a literatura infantil; Maciel (2011), acerca da questão animal; Latour (2020) e Stengers (2015) sobre as problemáticas ambientais; Menget (1999) e Ricardo (1999), que discutem a respeito da demarcação de terras indígenas e, por fim, Sá (2012), Viveiros de Castro (2011) e Krenak (2019) no que concerne a perspectiva indígena. Infere-se, portanto, a imagem política-poética de uma narrativa infantil, atrelada aos aspectos de uma postura epistêmica de fronteira, ao abordar a importância de respeitar todas as formas de vida e, sobretudo, ter consciência desde cedo sobre a problemática acerca dos territórios indígenas.

**Palavras-chave:** Literatura Infantil; Territorialidade; Perspectiva indígena.

**Abstract:** Based on the premises of ecocriticism, that is, studies on the relationship between beings and the environment, represented in Art and Literature, for example, this article investigates, descriptively and interpretatively, the forms of life and the indigenous territorial conflict in the children's story *Dr. Alex na Amazônia*, by Rita Lee, published in 1990 and re-released in 2019. The plot addresses the invasion and exploitation of indigenous territories and, consequently, the attacks on animal, plant, and mineral forms of existence. For theoretical support, we will draw on Lajolo & Zilberman (2004), discussing children's literature; Maciel (2011), on the animal issue; Latour (2020) and Stengers (2015) on environmental issues; Menget (1999) and Ricardo (1999), who discuss the demarcation of indigenous lands, and finally, Sá (2012), Viveiros de Castro (2011), and Krenak (2019) regarding the indigenous perspective. Therefore, the political-poetic image of a children's narrative is inferred, linked to aspects of an epistemic border stance, when addressing the importance of respecting all forms of life and, above all, having early awareness of the issues surrounding indigenous territories.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Letras – Estudos Literários, no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL/UFPA).

<sup>2</sup> Doutora em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora do Programa de Pós-graduação de Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL/UFPA).

**Keywords:** Children's Literature; Territoriality; Indigenous Perspective.

## 1 Introdução

Em meados da década de 1970, a literatura infantil, ao se firmar no Brasil, buscou uma vertente em que o foco narrativo fosse representações do contexto social, principalmente após a “Coleção do Pinto”, série de livros da editora Comunicação. Percorrendo temáticas sociais e ambientais, há, por exemplo, o *Cão vivo, Leão morto* (1980), de Ary Quintella, que retrata a perseguição e o extermínio de povos indígenas. Nesse contexto de tomada de consciência, com a evidência de discussões acerca das problemáticas animais e preservação do meio ambiente, em 1986, Rita Lee dá início à saga *Dr. Alex*, que acompanha as aventuras e as lutas de um cientista transformado em rato. Até 1992, quatro volumes da série foram publicados: *Dr. Alex* (1986), que retrata a situação dos animais de laboratório; *Dr. Alex e os reis de Angra* (1988), referente à instalação de usinas nucleares na região de Angra dos Reis; *Dr. Alex na Amazônia* (1990), que tematiza a perseguição aos indígenas e seus territórios, e *Dr. Alex e o Oráculo de Quartz* (1992), que aborda a exploração de minérios. Em 2021, há o término da saga com o lançamento do inédito *Dr. Alex e vovó Ritinha: uma aventura no espaço* (2021), tratando sobre o tabu da morte, influenciado pelo clima da pandemia de Covid-19 e pelo relançamento e reedição da saga, sob o selo infanto-juvenil Globinho (Globo Livros).

Apesar da relação entre arte e natureza ser um fenômeno que sempre existiu, o termo ecocrítica, enquanto conceito acadêmico, só passou a ser debatido a partir do final da década de 1970, efervescido pelo crescente discurso ecológico e ambiental. Nesse sentido, a ecocrítica leva em consideração a relação dos seres com o meio ambiente atrelada aos problemas ambientais decorrentes de uma estrutura socioeconômica capitalista. Diante dessa correlação, buscam-se “mudanças no comportamento humano para o benefício tanto dos humanos quanto dos ‘habitantes’ não-humanos dentro de uma casa da qual dependem” (Gifford, 2009, p. 251), direcionando “a ecocrítica além dos assuntos de representação e para dentro da arena de política pública ambiental, onde os grandes desafios para a imaginação ambiental estão localizados” (Gifford, 2009, p. 255).

A abordagem de tais temáticas transpassa o debate dos limites entre literatura infantil e adulta para uma zona englobante, permitindo que “[...] a inclusão da literatura infantil nas reflexões sobre a história e a teoria literária de um povo ilumine zonas de penumbra que a

circulação restrita da produção literária não-infantil impede que sejam observadas” (Lajolo; Zilberman, 2004, p. 162). Além do mais, se, anteriormente, havia a “ausência de crianças de carne e osso, bem como de coordenadas espaço-temporais, indicadoras da relação dos contos com uma dada realidade histórica” (Lajolo; Zilberman, 2004, p. 114), na saga *Dr. Alex*, o ratinho possui apenas a companhia de crianças nas suas aventuras; além de haver uma contínua demarcação de espaço-tempo.

Nesse sentido, destaca-se esse vínculo espaço-temporal que ocorre em *Dr. Alex na Amazônia*, publicado originalmente em 1990 e relançado em 2019, onde o ratinho pacifista é chamado até uma região de povos originários, necessitada de ajuda face à ameaça de invasão de seus territórios, enfatizando a contínua luta pela preservação das terras indígenas. A narrativa também cruza a vivência da atuação militante que Rita Lee manteve publicamente desde 1980. Em janeiro de 1990, a autora foi uma das artistas que esteve presente em uma reunião sobre a demarcação de reservas ecológicas na área habitada pelos indígenas Caiapós, ao lado do líder indígena Raoni Metuktire, com o então Presidente da República, José Sarney.

Nesse contexto de ascensão da representação artística e debates acerca da cultura indígena, seus saberes e simbologias, e, também, suas territorialidades, é importante discutir brevemente o conceito de “lugar de fala”. Toma-se como exemplo a discussão feita no artigo “Reviravoltas Decoloniais do Manto Tupinambá: Três Artistas Mulheres e Seus Trabalhos em Torno do Artefato que se Tornou Ícone da Identidade Brasileira”, de Alessandra Simões Paiva (2024). Nele, a autora analisa a relação das três artistas plásticas Glicéria Tupinambá, Lívia Melzi e Lygia Pape com os trabalhos que envolvem a questão do manto tupinambá. Resumidamente, Glicéria e Melzi fazem parte de uma geração contemporânea de artistas cuja pauta decolonial é crescente, englobadas por temáticas étnico-raciais e de gênero, em que os vínculos entre injustiça social, territorialidade, ecologia, entre outros aspectos, são crescentes. Entretanto, Glicéria parte de sua vivência enquanto indígena, sua ancestralidade e representatividade para não apenas reproduzir os mantos, mas, sim, relembrar, reinventar e reconectar a cosmologia tupinambá.

Já Melzi, brasileira e residente na França, parte do levantamento documental e do museu enquanto espaço de poder, para criar suas instalações artísticas, tendo uma perspectiva outra. Glicéria e Melzi já realizaram diversos projetos juntas, ressaltando a troca de experiências e vivências distintas. Lygia Pape é a única de uma geração anterior, de um Brasil ditatorial cuja arte focava na forma substancial, no experimentalismo, para abordar a questão da identidade nacional. Pape se encontra na dimensão artística com as outras mulheres supracitadas pelo

interesse e utilização da simbologia do manto tupinambá para uma série de criações: “apreciadora e estudiosa dos povos originários brasileiros, em especial os tupinambás, a artista possuía em seu acervo pessoal diversos livros e documentos sobre o assunto” (Paiva, 2024, p. 14).

Em razão do exposto, Paiva (2024) conclui que o lugar de fala, que ora evocamos, deve ser visto como sinônimo sobre como se fala, não sobre quem está autorizado a falar. Ou seja, apesar das três artistas terem suas práticas estéticas direcionadas em um movimento pós-colonial e decolonial, cada uma possui um ponto de partida e de experiência individual e histórica com a questão indígena, com olhares decoloniais sob uma poética da diferença. Sobre essa diversidade de vozes, Dalcastagnè (2012, p. 29) ressalta que

os impasses da representação literária de grupos marginalizados [...], não insinuam, absolutamente, qualquer restrição do tipo quem pode falar sobre quem, mas indicam a necessidade de democratização no processo de produção da literatura – que jamais estará desvinculada da necessidade de democratização do universo social.

Percebe-se, então, a contemporaneidade da discussão acerca do lugar de fala, visto que “os estudos literários (e o próprio fazer literário) se preocupam com os problemas ligados ao acesso à voz e à representação dos múltiplos grupos sociais” (Dalcastagnè, 2012, p. 12). Em um constante embate entre grupos marginalizados e a cultura dominante, o espaço literário ocupado por autores indígenas até pouco tempo atrás era quase nulo, isto é, a representatividade indígena se dava pelo olhar do outro. Para Dalcastagnè (2012, p. 13),

falar por alguém é sempre um ato político, às vezes, legítimo, frequentemente, autoritário – e o primeiro adjetivo não exclui necessariamente o segundo. Ao se impor um discurso, é comum que a legitimização se dê a partir da justificativa do maior esclarecimento, da maior competência, e até da maior eficiência social por parte daquele que fala. Ao outro, nesse caso, resta calar. Se seu modo de dizer não serve, sua experiência tampouco tem algum valor. Trata-se de um processo que está ancorado em disposições estruturais.

Ao excluir o próprio indígena do fazer literário, implica que suas formas de expressão e saberes não cabem nesse universo. Esse movimento de exclusão do protagonismo indígena é respaldado também nas consequências da colonialidade:

nesse processo, como sabemos, o tempo histórico do capitalismo europeu nascente, que havia estabelecido em sua história formas específicas do discurso escrito, se impôs sobre as formas indígenas fundamentalmente orais. Ali se originou um campo de conflito, tensionado pela hegemonia da forma europeia escrita e a submissão da

expressão indígena, devido à nova ordem social que se instala (Pizarro, 2022, p. 55-6).

Nota-se recorrente a representação indígena como o exótico, o caricato, carregado de estereótipos advindos da visão ocidental. E, mesmo com o apoio de aliados sensíveis à causa, aqueles que estão de fora “[...] nunca viverão as mesmas experiências de vida e, portanto, enxergarão o mundo social a partir de uma perspectiva diferente” (Dalcastagnè, 2012, p. 14). Além do mais, por conta da influência dos processos de hegemonias, ao falar da cultura indígena há a problemática de cair no reducionismo, atribuindo “[...] a categoria de unidade a uma realidade múltipla. Não é a mesma coisa falar de cultura mapuche e da cultura ona, guaraní, tupinambá ou yanomami. Em outras palavras, o que se considera como elemento único é, na verdade, um universo múltiplo” (Pizarro, 2022, p. 73).

Desse modo, é interessante notar como o foco, desde o título, em *Dr. Alex na Amazônia* é a questão territorial. A causa indígena está atrelada por ser uma das mais atingidas nesse processo. Enquanto, inicialmente, Alex e seus amigos estão a passeio e admirando a beleza natural amazônica com o olhar alheio, para o povo indígena, aquele espaço representa sua morada, sua vivência ameaçada. Em vista disso, tendo em mente o contexto amazônico, Sá (2012) discorre acerca da constante perseguição às formas de vida e os rastros deixados pela colonialidade:

A Floresta Amazônica e as planícies da América do Sul abrigam quase metade das espécies vivas do planeta e servem de morada para centenas de povos indígenas – com línguas variadas e costumes distintos. [...] Ninguém sabe ao certo quantas vidas se perderam durante os dois primeiros séculos da invasão em razão de doenças, maus-tratos ou assassinato, mas a maioria dos estudiosos concorda que os números devem chegar a milhões. A essa violência física, devem-se acrescentar a expropriação de terras e os ataques à cultura dos povos da Floresta Amazônica por indivíduos e instituições tanto religiosas quanto seculares, convencidos de sua própria superioridade moral e cultural, o que gerou (e ainda gera) consequências devastadoras para os povos indígenas das Américas (Sá, 2012, p. 20).

Evidencia-se, então, que a perspectiva ocidental carrega o olhar antropocêntrico de que a natureza serve às necessidades humanas. As marcas da colonialidade do poder se estendem para além do processo de independência, sendo uma “marca estrutural que é herdada do período colonial. [...] É a estrutura de poder, cujo centro está localizado no centro-norte da Europa, após uma sistemática história de formação do eurocentrismo que se prolonga no novo padrão de poder mundial” (Pizarro, 2022, p. 53-55). Conforme Krenak (2019) discute acerca da relação entre colonização e o mito de civilização e progresso,

a ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak, 2019, p. 12).

Inserida no rol de vítimas da colonialidade, a questão ecológica também faz parte de um processo de violência e dominação em que “[...] o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera)” (Dussel, 2005, p. 30). Interessante notar que essas identidades forjadas a partir do eurocentrismo também serão a base da decolonialidade, visto que “é a partir do foco racial e da sua articulação interseccional com outras questões, como o gênero e a etnia, que o pensamento decolonial começou a questionar de maneira mais direta os padrões da historiografia artística eurocêntrica” (Paiva, 2024, p. 5).

A reedição do livro introdutório da saga *Dr. Alex* apresenta uma série de causas que fazem parte da conscientização ambiental manifestada na figura do cientista, que vai pelo mundo afora lutando pelo respeito às crianças e idosos, além da preservação ambiental (alertando sobre o desmatamento e instalação de usinas nucleares) e defesa da causa animal. Cabe ressaltar que, com o pensamento cartesiano a partir do século XVIII, ocorreu a cisão entre homem e animal, prevalecendo a ideia do animal como o Outro, triunfando a lógica da dominação animal, bem como reflete Lévi-Strauss: “começou-se por separar o homem da natureza, e por constituí-lo em reino soberano; acreditou-se assim apagar sua característica mais inquestionável, a saber, que ele é antes de mais nada um ser vivo. A cegueira diante dessa propriedade comum abriu caminho para todos os abusos” (Lévi-Strauss, 1962, p. 53 *apud* Viveiros de Castro, 2011, p. 370). Benedito Nunes (2011), em “O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura”, ressalta que além do animal, o segundo Outro é o primitivo, o indígena considerado selvagem, por possuir afinidade com a natureza, ao contrário do que se vê a partir da modernidade.

Em 1991, período que antecede a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, popularmente conhecida como ECO-92, realizada no Rio de Janeiro, é registrado na faixa “Perto do Fogo”, em gravação ao vivo para o álbum *Bossa 'n Roll*, os questionamentos de Rita Lee sobre o futuro de nosso país: ‘No ano 2020, como será que vai ‘tar o Brasil? Será que vai ter floresta, pelo menos uma? Será que vai ter um índio, dois, uma

tribozinha? Será que vão sobreviver? Será que a gente aguenta? De repente, os trombadinhas crescem e viram políticos, né?”. Tais perguntas impulsionaram as investigações sobre as formas de vida e o embate territorial indígena presente na narrativa de *Dr. Alex na Amazônia*.

## 2 *Dr. Alex na Amazônia* e os embates territoriais indígenas

A narrativa de *Dr. Alex na Amazônia*, de 1990, inicia-se com Alex e seus amigos, Beto, Gugu e Tui, preparando-se “[...] para pousar na majestade Amazônia, a morada de Tupã” (Lee, 1990, p. 3). Já na reedição de 2020, o grupo aumenta, e os amigos Beto, Ziza, Juca, Tui e Tutui convidam Alex “[...] para uma viagem à Amazônia para conhecer a majestosa floresta tropical” (Lee, 2019, p. 4), aguardando “[...] para ver a maior área verde brasileira, onde Tupã abriga uma variedade de fauna e flora sem comparação no mundo, o que nos dá muito orgulho do nosso país” (Lee, 2019, p. 6).

Nas duas edições, Alex é convidado telepaticamente para o território do povo denominado Guaranás. Lá é explicado ao ratinho o motivo: “– Desculpe o modo pelo qual o trouxemos até aqui, Dr. Alex, mas trata-se de um caso de vida ou morte, e não há muito tempo! [...] – Daqui a uma lua, a Amazônia será toda transformada num deserto sem vida!” (Lee, 1990, p. 4). Com isso, há o lamento da natureza, em conexão com seus povos, perante o iminente ataque às suas terras:

Aquelas palavras soaram tão comoventes que a floresta toda se pôs a lastimar a própria sorte. Ouviu-se então uma música muito triste. Era o choro do chorão, do raio, do trovão, da chuva, dos rios, do vento, do uirapuru, dos caiapós, dos yanomamis [...] etc., e todo o ser vivo sobre o reino de Tupã. Dr. Alex não dizia uma só palavra. Ele escutava aquela canção que a Mãe Natureza lhe cantava com profundo respeito... (Lee, 1990, p. 5).

Nesse momento, a menção a Tupã, recorrente na saga, é interessante para refletir sobre o controverso contexto que o envolve. Clastres (1978) apresenta uma importante discussão sobre o que os cronistas e viajantes relatam. O Padre Manuel da Nóbrega, por exemplo, alega que Tupã era a forma que os indígenas chamavam os trovões e seria a tradução para “coisa divina”. Já segundo Jean de Léry, “[...] foram os brancos, ele próprio e seus companheiros, que, pretextando o medo manifestado pelos tupinambás ao ouvirem o trovão – tupã – pretendiam fosse este o deus de quem lhe falavam” (Clastres, 1978, p. 16).

Por um lado, existe a perspectiva que parte da necessidade de produzir uma assimilação entre algo da vivência indígena com a figura cristã de Deus, havendo, então, a ligação com

Tupã. Em contrapartida, alguns autores “[...] dão a entender que Tupã já era uma divindade aos índios e até mesmo o seu único deus; os tupis teriam portanto alguma luz natural dele, embora não lhe prestassem culto algum” (Clastres, 1978, p. 17). No meio desse debate, evidencia-se que, para além de um possível vínculo entre Tupã e a divindade cristã, esta figura, na realidade, parecia estar mais associada ao medo da punição com tempestades e relâmpagos. Segundo algumas crenças indígenas, Tupã representaria não um deus criador, mas um “[...] deus destruidor, Senhor da chuva, do trovão e do raio, é ele a causa direta da destruição da terra pelo incêndio e pelo dilúvio” (Clastres, 1978, p. 28).

Na narrativa de Lee, Tupã surge como uma espécie de divindade de proteção territorial, guardião da harmonia entre homem, animal, fauna e flora. Também se nota como seu nome está relacionado com o lamento da natureza por meio da chuva, trovão e raio – características associadas a ideia original dessa figura –, representando acolhimento e não medo. Infere-se, então, que “essas metonímias da divindade têm, por isso, um duplo significado: atestam que não existe ordem cultural alguma que não se pense como uma ordem transcendente” (Clastres, 1978, p. 29). De todo modo, a representação da tristeza pelo iminente ataque ao seu território engloba e une vários povos indígenas, como os Caiapós e Yanomamis, os animais, como os uirapurus e os tucanos, e a natureza por meio da manifestação da chuva, dos rios e vento. Essa espécie de simbiose é semelhante a perspectiva ameríndia, “segunda a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2011, p. 347). Como atesta Krenak (2019, p. 21), “[...] os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm”. O processo colonial, pautado no mito de civilização e progresso, fez com que fôssemos “nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza” (Krenak, 2019, p. 14).

Após o fim da melancólica melodia que pairava sob o ar, os Guaranás discorrem acerca do plano do grupo do mal que pretendia exterminar a floresta amazônica, a fim de obter lucro, “instalando garimpos munidos de milhões de moto-serras, tratores, toneladas de mercúrio, arsenais repletos de armas de fogo, tanques e explosivos capazes de implodir nossas áreas de reserva em poucas horas. Eles querem com isto construir as famosas fábricas McMoneys para explorar as riquezas do Brasil” (Lee, 1990, p. 6). A tristeza que assola os indígenas é refletida no significado daquela invasão: “[...] está bem próximo o dia em que o coração do Brasil e o

pulmão do planeta serão varridos para sempre. Restará apenas o quadro de uma natureza literalmente... morta!" (Lee, 1990, p. 7).

A partir desse momento evidencia-se um crucial aspecto do enredo: a territorialidade indígena. Acerca da demarcação de terras, Ricardo (1999) destaca que

[...] contrariando as teses pessimistas e catastrofistas do início da década de 1970, foi se firmando a convicção de que, longe de desaparecem e serem encarados como uma categoria social transitória no cenário brasileiro, à qual o legislador deveria reconhecer apenas direitos temporários, os povos indígenas voltaram a crescer, estão aqui para ficar e deveriam ser tratados como tal (Ricardo, 1999, p. 351).

A Constituição Federal de 1988 é um marco sobre a territorialidade indígena, explicitando que “essas terras são bens da União, inalienáveis e indisponíveis, reconhecidos aos índios direitos originários e imprescritíveis sobre elas, isto é, os de posse permanente e usufruto exclusivos das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (Ricardo, 1999, p. 352). Entretanto, mesmo com os avanços, “boa parte das terras indígenas no Brasil foi invadida (por madeireiros, fazendeiros, garimpeiros, posseiros, colonos) ou é visada por interesses públicos (por exemplo, por meio de obras de infra-estrutura) e privados (como os requerimentos de empresas de mineração)” (Ricardo, 1999, p. 355). Aí entra um adverso ponto: a mesma Constituição de 1988 exclui o subsolo das terras indígenas como direito exclusivo, concebendo “[...] à União, como de resto todo o subsolo do país, e sua exploração por terceiros, sob condições previstas na Constituição e regras especiais a serem definidas em legislação complementar, é a base de um grande número de expectativas de direito por parte de grupos empresariais privados” (Ricardo, 1999, p. 355).

Na reedição da narrativa de Lee, é acrescentado que a Multinacional McMoney, além de explorar secretamente as riquezas do Brasil, pretendia organizar grandes queimadas. Essa conjuntura nos revela um contexto de invasão e de exploração, que envolve a destruição da natureza em razão do lucro, em que o discurso ecológico é visto como “[...] um ataque aos direitos imprescritíveis da humanidade a se modernizar” (Latour, 2020, p. 35). A própria resistência indígena perante os ataques territoriais é vista como uma ameaça a esse projeto de modernidade:

O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais — sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros —, é a ideia de que os índios deveriam

estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza (Krenak, 2019, p. 30).

Em nome da dita civilização e progresso, desde os processos coloniais, encobre-se o custo que esse processo carrega:

E, no entanto, pode-se dizer também que, quando o que está em jogo é o chamado “desenvolvimento” ou “crescimento”, a determinação é, principalmente, de não ter cuidado. Trata-se do que comanda todo o resto; somos exortados a pensar na possibilidade de reparar os danos que são o seu preço. Em outros termos, quando temos muito mais meios de prever e de calcular esses danos, nos pedem para termos a mesma cegueira que atribuímos a essas civilizações do passado que destruíram o meio ambiente de que dependiam. E o destruíram apenas de maneira local e, ao contrário do que nós fizemos em um século, sem ter explorado até a quase extinção os “recursos” constituídos ao longo de milhões de anos de história terrestre (muito mais tempo para os lençóis freáticos) (Stengers, 2015, p. 36).

Essa responsabilidade humana pode ser vista nas mudanças climáticas, na extinção de espécies, no extermínio de indígenas e de suas terras, como esclarece Latour (2020, p. 138):

É por isso que o Antropoceno, apesar do nome, não é uma extensão imoderada do antropocentrismo. [...] Pelo contrário, é o humano como um agente unificado, como uma simples entidade política virtual, como um conceito universal, que deve ser dividido em vários povos distintos, dotados de interesses contraditórios, de territórios em luta, e convocados sob os auspícios de entidades em guerra – para não dizer divindades em guerra.

Os debates ambientais sempre enfrentaram contraditores e negacionistas, “todavia, não faltaram alertas. As sirenes apitaram o tempo todo. A consciência dos desastres ecológicos é antiga, viva, fundamentada, documentada, provada, mesmo desde o início da chamada ‘era industrial’ ou ‘civilização da máquina’. Não podemos dizer que não sabíamos” (Latour, 2020, p. 17). Corrobora a discussão Stengers (2015) acerca das mudanças climáticas, relatando que “foi preciso, ao longo destes últimos anos, se render à evidência: a mudança climática global, vivida como uma eventualidade, havia certamente começado. Essa ‘verdade inconveniente’, como foi muito bem chamada, agora se impôs” (Stengers, 2015, p. 8). Segundo Lee, “não é de agora que a Amazônia vem sendo estuprada. E também o Pantanal. Mas, nesse momento, tudo está ainda pior. Basta ler nos jornais e ver no noticiário as queimadas, a devastação, o garimpo ilegal, a contaminação da água e do solo...” (Lee, 2020a, s/p).

Destaca-se na fala da autora a questão da evidência das problemáticas ambientais nos noticiários, que lembra uma preocupante conclusão de Latour (2020, p. 16):

Ouvimos uma notícia ruim atrás da outra, portanto, era de esperar que tivéssemos o sentimento de ter deslizado de uma simples crise ecológica para o que seria preciso denominar uma profunda mutação em nossa relação com o mundo. E, no entanto, esse sem dúvida não é o caso. A prova é que recebemos todas essas notícias com calma surpreendente, até mesmo com estoicismo admirável... Se uma mutação radical estivesse de fato em questão, todos já estaríamos modificando de cima para baixo as bases de nossa existência.

Como se vê em *Dr. Alex na Amazônia*, no relato dos indígenas ao pedir ajuda, o ataque da empresa multinacional ao território deles significaria “[...] que nossa Mãe Natureza será destruída e, com ela, nossas reservas!” (Lee, 2019, p. 16). Com os constantes ataques à natureza e ao território, os indígenas resistem ao manter as “[...] subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (Krenak, 2019, p. 21).

A presença recorrente da figura da Mãe Natureza na narrativa é outra forma de ressaltar a união entre homem e natureza, em um envolvimento de cuidado e proteção com o espaço, posto que “se o Mundo lhe fala através de suas estrelas, suas plantas e seus animais, seus rios e suas pedras, suas estações e suas noites, o homem lhe responde por meio de seus sonhos e de sua vida imaginativa” (Eliade, 1986, p. 126). Consoante Baniwa (2014, p. 16), “pode-se dizer que, segundo algumas mitologias indígenas, o mundo é resultado de um processo contínuo de comunicação dialógica e dialética dos seres criadores e criaturas”. A destruição de um território indígena não significa apenas explorar terras, mas, também, aniquilar a harmonia, a cultura e a própria vivência dos povos, como relata Ricardo (1999, p. 357): “[...] no futuro, as terras indígenas, ainda que tradicionalmente ocupadas, não sobreviverão como oásis em regiões onde triunfar qualquer modelo, ainda que reciclado, de desenvolvimento predatório dos recursos naturais”.

Petrificado diante do relato que ouvira dos Guaranás, Alex convoca uma grande reunião entre as lideranças indígenas, enquanto é alertado: “— Qualquer saída que tomarmos, há que se ter muito cuidado, pois eles já mataram vários companheiros, entre eles nosso saudoso Chico Mendes!” (Lee, 1990, p. 8). Ademais, tem-se a menção de alguns aliados à causa indígena e ambiental:

– Por outro lado, contamos com ilustres caras-pálidas solidários à nossa causa como o cantor Sting, os antropólogos amigos Olympio Serra e Carmen Junqueira, nossa advogada Eunice Paiva, os políticos Fernando Gabeira, Fábio Feldmann, o tropicalista Gilberto Gil e tantos outros conhecidos e queridos da nossa gente – lembravam outros (Lee, 1990, p. 9).

Todos os referenciados, além da própria autora, faziam parte da Fundação Mata Virgem, uma extensão brasileira ligada à *Rainforest Foundation International* (RFFI), atual *Rainforest Foundation Fund*. A Mata Virgem, ativa entre os anos de 1989 e 1994, surgiu a partir da parceria entre o músico inglês Sting e a liderança indígena Raoni Metuktire, visando principalmente a demarcação das terras indígenas dos Caiapós. Esse contexto que marca o início da década de 1990 evidencia que, “no Brasil, nas duas últimas décadas, a maioria das reivindicações indígenas esteve voltada a princípio para a salvaguarda ou a recuperação de territórios de ocupação antiga ou recente” (Menget, 1999, p. 153). Esse processo também implica um embate da história indígena e os cânones da história documentária e monumental, expondo o choque e a violência “de um despojamento de seu passado diante das versões canônicas da história dos conquistadores” (Menget, 1999, p. 153), entrando em confronto direto com “o modo próprio de organização do saber do passado nas culturas indígenas” (Menget, 1999, p. 155).

Na narrativa, buscando uma forma de ajuda imediata, Alex tem a ideia de se aliar às moscas tsé-tsés, que possuem o veneno do sono, para atacarem os guardas dos garimpos: “Só mesmo uma quantidade grande de tsé-tsés daria conta de uma missão como esta, e vejam bem, sem derramamento de sangue, apenas algumas horas de sono enquanto nós todos tratamos de desarmá-los” (Lee, 1990, p. 10). Entretanto, há uma armadilha e as moscas atacam Alex e seus companheiros, por conta da estratégia traiçoeira do grupo adversário:

A terra toda começou a tremer, abriram-se fendas e crateras no chão e de lá emergiu o poderoso Dragão Metálico, responsável pela interferência nas tsé-tsés, e mais ainda, ele esperaria o momento exato quando Dr. Alex e seus amigos índios despertassem do Veneno do Sono para fulminá-los de vez. O Dragão Metálico desafiava qualquer ser vivo a continuar vivo (Lee, 1990, p. 13).

Na edição de 2019, enquanto o ratinho pacifista e os indígenas pensavam em uma maneira de impedir as queimadas, “de repente, todos sentiram um tremor na terra e um barulho chegando cada vez mais perto” (Lee, 2019, p. 23), anunciando a chegada do dragão gigante de metal, isto é, a forma como os indígenas nomeavam uma enorme escavadeira. Diante da tragédia instaurada, para conseguir vencer os inimigos da multinacional, recebem, telepaticamente, o auxílio dos centráqueos, que habitam o centro da terra e que viajam na Ave Nave: “– Somos os centráqueos, habitantes do centro da Terra. Nossos antepassados foram os atlantes, e enquanto nós herdamos os países hiperavançados do interior do planeta, nossos irmãos índios ficaram com a beleza selvagem da parte externa dele” (Lee, 1990, p. 15). Esse

trecho revela uma interessante perspectiva: os centráqueos, representados na narrativa como seres evoluídos de outra dimensão, teriam como semelhantes na Terra os indígenas, distantes dos inimigos representados na figura canonizada dos colonos “civilizados”.

A definição de seres evoluídos, segundo a narrativa, é daquele que mantém direta conexão com a natureza, com a preservação ambiental e com os reinos animal, vegetal e mineral. Isto é, o inverso do perpetuado pela desconexão que surge pela cosmófobia: “Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal” (Santos, 2023, p. 8-9). Na perspectiva ameríndia, “[...] natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia [...]” (Viveiros de Castro, 2011, p. 369-370).

O plano de Alex é que os centráqueos atraíssem a escavadeira até a área de areia movediça presente no pântano, para que o dragão metálico afunde “[...] nas profundezas onde se encontra o sol central de magma” (Lee, 2019, p. 32), pois os centráqueos conheciam “[...] o centro da Terra como os índios conhecem as plantas” (Lee, 1990, p. 20). Com isso, da Ave Nave “[...] saíram zilhões de disquinhos voadores filhotes que se encarregaram, num instante, de deixar a selva limpinha de qualquer ameaça” (Lee, 1990, p. 22).

O enredo encerra com o final feliz de Alex e seus amigos ao lado dos Guaranás, em grande festa:

[...] todas as tribos ficaram tão felizes que resolveram dar uma grande festa celebrando a Dança do Verde ao som da música da floresta cantada por um coral de uirapurus, tucanos, macacos, araras, grilos, cigarras e todos os seres vivos que habitavam a região. Os Centráqueos, é claro, foram convidados, e junto com eles milhões de vagalumes pipocavam luzinhas, parecendo estrelinhas voando no céu (Lee, 2019, p. 35).

Destaca-se a conexão existente dos indígenas com os animais e todo o reino vegetal que os cerca; se no início da narrativa, havia o choro e o lamento geral, no final há a comemoração em conjunto. Essa simbiose pode ser relacionada com as histórias de criação do mundo, pela perspectiva indígena, que remontam a um tempo de múltiplas metamorfoses, que “[...] celebram o parentesco entre os seres humanos e outras espécies (em vez de declarar, como na Bíblia, nossa absoluta falta de semelhança com elas), nossa comunhão com as grandes onças, cobras e

até mesmo com as plantas [...]” (Sá, 2012, p. 24). Percebe-se a afinidade do humano com o animal e com o vegetal, ressaltando a ideia de um tempo “[...] em que os animais, os homens e as entidades espirituais não eram distintos” (Menget, 1999, p. 158). Portanto, a perspectiva indígena depreende “[...] seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual” (Viveiros de Castro, 2011, p. 354).

O final da narrativa de *Dr. Alex na Amazônia* volta-se diretamente ao leitor: “Para aqueles que curtem viver neste planeta-oásis, ficou sendo uma aventura perigosa tentar preservar a fauna e flora; mas não é que sempre aparece alguém do Bem para ajudar?” (Lee, 1990, p. 23). Na reedição, direciona-se diretamente às crianças: “Pois é, criança, vocês que vão herdar nosso país, então precisam ficar de olhos bem abertos porque o Bando Sinistro volta e meia vai tentar destruir nossas riquezas naturais. Fiquem espertos, combinado?” (Lee, 2019, p. 38).

Ademais, sobre as formas de ilustração sobre a figura indígena na obra, na primeira edição, ilustrada por Daisy Startari, os indígenas são representados de maneira simples, usando adornos como colares e cocar, além de pequenos desenhos corporais, nos rostos e nas pernas, como segue na imagem abaixo:

**Figura 1:** ilustração dos indígenas na primeira edição



Fonte: Lee, 1990, p. 8.

Já na segunda edição, ilustrada por Quihoma Isaac, a pintura corporal é um traço marcante. O pajé é caracterizado com o corpo inteiro pintado de vermelho, destacando sobre os olhos uma pintura na cor preta:

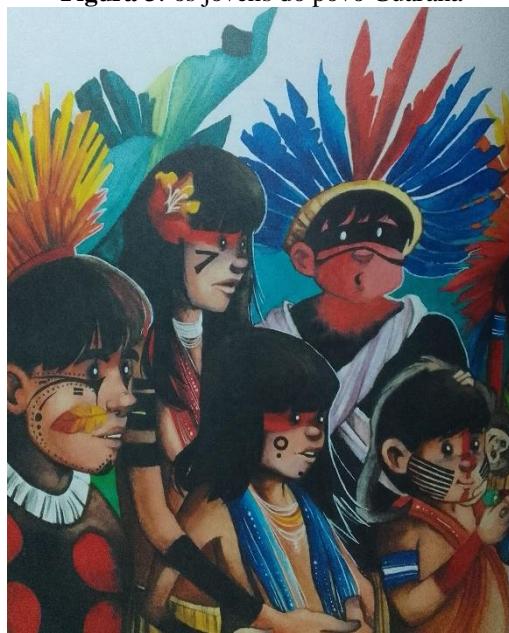
**Figura 2:** o pajé dos Guaranás



Fonte: Lee, 2019, p. 10.

Todos os outros membros do povo Guaraná também possuem marcas distintas no rosto e no corpo, além de diversos adornos:

**Figura 3:** os jovens do povo Guaraná



Fonte: Lee, 2019, p. 20.

Dessa forma, “o corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente. [...] Ele é o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem” (Viveiros de Castro, 2011, p. 388). Dentro do contexto das cosmologias amazônicas, tem-se a corporalidade como traço diferenciador,

[...] isto é, como aquilo que só une seres do mesmo tipo na medida em que os distingue de outros - permite retomar sob nova luz algumas questões clássicas da etnologia regional. [...] É possível, por exemplo, entender melhor por que as categorias de identidade - individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas - exprimem-se tão frequentemente por meio de idiomas corporais, em particular pela alimentação e pela decoração corporal (Viveiros de Castro, 2011, p. 387).

Portanto, infere-se a importância da presença da pintura corporal e demais instrumentos como o cocar. No final da segunda edição da narrativa, por exemplo, Alex usa “[...] uma minicoroa feita de pedrinhas preciosas brasileiras” (Lee, 2019, p. 33), provavelmente um presente recebido pelos Guaraná, que representa um gesto de afetividade e ao mesmo tempo a simbólica ligação com o que a natureza oferece.

Durante entrevista dada ao jornal *O Estado de S. Paulo*, Rita Lee relatou que ao revisar o texto da primeira edição, curiosamente percebeu que poucas mudanças precisavam ser feitas, visto a atualidade das discussões. Em outra ocasião, a autora ressalta que “os livrinhos foram escritos nos anos 1980, quando quase ninguém falava em meio ambiente, defesa dos animais, mineração descontrolada e outras causas trágicas” (Lee, 2020a, s/p). Hoje, tais assuntos mostram-se mais divulgados, embora ainda seja necessária a reeducação ambiental, sobretudo às crianças, “que vão herdar nossa Nave Mãe Terra, aprenderem desde cedo a respeitar todas as formas de vida” (Lee, 2020a, s/p). Quando indagada sobre a existência de finais felizes em livros infantis, mesmo quando o assunto é desagradável, a autora conclui o seguinte:

A intenção é contar para as crianças do desrespeito que acontece atualmente a todas as formas de vida, pois quem herdará a Mãe Terra serão elas. Os reinos mineral, vegetal e animal estão em perigo de verdade. Quanto antes a criançada ficar antenada a essas tragédias ambientais, melhor. Mostre a elas o fogo destruindo milhares de árvores; conte que estão aniquilando indígenas e sua rica cultura; mostre que animais, que sentem dor e são seres vivos como nós, são tratados como coisas. Sim, é desagradável, mas as crianças de hoje devem ser preparadas para aprender o que não se deve fazer com a natureza (Lee, 2020b, s/p).

De fato, em termos de contemporaneidade, quase trinta anos após a primeira publicação de *Dr. Alex na Amazônia*, a questão da demarcação de terras indígenas avançou, mas ainda é muito lenta. Em 2025, ao homologar a demarcação de três territórios na região do Ceará, o Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, declarou que “não é pelo fato de a gente ter reconhecido a terra que está resolvido o problema de vocês [indígenas]. Agora é criar condições para que vocês possam fazer o uso que vocês acham melhor daquela terra e poder continuar criando a família de vocês” (GOV, 2025, s/p). Na mesma ocasião, a cacica Maria da Conceição, do povo Jenipapo-Kanindé, evidenciou a conexão sócio-cósmica entre os indígenas e a natureza de suas terras, evocando que a comemoração não é apenas humana, mas de todos os outros reinos e espíritos que convivem no mesmo espaço: “Para mim, é uma alegria muito grande. É uma conquista da luta da minha mãe, que lutou por 30 anos pela causa da nossa mãe terra. E hoje está sendo assinada. Para mim, só alegria e satisfação por nosso rio, no nosso mar, nossa duna, nossa floresta. Só alegria” (GOV, 2025, s/p).

Segundo dados do Relatório Anual do Fogo (RAF), feito pelo MapBiomas, “uma proporção de vegetação equivalente a quase um quarto (24%) de todo o Brasil queimou pelo menos uma vez entre 1985 e 2024. Desse total, 43% da área foi queimada nos últimos 10 anos (entre 2014 e 2023)” (Montoro, 2025, s/p). Somente em 2024, o país perdeu trinta milhões de hectares por conta das queimadas, sendo a Amazônia a região mais afetada, visto que a “ação humana e seca severa nos últimos dois anos contribuíram para o bioma concentrar 52% do desmatamento por fogo” (Montoro, 2025, s/p).

Particularmente no contexto dos territórios indígenas, de acordo com dados do relatório anual produzido pelo Sistema de Alerta de Desmatamento em Terras Indígenas com Registros de Povos Isolados (Sirad-I), em 2024,

[...] apesar da queda no desmatamento de 18,2% em relação a 2023, Terras Indígenas (TIs) com povos isolados seguiram sendo alvos de atividades ilegais como a mineração e a exploração madeireira. No total, foram mais de 2 mil hectares de desmatamento em TIs com presença de isolados, o equivalente à derrubada de mais de 1,2 milhão de árvores (Soares, 2025, s/p).

Entre as áreas mais afetadas pelas queimadas e avanços dos garimpos ilegais estão os Kayapó, Mundurucu e o Território Indígena do Xingu. A perda de vegetação nativa em todas as áreas juntas equivale a 60% do total desmatado durante o período do boletim. A exemplo do que ocorre na Bacia Xingu, de acordo com o antropólogo Tiago Moreira,

há um aumento generalizado da exploração ilegal de madeira em toda Bacia do rio Xingu, isso tem afetado também o Parque Indígena do Xingu. O roubo de madeira vem sendo denunciado desde 2019, mas houve uma disparada nos últimos dois anos, inclusive com o aumento da abertura de ramais dentro do território (Soares, 2025, s/p).

Esse contexto é elucidado na fala de Stengers (2015) ao expor que a realidade contemporânea se depara “não apenas de uma natureza ‘que deve ser protegida’ contra os danos causados pelos homens, mas também de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vida” (Stengers, 2015, p. 8). Isto é, a sociedade está diante de uma natureza que a todo momento alerta seu colapso e o incômodo dos malefícios realizados deveria servir para o despertar da preservação.

### 3 Considerações finais

Naquele janeiro de 1990 que marcou o encontro de membros da Fundação Mata Virgem com o então presidente da República, José Sarney, em prol da demarcação das terras dos Caiapós, Rita Lee declarou que, apesar do otimismo, mantinha o pé no chão, pois a luta só estava no começo. Nos quase trinta anos entre a primeira e a segunda edição de *Dr. Alex na Amazônia* verifica-se, infelizmente, que pouca coisa mudou na situação territorial indígena e de todas as outras problemáticas que envolvem a exploração de terras e minérios, ataques aos animais, desmatamento e degradação florestal.

A contemporaneidade da temática esbarra em uma perspectiva de lugar de fala que deve partir da discussão de como se fala, não de quem pode falar. De um modo geral, os artistas estão imersos em uma geração cuja pauta decolonial é crescente, englobadas por temáticas étnico-raciais e de gênero, em que os vínculos entre injustiça social, territorialidade, ecologia, entre outros, estão intrínsecos.

Portanto, Rita Lee, sendo uma autora não indígena, desenvolve uma narrativa crítica focada na luta pela preservação e demarcação de terras indígenas, que muito absorve de sua experiência durante atuação na Fundação Mata Virgem. Como também defensora da causa animal, a saga *Dr. Alex*, com seu protagonista humano transformado em um simpático ratinho, simboliza e evidencia a importância da harmonia entre todos os reinos, do animal ao vegetal. Elucida-se, assim, a relevância do papel ético-estético da literatura infantil ao abordar temáticas pesadas, porém reais, com sensibilidade lúdica.

## Referências

- BANIWA, G. Língua, educação e interculturalidade na perspectiva indígena. In: *Seminário Ibero-Americanano de diversidade linguística*, 2014.
- CLASTRES, H. *Terra sem mal*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.
- DALCASTAGNÈ, R. O lugar de fala. In: DALCASTAGNÉ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. São Paulo, Vinhedo: Editora Horizonte, 2012. p. 12-30.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, E. (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
- GIFFORD, Terry. A ecocrítica na mira da crítica atual. *Terceira Margem*: Rio de Janeiro, n. 20, p. 244-261, janeiro/julho, 2009.
- GOV, *Presidente Lula homologa três terras indígenas do Ceará; total de territórios regularizados chega a 16 na atual gestão*. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2025/presidente-lula-homologa-tres-terras-indigenas-do-ceara-total-de-territorio-regularizados-chega-a-16-na-atual-gestao>. 2025. Acesso em: 1 out. 2025.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAJOLO, M.; ZILBERMAN, R. *Literatura infantil brasileira: histórias & histórias*. 6 ed. São Paulo: Ática, 2004.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.
- LEE, R. *Dr. Alex na Amazônia*. São Paulo: Melhoramentos, 1990.
- LEE, R. *Dr. Alex na Amazônia*. São Paulo: Globinho, 2019.
- LEE, R. Rita Lee fala sobre ser avó: 'Sou um misto de Dona Benta com Dercy Gonçalves'. *O Globo*. 2020a. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/rita-lee-fala-sobre-ser-avo-sou-um-misto-de-dona-benta-com-dercy-goncalves-24605723>. Acesso em: 05 ago. 2025.
- LEE, R. Rita Lee: 'Sou Dona Benta e Dercy Gonçalves'. *Estadão*. 2020b. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/cultura/literatura/rita-lee-sou-dona-benta-e-dercy-goncalves/>. Acesso em: 02 ago. 2025.
- MACIEL, M. E. Poéticas do animal. In: MACIEL, M. E. *Pensar/escrever o animal: ensaios sobre a zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

MENGET, P. Entre memória e história. Trad. Eduardo Brandão. In: NOVAES, A. (org). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MONTORO, A. C. Brasil perdeu 30 milhões de hectares por causa de queimadas em 2024; Amazônia é a mais afetada. *G1. Meio Ambiente*. São Paulo, 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/06/24/brasil-perdeu-30-milhoes-de-hectares-por-causa-de-queimadas-em-2024-amazonia-e-a-mais-afetada.ghtml>. Acesso em: 1 out. 2025.

PAIVA, A. S. Reviravoltas Decoloniais do Manto Tupinambá: Três Artistas Mulheres e Seus Trabalhos em Torno do Artefato que Se Tornou Ícone da Identidade Brasileira. *Vista - Revista de Cultura Visual*, n. 13, p. 1-25, 2024. Disponível em: <https://revistavista.pt/index.php/vista/article/view/5484>. Acesso em: 1 out. 2025.

PIZARRO, A. Colonialidade. Observações sobre a construção de discursos. In: PIZARRO, A. *O voo do tukui*. Trad. Julia Borges da Silva, André Magnelli. São Paulo: Biblioteca Básica Latinoamericana, 2022. p. 53-82.

RICARDO, C. A. A demarcação das terras e o futuro dos índios no Brasil. In: NOVAES, A. (org). *A Outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 351 - 358.

SÁ, L. *Literaturas da floresta*: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTOS, A. B. dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

SOARES, M. Invasões e garimpo seguem devastando Terras Indígenas com povos isolados, apesar das medidas de proteção. *Instituto Socioambiental*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/invasoes-e-garimpo-seguem-devastando-terras-indigenas-com-povos-isolados-0>. Acesso em: 1 out. 2025.

STENGERS, I. *No tempo das catástrofes* - resistir à barbárie que se aproxima. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem* - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2011. p. 347 - 399.

**Recebido:** 03/10/2025

Revista A Palavrada (ISSN 2358-0526), 28, jul-dez, p. 23-43, 2025 - 2ª edição

**Aprovado:** 13/12/2025

**Publicado:** 27/12/2025