

## O INDÍGENA NA LITERATURA BRASILEIRA: ENTRE OLHARES ESTRANGEIROS E DO PRÓPRIO “ÍNDIO”

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo tem o propósito de contrastar a imagem e costumes do índio construídos a partir de textos de viajantes e missionários do século XVI com os textos do século XXI escritos pelos próprios escritores indígenas, tendo como base autores como Kaka Werá Jecupé, Olívio Jecupé, Eliane Potiguara e Lucio Flores. Entre os aspectos relevantes, serão destacados os acontecimentos da história do Brasil e a relação entre homem e natureza, reflexo de uma cosmovisão indígena peculiar. Utilizando a literatura como forma de divulgar seus costumes e preservar suas culturas, os escritores indígenas também fazem da arte da escrita uma forma de luta e resistência, enaltecendo vozes silenciadas durante séculos.

**Palavras-chave:** Índio. Escritos do século XVI. Literatura indígena contemporânea.

**RESUMEN:** Este artículo tiene el objetivo de contrastar la imagen y las costumbres del indio [indígena] construídas a partir de textos de viajeros y misionarios del siglo XVI junto a textos del siglo XXI escritos por los propios escritores indígenas, utilizando como base autores como Kaka Werá Jecupé, Olívio Jecupé, Eliane Potiguara e Lucio Flores. Dentre los aspectos relevantes serán destacados los acontecimientos de la historia de Brasil y la relación entre hombre-naturaleza, reflejo de una cosmovisión indígena peculiar. Utilizando la literatura como medio de divulgar sus costumbres y preservar sus culturas, los escritores indígenas también hacen del arte de la escrita una forma de lucha y resistencia, elevando voces silenciadas durante siglos.

**Palabras-clave:** Indio. Escritos del siglo XVI. Literatura indígena contemporânea.

Fazer uma observação sobre a presença do índio na literatura brasileira é uma atitude pautada em pontos de vista e, no mínimo, algo que carrega injustiça, dependendo do ponto escolhido: muitas vezes privilegia-se um lado da história que acaba por desconsiderar aspectos relevantes da cultura indígena, silenciando vozes, silenciando a cultura nativa. No contexto histórico brasileiro, foram utilizadas muitas palavras para descrever os costumes ameríndios por parte de viajantes e missionários. Por esse caminho, figuras como Antônio Vieira, Pêro Vaz de Caminha, Fernão Cardim, Padre José de Anchieta, Montaigne, Pêro de Magalhães Gândavo, Padre Manuel de Nóbrega, entre outros, foram personagens marcantes que registraram aspectos sobre os povos indígenas durante o período posterior à “descoberta” do território brasileiro.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Literatura Brasileira e especialista em Literatura Brasileira pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: tarsila\_lima@yahoo.com.br

O termo “índio”, por si só, já demonstra apenas um lado da história, uma vez que é comum ser empregado em escritos para designar pessoas cujo comportamento difere daquele dos colonizadores e missionários: seriam seres de costumes diferentes, receberam uma nomenclatura própria que, com o passar dos tempos, criou um imaginário indígena a partir de conceitos políticos e religiosos europeus. O termo surgiu quando Cristóvão Colombo, que navegava rumo à Índia, chegou às Américas e enganou-se chamando os habitantes dessas terras de índios. Generalizando costumes de diversas etnias e fomentando uma ideia de acordo com os moldes estrangeiros, o imaginário criado pelos escritores que aqui estiveram durante e após a “descoberta” das novas terras na América possibilitou – e ainda possibilita – a propagação de uma ideia, muitas vezes, inadequada dos povos indígenas, o que gera preconceitos e os colocam à margem da sociedade.

Consideradas como representantes do início da literatura escrita sobre o Brasil, as narrativas desse período tratam da chegada dos portugueses, assim como da flora e da fauna desta terra e dos costumes dos povos que aqui a habitavam. Em sua grande maioria, enfatizam a riqueza da terra e o caráter bárbaro dos índios, que são enaltecidos como selvagens, sem rei, sem lei e sem fé. Tais discursos também ocultam uma proposta mais ampla de dominação, tanto em termos territoriais, como em termos religiosos.

A partir das próprias leituras de mundo de seus autores a literatura desse período se baseia em cartas e relatos, além de sermões, como ocorre com Antônio Vieira. Em umas das primeiras narrativas, realizada por Caminha, na *Carta a El-Rei d. Manuel*, o viajante escreve sobre a “descoberta”, começando seus relatos a partir do dia 21 de abril de 1500, data em que se iniciava a vista de terra e se anunciava um período de barbárie dos brancos em terras indígenas, além de um período de crimes, silenciamento e hierarquização de culturas através de formas de dominação. Os indígenas, culturalmente acostumados com a prática da oralidade, sofreram o silenciamento por parte do não-índio, na medida em que este, através da escrita e da brutalidade da colonização, conseguiu fazer com que prevalecesse a voz do eurocentrismo. A identidade da cultura indígena, então, é traçada a partir de discursos centrados no poder europeu.

Em suma, a carta de Caminha tem um caráter negocial, de assunto público e demonstra claramente a intenção dos que aqui chegavam, quer através dos temas abordados, quer através da menção à fé e à possibilidade de ouro na terra: “salvar” este povo e explorar o

território. Com uma imediatividade histórica, através de relatos diários, o discurso apresenta os pontos que interessavam ao rei:

Águas são muitas, infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-à nela tudo por bem das águas que tem. Mas o melhor fruto que nela se pode fazer me parece que será salvar esta gente. (CAMINHA, 1974, p. 82-3)

Portanto, analisando os escritos, encontramos uma submissão ao poder português, representado pelo rei. Tal submissão também guiará as narrativas de cunho religioso. Acerca da integração de interesses entre religião e colonização, mais precisamente em relação ao trabalho missionário desenvolvido em terras brasileiras, afirma Ana Lúcia de Oliveira:

Concebido por Inácio de Loiola em 1534 e aprovado por bula papel em 1540, o trabalho missionário desenvolvido pela Companhia de Jesus adequava-se aos novos tempos, em que o mapa-múndi estava sendo retraçado pelos descobrimentos portugueses. Nesse contexto, a disposição dos inacianos em catequizar os infiéis se afinava com a intenção expansionista e colonizadora da Coroa de Portugal, a qual acreditava que a colonização das novas terras só se efetivaria com a conversão de seus habitantes ao catolicismo. (OLIVEIRA, 2011, p. 30)

Desta maneira, não é preciso uma sensibilidade aguçada para compreender que grande parte dos textos escritos sobre a terra *brasilis* tenha sido construída através destes dois alicerces: interesses políticos e religiosos. Com um enfoque que potencializa os aspectos mais interessantes ao reino, descrevem tanto a riqueza da terra, como também o estilo de vida dos ameríndios: de um lado, o que a terra poderia trazer de benefício, principalmente o que concerne à sua exploração em busca de ouro e outras preciosidades; de outro, focando no caráter bárbaro e na fácil doutrinação através da catequese, de que forma o reino poderia exercer seu poder e dominação com os índios.

Caminha utiliza a palavra para fazer uma narrativa com grande presença de imagens, trabalhando bastante com visualismo, pondo diante dos olhos do leitor as cenas que pretende descrever. Os índios aparecem nos relatos como homens nus, sem nada que pudesse cobrir as suas “vergonhas”, com arcos e setas. Pardos, avermelhados, com bons rostos e bons narizes, bem feitos. A beleza das índias e as relações desses povos com a nudez são recorrentes ao longo da narrativa: “Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como tem em mostrar o rosto” (CAMINHA, 1974, p. 38).

Há narrativas que retratam o modo de vida dos indígenas, o modo de dormir, como sobrevivem, como são suas ocas e a forma como lidam com o trabalho e que, tais escritos também possuem sua veracidade, enaltecendo, em alguns momentos, aspectos positivos das sociedades indígenas, quer pela beleza destes, quer por costumes das comunidades, como o espírito de coletividade.

Apesar de elogios à beleza dos indígenas, ao mesmo tempo, existe uma ênfase no caráter bárbaro (segundo a concepção dos próprios autores). Tais discursos, sendo regulados pelos interesses de colonizadores e de religiosos, expressam, através das palavras, seu ponto de vista eurocêntrico, esboçam interpretações limitadas, pois estão apenas valendo-se de um ponto da história, o ponto que silencia através de diversas ramificações (seus escritores) outras culturas.

Os temas da barbárie foram utilizados para o desenvolvimento de diversos textos. Gândavo (1980), em *História da Província Santa Cruz*, diz que os indígenas são cruéis, desumanos, com caráter vingativo e que só pensam em matar, beber e comer. O autor vai além e diz que são inconstantes, mutáveis, desonestos e tendem à sensualidade. Com uma lógica ausente da própria lógica, diz que em sua língua não existem as letras F, L e R, o que atribui a este fato a falta de rei, de lei e de fé dos indígenas. Tal cultura, segundo ele, não possui julgamento final, com benefícios para os bons e penas para os maus após a morte. Os índios obedecem de acordo com as suas vontades: “esta gente nam tem entre si nenhum Rei, nem outro genero de justiça, senam um principal em cada aldêa, que he como capitam, ao qual obedecem por vontade, e nam por força” (GÂNDAVO, 1980, p. 19).

No *Diálogo sobre a conversão do gentio* (2006), do Padre Manuel de Nóbrega, as conversas apontam para a rudeza dos índios e sua incapacidade de entender as coisas de Deus por serem tão bestiais, pensando apenas em matar e comer. Nos diálogos, ainda os comparam a cães e porcos. A estes pela maneira de se tratarem e pelos vícios; a cães, pelo fato de se comerem e se matarem. Também abordam a inconstância dos indígenas e a grande dificuldade de convertê-los, uma vez que parecem “desconverter” com grande facilidade, sendo bastante difícil entrar “a verdadeira fé” em seus corações.

Os costumes indígenas vistos como absurdos aos olhos dos europeus eram, também, uma forma de justificar a selvageria que praticavam com os povos indígenas. Desse modo, julgavam essas sociedades a partir de suas próprias referências, sob o crivo do olhar

estrangeiro, que não procurava estabelecer um discurso de compreensão do outro, mas reproduzia um discurso de superioridade. Assim, sendo escritas por não-índios, são narrativas sem a totalidade que o assunto possui, vista com o olhar do outro, não do próprio nativo.

Tempos depois, retornando à literatura brasileira através de diversos movimentos, o “índio”, embora presente, ainda carregava uma imagem construída através do olhar do outro. Mesmo figurando na proposta de uma valorização da nacionalidade entre os séculos XVIII e XIX, a imagem do índio é agora construída pelo viés de um comportamento moldado nos costumes herdados pela colonização, como ocorre em *O guarani* (2014), em que Alencar constrói um Peri, personagem índio, mas com comportamentos próximos de um ideal europeu de cavalheirismo. Somente em *Ubirajara* (2001) o autor procura desmistificar a imagem dos aborígenes que era habitualmente divulgada por escritores que tinham como referência a cultura ocidental. Nesta obra, em suas notas, estabelece uma leitura crítica acerca dos textos que consultou em suas pesquisas sobre a cultura indígena e sobre a prática da antropofagia, posicionando-se contra a visão eurocêntrica do índio como algo inferior, selvagem.

Oswald de Andrade, por sua vez, utilizou a antropofagia como pedra de escândalo para a criação do *Manifesto Antropófago* em 1928, enaltecendo aquilo que, nos escritos do período da colonização, era visto como algo incompatível com “costumes adequados” para uma sociedade. Na década de 1950, Oswald retornou à temática da antropofagia, dilatando as possibilidades de interpretação através de um olhar mais filosófico e antropológico. Nesta fase, amplia o conceito de antropofagia, expressando as inquietações de um escritor diante da realidade de seu país, não se limitando ao plano das artes e transcendendo a assimilação de conteúdos estrangeiros e transformação em algo próprio.

No *Manifesto Antropófago*, através de expressões como “já tínhamos” e “sabíamos”, já era possível verificar que o poeta apontava para o fato de que a solução não está fora, mas dentro. Assim, propunha uma sociedade com relações sociais não opressivas, com propriedade comum da terra, sem o domínio de classe pelo Estado e sem o domínio espiritual pelo sacerdócio. A antropofagia oswaldiana se torna uma proposta de ligação do homem à natureza e dos indivíduos entre si, com base na vida dos primeiros habitantes do Brasil. Foi importante, indubitavelmente, para colocar o índio em evidência e desenvolver ideias com base nos costumes das sociedades indígenas, como direito de propriedade, economia do ser e do haver e organização por classes, mas, ainda assim, foi um discurso de não-índios.

Um pouco mais a fundo no discurso do próprio índio, como forma de ouvir a sua voz, encontramos *Maíra* (1996), de Darcy Ribeiro, e *A expedição Montaigne* (1982), de Antonio Callado, por exemplo, apresentando novos caminhos para a construção do índio na literatura. No entanto, nos últimos anos, uma nova possibilidade vem sendo apresentada no universo literário: a figura do índio construída pelo próprio índio, utilizando a literatura como espaço para se inserir em sua própria história. Escritores como Olívio Jekupé, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Kaka Werá Jekupé, entre outros, têm feito uso da literatura não apenas para contar seus costumes, mas igualmente como uma forma de luta, uma denúncia, uma arma contra valores impostos, em busca de uma sobrevivência que também abrange uma luta pelo direito à terra. De acordo com Olívio Jekupé (2009, p. 13), através da escrita, os povos indígenas podem mostrar ao mundo não apenas sua cultura, mas também os problemas como destruição da natureza, assassinatos e estupros nas aldeias e a briga por terras.

A literatura indígena vem crescendo, embora ainda exista uma escassez no que tange a estudos críticos. Por ser construída através de suas próprias vivências e englobando particularidades culturais, estruturadas a partir de uma cosmovisão própria, é preciso que seja lida reconhecendo os eixos aos quais se relaciona: seja a tradição oral, seja a relação que se estabelece no meio em que vive.

Nesse âmbito, é comum encontramos tanto obras tendo os mitos como foco principal, como também aquelas que, explicitamente, têm como objetivo esclarecer ao leitor que, durante anos, as vozes indígenas foram silenciadas e agora desejam contar uma história ocultada pelo poder etnocêntrico por meio de autobiografias, poesias ou mesmo romances. Como afirma Graça, em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil (ANO)*, acerca do que seria uma literatura indígena no Brasil,

Identities, utopia, cumplicidade, esperança, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história, diáspora e outras palavras andantes configuram alguns termos (possíveis) para designar, *a priori*, a existência da literatura indígena contemporânea no Brasil. (GRAÚNA, 2013, p. 19)

Não raras são obras cujo intuito é contar as tradições dos povos indígenas como forma de divulgar o seu próprio olhar acerca do universo, assim como preservar uma cultura tradicionalmente baseada no costume da oralidade. Costume esse que, aos poucos, foi se perdendo no tempo, quer através da imposição de uma nova língua – que, em nosso caso, se trata da língua portuguesa –, quer através da própria imposição de crenças e costumes, de

novas formas de pensar. Daí a grande importância que esses povos têm dado à escrita e até mesmo às práticas cinematográficas: através desses meios de expressão, podem registrar e fortalecer a preservação de sua cultura, ao mesmo tempo em que se tornam os próprios contadores de suas histórias, com seus próprios pontos de vista.

Portanto, fica evidente a íntima ligação entre a literatura e a realidade indígena e de seus próprios escritores. Eliane Potiguara, no “I Sarau de poéticas indígenas”, realizado em 19 de abril de 2009, na Casa das Rosas, em São Paulo, evidenciou essa ideia em uma de suas falas: “Eu não consigo fazer poesia sem falar sobre a nossa realidade” (CUNHA & GOLDEMBERG, 2010, p. 129). Um de seus poemas, contido no livro *Metade cara, metade mascada* (2004), se torna um grito que ecoa a causa indígena com um tom que mistura revolta e tristeza:

BRASIL  
Que faço com a minha cara de índia?  
E meus cabelos  
E minhas rugas  
E minha história  
E meus segredos?  
Que faço com a minha cara de índia?  
E meus espíritos  
E minha força  
E meu Tupã  
E meus círculos?  
Que faço com a minha cara de índia?  
E meu sangue  
E minha consciência  
E minha luta  
E nossos filhos?  
Brasil, o que faço com a minha cara de índia?  
Não sou violência  
Ou estupro  
Eu sou história  
Eu sou cunhã  
Barriga brasileira  
Ventre sagrado  
Povo brasileiro.  
Ventre que gerou  
O povo brasileiro.  
Hoje está só...  
A barriga da mãe fecunda  
E os cânticos que outrora cantavam  
Hoje são gritos de guerra  
Contra o massacre do mundo. (POTIGUARA, 2004, p.8)

Os elementos pertencentes à poesia, à ficção, aos mitos e aos costumes das aldeias misturam-se, o que torna necessário um cuidado especial no estudo da literatura indígena, um conjunto de produções ainda recente no universo literário e com estudos críticos em crescimento.

É comum, então, a literatura, dentro desse universo, ser utilizada para expressar uma forma de ver o mundo, uma cosmovisão em que tudo possui ligação na natureza. Um dos escritores que demonstra mais claramente esta visão é Kaka Werá Jecupé em seu livro *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (1998). Em suma, o livro apresenta o outro lado da história que foi silenciada durante séculos. Por terem eles maior evidência nas narrativas tratadas no início deste estudo, optamos por trabalhar com dois pontos: a visão indígena acerca do universo e a referente à história do Brasil, com intuito de contrapor com os textos anteriormente citados, observando, assim, as duas visões de um mesmo povo.

No livro, Kaka Werá apresenta ao leitor a forma de pensar, agir e ver o mundo das sociedades indígenas, tendo como base os ensinamentos ancestrais, passados a cada geração através da oralidade. Segundo ele, seu nome significa que seu espírito entoou um som, uma dança para a matéria, que o apresenta ao mundo como uma assinatura. É apresentado como neto do Trovão, bisneto de Tupã. Tal classificação evidencia o objetivo dessas culturas em se manterem conectadas à qualidade da Natureza de que descendem, potencializando a forte ligação entre homem e natureza, entre o humano e o divino.

O autor inicia sua fala com essa apresentação e, em seguida, procura esclarecer o que é ser índio. Sendo uma nomenclatura trazida pelos europeus no início da colonização e não própria desses povos, é evidente que os próprios indígenas não se intitulam como tal. Enquanto, para colonizadores e missionários, o termo “índio” acabou por ser utilizado para designar os habitantes das Américas e, de acordo com sua concepção de mundo, seres selvagens e de costumes inferiores; para os nativos, “ser índio” segundo a visão de Werá Jecupé, é acreditar que tudo possui espírito, até mesmo as palavras. Rever sintaxe. Assim, índio seria “uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma” (JECUPÉ, 1998, p. 13), ou seja, um ser com concepção que engloba o mundo de maneira mais abrangente e interligada, com uma maneira peculiar de se relacionar com o homem, com dimensões ocultas e, principalmente, com a natureza:



Em essência, o índio é um ser humano que teceu e desenvolveu sua cultura e civilização intimamente ligado à natureza. A partir dela elaborou tecnologias, teologias, cosmologias, sociedades, que nasceram e se desenvolveram de experiências, vivências, e interações com a floresta, o cerrado, os rios, as montanhas e as respectivas vidas dos reinos animal, mineral e vegetal. (JECUPÉ, 1998, p. 14)

Índio é um ser com costumes, com um modo de viver próprio, e isso se reflete em sua relação com o mundo, o que engloba, também, conceitos religiosos e difere da doutrina cristã em muitos aspectos, pois a natureza também se torna agente capaz de interferir na vida do ser humano, forças da natureza também funcionam como elementos criadores.

Para os povos indígenas, segundo Jecupé, existem os seres da terra, da água, do fogo e do ar, da mesma maneira que existem espíritos superiores e povos intermediários, como seres-trovão, seres-estrelas e povo-planta, povo-pedra. Os elementos da natureza estão diretamente relacionados com o início da humanidade, sejam esses elementos animais, minerais ou vegetais. Por tal motivo, também são capazes de gerar vidas e comunidades. O povo Karajá, por exemplo, possui o reconhecimento de que veio do Espírito das Águas (JECUPÉ, 1998, p. 27).

Por esse viés, temos a ancestralidade biológica, tendo o homem como descendente do próprio ser humano, e a anímica, em que o homem descende de elementos da natureza, como Sol, Lua, Terra, Água, Fogo, Ar, etc. Para esclarecer o assunto ao leitor, Jecupé argumenta:

No passado era difícil compreender o conceito indígena da ancestralidade, mas hoje em dia, com o reconhecimento científico de que o ser humano passa por vários estágios evolutivos até chegar ao homem, talvez seja mais fácil reconhecer esse pensamento. (JECUPÉ, 1998, p. 27)

Vemos uma notável diferença em relação à crença cristã, trazida pelos missionários europeus. O deus do branco seria o criador do mundo e de todos os seres, o todo poderoso que gera vida e tudo comanda, capaz de levar à salvação e de punir, gerando sentimento de culpa pela crença do pecado; enquanto, para o universo indígena, a criação e seu Criador estariam atrelados à natureza também: uma visão panteísta em oposição a uma visão antropocentrista.

Na poesia a seguir, de Olívio Jekupé (2009), o deus do branco não aparece como uma figura bondosa, discurso comum na cultura cristã. A poesia se torna tanto uma expressão das diferenças culturais em relação a esse Deus capaz de salvar e de amar todos os seres, como um grito de sofrimentos vivenciados pelos povos indígenas:

Deus dos brancos  
Vejo os brancos falarem tanto  
No seu grande Deus,  
Dizem que ele salva,  
Que faz milagres, que ama os ínfimos,  
Que é pai e dá a vida por todos.  
Só que fico indeciso  
Ele talvez não ame  
O nosso povo indígena  
Porque estamos sofrendo  
Há vários séculos  
E não há nada para nos salvar  
Das mãos dos brancos. (JEKUPÉ, 2009, p. 15)

Em *A terra dos mil povos*, Kaka Werá também aborda a questão da religião e da catequização. Segundo ele:

Índio, clã, tribo, espírito se integram de tal maneira que não se carece de religião, no sentido ocidental da palavra e também no sentido do que fizeram do sentido original da palavra. Conforme se diz, a palavra vem do latim *religare*, religar. Religar com alguma coisa. Com o Divino, com Deus. Foi essa a ideia trazida para estes trópicos no século XVI.

Vimos que no decorrer deste século tem-se tentado manifestar essas ideias nos templos, catedrais, capelas, livros. E vê-se que essa ideia não se manifesta na atitude da civilização. Enquanto isso, o espaço entre a ideia e a atitude tem gerado a miséria humana. A palavra corre pelo governo humano em espírito, sem cumprimento do que se diz. Pois palavra e espírito estão longe. A voz sai morta, porém recheada de maquiagem para dar a impressão de vida. A palavra assina tratado de paz enquanto a mão acena guerra. A religião é surda, pois o espírito está mudo.

Então, nesse sentido, não foi possível catequizar o índio a essa religião. Foi possível somente torná-lo bêbado e miserável. (JECUPÉ, 1998, p. 97)

Kaka Werá contesta uma ideia de catequização como salvação. Ao contrário, o ato de catequizar os índios, na verdade, só teria possibilitado miséria, distanciamento de sua cultura que seria sua própria “salvação”, já que o Grande Espírito fala através do silêncio presente em tudo e, nesse momento, “ele pode chamar de sua vida dentro da Vida, não há re-ligação a fazer” (JECUPÉ, 1998, p. 97).

A questão da religiosidade aparece muito frequentemente nas novas narrativas indígenas, como uma maneira de esclarecer sobre a relação entre o homem e o sagrado na visão indígena. Outro autor que trilhou esse caminho é Lucio Paiva Flores, índio Terena do Mato Grosso do Sul. Em seu livro *Adoradores do sol: reflexões sobre a religiosidade indígena* (2013), mostra as práticas religiosas desses povos. Utilizando passagens bíblicas e bases provenientes de uma cultura estrangeira, demonstra que a crença nas sociedades indígenas se baseia, principalmente, na relação com a natureza, onde Deus está presente em tudo e não exerce um papel ameaçador, sobrecarregado de culpas: para eles, o Criador também quer que seus filhos aproveitem e cuidem de tudo. Ao mesmo tempo em que não nega as contribuições da Igreja – principalmente na área da saúde e da educação -, evidencia as diferenças e divisões causadas por ela.

A questão da inconstância do índio, abordada por Antonio Vieira em seu *Sermão do Espírito Santo* (2001), parece ser esclarecida por Flores: primeiramente, informando que a cruz já era utilizada pelos Guaranis antes de 1500 (FLORES, 2003, p. 24), em segundo lugar, podem ir ao culto, ao templo, cantar, rezar, se batizarem, mas também voltam às suas origens, e não pretendem continuar a caminhada sem a valorização da sabedoria de sua cultura (?) Faltaram as aspas da citação (FLORES, 2003, p. 26). O autor ainda alerta para o fato de, no Brasil, não se questionar o que aconteceu com os povos que viviam aqui antes de 1.500, como ocorre em outros países como Canadá, em que a sociedade costuma questionar as práticas exercidas contra os povos indígenas. Em suas palavras:

Dizem que o Brasil é muito diferente dos outros países e nós cremos nisso. Não somos capazes sequer de questionar o que se fez com os 970 povos que viviam aqui em 1500; ao contrário, aqui os bandeirantes, maiores matadores de índios, são nossos heróis; por outro lado, catequizar índios foi prática tão nobre que pode levar à beatificação. (FLORES, 2003, p. 20)

Com essas novas formas de literatura surgindo, precisamos expandir nossos olhares, desfazer preconceitos construídos a partir da colonização e, também, modelos de análise ainda limitados. Com uma atitude assim, veremos a união possível entre realidade e mito, ou seja, um mundo aparentemente maravilhoso como parte da própria realidade. Para Kaka Werá, “mito” e realidade se fundem:

Essas histórias revelam o jeito do povo indígena contar a sua origem, a origem do mundo, do cosmos, e também mostra como funciona o pensamento nativo. Os antropólogos chamam de mito, e algumas dessas histórias são denominadas lendas. No entanto, para o povo indígena é um jeito de narrar outras realidades ou contrapartes do mundo em que vivemos. De maneira geral, pode-se dizer que o índio classifica a realidade como uma pedra de cristal lapidado que tem muitas faces. Nós vivemos em sua totalidade, porém só apreendemos parte dela através dos olhos externos. Para serem descritas, é necessário ativar o encanto para imaginarmos como são as faces que não podem ser expressas por palavras. (JECUPÉ, 1998, p. 68)

Quanto às partes em que são narrados acontecimentos da história do Brasil, destacamos algumas narrativas em que Jecupé as faz de modo cronológico e expõe o olhar dos povos que sofreram com as consequências da colonização. Os acontecimentos são expostos de 1500 até 1998, ano de publicação do livro, e englobam questões como a escravidão e os conflitos com seringueiros, madeireiros, hidrelétricas, multinacionais e mineradoras.

O ano de 1500 é iniciado com Cabral encontrando os Tupiniquins. A partir desse momento, muitos fatos são narrados, principalmente aqueles que mostram outro lado da história e evidenciam crueldades cometidas aos índios. Alguns deles: atentados contra a mulher indígena, a posse de terra e a liberdade dos índios, em 1534; a chegada da primeira missão jesuítica chefiada por Manuel de Nóbrega, em 1549; a “guerra justa” contra os Caetés promovida por Mem de Sá, em 1562; a liberdade dos índios reconhecida pela legislação portuguesa, em 1611, com exceção para aqueles presos por “guerra justa” e para os resgatados como prisioneiros de outros índios; a epidemia de varíola que aniquilou os Tupinambás da costa do Maranhão e Grão-Pará, em 1621; escravos guaranis são levados a São Paulo, em 1628; reintrodução da faculdade de escravizar índios pela “guerra justa”, em 1653; guerra de extermínio aos Timbiras no Maranhão, em 1727; a fundação do Serviço de Proteção ao índio, em 1910; a pacificação de grupos como os Xavantes do rio das Mortes, área de expansão de fazendas de gado, em 1946; o crescente garimpo em terras indígenas, em 1983; Colônias indígenas do alto rio Negro passam a ser área indígena, em 1990, como meio de o Estado se livrar de responsabilidades de desenvolvimento comunitário ligadas à figura de colônia indígena; a exploração feita por integrantes do exército brasileiro em terras indígenas, levando mogno apreendido a leilão, em 1995; a denúncia do Instituto Nova Tribo acerca da presença de missões americanas catequizadoras e aliciadoras de povos indígenas na Amazônia e a biopirataria, em 1998.

A literatura indígena contemporânea, portanto, é não apenas uma possibilidade de criação por parte do “índio”, mas um espaço para as vozes desses povos que foram silenciadas durante anos. Fazendo o uso da escrita e de costumes que não oriundos de sua tradição, os indígenas utilizam a arte para preservar sua cultura e contar suas próprias histórias. A literatura, então, se torna uma forma de luta e resistência, assim como um grito por respeito.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, José de. **O guarani**. 3 ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. **Ubirajara**. 18 ed. São Paulo: Ática, 2001.

CALADO, Antonio. **A expedição Montaigne**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CAMINHA, Pero Vaz de. **Carta a el-rei d. Manuel**. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 1974.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gentes do Brasil**. Belo Horizonte: São Paulo: EdUSP, 1980.

CUNHA, Rubelise da. **Deslocamentos: o entre-lugar do indígena na literatura brasileira do século XX**. P: Portuguese Cultural Studies. Vol. 1. Spring 2007. Disponível em: <<http://www2.let.uu.nl/solis/PSC/P/PVOLUMEONEPAPERS/P1RUBELISE-CUNHA.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2014.

CUNHA, Rubelise da; GOLDEMBERG, Deborah. **Literatura indígena contemporânea: o encontro das formas e dos conteúdos na poesia e prosa do I Sarau das poéticas indígenas**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 117-148, 2010.

FLORES, Lucio Paiva. **Adoradores do sol: reflexões sobre a religiosidade indígena**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GÂNDAVO, Pêro de Magalhães. **História da Província de Santa Cruz**. Texto disponível em: <[http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/literatura/obras\\_completas\\_literatura\\_brasileira\\_e\\_portuguesa/PEROMGANDAVO/SANTACRUZ/SANTACRUZ.PDF](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/literatura/obras_completas_literatura_brasileira_e_portuguesa/PEROMGANDAVO/SANTACRUZ/SANTACRUZ.PDF)>. Acesso em: 02 set. 2014.

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

JECUPÉ, Kaka Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio.** São Paulo: Peirópolis, 1998.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas.** São Paulo: Scortecci, 2009.

NÓBREGA, Padre Manuel da. **Diálogo sobre conversão do gentio.** Texto disponível em: <[http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM\\_ConversaoGentio\\_p.pdf](http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf)>. Acesso em: 27 abr. 2014.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. Pregando a toda criatura: Antônio Vieira e a semeadura no Mundo Novo. In: JOBIM, José Luís; PELOSO, Silvano (Orgs). **Descobrimo o Brasil: sentidos da literatura e da cultura no Brasil.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, 29-50.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** São Paulo: Global, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra.** 15 ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil.** HANSEN, Adolfo (Org.). São Paulo: Hedra, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sermões.** v. 1. São Paulo: Hedra, 2001.

[Recebido: 24 set. 2014 - Aceito: 02 out. 2014]