

LA POLIFONÍA COMO ARTIFICIO FOMENTADOR DE LA ALTERIDAD: UNA LECTURA BAJTINIANA DE *MAÍRA*, DE DARCY RIBEIRO

Ana Carolina Gurgel de Araújo (PPGL/UFAM)

ana.gurgel@ufam.edu.br.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-3222-6383>.

Priscila Vasques Castro Danta (PPGL/UFAM)

priscilavasques@ufam.edu.br.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5459-6458>

Resumen

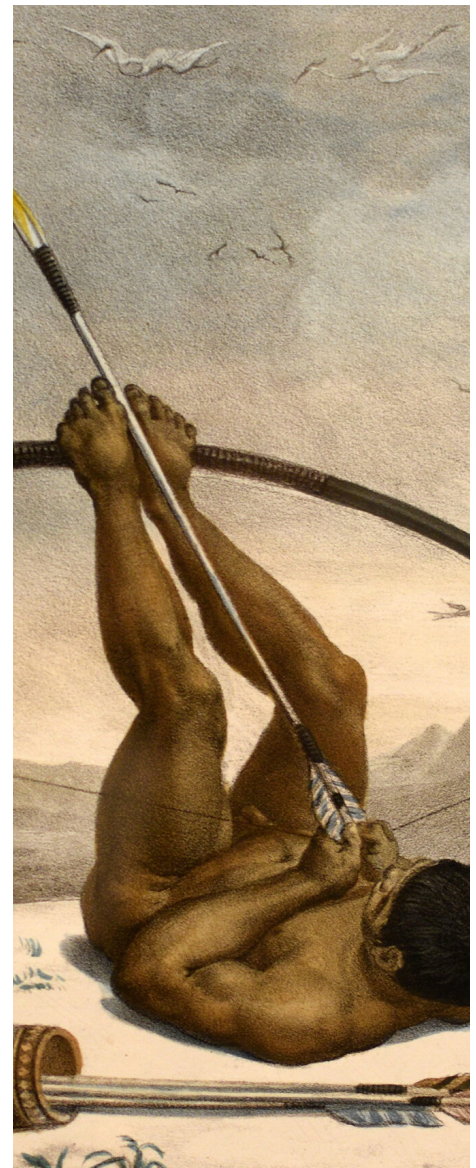
En *Maíra* (2014), de Darcy Ribeiro, se denuncian las consecuencias de la colonización contra los pueblos originarios de Brasil y los infortunios a los que esos nativos fueron sometidos a partir de un proceso de transculturación (Ortiz, 1978 apud Graúna, 2013), cuyas raíces perduran hasta la contemporaneidad. En esta novela se presentan diversas voces sobre los conflictos enfrentados por los pueblos nativos, que se reflejan en los personajes de Isaías/Avá y Juca, así como en los intentos por mantener viva la cultura y la identidad de los mairum. Estas múltiples perspectivas, ideológica y socialmente distintas, presentan una visión panorámica de la trama, proporcionando una interpretación amplia de todos los acontecimientos de la narrativa. Para Bakhtin (Bakhtin, 2010; Marcuzzo, 2008; Pires; Tamnini-Adames, 2010), un texto polifónico equivale a voces contradictorias, expuestas en un mismo nivel y, a partir de ellas, tejiendo contrastes en sus naturalezas. El diálogo que se forma, fundamentado en la polifonía, permite contraposiciones del yo en relación con el otro y contribuye, de manera directa, a los estudios de la alteridad, fomentados por Levinas (1980; 1997) y Quijano (2009). Aunque aborda la literatura indigenista, *Maíra* presenta un carácter de resistencia al exponer cosmogonías y epistemologías mairum en oposición a las occidentales, buscando reinscribir (Said, 1993) y afirmar las identidades indígenas en espacios tradicionalmente destinados a la sociedad circundante. En este artículo, basándonos en las referencias descritas anteriormente y desde una perspectiva centrada en la discusión de la alteridad, buscamos analizar cómo opera la polifonía en la relación entre los personajes Isaías/Avá y Juca.

Palabras clave: Literatura indigenista; Alteridad; Polifonía; *Maíra*; Darcy Ribeiro.

Abstract

In *Maíra* (2014), by Darcy Ribeiro, the consequences of colonization for the original peoples of Brazil and the misfortunes to which these natives were subjected are denounced, based on a process of transculturation (Ortiz, 1978 apud Graúna, 2013) whose roots endure to the present day. This novel presents diverse voices regarding the conflicts faced by native peoples—reflected in the characters Isaías/Avá and Juca—and the attempts to keep Mairum culture and identity alive. These multiple perspectives, ideologically and socially distinct, offer a panoramic view of the plot, providing a broad interpretation of the narrative events. For Bakhtin (Bakhtin, 2010; Marcuzzo, 2008; Pires; Tamnini-Adames, 2010), a polyphonic text is equivalent to contradictory voices, exposing them on the same level and, from them, weaving contrasts in their natures. The dialogue that forms, based on polyphony, allows for juxtapositions of the self in relation to the other and contributes directly to studies of alterity, fostered by Levinas (1980; 1997) and Quijano (2009). Although it is a work of indigenous literature, *Maíra* exhibits a character of resistance, presenting Mairum cosmogonies and epistemologies in opposition to Western ones, seeking to reinscribe (Said, 1993) and affirm indigenous identities in spaces customarily destined for the surrounding society. In this article, based on the aforementioned references and from a perspective centered on the discussion of alterity, we seek to analyze how polyphony operates in the relationship between the characters Isaías/Avá and Juca.

Keywords: Indigenist literature; Alterity; Polyphony; *Maíra*; Darcy Ribeiro.



1 Introducción

Desde la Antigüedad, la Literatura y la Historia han visto sus relaciones investigadas, pues ambos son saberes

que se asemejan en su objeto: retratan acontecimientos humanos. Aristóteles, en su *Poética* (2008), las distinguió en lo que concierne al modo de presentar dicho objeto: el poeta relata lo que podría acontecer, mientras que el histo-

riador relata lo que efectivamente aconteció. A la Literatura le corresponde la expresión de lo universal, obedeciendo a la verosimilitud y a la necesidad; esto no quiere decir que la Literatura no pueda valerse de la Historia,



Darcy Ribeiro. Fuente: Wikimedia Commons

pues, de acuerdo con Aristóteles: «Y si llega a escribir sobre hechos reales, no es menos poeta por eso: nada impide que algunos hechos que realmente ocurrieron sean [posibles y] verosímiles» (2008, p. 55). Se constata, entonces, que la Literatura se profundiza en la historia al elaborar narrativas que resultan verosímiles en la realidad.

Esto también se observa en la forma en que la literatura abarca la historia de los vencidos, especialmente de los pueblos originarios. Se sabe que, en el contexto brasileño, la literatura indígena se consolidó a partir de la década de 1990, impulsada por el Movimiento Indígena Brasileño, que se venía desarrollando desde la década de 1970¹. Antes de que los pueblos indígenas se expresaran desde su propia perspectiva mediante la escritura alfabética, personas no indígenas asumían este rol, a menudo de forma distorsionada. Esta literatura de autoría no indígena recibió el nombre de literatura indigenista y, según Antonio Cornejo-Polar (2000, p. 194, citado por Graúna, 2013, pp. 21-22), «la producción indigenista se establece en la intersección de dos culturas y dos sociedades». Esta manifestación, por lo tanto, utiliza sujetos de otras culturas y organizaciones sociales como seres

1 Danner, Peres y Danner (2018), en *A voz-práxis estético-literária Indígena como ativismo e militância: algumas reflexões a partir da literatura indígena brasileira atual, apresentam a década de 1970 como el comienzo obstinado del Movimiento Indígena Brasileño y la década de 1990 como el comienzo de la literatura indígena, escrita por y desde los propios pueblos indígenas.*

que escriben. Al ser ajenos al mundo indígena, los no indígenas imponen sus propias epistemologías: desde la perspectiva indígena, son incapaces de describir a los pueblos originarios o de abordar su conocimiento etnográfico.

Las crónicas quincentistas, los romances de José de Alencar y hasta *Macunaima*, de Mário de Andrade, imprimen en los indígenas características caricaturizadas y folclorizadas que, de hecho, no los representan. Pocos escritores e investigadores se abocaron, con ahínco y responsabilidad, a la cultura indígena buscando representarla de forma legítima. Incluido en ese limitado grupo de estudiosos comprometidos con la verdad está Darcy Ribeiro, autor de *Maira* (2014), objeto de análisis de este artículo.

De acuerdo con Thiél (2012, p. 39), “narrar es ejercer poder”: un poder que, a nuestro ver, está vinculado al espacio y a las mallas de relaciones sociales de explotación y de dominio, sobre lo que Quijano (2009, p. 74) discurre. Ese poder ambiciona el control de los medios de existencia social y de la “autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios” (Ídem). Los dominios de la literatura son favorables para la reproducción y regulación de ese poder, una vez que sentencian lo que se constituye o no como construcción estética. La historia de los vencidos, bajo forma literaria, sentenció —con base en discursos hegemónicos eurocéntricos—

a los pueblos indígenas a quedar al margen.

A la luz de los estudios antropológicos del relativismo cultural, divergentes del evolucionismo novecentista, los amerindios pudieron ser vistos bajo nuevas interpretaciones, las cuales reevalúan y modifican “el posicionamiento de la cultura hegemónica”, guiando al yo hacia la “comprensión del otro autóctono” y “a la reflexión sobre actitudes equivocadas en el pensamiento y en el comportamiento del hombre occidental” (Marques, 2007, p. 19). Se constituye, de este modo, la alteridad, a partir de la cual el yo ya no se totaliza, mientras que el otro ya no es reducido. Yo y otro conviven lado a lado, en constante diálogo (Freire, 1987; Bajtín, 2010), en pro de una existencia sin marginaciones.

2 Caminos posibles a partir de la alteridad

El eurocentrismo, desde mediados del siglo XVIII, se autoafirmó sobre la falacia de que la modernidad y la racionalidad estaban vinculadas a Europa. Esa falacia jerarquizó la concepción de humanidad, “según la cual la población del mundo se diferenciaba en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos” (Quijano, 2009, p. 75). Al estar sometidos a una subhumanidad, los no europeos fueron llevados a ocupar un margen en el cual sus existencias y humanidades fueron —y aún lo son— constantemente contestadas. Según Zanon:

La sociedad vigente está impregnada por una colosal y total individualización que no permite que las personas sean respetadas en sus singularidades y en su dignidad como seres humanos; no son vistas como personas, sino como algo descartable y sin valor (Zanon, 2019, p. 80-81).

Para fundamentar su razonamiento, Zanon se apoya en Enrique Dussel, cuando este afirma que el Otro es “pueblo oprimido, sufrido, sin voz y sin oportunidad en la sociedad; es el pueblo indígena, es el pueblo cansado, herido, violado en sus derechos sociales y humanos; es el campesino, es el sin-tierra, es el marginado en las grandes periferias y centros urbanos sin perspectiva de vida” (Dussel, 1995, p. 18, apud Zanon, p. 80-81). Colocar al Otro en una posición de objeto es promoverse como el

poseedor de ese objeto: es, en otras palabras, establecer el poder por medio de la reificación del Otro. La reificación del Otro, cuyo perfil fue mencionado arriba, no fue, de forma alguna, desinteresada: es fruto de una sociedad que ardía por el poder y la dominación, “en la cual el sujeto se encuentra enclausurado en sí mismo, preso a su deseo de poder y de producción de consumo” (Costa; Caetano, 2014, p. 199), cueste lo que cueste^[2].

Quijano sostiene que, tratándose de poder, “es siempre a partir de los márgenes que más se acostumbra ver” la revuelta intelectual frente a la perspectiva eurocéntrica, “porque entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder” (Quijano, 2009, p. 76). Esta insubordinación invalida la homogeneidad y la linealidad propuestas por Europa en cuanto al poder y las estructuras sociales. El teórico afirma, además, que los movimientos revolucionarios se desarrollan principalmente en América Latina y, en nuestra opinión, precisamente debido a la construcción histórica a la que esta región ha sido sometida. Las identidades, forjadas bajo el yugo de la colonialidad y preservadas a la sombra de la lógica eurocéntrica, comienzan a ser cuestionadas y deconstruidas cuando la hegemonía europea se revela en crisis como resultado de estos movimientos de protesta. A la luz de esto, se observan nuevas formas de concebir y reconocer identidades previamente relegadas a una posición marginal, entre ellas, principalmente, la identidad amerindia. Según Viveiros de Castro:

Ahora, sin embargo, todo cambió. Los salvajes no son más etnocéntricos, sino cosmocéntricos; en lugar de que precisemos probar que ellos son humanos porque se distinguen de los animales, se trata ahora de mostrar cuán poco humanos somos nosotros, que oponemos humanos a

no-humanos de un modo que ellos nunca hicieron: para ellos, naturaleza y cultura son parte de un mismo campo sociocósmico (Viveiros de Castro, s.d., p. 369, cursivas del autor).

Por la declaración de Viveiros de Castro, se evidencia una nueva manera de concebir la identidad amerindia, distinta, por tanto, de aquellas concepciones otrora construidas por la colonialidad. Esta nueva forma de percibir la identidad amerindia expone el reconocimiento efectivo de humanidad en los pueblos indígenas —históricamente marginados—, en la misma medida en que expone el reconocimiento de la falta de humanidad en el no indígena, quien promovía su propia humanidad mediante la ausencia o negación de su ascendencia indígena. Según Costa y Caetano (2014, p. 199), en complemento a nuestro pensamiento^[3], “Se trata de uno de los mayores desafíos del ser humano: conocer lo que no se conoce en el otro, entender el ente, el ser, o cualquier otro concepto que venga a describir o definir al ser humano”.

A la luz, incluso, de la afirmación de Viveiros de Castro, opera un reconocimiento del Otro como equivalente al Yo; este reconocimiento es un ejercicio reciente, viable solo por la negación epistémica de las falacias hegemónicas eurocéntricas. Establecida una relación interpersonal de diálogo^[4] y respeto, se entiende que:

3 Según Ribeiro (1982a, p. 194, citado por Marques, 2007, p. 20), existían al menos tres razones que dificultaban la comprensión del Otro: 1) la actitud etnocéntrica, de quienes conciben a los indígenas como seres primitivos, dotados de características biológicas, psíquicas y culturales indeseables; 2) la actitud romántica, que los ve como gente extraña, rarezas de zoológico; y 3) la actitud de ausentismo, que considera inevitable e irreversible el proceso de expansión de la sociedad nacional sobre su propio territorio, haciendo inevitable el contacto y la consiguiente desintegración progresiva de las culturas tribales, seguida, necesariamente, de la extinción del indígena como grupo étnico y de la incorporación de los supervivientes». Esto remite a la perspectiva dialógica de Freire (1987), según la cual la liberación y la transformación solo son posibles mediante un diálogo permanente. El diálogo, que es una conducta de amor hacia el Otro, no lo categoriza, sino que lo sitúa en un nivel equivalente al del Yo.

4 Esto alude a la perspectiva dialógica de Freire (1987), según la cual la liberación y la transformación solo son posibles mediante el diálogo permanente. El diálogo, que es un acto de amor al Otro, no lo categoriza, sino que lo sitúa en un nivel equivalente al del Yo.

El Otro no está bajo mi poder. No puedo mandar al Otro porque no es de mi propiedad ni un objeto. Él es quien manda; no es de mi propiedad, sino mi prójimo, mi amo, que me apela con la diferencia fundamental de no matar; mi prójimo por quien tomo el único trozo de pan de mi boca para saciar su hambre (Melo, 2003, p. 204 apud Zanon, 2019, p. 85).

Se entiende, por tanto, que a través de una relación dialógica y respetuosa, el Otro ya no es reificado: desde esta perspectiva, es el Otro en todas sus implicaciones y complejidades subjetivas y en toda su plenitud humana. Levinas, en paralelo, afirma:

La cercanía del prójimo es la responsabilidad del yo hacia el otro. La responsabilidad hacia el otro hombre, la imposibilidad de abandonarlo solo al misterio de la muerte es, concretamente, a través de todas las modalidades del dar, la susceptibilidad del don supremo de morir por otro. La responsabilidad aquí no es una fría exigencia legal. Es toda la gravedad del amor al prójimo —un amor sin concupiscencia—, una gravedad sobre la que descansa el significado congénito de esta palabra desgastada y que está presupuestada por toda la cultura literaria, por todas las bibliotecas y por la Biblia entera, en la que se narran su sublimación y su profanación» (Levinas, 1997, p. 240, énfasis del autor).

La percepción de un Otro como mi semejante constituye una relación de alteridad cuya práctica exige una comprensión y responsabilidad continuas hacia el Otro. Tal ejercicio será exitoso si el Yo dialoga con el Otro, pues, a través de esta relación, el Otro puede cuestionar y vaciar al Yo en un enfrentamiento cara a cara (Levinas, 2009). Es urgente reflexionar sobre el hecho de que no es el cara a cara entre el Yo y el Otro lo que culmina en la alteridad, sino la relación que el Yo mantiene con el Otro, sin ignorarlo en sus propios términos (Levinas, 1980). Marcuzzo, en una reseña para definir los conceptos de dialogismo y polifonía de Bajtin, afirma que, para este teórico, la alteridad «es la condición de la identidad: los otros constituyen dialógicamente al yo, que se transforma dialógicamente en otro de nuevos yoes» (Faraco, 1996, p. 125, citado en Marcuzzo, 2008, p. 4), «en el sentido de que una

2 Freire (1987, s.p.), en la misma dirección, sostiene que los opresores, objetivando poder y dominio, transforman “todo lo que los rodea en objetos [...] La tierra, los bienes, la producción, la creación de los hombres, los hombres mismos, el tiempo en que están los hombres, todo se reduce a objeto de su mando. En esta ansia desenfadada de posesión, desarrollan en sí la convicción de que les es posible transformar todo a su poder de compra. De ahí su concepción estrictamente materialista de la existencia. El dinero es la medida de todas las cosas. Y el lucro, su objetivo principal”. Se percibe, por tanto, la motivación inmoral de la que disponían los opresores.



Mijaíl Bajtín. Fuente: Wikimedia Commons

persona debe pasar por la conciencia del otro para constituirse» (Faraco, 1996, p. 43, citado en Marcuzzo, 2008, p. 4). La comprensión bajtiniana de la dialogicidad converge con la noción de alteridad, ya que, para establecer el diálogo, el Yo debe reconocer al Otro como su semejante. La identidad del Yo se construye como consecuencia de su relación con el Otro. La identidad del Yo solo se constituirá si se basa en acciones interactivas con el Otro, pues «su conciencia se forma en el proceso de interiorización de discursos preexistentes, materializados en diferentes géneros discursivos, actualizados en las continuas y permanentes interlocuciones en las que van participando» (Pires; Tamnini-Adames, 2010, p. 71).

A la luz de lo expuesto acerca de la alteridad, volvemos a la cuestión amerindia. Comprender al Otro y responsabilizarse por él, conforme hemos visto anteriormente, solo es posible a partir de una perspectiva que no reifica al prójimo. Esa práctica promueve la liberación de los oprimidos y, en la situación amerindia, favorece su emancipación. Según Freire, «la liberación auténtica, que es la humanización en proceso, no es una cosa que se deposita en los hombres. No es una palabra más, hueca, mitificante. Es praxis, que implica la acción y la reflexión de los hombres sobre el mundo para transformarlo» (Freire, 1987, p. 25).

En lo que concierne a los pueblos originarios de Brasil, sus voces comenzaron a ser escuchadas

a partir del Movimiento Indígena Brasileño, instaurado en la década de 1970. En el período anterior a esa época, los amerindios eran abordados por terceros, que los paternalizaban y tutelaban como «meros objetos de lo público o del Estado, pero no sujetos» (Danner; Dorrico; Danner, 2020, p. 65). No había, por lo tanto, representaciones hilvanadas por la alteridad: no había comprensión en relación con el sujeto indígena, tampoco responsabilidad por él ni diálogo con él⁵.

En 1976, Darcy Ribeiro, antropólogo, sociólogo, político y escritor indigenista, publicó la novela *Maitra*. Esta narración se construyó a partir de sus vivencias en comunidades indígenas y sus construcciones teóricas, fusionadas para formar una trama ficticia que resulta verosímil (Ribeiro, 2014). La subsección 2.1, «La alteridad cultivada en la persona de Darcy Ribeiro», explica cómo el autor estableció una relación de alteridad en su obra literaria.

5 La visión que la sociedad brasileña tenía de los pueblos indígenas en aquel entonces se basaba, hasta ese momento, en la literatura de Alencar y en los discursos de una clase dominante cuya preocupación se centraba exclusivamente en el poder. Según Ribeiro (1982a, pp. 128-129, citado en Marques, 2007, p. 19), «el indígena aparece, por lo tanto, como una entidad fronteriza, vista en parte como igual y con los mismos derechos que los demás ciudadanos brasileños y, en parte, como el enemigo, el mal que debe ser vencido».

2.1 La alteridad cultivada en la persona de Darcy Ribeiro

Darcy Ribeiro actuó como antropólogo, vinculado al Servicio de Protección a los Indios (SPI), de 1947 a 1956, período en el que convivió con indígenas de diversas etnias. En *Maitra*, a título de ejemplo, la trama se desarrolla a partir de «mis observaciones directas del gozo y del dolor de vivir de todos los indios con que conviví por muchos años» (Ribeiro, 2014, p. 18). Estando en tierras indígenas, Ribeiro experimentó «un lugar de cultura enfrentando cultura, en formas de vida siempre limítrofes, de orden inestable y perennemente amenazada» (Marques, 2007, p. 15). Las experiencias del autor en suelo indígena fueron el hilo conductor para que el teórico pusiera la alteridad en práctica y, también, para ficcionalizarla en su novela.

El estudioso en cuestión pudo presenciar la transculturación (Ortiz, 1978 apud Graúna, 2013) a la cual los pueblos indígenas fueron sometidos y pudo acompañar, también, todas las consecuencias promovidas por ese sistema hegemónico eurocéntrico. Pudo testimoniar, por tanto, la tentativa de poseer al Otro mediante la imposición cultural como mecanismo de coerción. Afirma Levinas: «La negación parcial, que es la violencia, niega la independencia del ente: él depende de mí. La posesión es el modo por el cual un ente, aunque exista, es parcialmente negado» (Levinas, 1977, p. 33). En oposición a la negación del Otro, Ribeiro se percibe en un suelo «fértil para hacer medrar una reflexión sobre el Yo y el Otro» (Marques, 2007, p. 14). Ante este panorama, Darcy Ribeiro aspira a una sociedad brasileña en la que la alteridad sea ejercida. Para el antropólogo, todas las culturas deberían estar equiparadas, «sin despotismos ni denegaciones. Su utopía deseaba una sociedad de los tiempos prepatriarcales, una comunidad desprovista de centros o de fronteras, un espacio límbico en que todos pudiesen ejercerse sin la aniquilación del Otro» (Marques, 2007, p. 18).

En la novela en cuestión, Ribeiro anuló «la pretensión de una mediación etnoantropológica» (Spielmann, 2001, p. 425, citado por Marques, 2007, p. 27), haciendo uso de su creatividad literaria. Así, el teórico no asume la posición de *colonizador* al ficcionalizar la historia: construye personajes cuyos puntos de vista son independientes e insubordinados, incluso a los suyos propios. El académico compartía una nueva visión antropológica,

en la cual el indígena «jamás podrá ser sujeto en una sociedad que siempre lo tendrá como objeto y como Otro reificado, en un sistema jerarquizado que no admite dignidad ni el libre ejercicio de la vida a aquel a quien, naturalmente, condena a los márgenes de su orden» (Marques, 2007, p. 20). Al simpatizar con el Otro, notablemente con los marginados, el Yo entra en «una crisis dentro de su propio medio, pues los actos secularmente legitimados por su cultura ya no pueden aceptarse sin censuras» (Ibíd., p. 21). Es evidente que, a través de la lectura de *Maíra*, Ribeiro logró promover la reflexión sobre el Otro, garantizando un espacio para el ejercicio de la *alteridad*.

2.2 Una lectura de los personajes Isaías/Avá y Juca de *Maíra*, a partir de la polifonía bakhtiniana

El dialogismo, ya sea bajo la óptica bakhtiniana o freiriana, opera en oposición a la reificación del Otro y en beneficio de la alteridad. Este concepto explora la formulación de subjetividades a partir de actos interactivos entre el Yo y el Otro, en los cuales los enunciados se vinculan al contexto, la ideología y la intención. El Yo nunca se constituirá como tal si no se encuentra en una relación dialógica de oposición frente al Otro. En consonancia con este pensamiento, Pires y Tamanini-Adames (2010, p. 71) afirman que «el yo nunca será un yo solitario, pues solo puede tener vida real en un mundo poblado por múltiples sujetos independientes e isonómicos». Basándose en una relación dialógica, el Yo comprende al Otro y se responsabiliza de él: no lo ignora en sus términos ni lo reifica. Tal actitud, que manifiesta la alteridad, promueve la liberación del Otro, antaño penalizado y marginado por la hegemonía eurocéntrica. La liberación del Otro —de los oprimidos, como afirmó Freire (1987)— equivale a la liberación de la humanidad, lo cual solo es posible mediante la unión del Yo y el Otro. Una vez lograda la liberación del Otro, sus enunciados, disonantes de los del Yo, conquistan espacios anteriormente vedados. Al ocupar el mismo espacio, los enunciados del Yo y del Otro proporcionan condiciones favorables para el establecimiento de un recurso discursivo de interés para este artículo: la polifonía.

Según Bakhtin (2010), teórico que se fundamentó en esta estrategia discursiva, la polifonía corresponde a un conjunto de voces independientes e insubordinadas, las cuales se ubican en paralelo sin ser some-

tidas a una valoración [jerárquica]. En el contexto de la literatura, se observa que:

El romance polifónico es completamente dialógico. Existen relaciones dialógicas entre todos los elementos de la estructura novelística; es decir, se oponen como contrapunto. Las relaciones dialógicas —un fenómeno mucho más amplio que las relaciones entre las respuestas del diálogo expresadas positivamente— son un fenómeno casi universal que impregna todo el lenguaje humano y todas las relaciones y manifestaciones de la vida humana; en síntesis, todo lo que tiene significado e importancia (Bajtín, 2010, p. 57, énfasis del autor).

En las novelas polifónicas, como en *Maíra*, el dialogismo es fundamental para que las voces se articulen en contrapunto (Said, 1993) en función de la transformación social o, como ya aludimos, de la liberación. Las relaciones dialógicas a las que Bakhtin se refiere no corresponden a su disposición composicional: no son, por tanto, una conversación entre dos individuos. Ellas, no obstante, corresponden a la dimensión doble de una conversación: siempre se revelan “dos posiciones: la suya y la del otro” (Barros, 2003, p. 170 apud Marcuzzo, p. 3). Esas posiciones, así como las enunciaciones, son conducidas por el contexto, la ideología y la intención, conforme ya mencionamos, y son exploradas por medio de la polifonía. Todos los enunciados, investidos por ese recurso discursivo, deben expresar puntos de vista diferentes sobre un mismo asunto, representando una multiplicidad de conciencias no sometidas a la voluntad del autor, sino autónomas en sus construcciones (Bakhtin, 2010). De acuerdo con Fiorin:

Si la sociedad está dividida en grupos sociales con intereses divergentes, entonces los enunciados son siempre el espacio de lucha entre voces sociales, lo que significa que son inevitablemente el lugar de la contradicción. [...] El contrato se hace con una de las voces de una polémica (Fiorin, 2006, p. 25 apud Pires; Tamanini-Adames, 2010, p. 72).

A la polifonía le incumbe, por lo tanto, la exposición de voces contradictorias enunciadas por sujetos diversos, atravesados por las múltiples dinámicas sociales. Al dialogismo le compete la paridad de esas voces para contrastarlas. En los

textos polifónicos, cada voz presentada asume independencia estructural, “como si sonara al lado de la palabra del autor, coadunándose de modo especial con ella y con las voces plenas de otros” (Bakhtin, 2010, p. 19).

Se contempla, a guisa de lo expuesto sobre polifonía, la novela *Maíra* (2014), de Darcy Ribeiro, bajo la perspectiva de la polifonía que alinea toda la narrativa. Se aprecia, sobre todo, cómo la polifonía contribuye a la formulación/exposición identitaria de Isaías/Avá y Juca, a partir de una negativa, un no reconocimiento de sus indianidades, provocada por la transculturación a la cual fueron sometidos los pueblos indígenas.

Juca, uno de los personajes analizados en este artículo, es un indígena mairum que, al no reconocerse como tal, adopta siempre una postura colonizadora frente a sus parientes. Incluso al comienzo de la novela, Juca actúa como si fuera el propio colonizador, incapaz de comprender al Otro ni de asumir la responsabilidad por él.

Durante una visita a su aldea, Juca pretendía practicar el trueque, un intercambio (Marchant, 1943) muy simbólico del período colonial, cuando los colonizadores buscaban deslumbrar a los indígenas con el objetivo de obtener mano de obra esclavizada. Como señala Marchant (1943, p. 12), «los indígenas sentaron las bases de la estructura económica del Brasil colonial, y el trueque fue la forma en que hicieron su contribución». A continuación, se presenta el pasaje en el que el personaje propone la práctica del trueque a la comunidad mairum:

Ahora necesitamos comenzar una nueva vida, parientes. Necesitan muchas cosas. Necesitan un rifle Rand, un machete Matão, una azada Jacaré, tijeras União, sal Mossoró, fósforos marca Sol, un cuchillo, un anzuelo, hilo de nailon y muchas otras cosas. Yo tengo todo eso. Solo tienen que quererlo. Solo tienen que trabajar. Pero ahora ya no cambio el pirarucú seco por nada. Ahora quiero piel de nutria (¡no de nutria gigante!), la piel de nutria auténtica, la pequeña, la brillante. Las lagunas están llenas. Solo tienen que ensartarlas con una flecha y dárme las. Pero ensartarlas con cuidado para no dañar la piel. Matarlas por la cabeza, por el cuello: el lomo es sagrado» (Ribeiro, 2014, p. 37).

Juca, como se evidencia arriba, se entiende a sí mismo como un colonizador, aunque no lo afirme explícitamente. Para este indígena mairum, el poder de adquisición y dominación que tanto anhela se basa en el trabajo esclavo de sus semejantes y en la mercantilización de aquello que, según su cultura de origen, no debería ser comercializable: la vida, independientemente de su forma. Freire nos dice que, en ocasiones,

...los oprimidos, en lugar de buscar la liberación mediante la lucha y por ella, tienden a ser también opresores, o subopresores. La estructura de su pensamiento está condicionada por la contradicción que experimentan en la situación existencial concreta en la que se “forman”. Su ideal es, de hecho, ser hombres, pero, para ellos, ser hombres, en la contradicción en la que siempre han estado y cuya superación no les resulta clara, es ser opresores (Freire, 1987, s. p.).

Juca se proyectaba como colonizador porque no logró liberarse efectivamente de las ataduras impuestas por los movimientos colonizadores. En su entendimiento, liderar, mantener el poder y el dominio, debía ser sinónimo de libertad y superación. Su poder y dominio, sin embargo, se aplicaban de forma restrictiva a quienes aún vivían bajo el yugo de la subalternidad; una condición que, ciertamente, Juca no percibe.

Cuando se rechazaba su oferta y su presencia, el personaje se rebelaba, enfurecido por no triunfar en su intento de reificación del Otro. Al fin y al cabo, la reificación del Otro «autoriza» su sometimiento a la mano de obra esclavizada y a cualquier violencia que el «Yo» opresor considere necesaria. El indígena mairum declara lo siguiente: «Esos cornudos me pagarán. Volveré para encargarme de ellos. Tantos hombres holgazaneando en la hamaca, y yo sin nadie para cazar nutrias. Hijos de puta. Les demostraré, con la ayuda de Dios y del senador Andorinha, que acabaré con su soberbia. Malditos salvajes». (Ribeiro, 2014, p. 38). De la declaración de Juca se desprende que ha asimilado discursos que reifican su identidad amerindia, además de adoptar una primacía en la que no encaja. Al expresar: «Tantos hombres holgazaneando en la hamaca», refuerza el estereotipo, atribuido a los pueblos indígenas, de que no están dispuestos a trabajar y no producen lo que deberían producir; y, una vez más, se alinea con el discurso hegemónico

eurocéntrico, el cual desea una producción continua y superable, ya que es a través de ella que se logra el poder y la dominación.

Más adelante en la novela, Manelão, uno de los empleados de Juca, cuestiona la relación de su jefe con el pueblo mairum, tal y como que se revela esta información:

Mi padre fue quien amansó a esos indígenas. Dicen que era de la Funai, que en aquel entonces se llamaba SPI, y fue él quien pacificó a los mairum. Eran muy feroces. Así fue, así se cuenta por ahí. Pero solo los pacificaban. Los pacificaban y dejaban a los indígenas en libertad. [...] Pero luego la SPI cerró. Entonces mi padre se dio cuenta de que de esa manera no civilizaba a nadie y que él también estaba perdido. Les traía mercancías que regalaba a los indígenas porque no sabían hacer nada. Solo después empezaron a producir. Mi padre se hizo rico, y los indígenas también, pero luego llegó la crisis y lo perdieron todo [...] Murió, pero dejó una mujer mairum embarazada. Esta, Panam, es mi madre. Me crié en el pueblo como a un indígena. Pero yo sabía, Panam me lo repetía a diario, que era caraíba (Ribeiro, 2014, p. 113).

Según los relatos de Juca, es evidente que su padre, no indígena, fue el responsable de «reducir la salvajería» del pueblo mairum. El personaje explica con convicción cómo su padre fue indispensable para la «pacificación», la «civilización» y el «enriquecimiento» de un pueblo considerado «desprovisto de cultura», en términos eurocéntricos, y «de inteligencia y productividad», en términos capitalistas. Juca revela, también, que su madre, indígena mairum, le reforzaba la idea de que era caraíba, no indígena. Así, observamos los efectos de la transculturación a la que fueron sometidos los amerindios y los constantes intentos de despojarlos de sus identidades indígenas. También observamos cómo la madre de Juca niega la ascendencia indígena de su hijo como una forma de lograr que sea aceptado en espacios no indígenas, lo que demuestra la fuerza de la polifonía eurocéntrica en la lectura del «Yo y el Otro» que quedó impresa en estos sujetos indígenas.

Boca, otro empleado de Juca, le pregunta si él también es “medio indígena”, a lo que el empleador responde:

¡Indígena mis narices, pedazo de mierda! Indígena eres tú, que fuiste robado de niño a los Epexás. ¿Acaso no sabes que lo que cuenta es la sangre del padre? Ahí lo tienes: no tiene sentido intentar ser alguien que no eres, porque por padre y madre eres indígena e indígena siempre serás. [...] Además, no soy indígena; mi padre era blanco y la madre es apenas el saco donde crece la semilla del hombre” (Ribeiro, 2014, p. 113).

La afirmación de que “lo que cuenta es la sangre del padre” / “la madre es apenas el saco donde crece la semilla del hombre” revela el esfuerzo de Juca por no identificarse ni ser reconocido como sujeto indígena. Esto permite dos interpretaciones plausibles: a) no se identifica como sujeto indígena porque, en su concepción, los pueblos originarios se reducen a estereotipos eurocéntricos, y el propio personaje refuerza estos estigmas de manera agresiva y continua; b) no desea ser reconocido como sujeto indígena para no verse sometido a las consecuencias de los movimientos colonizadores, con los que el propio personaje concuerda —y que además perpetúa—.

En la enunciación de Juca, así como en el discurso sobre su madre, se evidencia, por tanto, una construcción del no indígena como equivalente a “bueno”, “civilizado” y “evolucionado”, lo que sugiere que las indianidades, todas y cada una, son contrarias a esas características. No se establece una relación dialógica y respetuosa entre un Yo indígena y un Otro también indígena. El Yo, contaminado por las perspectivas eurocéntricas hegemónicas, se percibe semejante al colonizador, aunque no sea equivalente en absoluto, y reproduce comportamientos violentos iguales a los del hombre blanco, ambicionando poder, dominio y lucro. En otros fragmentos, como este, Juca enfatiza su avidez por el lucro:

Lo que podía generar buen dinero era la carne seca de pirarucú, que los vagabundos de los Mairun producen en abundancia cuando no están perezosos. [...]

El precio de las pieles está subiendo. Voy a trabajar como un loco este año; voy a hacer que esa macacada de la ribera se pregunte por qué nació, si no desentierro todas las nutrias y jaguares que me deben. Este es el segundo año que cebo a esos bribones



Memorial Darcy Ribeiro. Fuente: Wikimedia Commons

con suministros. Ahora que ya saben cazar, tendrán que producir. Les estoy dando un respiro, pero la vida fácil se acabó. Voy a ser implacable. ¿Oíste eso, Manelão? ¡Implacable! Claro que no pueden pagar todo de una vez. Pero yo bajo y subo una y otra vez y, entonces, esos *caboclinhos* de la ribera verán que es hora de parir nutrias y jaguares (Ribeiro, 2014, p. 115).

Freire (1987, s.p.) afirma, como ya se mencionó, que los oprimidos, al no asimilar su liberación, se sitúan en la “contradicción en la que siempre han estado” y, en consecuencia, reproducen la violencia a la que fueron expuestos. Se percibe que, en la narrativa novelística, Juca buscaba reducir a los mairunes a mano de obra esclavizada porque, a su parecer, él se encontraba en un estrato social privilegiado, mientras que los mairunes apenas habían sido “civilizados”. Sin embargo, el personaje no alcanza a comprender su propia condición de oprimido en comparación con otros que realmente detentan dominio, poder y lucro.

Al igual que Juca, Isaías/Avá es un indígena mairun que padece como consecuencia de la transculturación impuesta a los amerindios. Ambos indígenas no tienen, en sí mismos, formuladas sus identidades amerindias con claridad, viéndose ajenos al universo ancestral y mnemotécnico. A Isaías/Avá se le impidió crecer en su comunidad, a diferencia de Juca, quien sí pudo crecer entre los mairunes, a pesar de haberse rebelado posteriormente contra sus

parientes. Misioneros de la Iglesia Católica llevaron a Isaías/Avá a Roma para ser ordenado sacerdote, en un esfuerzo por demostrar la eficacia de la conversión católica. Este personaje, sin embargo, presenta una fuerte contradicción: se ve como “blanco” al tiempo que se niega indígena; pero también se ve como indígena al tiempo que se niega “blanco”. El siguiente pasaje ejemplifica esta cuestión:

Sé que llegará mi día. Saldré de él transfigurado, caminando entre los hombres como quien lleva en sí la bendición divina, olvidado de mi rostro, liberado de esta loca idea de mi esencia espuria. Soy un hijo de Dios. En Él soy hombre, un hombre cualquiera. En Él soy gente y no solo un mairun o, peor aún, un mairun converso, civilizado, traspasado, evadido. Evadido, pero llevando dentro de mí, si no la marca, la esencia. Mairun soy, pobre de mí. Esta es la verdad irreductible que me duele como una herida. [...] En verdad, solo representé y aún represento aquí un papel, según aprendí. No soy, nunca fui ni seré jamás Isaías. La única palabra de Dios que saldrá de mí, quemándome la boca, es que soy Avá, el *tuxauarã*, y que solo me debo a mi gente Jaguar de mi nación Mairun (Ribeiro, 2014, pp. 34-35).

Isaías/Avá se revela en una crisis de identidad. Aunque orientado a seguir un papel de prestigio bajo la lente eurocéntrica, se con-

vence de que nunca dejará de ser indígena: su identidad y, más allá, la identidad de su pueblo pulsán en su íntimo ser. Sin embargo, como sujeto colonizado, sus vacíos no son fáciles de definir: se le atribuye a Isaías/Avá una lectura de doblemente marginado, puesto que ocupa, simultáneamente, mundos distintos y opuestos. De acuerdo con Marques, Isaías/Avá es considerado como un

«indio de mierda», excluido de la lógica global. Como indio, no puede ser sacerdote para los europeos y niega la condición de Otro que la cultura externa le impone: para él, los mairunes no son una parte, sino que son «un pueblo en sí», al que la cultura hegemónica relega a una existencia diminuta: «tribito» con «lengüita», «religioncita» y «costumbritos», una «obrita de mierda» de Dios (Marques, 2007, p. 28).

Desde la perspectiva de Marques, se refleja que ningún «blanco» aceptaría ser sermoneado por un indígena «converso, civilizado, traspasado, evadido», del mismo modo que ningún indígena aceptaría ser liderado por un cacique [tuxaua] «converso, civilizado, traspasado, evadido». El personaje percibe conscientemente estas implicaciones, lo que contribuye a su crisis de identidad y a su tránsito cultural. Isaías/Avá, por lo tanto, experimenta este espacio físico y simbólico, marcado por una doble marginalidad.

También en el primer capítulo de *Maira*, hay un subcapítulo titulado «Avá», en el que Isaías/Avá regresa a la comunidad mairum. En este subcapítulo, el protagonista se identifica como indígena mairum, tejiendo diversas reflexiones y recuerdos sobre su pueblo y sus costumbres, dejando poco o ningún espacio a la cultura eurocéntrica. El siguiente fragmento muestra al personaje exponiendo el carisma de su pueblo, concluyendo con una sensible autocrítica:

Nosotros, los mairunes, somos los que reímos. Reír es nuestra forma de ser, de vivir. Necesito reaprender a reír. Un rostro duro y serio entre nosotros es una especie de ofensa para todos. Cada uno pasa junto al que frunce el ceño, lo mira y le sonríe dulcemente, intentando suavizar la rigidez de su rostro. Somos los que sonreímos, con los dientes blancos, perfectos para reír, los verdaderos mairunes. No los míos,

Aunque Isaías/Avá está profundamente marcado por las consecuencias de la transculturación, hay una parte de él que lucha incesantemente para que su identidad mairum prevalezca sobre la identidad eurocéntrica. Según Graúna (2013, p. 59), «la indianidad permanece, porque el hombre o la mujer indígena, dondequiera que vaya, lleva consigo la aldea». Los pueblos originarios no abandonan su indianidad al verse expuestos, de manera forzosa y violenta, a otras culturas y otros contextos. Al contrario: buscan medios para continuar con sus prácticas culturales y religiosas.

Ya en territorio brasileño, pero aún no integrado a su comunidad, Isaías/Avá comienza una oración en la que mezcla elementos cristianos y mairunes:

Padre mío, creador del cielo y de la
tierra

Hijo mío, Jesucristo, Nuestro Señor
Muerto en la Cruz, por voluntad del
Padre, para salvarnos

(Para salvar a quienes se habrían sal-
vado sin tu santa sangre)

Pobre Ángel de las Tinieblas, siervo
rebelde del Señor

Señora nuestra: vientre de Dios.

Padre mío, mairum: Maíra-Monan
(Con su inmenso miembro que brota
de la

tierra, como una raíz para todas las
mujeres)

Hijo mío: Maíra-Coraci, Sol luminoso.

Micura, tu hermano fétido: zarigüeya

Mosaingar, hombre-mujer, vientre de
Dios

Padre Divino, Hijo Divino, Arcángel
Decaído

María Santísima, Lirio del Señor
Maíra-Manon, Maíra-Coraci, Micura
Mosaingar: nacimiento de los gemelos
de Dios

Dios mío de tantos rostros, yo, que
tanto creo

como descreo, te pido a cada uno; te
ruego

y te suplico humildemente:

Que no llegue allí, si no es tu voluntad
Que solo llegue allí, si esta es tu
voluntad

Pero, si llego, que sea uno entre todos
Indistinguible. Indiferenciado.

Inconfundible

Un indígena mairum dentro del pue-

En el fragmento anterior se observa cómo Isaías/Avá, aun «convertido» a las premisas cristianas, no se desvincula de su cosmogonía mairum. El protagonista ora por igual a las entidades de ambas corrientes religiosas, buscando guía y discernimiento divinos. Clifford afirma que los pueblos indígenas en diáspora mantienen un vínculo intenso con sus lugares de origen, y este vínculo es responsable de que estos pueblos soporten todo el proceso de separación (1997, citado por Graúna, 2013, p. 67). Según lo que pondera Clifford, se entiende que Isaías/Avá no se volvió pasivo ante las imposiciones eurocéntricas, sino que se aferró a sus creencias con el propósito de vencer toda la hegemonía [o salvajismo hegemónico] ejercida contra él. Aunque el personaje indígena no se volvió pasivo, permaneció en una zona simbólica de conflicto, donde su identidad era constantemente cuestionada y lo obligaba a autoevaluarse:

Soy dos. Dos están dentro de mí. Yo no
soy yo, dentro de mí está él. Él es yo.
Yo soy él, yo somos nosotros, y así vivi-
remos. El viejo confesor jamás volverá
a estar en el futuro, esperándome antes
de la misa para vaciarme de mí mismo
una vez más. Ni volveré a temblar de
miedo ante esa hora de la verdad, ante
la vieja verdad, ante la verdad de los
demás. Ahora viviré con mi verdad, mi
verdad entrelazada. Dios del cielo, mi
padre y mi tío. Dios es Dios y Maíra.
Maíra es Dios (Ribeiro, 2014, p. 83).

Isaías/Avá se autoevalúa constantemente para resolver la dualidad cultural que lo constituye. No obstante, esta dualidad es inherente a cualquier sujeto en un contexto diaspórico y no se anula fácilmente. La imposición cristiana fue —y sigue siendo, si consideramos las misiones “humanitarias” realizadas en territorios indígenas— una herramienta de represión no solo religiosa, sino también cultural, epistémica, ideológica, política y social. Cuando se “concluyó” que los indígenas estaban “aculturados” y necesitaban “conocer” los ordenamientos cristianos para “salvarse”, la intención era infundirles temor al castigo divino; y el miedo siempre ha sido, para el colonizador, el mejor medio para lograr sus objetivos. La afirmación de que los nativos estaban “aculturados” pretendía reificarlos, porque si son “cosas”, cualquier violencia para obligarlos a aceptar la lógica eurocéntrica se vuelve

necesaria e indiscutible. En el caso de Isaías/Avá, la imposición cristiana buscaba reforzar la competencia de las figuras religiosas en la conversión de los «salvajes». Sin embargo, volviendo a la situación de Juca, resulta evidente que dicha imposición, aún más ligada a la idea de «civilización», tenía como objetivo el lucro: los individuos «civilizados» buscarían producir y obtener beneficios, no para sí mismos, pues no podían, sino para el colonizador. En ambos casos, se observa que todos los propósitos eurocéntricos conducían al deseo de control y producción para el consumo, como se mencionó en la sección anterior. Los opresores, representados en este análisis por la figura del colonizador, reificaron todo aquello necesario para alcanzar sus expectativas de lucro.

En esta coyuntura colonizadora, no existía el reconocimiento del Otro como sujeto; por lo tanto, no se practicaba la alteridad. El Yo colonizador no permitía la identificación del Otro, la persona indígena, como su igual. Una relación dialógica, entendida como esencial para el ejercicio de la alteridad, solo sería posible si se cuestionara la lógica europea, permitiendo la equidad cultural, epistémica, ideológica, política, religiosa y social entre individuos dispares, lo cual no ocurrió.

Por lo tanto, al evaluar las trayectorias de los personajes analizados en este artículo, podemos inferir que Juca, aun estando oprimido dentro de una estructura de poder, no establece un vínculo dialógico con otros individuos oprimidos, a quienes, inclusive, busca oprimir significativamente. En cuanto a Isaías/Avá y su propia condición de indígena «convertido», es evidente que el protagonista nunca sería percibido como Otro por el Yo, porque la conversión no sería suficiente para que él fuera el Otro.

Consideraciones finales

En la novela *Maíra*, la polifonía presenta, de manera equitativa, las perspectivas de Isaías/Avá y Juca, ambos indígenas mairum a quienes se les arrebató su identidad como resultado de la transculturación a la que fueron sometidos. La polifonía, por lo tanto, se articula de tal manera que lleva al lector a reflexionar sobre las cuestiones que rodean la alteridad, resaltando cómo el Yo y el Otro se configuran entre alineamientos y desalineamientos, articulados desde la voz y el silencio dentro de los procesos de colonización y, por consiguiente, del ordenamiento social.

En las dos perspectivas analizadas, se entiende que los personajes no participan en construcciones dialógicas dentro del entramado narrativo, debido a las limitaciones de los entornos en los que se insertan. Pero cuando voces disonantes, como las de Isaías/Avá y Juca, se presentan linealmente, como ocurre en la novela, se pueden observar diferentes puntos de vista y conciencias de un mismo hecho, lo que propicia circunstancias favorables para que el lector reflexione sobre la relación entre el Yo y el Otro y, por consiguiente, sobre la alteridad.

Comprendemos, pues, que la polifonía, tal como se emplea en *Maíra*, ofrece a sus lectores la posibilidad de reflexionar sobre las relaciones de poder inherentes a la dinámica Yo-Otro y sus implicaciones en la esfera social, comprendiendo así las relaciones dialógicas que configuran históricamente el ser/existencia. Esto posibilita, desde nuestra perspectiva, un camino hacia la auténtica liberación, es decir, hacia la humanización, como postula Freire (1987).

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução de Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas na poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 5. ed. Forense Universitária, 2010.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Dialogismo, Polifonia e Enunciação. In: BARROS, Diana Luz Pessoa de.; FIORIN, José Luiz (Orgs.). **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003. p. 1-9.

CLIFFORD, James. **Routes travel and translation in the late twentieth century**. Cambridge: London: Harvard University Press, 1997. p. 244-277.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A CONCEPÇÃO DE ALTERIDADE EM LÉVINAS: Caminhos para uma Formação mais Humana no Mundo Contemporâneo. **Revista Igarapé**: n. 03, p. 195-210, mai./2014. Disponível em: <https://periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/view/861>. Acesso em 30 nov. 2025.

CORNEJO-POLAR, Antonio. **O condor voa: literatura e cultura latino-americana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Colonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira. **Revista Alea**, vol. 22/1, p. 59-74, jan-abr. 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/20202215974>.

DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia de libertação. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Pesquisa e Projetos).

FARACO, Carlos Alberto. O dialogismo como chave de uma antropologia filosófica constitutiva In: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristóvão; CASTRO, Gilberto (Orgs.). **Diálogos com Bakhtin**. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1996, p. 113-126.

FIORIN, José Luiz. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: Ensaio sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino. Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1880.

MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão**: As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil 1500-1580. Tradução de Carlos Lacerda. Companhia Editora Nacional, 1943.

MARCUZZO, Patrícia. Diálogo inconcluso: os conceitos de dialogismo e polifonia na obra de Mikhail Bakhtin. **Cadernos do IL**, [S. l.], v. 1, n. 36, p. 2-10, 2008. DOI: 10.22456/2236-6385.18908. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoil/article/view/18908>. Acesso em: 7 dez. 2025.

MARQUES, Paulo Sérgio. **A Alteridade E O Imaginário Feminino**: O Arquétipo Da Grande Mãe Em Maíra, De Darcy Ribeiro.

2007. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), São Paulo, 2007. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNSP_6b0813cb6ded78667f055c5cfd3b52eb.

MELO, Nelio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS.

ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Caracas: Ayacucho, 1978.

PIRES, Vera Lúcia Pires. TAMANINI-ADAMES, Fátima Andréia. Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. **Estudos Semióticos**. [on-line], São Paulo, v. 6, n. 2, p. 66-76, nov. 2010. Disponível em: Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es_i. Acesso em: 7 dez. 2025.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições ALMEDINA. SA, 2009. p. 73-118.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra**. 19. ed. São Paulo: Global, 2014.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982a.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SPIELMANN, Ellen. O antropólogo como escritor. Tradução de Kristina Michahelles. In: RIBEIRO, Darcy. **Maíra: um romance dos índios e da Amazônia**. 14. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. [19--] [S. l.: s. n.]

ZANON, Andrei. O princípio da alteridade de Lévinas como fundamento para a responsabilidade ética. **Revista Preseitas**, v. 8, p. 75-103, jan./jun. 2020. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3489>. Acesso em: 7 dez. 2025.