

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO GRANDE DO SUL
UNIDADE UNIVERSITÁRIA EM PORTO ALEGRE
CURSO DE LICENCIATURA EM LETRAS - HABILITAÇÃO EM LÍNGUA
PORTUGUESA E LITERATURAS DA LÍNGUA PORTUGUESA**

LUCIANA DE ALBUQUERQUE MACHADO

**A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA:
O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO PARA CONTAR HISTÓRIAS**

PORTO ALEGRE

2023

LUCIANA DE ALBUQUERQUE MACHADO

**A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA:
O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO PARA CONTAR HISTÓRIAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como pré-requisito parcial para obtenção do Título de Licenciada em Letras: Habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Me. Gilmar de Azevedo

PORTO ALEGRE

2023

LUCIANA DE ALBUQUERQUE MACHADO

**A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA:
O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO PARA CONTAR HISTÓRIAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como pré-requisito parcial para obtenção do Título de Licenciada em Letras: Habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Me. Gilmar de Azevedo

Aprovada em: 19/12/2023.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente da Banca: Prof. Me. Gilmar de Azevedo
Universidade Estadual do Rio Grande do Sul – UERGS

Profa Dra Maria Cristina Schefer
Universidade Estadual do Rio Grande do Sul – UERGS

Profa Dra Armgard Lutz
Universidade Estadual do Rio Grande do Sul – UERGS

PORTO ALEGRE

2023

Catálogo de Publicação na Fonte

M1491 Machado, Luciana de Albuquerque.

A literatura indígena brasileira: o perspectivismo ameríndio para contar histórias /
Luciana de Albuquerque Machado – Porto Alegre, 2023.

97f., il.

Orientador: Prof. Me. Gilmar de Azevedo.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Estadual do Rio
Grande do Sul; Curso de Licenciatura em Letras: Habilitação em Língua
Portuguesa e Literaturas de Língua Portuguesa, Unidade em Porto Alegre, 2023.

1. Literatura Indígena. 2. Mitopoética. 3. Mitologias. I. Azevedo, Gilmar de.
II. Título.

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Carina Lima CRB10/1905

AGRADECIMENTOS

Agradeço às forças da natureza, criadoras deste universo e agradeço o privilégio do contato destes conhecimentos ancestrais.

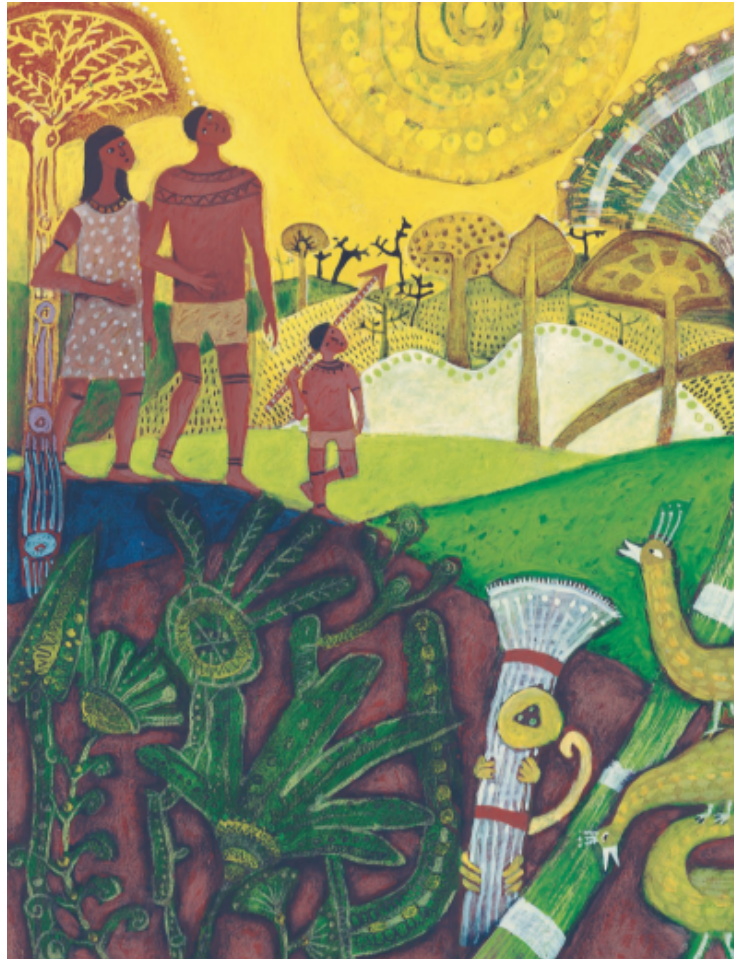
Optei em minha vida dedicar meu tempo para os estudos, pois os conhecimentos nunca se esgotam, mas acredito que minhas horas de ausência tenham sido sentidas por minha família. Por isso agradeço a meus entes queridos que faleceram nesse período, meu tio Ailton Albuquerque, grande babalorixá, que percorreu o Brasil e outros países disseminando a cultura da religião afro-brasileira, tentando desmistificar e eliminar o preconceito das pessoas.

Ao meu irmão querido, Leonardo de Albuquerque Machado, falecido em 2019, professor, esotérico, tarólogo, ufólogo, pesquisador de religiões antigas que deixou uma enorme contribuição espiritual para o estudo das tradições Wicca, uma alma grandiosa e um autista amoroso e fraterno com as pessoas.

Minha querida mãe, Terezinha, agora com 81 anos, que sempre esteve presente apoiando minhas escolhas, minha filha Marina pelas horas que não pude estar presente e a neta Antônia que pude acompanhar os primeiros passos.

Agradeço a UERGS-Universidade Estadual do Rio Grande do Sul, pela oportunidade e pelo acolhimento, pelo espaço de criação e compartilhamento de ciência. Também agradeço a todos (as) meus professores(as) da UERGS e em especial ao meu orientador, professor Gilmar de Azevedo, pela oportunidade, que em sua forma singular de ensinar, sempre acrescentou novas ideias e novos ensinamentos à minha caminhada.

Obrigada a todos professores, servidores, colegas, alunos das escolas em que estagiei e realizei atividades do Pibid e da Residência Pedagógica, por contribuírem na construção do meu "ser e estar" professor(a), vocês me fizeram mais forte!



"Todos éramos uno, hasta que:
La raza nos desconectó, la religión nos separó, la política nos dividió, el dinero nos clasificó".

Provérbio indígena

RESUMO

Esta monografia, término do curso de Licenciatura em Letras- Língua Portuguesa e Literaturas da Língua Portuguesa, tem na voz autoral, ecos das produções escritas e na práxis, a formação da consciência, experiências e reflexões oriundas do “ser e estar” professor (a). Decorrentes deste corpus literário grandioso que é a literatura indígena, proponho neste trabalho, apresentar as descobertas e possibilidades para um caminho pedagógico, a partir da literatura indígena. A discussão sobre o tema indígena parte de uma necessidade perene dentro da sociedade brasileira, no que tange a invisibilização histórica das culturas indígenas, tão ricamente ilustradas pelas literaturas. Concernente a pesquisa, a literatura indígena desvenda-se uma possibilidade, tais como na perspectiva pós-colonialista, segundo Thomas Bonnici (2005), indicando nas produções escritas, as vozes que buscam o ativismo para recontar histórias. A partir do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2008-2014) entendemos a centralidades dos saberes indígenas como uma possibilidade de compreendermos como o interior de uma cultura pode sobreviver e se fortalecer, visto que nas obras literárias e narrativas indígenas, estão presentes a “mitopoética” que é a capacidade de contar histórias através dos mitos, das cosmologias e representações simbólicas, desde a oralidade, ancestralidade, culto à natureza e suas criaturas, respeito a diversidade, inúmeros temas que proporcionam reflexões dialógicas em sala de aula, representando assim, inúmeras potencialidades e aplicabilidades na educação como um todo..

Palavras Chaves: Literatura Indígena.Mitopoética. Mitologias.

ABSTRACT

This monograph, the end of the Degree course in Portuguese Language and Literatures of the Portuguese Language, has in its authorial voice, echoes of written productions and in praxis, the formation of consciousness, experiences and reflections arising from the “being and being” teacher. Arising from this grandiose literary corpus that is indigenous literature, I propose in this work to present the discoveries and possibilities for a pedagogical path, based on indigenous literature. The discussion on the indigenous theme stems from a perennial need within Brazilian society, regarding the historical invisibilization of indigenous cultures, so richly illustrated in literature. Concerning the research, indigenous literature reveals a possibility, such as in the post-colonialist perspective, according to Thomas Bonnici (2005), indicating in written productions, the voices that seek activism to retell stories. From the Amerindian perspective of Viveiros de Castro (2008-2014), we understand the centrality of indigenous knowledge as a possibility of understanding how the interior of a culture can survive and strengthen itself, given that in indigenous literary works and narratives, “mythopoetics” which is the ability to tell stories through myths, cosmologies and symbolic representations, from orality, ancestry, worship of nature and its creatures, respect for diversity, countless themes that provide dialogical reflections in the classroom, thus representing, countless potentialities and applicability in education as a whole.

Keywords: Indigenous Literature. Mythopoetic. Mythologies.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A RETROSPECTIVA- INDÍGENAS NO BRASIL	14
3	O PERSPECTIVISMO AMERINDIO	27
3.1	JOSEPH CAMPBELL E A REPRESENTAÇÃO UNIVERSAL DOS MITOS.....	29
3.2	CLAUDE LÉVI-STRAUSS- MITO E SIGNIFICADOS.....	30
3.3	THOMAS BONNICI E A TEORIA PÓS-COLONIAL NA LITERATURA.....	32
4	AS IMAGENS HUMANO-MITOLÓGICAS NA LITERATURA INDÍGENA ..	34
4.1	METÁFORA DO BUSCADOR- ÀS ORIGENS.....	37
4.2	TOTEMISMO E O ANIMISMO.....	39
4.3	A COSMOVISÃO E AS MITOLOGIAS INDÍGENAS.....	41
4.4.	FENÔMENOS DA NATUREZA OU DEUSES?.....	43
4.4.1	Deus Tupã, Monan ou Namandu	45
4.4.2	Anã, Jurupari	46
4.4.3	Os Eclipses	46
4.4.4	A Mulher da Lua	47
4.4.5	As Constelações da Via Láctea	47
4.4.6	Figuras zoomórficas e antropomórficas	48
5	VISÕES DO INDÍGENA NO BRASIL	50
5.1	NA LITERATURA, A IDEALIZAÇÃO DO INDÍGENA E O INDIANISMO NO ROMANTISMO BRASILEIRO: GONÇALVES DIAS E JOSÉ DE ALENCAR...55	
5.2	NA LITERATURA, O MOVIMENTO MODERNISTA BRASILEIRO DE 1922....57	
5.3	O INDIGENISMO BRASILEIRO, A VISÃO DO INDÍGENA FORA DA LITERATURA.....59	
5.3.1	O Tutelamento em Marechal Cândido Rondon59	
5.3.2	O cercamento no Parque do Xingu com os Irmãos Villas Boas61	
5.3.3	A formação das indianidades em Darcy Ribeiro65	
6	A LITERATURA INDÍGENA	68
6.1	AILTON KRENAK E AS IDÉIAS PARA UM NOVO AMANHÃ.....71	
6.2	DANIEL MUNDURUKU E AS ESCRITAS INDÍGENAS.....74	
6.3	DAVI KOPENAWA- A QUEDA DO CÉU.....78	
6.4	KAKÁ WERÁ JECUPÉ E A TERRA DO MIL POVOS- A VISÃO DE UM ÍNDIGENA.....82	
	ENFIM, COMO CONSIDERAÇÕES FINAIS, A VOZ-PRÁXIS DA PROFESSORA NA CONSTRUÇÃO DAS INDIANIDADES86	
	REFERÊNCIAS	90

1 INTRODUÇÃO

A proposta desta monografia representa os desafios enfrentados nas experiências nos estágios e nos programas institucionais, como PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) e Residência Pedagógica da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS), universidade que me acolheu em minha segunda graduação, depois da Educação, na Ulbra (Universidade Luterana do Brasil), as Letras.

Como pesquisadora, no dia-a-dia da docência, nas aulas de Língua Portuguesa e Literaturas no Ensino Fundamental, Médio e EJA (Educação de Jovens e Adultos), este tema indígena foi recorrente, e dele emergiram reflexões e experiências que se tornaram práticas pedagógicas, no intuito de destacar as abordagens docentes mais adequadas sobre o assunto.

Penso que, ao responder à questão de pesquisa e buscar compreender a linguagem das literaturas e mitologias indígenas contemporâneas - escritas tão singulares desses autores indígenas - poderemos ouvir suas vozes e narrativas tão invisibilizadas pela colonização. Suas obras e narrativas, cosmologias e representações simbólicas, oralidade e ancestralidade, representam as possibilidades de aprofundamento para desvendar um universo ainda tão desconhecido.

Como questão norteadora para esta investigação, tem-se: “Como a Literatura e as Mitologias Indígenas Contemporâneas Brasileiras, e de acordo com o perspectivismo ameríndio, podem contribuir, com contação de histórias, para o ensino/aprendizagem nas aulas de Língua Portuguesa e Literatura na Educação Básica.”.

Tem-se como objetivo geral, “Refletir sobre como a Literatura Indígena Contemporânea Brasileira, a partir do perspectivismo ameríndio, tem atuação no ensino-aprendizagem nas aulas de Língua Portuguesa e Literatura na Educação Básica?”

A partir desse, há a compreensão de onde se encontra a centralidade dos saberes indígenas em suas contribuições para/na (nova) literatura brasileira, no que tange à valorização e preservação da história e da cultura dos povos originários nos currículos oficiais da educação. Como objetivos específicos, têm-se: a) "Quais são os saberes e as singularidades das literaturas orais e das histórias indígenas?" e b) "Como adequá-las nas

aulas - e de acordo com a Lei 11.645/2008-também, para os(as) professores(as) das escolas da Educação Básica?".

Destaca-se a relevância desta pesquisa, pois os estudos das tendências críticas contemporâneas e o das culturais sobre a literatura pós-colonialista investigam como estas escritas podem ser usadas para questionar e subverter as estruturas de poder subjacentes coloniais. Essa abordagem de contestação também oportuniza falar sobre o desenvolvimento do EREER - Educação para as relações étnico-raciais - para promover a discussão sobre igualdade, diversidade e educação intercultural em sala de aula, e além.

Para esse trabalho, além da Introdução, abordamos no capítulo 2 “A Retrospectiva - Indígenas no Brasil”, onde se realiza um descortinamento das heranças coloniais do passado, através da retrospectiva e percorre-se, com nisso, a obra de Todorov (1996), com a conquista da América, desde o século XV e XVI, a visão dos primeiros encontros com os indígenas, através dos diários de Cristóvão Colombo (1451-1506), esboçado sobre a ótica de um mercenário colonizador. Em Monteiro (1994), também adentramos no Brasil-Colônia com a saga dos Bandeirantes paulistas no processo de escravização indígena, onde os originários foram denominados "Os negros da Terra" e os africanos como "negros da Guiné". É mostrado aqui, que as memórias e a evolução do vocábulo "negro", posteriormente foi apropriado pelos falantes da Língua Portuguesa à época, para nomear o crescente mercado em expansão da escravização africana. É retomada, nesta parte, a ocupação das reduções Jesuíticas no Sul do país, na região das Missões, também no Diário de Las Casas¹ a barbárie espanhola na América do Sul, os processos de aculturação, transculturação e hibridização cultural desse encontro entre colonizador e colonizado.

Posterior a essa retrospectiva, no capítulo 3 “O Perspectivismo Ameríndio”, apresenta-se o conceito criado pelo antropólogo brasileiro Viveiros de Castro², reflexão que aprofunda as concepções dos saberes e pensamentos dos indígenas, partindo de epistemologias e ontologias próprias. Na seção 3.1, em “Joseph Campbell (1904-1987), e a

¹Frade e teólogo dominicano, e primeiro bispo de Chiapas, Bartolomeu de Las Casas (espanhol, 1474-1566), defendeu modos de vida e a humanidade dos ameríndios, cujo trabalho sobre os direitos dos ameríndios conquistados tem um legado particularmente importante e duradouro. Frei Bartolomeu de Las Casas em Valladolid em 1550 marca o claro surgimento de um discurso de libertação e consciência. Fonte.: Disponível em: <wp.ufpel.edu.br/nepfil>. Acesso em: 29 nov. 2023.

² Eduardo Viveiros de Castro nasceu em 1951, no Rio de Janeiro. É professor de Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), além de manter vínculos acadêmicos na França e no Reino Unido. Uma de suas mais significativas contribuições refere-se ao desenvolvimento do conceito de perspectivismo ameríndio.

representação universal dos Mitos”, compreende-se, a partir deste antropólogo, o poder do mito em outras culturas; na seção 3.2 em “Claude Lévi Strauss (1908-2009) - Mito e Significados”, mostra-se a cultura organizada empiricamente como forma de existência dos povos. Para ele, “assim como os ritos, os mitos são intermináveis”; na seção 3.3 “Thomas Bonnici e a Teoria Pós-Colonial na Literatura”, onde, a partir dela serão analisadas produções literárias indígenas.

No capítulo 4, “As Imagens Humano-Mitológicas na Literatura Indígena”, abordam-se as singularidades das representações imagéticas na cultura e na literatura, e em suas subseções seguintes, o “Perspectivismo Ameríndio nas Literaturas e nas Mitologias”, onde nas singularidades das histórias indígenas, humanos convivem com os animais e a natureza de uma forma simétrica, dialogando saberes indígenas, com as ciências da sociedade moderna; na seção 4.1, em “A metáfora do buscador- às origens”, reflete-se, através das histórias orais e literárias dos escritores indígenas, a metáfora do buscador, e se procuram o *ethos* e as origens dos povos originários no retorno à natureza; na seção 4.2, em “O Totemismo e o Animismo”, o leitor vai conhecer esses conceitos, utilizados por algumas civilizações; a seção 4.3, “A Cosmovisão e as Mitologias Indígenas”, no possibilita aprofundar essas categorias presentes também na Literatura Indígena. Aqui se destaca a importância da oralidade na literatura indígena, as representações dos mitos nas produções literárias, os mitos de origem, mitos de criação, parábolas, alegorias, transmutação de elementos, transformações antropomórficas entre universos: animal, vegetal e elemental, entre outras formas de ensinamentos; na seção 4.4, em “Fenômenos da Natureza ou Deuses?”, tem-se como os indígenas representam a astronomia e os fenômenos da natureza; na subseção 4.4.1 “Deus Tupã, Monan ou Namandu”; na subseção 4.4.2 Ana Jurupari”; na subseção 4.4.3 Os Eclipses; 4.4.4 “A Mulher da Lua” ; 4.4.5 “As Constelações da Via Láctea”; 4.4.6 “Figuras Zoomórficas e Antropomórficas” com as representações presentes nos vestígios arqueológicos e nas figuras rituais dos povos originários da Amazônia.

No capítulo 5 “Visões do Indígena no Brasil” como são representados na história e na literatura brasileira; Na seção 5.1, em “Na Literatura, a Idealização do indígena e o Indianismo no Romantismo brasileiro: Gonçalves Dias e José de Alencar”, destaca-se, nesta época, a construção da imagem e identidade indígena romantizadas, utilizadas pela literatura de forma sacralizada. As características das obras e dos personagens indígenas de Gonçalves

Dias e José de Alencar, representantes da fase do Romantismo Indianista brasileiro; na seção 5.2, em “Na Literatura, o Movimento Modernista Brasileiro de 1922”, a Semana de Arte Moderna, organizada por vários artistas, reflete-se sobre o que produziram em nível de uma arte contestatória e paradigmática. Oswald de Andrade, por exemplo, que, em 1928, produziu "O Manifesto Antropofágico", publicado na Revista da Antropofagia; na seção 5.3, em “O Indigenismo brasileiro, tem-se a visão do indígena fora da literatura”. Destacam-se aqui o longo caminho percorrido na institucionalização dos programas públicos federais, na tentativa de criar modelos de integração para o indígena brasileiro; na subseção 5.3.1, em “O Tutelamento em Marechal Cândido Rondon” conta-se a trajetória de Rondon como primeiro diretor do Serviço de Proteção ao Índio - SPI. O paradigma “integracionista” pensava a "integração" dos indígenas na sociedade, como ideal civilizatório, com disciplina e militarismo, tornando-os dependentes e tutelados do estado brasileiro; na subseção 5.3.2, em “O cercamento no Parque do Xingu com os Irmãos Villas Boas”, destaca-se a contribuição dos irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas Bôas. A política indigenista dos Vilas Boas foi um contraponto a todos os esforços empreendidos anteriormente, do paradigma integracionistas de Rondon, ao paradigma “protecionista” com o cercamento e preservação indígena, com a construção do parque estadual do Xingú; subseção 5.3.3, em “A formação das indianidades em Darcy Ribeiro”, desenvolve-se a luta do antropólogo, etnólogo, sociólogo e educador, na busca da integração e valorização da identidade do indígena como cidadão brasileiro. Como visionário, Darcy Ribeiro (1922-1997), e como contribuiu com a criação da Funai (Fundação Nacional do Indígena [Povos Indígenas]) e também com o Parque Estadual do Xingú.

No capítulo 6 "A Literatura Indígena", surgem várias reflexões sobre a literatura genuinamente escrita por indígenas, respectivamente os autores indígenas e seus livros; na seção 6.1, “Ailton Krenak e as ideias para um novo amanhã”; seção 6.2, “Daniel Munduruku e as escritas indígenas”; seção 6.3, “Davi Kopenawa- a queda do céu”; no item 6.4, “*Kaká Werá Jecupé* e a Terra dos Mil povos - a visão de um indígena”.

Como Considerações Finais, “Enfim, como considerações finais, a voz-práxis da professora na construção das indianidades”, como uma possibilidade da práxis, a reflexão sobre os estudos e o cotidiano da escola e as práticas dos professores, com a Lei 11.645/2008. Na sequência, as referências finais.

2 A RETROSPECTIVA- INDÍGENAS NO BRASIL

Segundo Pesavento (2000) História e Literatura apresentam caminhos diferentes, porém a "ficcionalidade"³ apresenta-se como um caminho convergente entre as duas ciências. Na história temos "evidências" do real, porém, o historiador faz a leitura de uma época, tem a incumbência de reconstruir o passado, uma releitura, portanto. Entre a história e a literatura, nas duas vias se estabelecem representações do real, nesta busca de sentidos prepondera a sensibilidade do autor diante do mundo.

Na literatura, não há o compromisso com os fatos reais, mas da inventividade, torná-los críveis, dotados de certa lógica para manter o leitor preso ao texto. A Literatura ao fazê-lo, busca a recriação literária, observando ou não as condições de produção de uma época, o texto literário pode vir ornado pelo otimismo, preocupação, pelas críticas do autor entre outras manifestações.

Apesar da escravização dos povos originários e dos povos africanos terem sido invisibilizadas ou amenizadas pelos livros de história nas escolas, partimos do princípio de que o Brasil, antes "Terra de Vera Cruz, Pindorama ou Abya Yala" foi invadida e colonizada no século XV, não descoberta como foi propagada em algumas obras e nos livros. Não foi um evento que proporcionou desenvolvimento das populações indígenas, como nos mostra os dados da Funai, estima-se que nos anos de 1500, no século XVI havia 3 milhões de indígenas, e em 2010, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas), a população é de cerca de 817,9 mil⁴ indígenas, 305 povos indígenas e mais de 274 línguas diferentes⁵

Para efeito das narrativas dos colonizadores, aqui não havia cultura, apenas povos bárbaros e selvagens, oportunamente esses pensamentos foram publicados em forma de documentos de viagens, crônicas e cartas, tentando justificar as invasões. Como um contraponto, nossas pesquisas indicaram que havia mais de 1000 povos no Brasil, além de

³ Refere-se à ficção; particular ou característico de Que ficção ou do ficcionismo. Cinema. Literatura. Televisão. Teatro. Que supõe uma compreensão interpretativa (ponto de vista, opinião etc) diferente do real; que não se pauta necessariamente na realidade, mas espera-se uma criação ou uma imaginação a partir desta; diz-se do que foi construído dessa forma. Etimologia (origem da palavra ficcional). De ficção ficcion + al.

⁴IBGE. Disponível em:

<<https://observatorio3setor.org.br/noticias/genocidio-brasil-mais-de-70-da-populacao-indigena-foi-morta/>>
Acesso em: 10 out. 2023.

⁵ IBGE. Disponível em: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3.html>> Acesso em: 02 nov.2023.

outros povos habitantes da América Latina (antes do século XV), como o império Maia, Inca e Astecas, culturas altamente desenvolvidas. A pesquisa não tem a pretensão de abranger tão vasto território do Brasil, mas ponderar e refutar as armadilhas do discurso que impuseram tamanha condição de subalternidade e escravidão aos povos originários, nas terras Sul Americanas.

Nos séculos XV e XVI ocorreram a maioria das invasões aqui no Brasil. Em São Paulo há uma história documentada por John Manuel Monteiro (1994), com o rastro dos bandeirantes, mais conhecidos como sertanistas, por seus conhecimentos das regiões formadas por colonos mestiços, portugueses e índios, que formavam uma relação luso-índigena. Nesse período, os sertanistas de São Paulo tornaram-se capitães do mato, habilidosos em caçar indígenas e aprisioná-los. Não somente os paulistas, mas os pertencentes a eles, caçavam e aprisionavam Guaranis. Foram chamados de "pombeiros negros, palavra de origem africana, que designavam africanos ou mestiços [...] índios especializados em aprisionamento de índios no sertão" (Monteiro, 1994, p.66).

Até o século XVII, os índios eram chamados de "negros da terra" e os negros africanos, "negros de Guiné" e com a vinda de mais negros de outras regiões da África, esses etnônimos foram mudando:

Para 'gentios, gentio do cabelo corredo, administrado, servos, pardos, carijós etnônimo dado aos Guaranis'. A presença do termo "negros da terra" foram usados em tratamentos, correspondências (...) como em "José Preto de Mogi das Cruzes, proprietário de 106 índios, 22 índias, sobre a rubrica de negros de casa de serviço". (Monteiro, 1994, p.165).

Essa denominação do vocábulo "negro" e a expressão "negro da terra" para os indígenas foi redefinida com a evolução diacrônica da língua. O vocábulo "negro" foi ressignificado usado posteriormente apenas para os negros africanos trazidos para o Brasil, explica sua correlação com a escravização generalizada no período colonial, entre os indígenas e africanos, aqui no Brasil.

Para o pesquisador John Manuel Monteiro (1956-2013), americano por origem e paulista por opção, o termo "Negro da terra e negro de Guiné" retorna neste trabalho para explicar o que antes havia se perdido com o fenômeno da escravização. Para os colonizadores Portugueses e Espanhóis, o "negro da terra" era o indígena aldeado da região, o próprio termo "índio" não especificava a etnia dos mais de 1.000 povos que aqui existiam.

Os escravizados negros oriundos da África eram denominados "gentios da Guiné", "peças da Angola" ou, mais frequentemente, "Tapanhunos", termo Tupi designativo de escravo negro (Monteiro, 1994, p.220). Apenas em 1700, os escravizados africanos começaram a transformar as características em São Paulo, no que conhecemos como senzalas. Assim como em São Paulo, no Rio Grande do Sul a cartografia indígena é bastante documentada. Para esta pesquisa, é importante contextualizar essa parte da história para mostrar os laços que convivem lado a lado com a história e a literatura.

No século XVIII, no Rio Grande do Sul, há a existência do indígena "Sepé Tiaraju" representado em várias obras literárias, devido à sua grande importância na luta pelos territórios das Missões, assim como a revolta contra a escravização e subjugação as monarquias Portuguesas e Espanholas. As obras literárias personificam "Sepé Tiaraju", tal como no poema ' O Uruguai' (1769), de Basílio da Gama, "O tempo e o Vento" (1949-primeira parte, "O Continente"), de Érico Veríssimo.

Segundo a publicação de *Werã Tupã*, indígena Guarani (Leonardo da Silva Gonçalves) na revista "A Nova Democracia" - And, 2008- "*Guaranis desmentem livros e revelam nova história*", existe outra história a respeito de Sepé Tiaraju entre os Guaranis, que denunciam o processo de "desindianização de Sepé":

A História escrita pelas cartilhas das classes exploradoras e da igreja católica apossou-se da figura heróica, metamorfoseando-a quase num branco que era índio por acaso. (...) ele nasceu em outro povo indígena e foi adotado pelos guaranis e criado como um dos nossos (...) o nome dele não era Sepé Tiaraju, esse era o jeito que os padres das missões entenderam e escreveram. Seu nome era Djekupé A Djú, que significava "Guardião de Cabelo Amarelo". "Guardião" porque era um guerreiro e "cabelo amarelo"(...) também era chamado pelos guaranis de Karaí Djekupé, "Senhor Guardião". (Revista And, 2008- revista digital).

No estado do Rio Grande do Sul, temos a ocupação Guarani, espalhada no estado:

No leste, no sentido sul-norte, localizam-se as seguintes aldeias: Kapi'i Ovy (Canguçu Pelotas), Pacheca (Yyguá Porá /Camaquã),Água Grande (Ka'a Miridy/Camaquã),Velhaco (Tapes), Coxilha da Cruz (Porã/ Barra do Ribeiro), Petim (Araçaty /Barra do Ribeiro), Passo da Estância (Barra do Ribeiro), Passo Grande (Nhü'ndy Poty / Barra do Ribeiro), Lomba do Pinheiro (Anhetengüá/Porto Alegre), Cantagalo (Jataity / Viamão Porto Alegre), Lami (Porto Alegre), Itapuã (Pindó Mirim-Viamão), Estiva (Nhü'ndy/Viamão),Capivari (Porã Mirim/Capivari do Sul), Granja Vargas (Yryyapú, Capivari do Sul), Interlagos (Osório), Varzinha (Ka'agüy Pa'ü – Caraá), Riozinho (Itá Poty, Riozinho), Campo Molhado (Nhu'ü Porã/Maquiné, Caraá, Barra do Ouro), Linha Pinheiro (Maquiné), Torres (Guapo'y Porã). Assim, numa lista que pode não cobrir todas as áreas de ocupação na região, temos aproximadamente 20 aldeias que estão geograficamente próximas umas das outras (Silva, G. F.; Penna, R.; Carneiro, L.C.C. 2009, p.174).

No Noroeste do Estado, as Missões Jesuíticas foram criadas pelos padres da “Companhia de Jesus”, ordem religiosa fundada por *Dom Inácio de Loyola* (1491-1556) em 1534, que serviram a ordem como padres missionários, autorizados pela monarquia Espanhola. Em 1549, os Jesuítas chegaram no Brasil colônia, liderados pelo padre Jesuíta português Manuel de Nóbrega (1517-1570) e, entre os séculos XVI e XVIII, esses padres iniciaram a “catequização” indígena, tanto espanhola quanto portuguesa, através dos modelos de reduções. Eram 32 povos que residiam em territórios em parte do Paraná, Argentina e Paraguai. Segundo a história documentada:

Iniciou-se em 1626 a fundação de São Nicolau do Piratini até 1640 até a destruição dos povoados pelos bandeirantes portugueses. No segundo momento entre 1682 a 1756 ocorreu a construção dos Sete Povos das Missões: São Borja, São Luiz Gonzaga, São Nicolau, São Lourenço Mártir, São Miguel, São João Batista e Santo Ângelo. (Silva, G.F.; Penna, R.; Carneiro, L.C.C.2009, p.16).

A costa brasileira era constantemente visitada e já conhecida pelos aventureiros viajantes, pois em 1545 o alemão *Hans Staden*⁶, já havia visitado os Tupinambás, depois em 1555-1556, o frade franciscano francês, cosmógrafo do rei *Henrique II da França*, *André Thevet*⁷. Logo após o seu regresso das Américas, *Thevet* escreveu a obra "*Les singularitez de la France Antarctique*"⁸, foi publicada em Paris em 1557-1558, ilustrada com 41 xilogravuras. Em 1555, *Jean de Lery*,⁹ também empreendeu viagem ao Brasil, em seu livro encontramos o seguinte diálogo com um indígena:

Os tupinambás muito se admiram de os franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de buscar aqui o pau-brasil. Uma vez, um velho me perguntou:

⁶ Hans Staden foi um viajante e mercenário alemão que realizou duas viagens para o Brasil no século XVI. Foi capturado e feito prisioneiro dos tupinambás durante nove meses."As viagens de Hans Staden estenderam-se de 1548 a 1555 e, nesse contexto, os europeus tinham acabado de chegar ao continente americano. A região que corresponde ao Brasil fazia parte da América portuguesa e, aqui, a principal atividade ainda desenvolvida era a exploração do pau-brasil." Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/historiab/hans-staden.htm>> Acesso em: 30 nov. 2023.

⁷ Thévet (Angoulême, França, 1516 – 1592) foi um dos autores do Renascimento. Filho de um barbeiro-cirurgião, ingressou na vida religiosa aos dez anos de idade e, antes de vir ao Brasil, empreendeu uma jornada pelo Oriente, visitando a Grécia, a Síria, o Egito e a Palestina. O relato dessa viagem, ilustrado com 25 xilogravuras, foi publicado em 1554 sob o título “Cosmographie du Levant”. Disponível em: <<https://bndigital.bn.gov.br/artigos/historia-do-livro-relatos-sobre-o-brasil-o-cosmografo-andre-thevet/>> Acesso em: 30 nov. 2023.

⁸ Disponível em: <<https://archive.org/details/lessingularitezd00thev/page/n18/mode/1up>> Acesso em: 03 nov.2023.

⁹ Jean Léry, pastor calvinista que veio ao Brasil na expedição que tentou criar aqui uma colônia francesa chamada França Antártica, em 1536, quando voltou à Europa escreveu um livro chamado Viagem à Terra do Brasil. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2018/08/30/ler-y-e-o-tupinamba>> Acesso em: 30 nov. 2023.

— Por que vocês, franceses e portugueses, vêm buscar lenha tão longe? Não tem madeira na terra de vocês?

Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que buscávamos não para queimar, como ele supunha, mas para extrair tinta dela e tingir, como eles mesmos faziam com seus fios de algodão e suas plumas.

O velho retrucou imediatamente:

— E vocês precisam de muito?

— Sim — respondi. — No nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que vocês podem imaginar, e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados.

— Ah! — retrucou o selvagem. — Você me conta maravilhas...

E, depois de pensar no que eu disse, acrescentou:

— Mas esses homens tão ricos não morrem?

— Sim — disse eu. — Morrem como os outros.

Mas os selvagens são grandes conversadores e costumam ir até o fim em qualquer assunto. Por isso, me perguntou de novo:

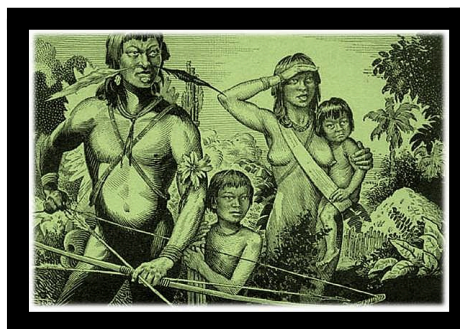
— E quando morrem, para quem fica o que deixam?

— Para os seus filhos — respondi. — Se não tiver filhos, para os irmãos ou parentes mais próximos.

— Na verdade — continuou o velho que, como vão ver, não era nenhum imbecil —, agora vejo que vocês franceses são todos uns doidos varridos, pois atravessam o mar e sofrem grandes incômodos, como dizem quando chegam aqui, e trabalham tanto para amontoar riquezas para seus filhos ou para aqueles que sobrevivem a vocês! Não será a terra que lhes alimentou suficiente para alimentar a eles também? Nós temos pais, mães e filhos a quem amamos, mas estamos certos de que, depois da nossa morte, a terra que nos alimentou também alimentará a eles. Por isso, descansamos sem maiores cuidados.

Os indígenas brasileiros encontrados podem ser visualizados na Figura 1, abaixo:

Figura 1- Os Tupinambás



Fonte: Wikimedia Commons, 2023.

Segundo Clastres (1978), os *Guaranis* pertenciam aos aldeamentos do litoral brasileiro, foram as primeiras aldeias a serem visitadas no século XVII, mas no século XVIII já não havia tribo Tupi na faixa da costa brasileira. Em 1622 o padre Antônio Ruiz de

Montoya¹⁰ já havia fundado 11 reduções, chamando-as como "O reino de Deus na terra" (Clastres, 1978, p.9):

Em 1609, o rei de Espanha, a pedido de Hernandarias de Saavedra, então governador do Paraguai, concede à Companhia de Jesus o direito de empreender a conquista espiritual dos cento e cinquenta mil guaranis do Guairá. No ano seguinte, dois jesuítas, padres José Cataldino e Simon Maceta, conseguem reunir algumas centenas de "selvagens" na primeira "redução". O padre Antonio Ruiz de Mõntoya, o mais ilustre evangelista dos guaranis, fundou onze reduções entre 1622 e 1629. (Clastres, 1978)

Essas Reduções¹¹ Missioneiras, tornaram-se uma importante desavença entre os portugueses e os espanhóis, por ouro, terras, entrepostos comerciais, enfim, as duas nações disputavam espaço territorial e comercial. Essas disputas necessitavam de acordos diplomáticos, e em 1750 foi assinado o Tratado de Madri, onde os 7 povos das Missões, ocupados por jesuítas espanhóis, tornaram-se território de Portugal.

O Tratado definia, entre outras questões, a colônia de Sacramento que ficava na foz do Rio da Prata, o que seria, atualmente, o Uruguai. Portugal passaria a ter posse da Amazônia e outras regiões do interior do Brasil. O sul da América chamava atenção para a importante organização das reduções dos padres jesuítas espanhóis. Com o Tratado de Madri, os missionários espanhóis e os índios Guaranis foram forçados a se retirarem das terras dos Sete Povos das Missões.

Os nativos indígenas se recusaram a sair e os jesuítas fomentaram, com armas, a resistência contra os interesses de ambos colonizadores, portugueses e espanhóis. A resistência durou 4 anos, e em 1756, o conflito matou e escravizou mais de 30 mil indígenas liderados por Sepé Tiarajú, que também morreu, em 7 de fevereiro deste ano. Neste mesmo ano, houve a destruição dos povos das Missões, e em 1777 o tratado de Ildefonso anulou o Tratado de Madri, devolvendo as Missões para os espanhóis que resolveram não aceitar, pois todas as reduções estavam arruinadas.

¹⁰ Padre Antônio Ruiz de Montoya (1585-1652) missionou por vinte e seis anos, de 1612 a 1638, no início do século XVII, no Guairá, território que hoje é o Estado do Paraná. Esse jesuíta se sobressaiu entre os demais membros da Ordem, que participaram das Reduções no Guairá, principalmente por sua dedicação no trato com as línguas e pela defesa dos indígenas contra as violentas forças da colonização. O Padre Ruiz de Montoya, nascido no Peru, mas de nacionalidade espanhola, além de sua atividade missionária produziu materiais importantes para o trabalho junto aos Guaranis. Elaborou um dicionário guarani-espanhol e espanhol-guarani, uma gramática e um catecismo.

¹¹ O termo reducciones estava vinculado à noção de que os grupos não cristãos teriam de ser "reduzidos" à obediência das leis civis e eclesiásticas, dignas de uma sociedade cristã - ou seja, *ad ecclesiam et vitam civilem reducti*. C. Lugon, *A República "Comunista Cristã" dos Guaranis*, Rio de Janeiro, 1968, p. 30.

As histórias das reduções no Sul do país formam apenas um panorama parcial dos acontecimentos que ocorreram na América do Sul. De forma geral, toda a América Latina foi dividida e disputada por forças e missões de portugueses e espanhóis. Encontramos restos arqueológicos, ruínas, vestígios desses passados, como a redução de São Miguel das Missões, em Santo Ângelo no Rio Grande do Sul.

As invasões, chamadas de descobrimentos ou literatura quinhentista, conservam documentos, cartas e livros, sobre toda essa expropriação na América Latina. São momentos chamados de “assimilacionistas”, onde são descritas as observações e impressões destas primeiras viagens.

Os diários de *Cristóvão Colombo* (*Cristóbal Colón-1451-1506*) são documentos datados de 1492 e retratados por *Todorov* (1996) no livro “Diários da Descoberta da América: As quatro viagens e os Testamento”, com tradução de Milton Persson para Língua Portuguesa. O autor traz os apontamentos de Colombo em suas missivas aos reis e seus patrocinadores além-mar, com descrições precisas dos encontros:

/Então viram gentes nuas/ (11.10.1492), /Este rei e todo os seus andavam nus como tinham nascido, assim como suas mulheres, sem nenhum embaraço/ (16.12.1492) ou /as mulheres, pelo menos, podiam ser mais cuidadosas/. /Todos são como os canarinos, nem negros nem brancos/ (11.10.1492).(grifos das falas de Cristóvão Colombo, de seu diário – *In: Todorov, 1996*).

Para Colombo, existe um misto de espanto e curiosidade ao ver que os indígenas não usavam vestes, para ele, essas indumentárias são símbolos de cultura e de status. Nas diferentes viagens percorridas, os indígenas, eram todos vistos como iguais, ao mesmo tempo, havia uma dicotomia binária, onde os mesmos eram considerados bons e outras vezes maus, inocentes ou bárbaros selvagens, convenientemente funcionava conforme a situação vivenciada pelo navegante, “*/São as melhores gentes do mundo, e as mais pacíficas/ (16.12.1492)/cercados por um milhão de selvagens cheios de crueldade, e que nos são hostis/ “Carta Raríssima”, 7.7.1503/*”. (Todorov, 1996, p. 22).

Colombo, ao descrever os encontros com os indígenas, atribui-lhes características, conforme suas opiniões e visões de mundo, observa a tudo, a fim de justificar a invasão física, cultural e material que estava por vir. Por exemplo, a relação dos indígenas com o valor venal dos objetos, que são na verdade convenções humanas “*/Seja coisa de valor ou*

coisa de baixo preço, qualquer que seja o melhor objeto que se lhes dá em troca e qualquer que seja seu valor, ficam satisfeitos /Carta a Santangel", fevereiro-março de 1493/ (Todorov,1996, p.23).

Em outra carta a *Santangel*, a experiência comunal da divisão dos bens coletivos que se realiza na aldeia, é notada pelo viajante *"Não pude saber se possuem bens privados, mas tive a impressão de que todos tinham direitos sobre o que cada um possuía, especialmente no que se refere aos víveres" /fevereiro-março de 1493/ (Todorov, 1996, p .23).*

Essas observações, reafirmam a convicção dos reis e nobres para a expropriação de bens e riquezas minerais e apropriação dos territórios dos indígenas. Os recursos eram ricos e infundáveis, garantias de que não haveria entraves nessa dominação, mas deveria ser um simulacro de "boas intenções", pois era necessário "catequizar" essas almas, segundo as narrativas dos colonizadores, os indígenas não tinham deuses ou cultura.

Ao contrário do que pensavam esses visitantes ultramar, na Amazônia do começo do século XVI (e dos séculos anteriores) havia muitas pessoas nos territórios das regiões amazônicas. Segundo Lopes (2017) em Tapajós foram encontrados artefatos de cerâmica e pedra, oleiros tapajônicos e vasos de cariátides¹²:

Uma estimativa relativamente conservadora publicada em 2015, haveria 8 milhões de pessoas na região em 1500. A conta inclui também as áreas localizadas fora do Brasil, em países como Colômbia, Peru e Bolívia. As tentativas de datar a ocupação da área por indígenas 1000 d.C. e se mantém forte até o século XVII. (Lopes, 2017, p. 90).

Nessas retrospectivas históricas, compreendemos, então, o momento do encontro entre colonizadores portugueses, espanhóis e os povos originários que viviam aqui no Brasil antes do período colonial, na qual iniciou-se esse longo processo de aculturação e hibridização das culturas. Para Edward Said (2011), a cultura é uma fonte de identidades, a transculturação é a troca entre essas, onde perde-se e ganha-se elementos e uma cultura interfere na outra, os resultados dessas trocas é a hibridização. Mas o que é realmente cultura?:

¹² O nome vem do grego e designa originalmente um tipo de coluna ou pilar que tem a forma de uma estátua de moça (uma "cariátide", ou "donzela de Karyai", antigo vilarejo do sul da Grécia), como se o corpo da jovem fosse a própria coluna - os exemplares mais famosos estão no Erechtheion, um templo construído em Atenas no fim do século V a.C.

Cultura designa todas aquelas práticas, como as artes da descrição, comunicação e representação, que tem relativa autonomia perante os campos econômicos, social e político, e que amiúde existem outras formas estéticas [...] incluem-se o saber popular sobre partes distantes do mundo quanto ao conhecimento especializado de disciplinas como a etnografia, a historiografia, a filologia, a sociologia, a história Literária. (Marreiro, 2018, *apud* Said, 2011, p.9).

Há um longo caminho percorrido, pois todas as culturas são afetadas umas pelas outras, realizando-se o fenômeno da transculturação. Portanto, ao falarmos das culturas indígenas no Brasil e nesse processo de colonização, percebe-se que foram afetadas, pois esses colonizadores tinham ideias pré-concebidas sobre o status de uma cultura, valores intrínsecos próprios, que não refletiam os mesmos valores dos povos indígenas.

Podemos explicar a transculturação como subversão dos modelos impostos, segundo Bernd (1992) observamos isso na estatutária jesuítica dos 7 povos das Missões, entre 1710 e 1735, os jesuítas ofereciam os modelos da arte do barroco europeu. Reproduzidos pelos indígenas, acrescentaram características próprias indígenas nas estátuas, como a cor morena, olhos amendoados e o cocar como símbolo de poder.

Estes povos são apresentados em muitas obras didáticas, inclusive antropológicas, como homens primitivos, os primeiros povos. Porém ao se observar detidamente uma cultura, podemos perceber os detalhes etnográficos de um povo, os indígenas apresentam linguagem em seus próprios corpos, o grafismo, as formas geométricas que constituem linhas sagradas, que comunicam a que povos pertencem. Os adereços no corpo, indicam rituais complexos da singularidade indígena, porém essas características são vistas pelos colonizadores como algo "exótico", um pretexto para um maniqueísmo perigoso.

Sobre a colonização ocorrida na América do Sul, existem outros importantes documentos que deixam o rastro desse etnocídio indígena, como por exemplo os Diários de *Bartolomé (Bartolomeu) de Las Casas*¹³ (1474-1566), da ordem de São Domingos. O livro escrito, "*Brevíssima Relación de Destrucción de Las Índias*" (1552) pelo padre *Bartolomeu de Las Casas*, ocorreu após ter se arrependido dos primeiros anos de suas expedições junto às viagens com *Cristóvão Colombo*. Nesses relatos, escreve a vários príncipes,

¹³ Bartolomé de Las Casas (1484-5/1566), encomendero, frade e bispo de Chiapas, mais conhecido como "defensor dos índios", é uma das personagens mais citadas da História da América do século XVI, uma vez que teve uma atuação política intensa nesse período em defesa dos indígenas. Las Casas denunciou a realidade trágica dos indígenas por meio de sua obra, aliando elementos do Cristianismo com os trágicos da Conquista. Para ele, nada era mais perceptível do que a dizimação, a ameaça e a destruição feitas pelos espanhóis na colonização.

informando-os das atrocidades cometidas pelos cristãos, à serviço da monarquia espanhola. *Las casas*, escreve aos reis, rogando-lhes que não aceitem novos empreendimentos e pede que novas conquistas não fossem permitidas, pois havia presenciado devastação, destruição, “pecados mortais gravíssimos [...] tanto terror que ninguém se atreve a avançar ou mesmo nomeá-los” (Las Casas, 1552). Sobre estes encontros com os índios, *Las Casas* faz várias descrições, para argumentar-lhes, a favor de suas clemências para com os indígenas:

Vocês são todos das nações infinitas, *de toda a raça*, Deus criou os mais simples, sem maldade nem duplicidade, mais obedientes, mais fiéis aos seus senhores naturais e aos cristãos a quem servem; mais humilde, mais paciente, mais pacífico e tranquilo, sem brigas ou problemas, não briguento, não briguento, sem rancor, sem ódio, sem querer vingança, que existe no mundo. São também as pessoas mais delicadas, magras e ternas em complicidade e que menos suportam o trabalho de parto e que morrem mais facilmente de qualquer doença; que nem mesmo os filhos dos príncipes e senhores entre nós, criados em dons e numa vida delicada, não são mais delicados do que eles, mesmo que sejam aqueles entre eles que são da linhagem dos agricultores. São também pessoas extremamente pobres que possuem ou querem possuir menos bens temporais, e por isso não são arrogantes, nem ambiciosos, nem cautelosos. A sua alimentação é tal que a dos Santos Padres no deserto não parece ter sido mais restrita, nem menos saborosa ou pobre. Suas roupas geralmente são feitas de couro, suas vergonhas cobertas e, no máximo, eles se cobrem com uma manta de algodão que equivale a cerca de um metro e meio ou dois metros de linho por quadrado. Suas camas ficam em cima de uma esteira e no máximo dormem em algo parecido com redes penduradas que chamavam de redes na língua da ilha espanhola. Eles são exatamente aquilo que consiste em entendimentos limpos, desocupados e vivos; muito capaz e dócil para toda boa doutrina, muito adequado para receber a nossa santa fé católica e ser dotado de costumes virtuosos, e o que eles têm menos impedimentos para o que Deus criou no mundo. E são tão importunos desde que começam a ter conhecimento das coisas da fé, a conhecê-las e a exercer os sacramentos da Igreja e do culto divino, que digo a verdade de que as pessoas religiosas devem ser dotadas por Deus com o dom de sofrimento. muito marcado de paciência e, finalmente, ouvi muitos leigos espanhóis dizerem, de muitos anos aqui e muitas vezes, não podendo negar a bondade que vêm neles: «É verdade, essas pessoas foram as mais abençoadas em o mundo se conhecessem a *Deus*”. (Las Casas, 1552- versão em html).

Segue em seus relatos, com denúncias de várias injustiças e atrocidades cometidas contra os índios nas invasões espanholas:

Rasgam-nos, matam-nos, angustiam-nos, afligem-nos, atormentam-nos e destroem-nos com o estranho e o novo e o variado e nunca outros como os vistos. ou li ou ouvi formas de crueldade, das quais algumas serão contadas a seguir, na medida em que existem na ilha de Hispaniola cerca de três contos de almas Como vimos, hoje não existem nem duzentas pessoas entre os nativos .(Las Casas, 1552 - versão em html).

A obra de *Las Casas* é um dos documentos em formato de relatos ou diários, mais longínquos e preservados sobre as invasões espanholas em toda a América Latina. *Las*

Casas serviu ao reino, primeiramente, junto a seu pai que era mercador nas viagens de *Cristóvão Colombo*, depois, entrou para ordem de São Domingos servindo como padre e atuando como um escriba, uma espécie de jornalista dos tempos coloniais. Em 1507, tornou-se sacerdote e em 1510 retornou para combater as desumanidades como missionário. Na obra, são relatadas invasões e extermínios dos povos indígenas das terras invadidas. O *modus operandi* dos corsários espanhóis, demonstrava-se cruel e desumano com os habitantes das terras invadidas, as invasões e pilhagens ocorreram em vários países Latino Americanos:

Trinidad e Tobago (11 km de Venezuela) Juana ou Colba (Cuba), Hispaniola ou Santos Domingo (Ilha compartilhada pela República Dominicana e pelo Haiti) La Espanhola ou Bóhio (Haiti), Quinsay ou Kong See, Guanahani (batizada São Salvador) atual Bahamas, (Boriquên atual Porto Rico), Isabela (leste de Bahamas), Xaymaca ou Yamaya ou Santiago (atual Jamaica), Nicarágua, a Nova Espanha (equivalente aos estados do cidade do México), Cholula (México), porém as localidades faziam parte das Antilhas ou São Salvador (Watling) nas Bahamas). (BBC News, 2019 - digital).

Embora Colombo achasse, até sua morte, que havia descoberto as índias Ocidentais cheias de ouro e riquezas, ele havia descoberto a América do Sul. Frei Bartolomé de Las Casas, demonstra em suas narrativas, um pesar muito grande em relação ao período dessas invasões nas Américas, denunciando incessantemente, a devastação e milhares de mortes de indígenas, em várias regiões:

A razão pela qual os cristãos morreram e destruíram tantas e tão infinitas almas foi unicamente porque o seu objectivo final era o ouro e encherem-se de riquezas em dias muito curtos e ascenderem a estados muito elevados e sem proporção do seu povo. vale a pena conhecer: pelo cuidado e pela ambição insaciável que tiveram, que foi a maior que o mundo poderia ter, porque aquelas terras são tão felizes e tão ricas, e as pessoas tão humildes, tão pacientes e tão fáceis de submeter eles, a quem não tiveram mais respeito nem deram mais conta ou estima (falo a verdade, pelo que sei e tenho visto o tempo todo).(Las Casas, 1552, versão em html).

No diário de Colombo, às viagens foram retratadas de forma pacífica, porém esses descobrimentos/invasões, anos depois, teriam dizimado a população da antiga “Índias Ocidentais”, hoje América do Sul. Segundo *o diário de Las Casas*, o verdadeiro projeto dos reis era realizar a conversão do povo ao cristianismo, com a intenção de humanizar as conquistas, porém os espanhóis foram tomados pela febre do ouro, a crueldade e a cobiça:

A ilha de Cuba é quase tão longa como a de Valladolid a Roma: hoje está quase totalmente despovoada. A ilha de San Juan e a Jamaica, ilhas muito grandes e muito felizes e graciosas, estão ambas devastadas. As ilhas dos Lucayos,

adjacentes a Hispaniola e Cuba ao norte, que são mais de sessenta, sendo as chamadas Gigantes e outras ilhas grandes e pequenas e que a pior delas é mais fértil e graciosa que a Huerta del Rey de Sevilha e a terra mais saudável do mundo, onde havia mais de quinhentas mil almas, não existe uma única criatura: todos eles os mataram trazendo-os e trazendo-os para a ilha de Hispaniola, depois de verem que ali estavam ficando sem nativos. Como um navio viajou durante três anos procurando por eles as pessoas que ali estavam depois de terem sido colhidos, porque um bom cristão moveu-se por pena daqueles que foram encontrados convertidos em escravos de Cristo, apenas onze pessoas foram encontradas, as quais eu serra. Mais de trinta outras ilhas que ficam na região da ilha de San Juan, pelo mesmo motivo, estão despovoadas e perdidas. Todas essas ilhas de terra terão mais de duas mil léguas, que estão todos despovoados e desertos de gente. (Las Casas, 1552 – versão em html).

No Brasil, antes “*Terra de Vera Cruz, Terra Brasilis ou Brasis*” tivemos a sorte de não ter tão estimado descobridor, porém a descoberta/invasão veio pelo nobre Pedro Álvares Cabral (1467-1520) navegador, explorador português, capitão-mor da frota portuguesa que avistou a costa do Brasil em 22 de abril de 1500.

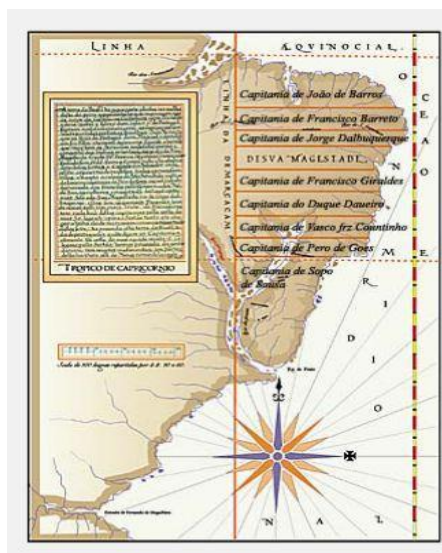
Consequentemente e devido a descoberta de *Colombo* da América em 1492, Espanha tentando assegurar a invasão do território, estabeleceu a divisão de terras espanholas e portuguesas, com o tratado de Tordesilhas (1494)¹⁴, separando as terras de Portugal, a Espanha ficaria com o lado ocidental da linha.

A proximidade entre as datas do “Tratado de Tordesilhas” (1494) e o “descobrimento” de Cabral em 1500, faz supor que “Portugal já sabia da existência das terras brasileiras, antes mesmo da expedição cabralina”. (IBGE, 2023). Então 2.800.000 quilômetros quadrados no Brasil já haviam sido demarcados, mesmo antes da viagem. Bastava apenas que Cabral fizesse o “achamento” oficial, como de fato ocorreu, isso é mostrado na Figura 2, que segue:

¹⁴ *Nota Explicativa:* O Tratado de Tordesilhas foi assinado entre Portugal e Espanha em 7 de junho de 1494. Recebeu este nome pois os diplomatas que discutiram os termos do documento se reuniram na cidade de Tordesilhas, na região de Castela, “linha demarcatória traçada a 370 (trezentos e setenta) léguas a oeste do arquipélago, a partir de Açores e Cabo Verde”.

Fonte: Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/historiab/tratado-de-tordesilhas.htm>> .Acesso em: 10 set. 2023.

Figura 2- Mapa do Tratado de Tordesilhas



Fonte: IBGE, 2023.

Como vimos nessa retrospectiva, essa disputa entre Portugal e Espanha permaneceu latente até o século XVIII, após o Tratado de Tordesilhas (1494) e posteriormente o Tratado de Madri (1750) na região Sul. Todo esse período desde o descobrimento até a ocupação dos territórios brasileiros, causaram escravização e mortes, as vezes, assolados por doenças causadas pelos contatos com os não-indígenas, outras vezes por maus tratos decorrentes dos trabalhos forçados, tamanho genocídio indígena.

Ambas nações incumbiram-se na difusão do Cristianismo através da catequização, do aprisionamento e escravização, modos de despojar um povo de suas crenças e de suas culturas e da liberdade, violências físicas e simbólicas igualmente perversas.

3 O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

Até aqui, acompanhou-se a retrospectiva histórica, para entender as condições e as resistências necessárias, para que a cultura de um povo possa sobreviver a tantos dissabores. Certamente, nas civilizações dos povos ameríndios existentes em toda a América Latina, permeiam em suas culturas além das territorialidades, a contação das histórias das ancestralidades que, através da oralidade, estão presentes na Literatura. Essa literatura indígena, baseia-se em um modo ameríndio de pensar e de viver, portanto, chamada de *etnoliteratura*.

Segundo Viveiros de Castro (1951), o perspectivismo ameríndio é um conceito antropológico, porque em essência, é uma extração de um conceito indígena. Logo, essa ideia nos leva a pensar, sobre nossa posição diante de todos os outros sujeitos, pois o perspectivismo ameríndio considera o homem em simetria com outros seres, ou seja. “eu e outro, sujeito e objeto, humano e não-humano” (Viveiros de Castro, 2008, p.14).

Essa essência, presente na literatura indígena, nos conduz à essa perspectiva, a fim de entender esse modo de ver, sentir, provar, e sobretudo as experiências mediadas pelo corpo e pelos órgãos dos sentidos, tal que:

Se todos os seres podem ser sujeitos, podem ocupar a posição de sujeito, já não é mais possível estabelecer um só mundo objetivo. Em vez de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, diferentes mundos para o mesmo ponto de vista. (Viveiros de Castro, 2008, p.14).

O perspectivismo ameríndio é um conceito-perspectiva, pois nos faz pensar imediatamente sobre um ponto de vista, a visão de uma perspectiva de pensamento. Sobre esse prisma, o perspectivismo ameríndio, segundo Viveiros de Castro, não tem um ponto de vista dominante, onde ele (o indígena) é um sujeito, e como tal, qualquer outro elemento da natureza ou elemento não-natural tem importância igual, nessa concepção, todos os elementos compõem a cosmogonia do universo, ou são partes constitutivas da experiência transcendental.

Partindo dessa concepção indígena, vemos essas reflexões presentes em suas “histórias e estórias”, representando “as pegadas na areia”, as mensagens que desejamos

povoar para o futuro, segundo o autor, “O mundo é povoado de outros sujeitos, agentes ou pessoas, além dos seres humanos, e que vêem a realidade diferentemente dos seres humanos. (Sztutman, *In: Viveiros de Castro, 2008, p.32*).

Este paradigma do perspectivismo ameríndio contrasta diametralmente, entre os paradigmas integracionistas e protecionistas. Como vimos antes, formas que não privilegiam a visão indígena. Para explicarmos um pouco mais esse complexo conceitual do perspectivismo ameríndio, vemos as noções antropomórficas da perspectiva homem-animal, que estão relacionadas às práticas de xamanismo:

A noção de que os não-humanos atuais possuem um lado prosopomórfico invisível é um pressuposto básico de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo. O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer. (Viveiros de Castro, 2014, p. 246).

Alguns especialistas propõem que as referências às transições entre os humanos e os animais, em peças e louças, são indícios do uso dessas em cerimônias de xamanismo, rituais entre praticamente todos os povos da Amazônia.

São crenças de que certas pessoas conseguem transitar misticamente entre as esferas dos espíritos dos mortos, dos animais e dos seres humanos. Como uma metáfora cheia de sentidos, no início, não havia diferença entre os reinos, apenas a cada um (a), cabia-lhes um papel:

Quando os índios tentam expressar essa ideia em uma linguagem simples, que possamos entender, dizem: todos os animais e todas as coisas têm almas, são pessoas. Uma onça, por exemplo, é mais que uma simples onça; quando está sozinha na floresta, tira sua “roupa” animal e se mostra como humana. Todos os animais têm uma alma que é antropomorfa: seu corpo, na realidade, é uma espécie de roupa que esconde uma forma fundamentalmente humana. Em contrapartida, nós ocidentais pensamos usar roupas que escondem uma forma essencialmente animal. Sabemos que, quando estamos nus, somos todos animais. Os instintos, por trás das camadas desse verniz que é a cultura, constituem nosso fundo animal, primata, mamífero etc. Os índios vêem as coisas de modo oposto: por trás dos corpos-roupas animais, acha-se um personagem humano. O que diz a mitologia é que a humanidade não é a exceção, mas a regra. Nós não somos uma espécie escolhida por Deus no final da criação mas, ao contrário, a condição de partida. (Viveiros de Castro, 2008, p.94-95).

Para o povo Xavante, assim como outros povos indígenas, existem rituais de iniciação para a vida adulta. O documentário "Wai'á Rini, o poder do sonho" (2001), produzido por pelo indígena Divino Tserewahú, apresenta a festa do Wai'á, a iniciação do jovem em sua vida espiritual, um ritual secreto de provações e perigos, parte do perspectivismo ameríndio, rituais complexos e detalhistas. Outro exemplo, mais longínquo para explicar o perspectivismo ameríndio, é o de um trecho de um cronista do século XVI:

Os índios tomavam os corpos dos espanhóis que conseguiam matar nas batalhas e os imergiam para observar se esses cadáveres apodreciam ou não. Porque a questão dos índios era: “Será que essas pessoas são humanos, ou fantasmas?”, “você vêem, todo mundo pensa que o outro não é humano.” Mas na verdade, a suspeita não era a mesma: os espanhóis se perguntavam se os índios eram humanos ou animais, ao passo que os índios se perguntavam se os espanhóis eram humanos ou espíritos. (Viveiros de Castro, 2008. p.106).

De acordo com o que antecede nesta monografia até aqui, e após compreendermos um pouco mais do perspectivismo ameríndio, seguimos para beber na fonte de Joseph Campbell, onde o autor analisa a representação universal dos mitos das civilizações, mitos esses, presentes na literatura e na *etnoliteratura indígena*.

3.1 JOSEPH CAMPBELL E A REPRESENTAÇÃO UNIVERSAL DOS MITOS

Joseph John Campbell (1904-1987) foi professor universitário, mitólogo e reuniu nos livros “O poder do Mito” e a “Máscara de Deus” reflexões acerca das mitologias existentes em várias culturas, os significados intrínsecos para os seres humanos na busca de representarem subjetivamente os estágios da vida, os rituais de passagem, entre outras cerimônias.

Para o autor, a vida em sociedade requer grandes desafios, pois todos nós precisamos compreender e enfrentar rituais importantes, tais como o nascimento, a vida e a morte. Para tanto, os mitos revelam-se como pistas, são histórias contadas e recontadas em várias culturas, que transmitem ensinamentos e mensagens de forma subliminar e lúdica, e a literatura atua como mediadora neste processo.

Conhecendo as mitologias de outras civilizações, percebemos como os seres humanos são mais subjetivos do que pensávamos, precisamos de poesia, de símbolos para construir e ressignificar as subjetividades. Para Campbell (1988), a modernidade é um mundo “desmitologizado”, sem ethos, o que implica no desmantelamento interior. Tal fato

tornou-se evidente quanto à riqueza cultural indígena, pois ao ver-se destituída de sua própria cultura, no passado, fragmentou-se e esvaziaram-se as subjetividades, as indianidades do “ser índio”.

Os mitos servem para nos alçar a outros níveis de conhecimentos, onde apenas a linguagem não serve a explicação, a simbolização pelo mito pode conduzir a consciência e ao conhecimento espiritual. Nos mitos existem muitas similaridades, os indígenas americanos, segundo Campbell (1988), se dirigiam a todos os viventes como “nós”, as árvores, pedras, assim como os animais.

/Quando o 'vós' se transforma em 'coisa', você já não sabe de que relação se trata. A relação do índio com os animais difere da nossa relação com eles, na medida em que vemos os animais como forma inferior de vida. Na Bíblia, somos informados de que somos os senhores da terra. Para povos caçadores, como eu disse, o animal é superior, em mais de um sentido. Um índio pawnee disse: 'No início de todas as coisas, sabedoria e conhecimento estavam com o animal. Porque Tirawa, aquele que está acima, não se dirigiu diretamente ao homem. Ele mandou alguns animais contarem à humanidade que ele se mostrava através da besta. E que o homem deveria aprender com os animais, com as estrelas, com o sol e a lua/ (Campbell, 1988, p. 120 – versão em pdf).

Segundo o autor, os mitos se relacionam com as cerimônias e os rituais, e a ausência deste ritual pode significar o fim dessa cultura. Os rituais representam os deveres e o cumprimento do mito, porque ao participar de um ritual você participa de um mito (Campbell, 1988) A representação dos mitos e dos rituais através da contação de histórias e dos contos populares na literatura, são esforços para manter essas artes vivas, muitas delas podem estar mortas “agora” em algumas culturas.

Claude Lévi-Strauss também pesquisou os significados dos mitos nas civilizações, principalmente a expressão delas na contação de histórias por meio da oralidade nas etnias indígenas. Como antropólogo em suas viagens ao Brasil, conviveu com várias tribos brasileiras, temas de seus livros.

3.2 CLAUDE LÉVI-STRAUSS- MITO E SIGNIFICADOS

Nesta seção, vamos abordar os significados do mito na antropologia estruturalista, segundo o antropólogo, professor e filósofo Francês/Belga, Lévi Claude Strauss (1908-2009), no livro “Mito e Significado” (1978), a origem do papel do mito nas

civilizações, encontra-se na confluência de que muitos desses mitos, aparecem em outras culturas e são igualmente incorporados em várias civilizações, encontrados em diferentes contextos ou tempos cronológicos.

Em 2003 e em 2008, os membros do povo *Kuikuro*, *Afukaka Kuikuro* e *Urissapá Tabata Kuikuro*, foram notícia na revista *Science*, pois os antropólogos brasileiros e americanos, revelaram ao mundo as obras monumentais de estruturas de edificações dos ancestrais dos Kuikuro no Xingu:

Uma densa rede de estradas com até dezenas de metros de largura; diques e fossos de fazer inveja a castelos medievais, com vários metros de profundidade; sinais de grandes paliçadas defensivas; restos de aldeias que um dia abrigaram milhares de pessoas ao mesmo tempo, unidas numa espécie de confederação regional que reunia uns 50 mil habitantes, tudo isso num território que, para a maioria dos brasileiros do século XXI, continua a ser sinônimo de natureza quase intocada. (Lopes, 2017, p.10).

Dentre algumas explicações para a forma de contar histórias através da literatura indígena, envolvem compreender a importância da centralidade desses saberes indígenas, que utilizam como recursos, narrar por meio das mitologias, metáforas, alegorias, e dos elementos antropomórficos entre os homens/mulheres e os animais.

Lévi Strauss (1978) considerou que a ciência moderna, precisou se afastar do conhecimento mítico e místico para que a ciência pudesse evoluir. Acreditava-se que virando as costas aos sentidos, tendo o mundo sensorial como apenas ilusório, a ciência seria um mundo totalmente possível, somente explicado pelas propriedades matemáticas. O mundo intelectual de forma dicotômica, renegou o testemunho do mundo dos sentidos. Através desse paradigma, a ciência se construiu, relegando os conhecimentos naturais do homem, para um segundo plano, talvez para a literatura.

Para Strauss (1978, p.35), todo o mito pode ser analisado como uma mensagem sublimar possível, pois “os mitos se utilizam de imagens tiradas da experiência, algo como um pensamento conceptual”. Portanto, com a evolução das ciências e do pensamento científico, fora das operações binárias, é que conseguimos alcançar uma compreensão mais ampliada sobre as cosmologias do mundo, permitindo-nos compreender as minúcias do pensamento mitológico como ensinamento, como arte, linguagem e cultura.

3.3 THOMAS BONNICI E A TEORIA PÓS-COLONIAL NA LITERATURA

Para Thomas Bonnici (1942), pesquisador na área dos estudos pós-coloniais, poucos são os trabalhos sobre a literatura brasileira do período colonial que tentam analisar os vestígios do colonialismo dentro da linguagem da literatura, como os estereótipos e as imagens idealizadas, frases depreciativas, papéis primários, secundários, entre outras especificidades, e os mecanismos de transgressão e subversão a esses modelos impostos.

Para o autor, a “Teoria Pós-colonial está construída sobre o conceito de resistência, subversão, oposição e mímica” (Bonnici, 2005,p.10) e o ecocrítico, segundo Bonnici, (2005, p.12) estuda “a integração entre literatura, meio ambiente, a bioética e a filosofia”. Nessas obras literárias, podemos analisar e questionar as posições dos sujeitos, ora colonizados, e as análises dos discursos subjacentes no enredo, assim como os papéis que os personagens assumem nas narrativas.

A literatura indígena é considerada contemporânea e pós-colonial, segundo Bonnici. Essa teoria abrange todos os países colonizados, “toda a produção literária dos povos colonizados pelas potências européias nos séculos XV até o século XX também a latinoamericana e caribenha, em Língua Portuguesa ou Espanhola" (1998, p .9).

Essas experiências autorais foram vivenciadas por povos que sofreram a colonização, deixando marcas significativas, tanto físicas, culturais, históricas e econômicas, e essas narrativas estão presentes na vida e nos textos de seus autores. Essa colonização dupla, ora por Portugal e Espanha, depois pela Língua Portuguesa, na transformação das línguas indígenas originais e pela história brasileira, recaiu-lhes no esquecimento.

Esse período precisa ser considerado sob o ponto de vista dos povos colonizados, pois a história ecoa entre as gerações dos fatos que ocorreram de forma abrupta e violenta. Essas experiências sob o ponto de vista da teoria pós-colonial, apresentam-se como um templo arqueológico, resquícios de ruínas, a serem desvendadas.

Residem em uma perspectiva de voz-práxis, ou seja, enquanto origem e condição do ser indígena no Brasil, esses povos procuram com suas palavras, romperem os silêncios impostos pelas narrativas da colonização, que se perpetuaram e atravessaram o tempo e história, com uma narrativa única.

As Literaturas que emergiram destes contextos da contemporaneidade, dos autores de países antes colonizados, são resistências ou passividades, expressas nas vozes e nas

subjetividades emergentes desses escritores. Esse movimento é também uma forma de reverter as narrativas eurocêntricas, perspectivas das vozes que foram excluídas, silenciadas por muito tempo, como vemos neste trabalho, “a voz dos indígenas”.

Os colonizadores estrangeiros no Brasil, sem dúvida, alteraram em grande parte, o meio ambiente e a estrutura social dos povos originários, pois a natureza, a ecologia e a vida na aldeia, são assuntos recorrentes nos textos literários indígenas. Os nativos possuem um respeito profundo para com a natureza, pois são considerados, os melhores guardiões das florestas.

Tanto a história indígena quanto a Literatura que desponta no cenário nacional são bens imateriais brasileiros, sua importância é inestimável, assim como o valor etnolinguístico dessas obras, carregam consigo a valorização da língua, da cultura e dos contextos históricos e políticos desses povos, despojados frequentemente do seu território, de suas famílias, dos seus direitos básicos, acarretando a desvalorização e nos sentimentos de pertencimento.

Embora seja uma difícil jornada, “ser um indígena”, aqui ou em qualquer outro lugar, considera-se que esse tem, através da literatura uma alternativa para recontar suas próprias histórias.

4 AS IMAGENS HUMANO-MITOLÓGICAS NA LITERATURA INDÍGENA

A partir da década de 1980, várias obras literárias foram escritas por autores indígenas, essas escritas incluem: memórias, reflexões, transcrições de tradições orais e saberes ancestrais, mitos, lendas, auto-histórias, rituais, cantos, grafismos, medicina, receitas tradicionais, vídeos e documentários, canais de redes sociais e outros.

Essas mídias aumentaram significativamente produtos culturais que são narrados na oralidade no interior da aldeia. Com essa heterogeneidade, podemos pensar nas possibilidades dos produtos culturais que surgiram na contemporaneidade, observando essa multiplicidade de histórias que podem ser recontadas.

A literatura indígena contemporânea abarca as produções artísticas e literárias escritas por autores indígenas e, atualmente é um fenômeno cultural, pois são disponibilizadas também nos programas do PNLD (Plano Nacional do Livro Didático) literário brasileiro, acessível para escolas e professores. Livros ilustrados que também renovam a vida na aldeia, pois esse espaço das rodas de contação de histórias, também é descolonizador, segundo Mura (2020, p. 103):

Os curumins e cunhantãs percebem que não são diferentes dos que vivem nas aldeias e aquele afastamento, apagamento, acanhamento criado pelo colonizador começa a dar lugar para o reconhecimento dos nossos modos de ser indígena.

Esses livros ilustrados são apresentados para o Ensino Básico, Fundamental e Médio, verdadeiras obras de arte visual, contando histórias e lendas através de imagens. Os livros para adultos, igualmente, utilizam os grafismos, sonoridades e reflexões profundas, sobre a concepção dos modelos de vida, de produção, do bem viver, entre outras reflexões.

As crônicas coloniais persistem em um lugar não habitado pelos indígenas, um elo abissal ou um “não-lugar”¹⁵. Apesar de serem retratados na literatura brasileira colonial, em um “lugar” habitado pela selvageria, subalternidade ou submissão, um não-lugar figurativo,

¹⁵ *Nota Literária*: Segundo a definição de Marc Augé, um *não-lugar* é um espaço intercambiável onde os seres humanos permanecem anônimos e que não possuem significado suficiente para serem considerados “lugares”. Estes incluem, por exemplo, meios de transporte, grandes redes de hotéis, supermercados, áreas de serviço de auto-estradas, mas também campos de refugiados. O homem não vive e não se apropria desses espaços, com os quais prefere ter uma relação de consumo. Disponível no livro “Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade.” (1994).

essa iniciativa da escrita indígena, representa no ativismo o rompimento dessas narrativas canônicas.

A literatura indígena é etnoliteratura, pois cada mito, lenda ou folclore, pertencem a uma etnia indígena diferente, conectadas por uma trama histórica ancestral, ligada a um território de origem, histórias e estórias contadas e recontadas oralmente por seus ancestrais. Para a indígena Márcia Kambeba, “a escrita assim como o canto, tem peso ancestral” (Dorrigo, 2018, p .40). Essas narrativas estão imbuídas de ensinamentos vivenciados nos territórios de origem, através dos corpos e das experiências transpessoais, os conhecimentos são aprendidos no contato com a natureza e a oralidade.

Ely Ribeiro de Souza ou Eli Macuxi, escritor indígena, formulou outro conceito, a partir da “poesia-práxis”, onde faz uso das imagens, das linguagens e seus suportes tecnológicos, mas também adota essa literatura com dimensões políticas e sociais:

Assim sendo, não podemos pensar a literatura indígena como única, falar de uma é falar de todas. Lembrando que os povos indígenas, ao seu modo e mundo, sempre escreveram e registraram suas histórias, presentes nos grafismos, desenhos, monumentos, instrumentos que remontam tempos imemoriais, presentes nas artes rupestres, nos vestígios arqueológicos, e que hoje são atualizadas em nossa cultura material e espiritual, ornamentos, nos rituais e danças. (Souza, *In*: Dorrigo, 2018, p.19-20).

Podemos perceber essas singularidades “da voz que quer ser ouvida” bem expressas na literatura e na escrita indígena, segundo Dorrigo (2018, p.12) é também “práxis político-pedagógica de resistência e de luta, marcada pelo ativismo, pela militância e pelo engajamento das próprias vítimas de nossa modernização conservadora”.

A introdução da Língua Portuguesa nas aldeias assegurou aprender o Português, e pelo Artigo 231, da Constituição Brasileira (BRASIL, 1988) também na sua língua materna “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”. Nesse novo contexto, nas quais são necessárias a transcrição e tradução bilíngues, edifica-se uma literatura que antes era oral, agora proposta em livros literários e de alfabetização ricamente ilustrados, o universo mitológico se apresenta nas narrativas.

Essa linguagem indígena é diferente, fluida, pois todos os elementos da narrativa, incluem personificações, representações de personagens elementais dos reinos da natureza, o processo antropomórfico e mágico dos contos maravilhosos. Originalmente, um caminho

oral, “cuara açú” (o grande caminho)¹⁶, esforços dedicados à preservação e transmissão dessa cultura, que atravessa o tempo, ainda que a paridade entre oralidade e a escrita, seja um campo entre disputas.

Os indígenas brasileiros não foram os únicos povos a usarem a oralidade. Na mais alta cultura *Druida* do outro lado do mundo, *Druidas e Brâmanes*, (esses oriundos da Índia) transmitiam suas doutrinas de forma totalmente oral. Nos colégios Bardos na Irlanda e na Escócia, entre os séculos XVII e XVIII, todo o ensinamento era oral e os estudantes tinham de memorizar tudo que fora ensinado, ensino e formação que perdurava de 7 a 12 anos (Rutherford, 1978). Portanto, a literatura oral não é uma arte menor, guarda em si mistérios de uma cultura, preservando nos ensinamentos humano-mitológicos, orientações que só podem ser conhecidas por aqueles que pertencem àquela cultura.

Essa relação intimista se estabelecia com os objetos indígenas ou os animais de poder (totêmicos)¹⁷ que estão representados nas histórias. Por exemplo: a feição de um cocar indígena não pode ser ensinado a um não-indígena (em algumas etnias, como nos Guaranis) como fazemos com qualquer obra de artesanato. O cocar tem uma simbologia de poder e autoridade espiritual, portanto só indígenas, o podem fazê-los, de acordo com suas aldeias.

Atualmente, essas produções são um projeto em desenvolvimento, pois envolvem redescobrir e resgatar entre mais de 200 etnias existentes, histórias e narrativas singulares das memórias da ancestralidade da aldeia. Cada etnia indígena tem sua arte, seus mitos, seu universo imagético, música, rituais, línguas, que estão à espera de uma sistematização e representação, por meio da arte, da oralidade e da escrita.

Como vimos na história, esse passado dos povos indígenas foi de lutas e de sobrevivência, e sua literatura existe para contar tantas histórias, quanto constituíram-se as etnias indígenas sobreviventes no Brasil, e são povos remanescentes que sobreviveram há todo esse processo perverso, repleto de crueldades e cobiças, verdadeiras barbáries.

Não são os indígenas que precisam se humanizar, pois já desenvolvem em sua organização a ideia da aldeia comunal e coletiva. O homem não-indígena chegou em uma

¹⁶ Cuara Açú (o grande caminho) de Marcia Kambeba, A música fala da importância de se voltar à aldeia, fazendo o GRANDE CAMINHO e de abraçar e cantar a cultura da luta de todos os povos, para manter viva a chama ancestral. A letra traz essa mensagem de força, resistência e união dos povos dentro e fora da aldeia. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FFPC61NRN-8>> Acesso em: 03 dez. de 2023.

¹⁷ Nota explicativa: Um *totem* ou *tóteme* é qualquer objeto, animal ou planta que seja cultuado como um símbolo ou ancestral de uma coletividade. A religião derivada do culto do totem é denominada *totemismo*. Disponível em:<<https://pt.wikipedia.org/wiki/Totem>>. Acesso em: 12 dez. 2023.

terra inóspita, não para humanizar, pois a humanização implica na solidariedade e fraternidade, mas sim, para explorar tantas riquezas quanto fossem possíveis.

4.1 METÁFORA DO BUSCADOR - ÀS ORIGENS

A literatura Indígena em sua essência é parte integrante da experiência conjunta entre a proposta do autor e a recepção do leitor, uma “metáfora” do buscador que acompanha os sentidos propostos, passo a passo para o retorno às suas origens. Sentir o cheiro da terra, os sons telúricos do mundo natural, regressando para dentro do seu íntimo, o devir e o desvanecer do ego, que nos mantém apartados das vivências junto à natureza, fazendo-nos sonhar.

O sonho e as imagens, estão presentes na literatura, e esse tema é recorrente entre as diferentes etnias brasileiras, assim como nas literaturas indígenas, vemos “o quanto é labiríntica a tessitura da alma ameríndia” (Risério, *In*: Dorrico, 2018, p.120). O sonho “metafórico” é abordado pelo xamanismo indígena, representando a visão do xamã:

O xamanismo define o sonho como “sonho-viagem, quando a alma deixa o corpo e vai em visita a outros mundos, subterrâneos ou celestiais [...] O xamanismo é, assim, uma técnica do êxtase.”(Risério, *In*: Dorrico, 2018, p.120).

Os xamãs ou pajés têm uma relação com o sonho, vemos isso representado na produção da teledramaturgia “Terra e Paixão” (2023, da Rede Globo de Televisão) no núcleo com atores indígenas, Daniel Munduruku interpreta *Jurecê Guató, o pajé*, remanescente da etnia *Guató*. Em várias cenas ele “enxerga” o futuro, tem “visões” acordado sobre os acontecimentos dramáticos com os personagens, mas que ainda não aconteceram. É visitado pelos personagens para a cura, para aconselhar.

Daniel Munduruku relatou em uma entrevista, que foi procurado para dar consultoria sobre o núcleo indígena da floresta, mas acabou tornando-se ator, para dar vida ao “Pajé Guató”. Pois assim representado na teledramaturgia está também na literatura, a fonte da sabedoria do pajé:

Estava nos sonhos – e que, quando um xamã xipaia entregava sua magia a um discípulo, os índios diziam: - ele lhe deu seu sonho [...] duas coisas são indispensáveis para alguém se tornar um bom pajé: “predisposição para sonhos e visões e um mestre hábil que ensina como utilizar estes dons. (Risério, *In: Dorrico*, 2018, p.131).

Também na arte está o universo do perspectivismo ameríndio, pois no xamanismo encontra-se a epistemologia indígena. Viveiros de Castro sintetiza muito bem esse olhar sobre a experiência indígena no xamanismo:

Uma escultura talvez seja a metáfora material mais evidente desse processo de subjetivação do objeto. O que o xamã está fazendo é um pouco isso: esculpindo sujeitos nas pedras, esculpindo conceitualmente uma forma humana, isto é, subtraindo da pedra tudo aquilo que não deixava ver a 'forma' humana ali contida. Os filósofos costumam usar a palavra 'antropomorfismo' como censura. Eu, ao contrário, acho o antropomorfismo um gesto intelectual fascinante. (Viveiros de Castro, 2008, p.43).

Os sonhos indígenas podem ser chamados de utopias, pois o desejo pelo território e a busca para a “Terra sem Males”, é uma procura permanente, compartilhando com os de “*Anga*” (alma) livre. Um livro que trata os sonhos e os mitos, na literatura infanto-juvenil, que explicam os rituais de passagem para as crianças, é “O Sonho de Borum”, de Edson Krenak (2015).

Conta o ritual de passagem de um curumim, que se dá a partir do sonho do curumim *Borum* contado ao pajé. Um filhote de onça é salvo por *Borum*, criando através da literatura, os laços entre o homem-criança e os animais, o antropomorfismo na qual falamos, você se lembra? A escrita e a literatura possibilitam para estes novos escritores, escreverem histórias e ensinamentos advindos destas experiências, as imagens falam por si só, pois depois do arco e flecha como simbolismos, agora os povos indígenas têm o poder das “palavras-alma”.

Caçar e coletar são técnicas de sobrevivência familiares aos homens/mulheres e crianças da aldeia, aprender brincando com a floresta, assim como esconder-se, abrigar-se, cuidar do alimento, são ações de autopreservação humana e hábitos ancestrais que utilizam todos os órgãos de sentidos.

Se estes instintos e sentidos são tão importantes para a sobrevivência no mundo dos animais, porque não podem ser tão essenciais aos seres humanos, resignificando a sua existência? Esse modo de existir é antes de tudo, algo latente no ser humano, tão presente, que faz parte da essência mais recôndita do íntimo do seu ser.

Assim como o canto dos pássaros, colher, plantar, cantar, caçar, dançar, pintar-se para as cerimônias rituais, podem ser “nossos” substratos mais constitutivos da humanidade que nos singulariza, por isso essa viagem ao interior do “ethos” humano é o caminho que a literatura indígena pode ajudar o leitor a percorrer!

4.2 O TOTEMISMO E O ANIMISMO

Essas narrativas ameríndias envolvem o pensamento totêmico e o animismo, formas de expressão e representação simbolistas. O totemismo seria melhor entendido como “metafórico e simbólico” do que em uma realidade vivida e concreta. Para compreendermos o que é o “Totem” vamos recorrer a Freud (1856-1939). Segundo ele, o horror ao incesto foi determinante para que as clãs simbolizassem suas diferenças:

As tribos australianas subdividem-se em grupos menores, ou clãs, cada um dos quais é denominado segundo o seu totem. O que é um totem? Via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã. Em primeiro lugar, o totem é o antepassado comum do clã; ao mesmo tempo, é o seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos [...] O totem não está vinculado a um determinado lugar. Os integrantes do clã distribuem-se por diferentes localidades e vivem pacificamente, lado a lado, com membros de outros clãs (Freud, 1913-1914 – versão digital).

No exemplo de Freud, as clãs australianos são retratadas como totêmicas, entre elas existe uma obrigação sagrada com seu símbolo totem, não é permitido matá-lo e nem destruí-lo ou fazer-lhe uso de qualquer maneira. Celebram-se festivais e danças representando os movimentos, pois a relação de um australiano com seu totem é a base de suas relações e obrigações tribais. Da mesma maneira, vemos na literatura indígena, diferentes animais totêmicos representados em suas histórias. Já no animismo, é atribuída vida a qualquer ser ou objeto inanimado ou não-humano:

O animismo, em seu sentido mais estrito, é a doutrina de almas e, no mais amplo, a doutrina de seres espirituais em real. O termo ‘animatismo’ também foi usado para indicar a teoria do caráter vivo daquelas coisas que nos parecem ser objetos inanimados(...) e as expressões ‘animalismo’ e ‘hominismo’ também são empregadas em relação a isto. (Freud, 1913-1914 – versão digital).

Essa concepção do pensamento ameríndio, considera que a humanidade nos aproxima de todas as espécies e de todas as coisas existentes de forma simétrica, como explica Viveiros de Castro:

Recordemos, sobretudo, que, se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre 'cultura' e 'natureza', que Lévi-Strauss mostra ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. (Viveiros de Castro, 2000, p. 425).

Nessas histórias contadas pelos indígenas, os animais da floresta são parentes ancestrais, eles se comunicam e são parte dessas experiências. O mundo animal está presente na literatura e nos rituais xamânicos, espalhados não só no Brasil, mas em outras culturas. Nos ensinamentos, tornamo-nos partes integrantes desta existência universal, nem mais ou melhor do que as outras criaturas, procura-se o equilíbrio entre esses elementais da terra.

Com o uso das mitologias, através dos contos e do texto literário, a literatura indígena nos mostra suas características, que nos ajudam a conhecer os rituais destes povos. Podemos observar esse cuidado na obra "os contos indígenas brasileiros de Daniel Munduruku" (2005), o livro é considerado didático, pois além dos contos, inclui o mapa com especificações da região, e conhecimentos sobre o povo indígena onde o folclore é contado, além de um glossário das palavras, excelente material para se trabalhar em sala de aula.

Na região Sul, temos o povo *Kaingang* e o seu mito, com o conto "Depois do Dilúvio". Segundo Munduruku (2005, p.45-49) depois do dilúvio, os *Kaiurucré* e os *Kamé* que são do mesmo povo *Kaingang*, fizeram desenhos de Jaguares (felinos) com carvão e lhes deram vida, assim como as Antas e o Tamanduá.

Ambas as tribos criavam animais, os jaguares os mais violentos comiam muita gente, mas apesar de serem ótimos nadadores, preferiam andar sobre a terra. Decidiram que *Kaiurucré*, casaria com os *Kamé*, e assim por diante. Fizeram festas e o Tamanduá também

dançou e profetizou o sexo dos bebês que estavam por vir. A partir dessa história, o povo *Kaingang* compreende que este animal é um velho sábio, desde tempos imemoriais.

Presentes na cultura indígena também é a figura do *contador de histórias* ou narrador, pois esses nascem na aldeia sabendo narrar, porque aprenderam com seus ancestrais. Percebido como papel primordial na aldeia, cabe a ele a transmissão da oralidade dos conhecimentos ancestrais. Essa literatura tem origem dentro de uma tradição oral, rica de significados históricos, de grafismos e de sons, cores e cheiros da floresta, a palavra é objeto de arte e de nomeação, cada palavra é uma palavra-alma na mitologia indígena e em sua cosmovisão.

4.3 A COSMOVISÃO E AS MITOLOGIAS INDÍGENAS

A Cosmologia tem sua raiz etimológica no grego antigo, *cosmos* (universo) e *logos* (razão, organização racional), atualmente é ligada aos estudos da astronomia. Na filosofia, os primeiros filósofos tentavam encontrar respostas para a origem do universo através do pensamento científico e racional. Os primeiros filósofos eram chamados de cosmólogos, como mostramos anteriormente, o cosmógrafo André Thevet no século XVI.

A palavra cosmogonia possui os radicais *cosmos* (Universo) e *gonia* (vocábulo que originou a palavra gênese, ou seja, criação) e antes dos filósofos, as narrativas mitológicas apresentavam a versão sobre a origem de tudo e todos. A Antropogonia é uma narrativa simbólica pertencente a um povo e suas tradições, que falam das origens da criação dos homens, explicações de como eles surgiram.

Para Silva (1995), os mitos servem a preservação de um determinado grupo social, e podem explicar vários significados sobre a vida, entre eles: a cosmogonia: mito da criação, e a antropogonia: primeiros humanos, além dos processos de iniciação, passagem, rituais de despedidas, rituais funerários, celebração, guerra, ensinamentos, entre outros.

Para Strauss (1978), todo o mito pode ser analisado como uma mensagem sublimar possível, pois “Os mitos se utilizam de imagens tiradas das experiências, um pensamento conceptual”. A linguagem do mito tem características discursivas que expressam categorias de pensamentos e crenças, tais como as “alegorias” que são histórias contadas para exemplificar algum ensinamento, muito utilizadas pela literatura.

Nesse sentido, percebemos os primeiros mitos: O mito da criação, um exemplo disso é a cosmogonia dos Guarani: Nomeado, “*Nande Ru ou Nhanderu*, realizador das obras da criação. Em outras versões ele é “*Tupã ou Ñane Ramõi Jusu Papa*” (Jecupé, 2020, p.30). Para o autor, grande parte dos povos nativos brasileiros, através dos mitos e das cerimônias, praticam suas filosofias indígenas, ligadas à “tradição do sonho, do sol e da lua”, ligadas ao ciclo de *Tupã*. Narrando os ciclos, temos a famosa obra “*Ayvu Rapyta*, de Cadogan (1959) com a cosmologia dos Guaranis:

Ayvu Rapyta se disseminou entre os *Tupinambá* e *Tupy-Guarani*. Através da ciência sagrada *Arandu Arakuaa* que trata dos ciclos da terra, do céu e do homem. De acordo com este mito, o ciclo de *Tupã* faz parte de uma das 4 estações da natureza cósmica, em cada estação reina um *Nande Ru* (*nhanderu*), divindades que comandam os 4 cantos do espaço, que por sua vez comandam os 4 elementos, terra, água, fogo e ar que interagem com o crescimento e desenvolvimento do ser humano, bem como todo conjunto da vida. (Jecupé, 2020, p. 30).

Todos os pesquisadores e etnólogos que travaram contato com o povo Guarani, por exemplo, desde *Nimuendaju*, *Egon Schaden* e *Clastres*, são unânimes em dizer da importância da vida espiritual para os indígenas, que muitas vezes podem ser confundidas com a vida religiosa ocidental, que em essência é diferente. Para *Egon Schaden*, as palavras, são atribuídas ao pensamento dos Guaranis: “- *O meu reino não é deste mundo*”. (Clastres.1978, p.11). Sobre a visão e a relação que os povos indígenas têm com a terra, diz *Ailton Krenak*:

Não a terra como um sítio, mas como esse lugar que todos compartilhamos, e do qual nós, os Krenak, nos sentimos cada vez mais desraigados — desse lugar que para nós sempre foi sagrado, mas que percebemos que nossos vizinhos têm quase vergonha de admitir que pode ser visto assim. Quando nós falamos que o nosso rio é sagrado, as pessoas dizem: “Isso é algum folclore deles”; quando dizemos que a montanha está mostrando que vai chover e que esse dia vai ser um dia próspero, um dia bom, eles dizem: “Não, uma montanha não fala nada”. Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos. (Krenak, 2019, p.24).

Nos primeiros contatos, muitos missionários e viajantes descreveram os Guaranis como um povo pagão, sem adoração ou idolatrias, porém, o padre Montoya observa pela primeira vez, o culto voltado aos ossos dos grandes xamãs (Clastres, 1978, p.19).

Observo, nesse trecho do livro, que, despojados de sua liberdade e submetidos à catequização dos Jesuítas, o povo Guarani tentasse preservar seus rituais funerários e dos seus anciões xamãs.

Segundo o episódio descrito por Clastres (1978), esse ritual continha oferendas, cestas, penas. E esses indígenas desenterraram os restos mortais, levando junto consigo em suas caminhadas nômades. Logo, percebidos, esses rituais seriam coibidos, pois os corpos seriam queimados em público.

No Museu Olavo Machado, da cidade de Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul, está exposta uma urna funerária Guarani, com cerca de mais de 1 metro de altura, encontrada em 1970. Antes da chegada dos europeus, os rituais de sepultamento dos Guaranis, os seus mortos eram colocados em posição fetal, tampados e depois enterrados, essas urnas viajavam junto com esses povos.

Os Guaranis buscavam em suas incursões reflexivas, alusões à "terra sem mal", para os cronistas e historiadores, um lugar para "além", onde vão as almas depois da morte. Para os Guaranis, contudo, "um lugar de privilégios reservados aos melhores". Para Clastres, significava viver virtuosamente, "segundo eles, que bem se vingaram e comeram muitos dos seus inimigos, vão para trás das montanhas altas e dançam em belos jardins com as almas dos avós" (Clastres, 1978, p.30).

4.4 FENÔMENOS DA NATUREZA OU DEUSES?

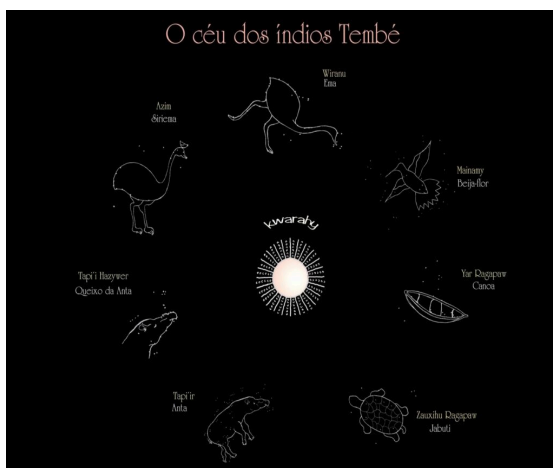
Os indígenas brasileiros possuem uma astronomia própria, decorrentes de séculos de observações da natureza como guardiões das florestas. O pesquisador e cientista, professor aposentado de Física da Universidade Federal do Paraná (UFPR), Germano Bruno Afonso, que faleceu pela Covid-19 em 2021, devotou sua vida e pesquisas pelos "segredos dos céus" dos indígenas.

Aliando Astronomia como ciência acadêmica e os conhecimentos tradicionais dos povos originários, suas pesquisas o levaram a falar a língua Tupi-Guarani e a morar na Amazônia, onde trabalhou no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), tendo contato com os pajés. A Astronomia praticada por civilizações antigas é chamada "arqueoastronomia e etnoastronomia" e, para Afonso, eram seus objetos de estudo, tentando

aproximá-las das camadas populares e das escolas, tornando-as mais acessíveis. Em 2000, escreveu o “*Céu dos Índios Tembé*”, ganhando o Prêmio Jabuti na categoria Melhor Livro Didático, também o Prêmio Paranaense de Ciência e Tecnologia.

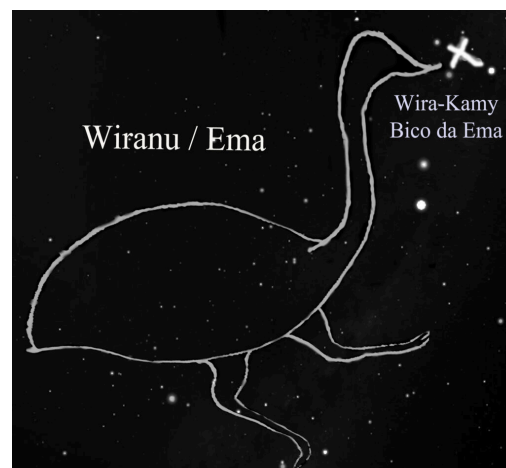
Uma das constelações mais conhecidas e mais visível é o Cruzeiro do Sul. Também localiza-se no céu, ao sul, a constelação de Escorpião. Esta configuração no céu, sinuosa e semelhante a um ponto de interrogação, para os *Tembé*, é nomeado “*Wira-Kamy* e Escorpião”, formando a constelação *Ema-Wiranu*, como vemos abaixo, nas Figuras 3 e 4:

Figura 3- O Céu dos índios Tembé



Fonte: Gedai Amazônia. 2023.

Figura 4- Constelação Ema Wiranu



Fonte: Gedai Amazônia, 2023.

Segundo Afonso (2006), os ciclos e as estações são representados pelos seres elementais, que têm nomeação, mas são etéreos, movimentam-se e regem-se como os astros, são eles:

Nandecy é a mãe terra,
 O primeiro ciclo é regido por *Jakairá*, responsável pela neblina e fumaça;
 O segundo ciclo *Karai Ru Ete*, divindade do fogo e da luz;
 O terceiro ciclo, *Tupã*, responsável pelos raios, trovões e águas;
 O quarto ciclo *Namandu*, é responsável pela terra e é um mistério, antecede, permeia, a grande unidade e um ser tribo (coletivo).

Cada ciclo das estações se conectam com todos os reinos, “vegetal, mineral, humano e supra-humano divino” (Afonso, 2006), assim se pode conhecer o que chamamos de ciclo biológico ou da natureza, representados nessas divindades. A aranha ensina como funciona o entrelaçamento e a tecitura dos princípios dessa tradição. Para os povos *Tupy*,

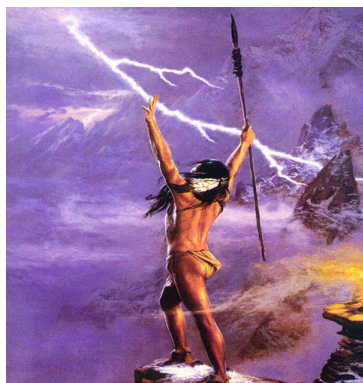
Tupy-Guarani e Tapuias, Mara Ney é a terra das provas, o mundo que vivemos, e que tem registros dos povos engolidos pelo grande dilúvio.

4.4.1 *Deus Tupã, Monan ou Namandu*

Segundo as pesquisas anteriores de *Métraux e Schaden e Clastres* (1978, há algumas considerações sobre as interpretações dos mitos de origem dos *Guaranis e Tupinambá*, pois percebe-se a diferença entre as culturas destes dois povos.

Tupã é uma sinonímia inventada pelos missionários cristãos para ressignificar o "Deus" do cristianismo, no intento de traduzir os preceitos junto aos Guaranis. Mas para os Guaranis, *Tupã* também tem o significado de "coisa divina" ou deus Trovão e das tempestades (a oeste), como ilustra a Figura 5, abaixo:

Figura 5 - Deus Tupã- deus Trovão



Fonte: Portal Amazônia. 2023.

Nos textos Mbyás - Guaranis publicados por *León Cadogan* - , é *Namandu* o verdadeiro mito de origem - o criador. *Tupã* é o deus destruidor, "Senhor da chuva, do trovão e do raio, ele é a causa direta da destruição da terra pelo incêndio e pelo dilúvio." (Clastres, 1978, p.28). Mas como vimos nos *Tupinambás*, *Tupã* não aparece como mito de origem, mas *Monan*, "criou o céu, a terra e os pássaros e animais que neles vivem [...] *amã ha tupã ve* (= a chuva e o trovão)". Com a morte de Maíra - Monan em uma fogueira pelos homens, o mito traz a origem e destruição da terra, que tem importância central no mito dos *Tupinambás*.

4.4.2 Anã, Jurupari

Anã e Jurupari são comparados aos *Manitos*, espíritos malignos ou "diabos" tão falados pelos missionários e presentes na obra de Gonçalves Dias. São capazes de enganar os *Xamãs* em suas predições. *Anã* (= Anhã em Português, *Aignan* em Francês).

Para os *Guaranis e os Tupinambás*, *Jurupari* (ou *Giropari*) para os Tupis do Norte, são espíritos perversos que povoam a floresta, cuja única razão de existir é perseguir e atrapalhar os planos dos indígenas.

Porém, em uma pesquisa formulada por um indígena, *Jurupari* é herói cultural, legislador, criador de normas e usos transmitidos oralmente e uma das figuras míticas mais representativas das grandes culturas ameríndias. Foram os missionários que atribuíram *Jurupari* a um demônio.

4.4.3 Os Eclipses

Os eclipses sempre foram observados pelos indígenas com preocupação, os *Tupi-guaranis* observavam os movimentos do Sol e da Lua e se preocupavam em prevêê-los.

Um dos mitos *Tupi-guarani* relata a onça, muito presente nas histórias Guarani:

A onça (xivi, em guarani) sempre persegue os irmãos Sol e Lua. Na ocasião do eclipse solar (kuaray onheama) ou do lunar (jaxy onheama), os indígenas fazem a maior algazarra, com o objetivo de espantar a Onça Celeste, pois acreditam que o fim do mundo ocorrerá quando a ela devorar a Lua, o Sol e os outros astros, fazendo com que a terra caia na mais completa escuridão. No céu, a cabeça da onça desse mito indígena é representada pela estrela vermelha Antares, da constelação zodiacal do Escorpião, e pela estrela Aldebaran, também vermelha, da constelação zodiacal do Touro. Essas duas constelações ficam no zodíaco onde, observados da terra, passam o Sol, os planetas e a Lua. Assim, de fato, pelo menos uma noite por mês e um dia por ano, a Lua e o Sol, respectivamente, aproximam-se de Antares e de Aldebaran. (Afonso, 2006, p. 9 – versão em pdf).

Muito antes do italiano *Galileu Galilei* (1564-1642) apresentar sua teoria sobre os fenômenos das marés no século XVIII, o monge francês *Claude d'Abbeville* relata: “Os *Tupinambá* atribuem à Lua, o fluxo e o refluxo do mar, e distinguem muito bem as duas marés cheias que se verificam na lua cheia e na lua nova, ou poucos dias depois” (Afonso, 2009,p.62).

Os indígenas que habitavam o Brasil já sabiam que a Lua é a principal razão das marés.

4.4.4 A mulher da Lua

Um dos mitos que servem para explicar as fases da lua, é relatado pelos *Guaranis do Sul* do país e pelos Tembès do Norte do Brasil, duas etnias que não têm contato entre si, curiosamente:

Os tupis-guaranis chamam o planeta Vênus, quando aparece como estrela vespertina, de 'Mulher da Lua'. Eles contam que a mulher da Lua é muito linda, vaidosa e nunca envelhece. Ela só fica ao lado do seu marido enquanto ele é jovem, afastando-se dele à medida que fica mais velho. Ao anoitecer, no dia seguinte à lua nova, os dois astros se encontram bem próximos, no lado oeste. Nas noites seguintes, a Lua vai crescendo e se distanciando de Vênus. Na crescente, Vênus continua aproximadamente no mesmo lugar, mas a Lua se encontra no alto do céu, perto da linha norte-sul. Na lua cheia, ao anoitecer, a Lua está no lado leste e sua mulher, bem afastada, no lado oeste. Na lua minguante, Vênus e a Lua não são mais visíveis ao mesmo tempo. Na lua nova, o ciclo recomeça. (Afonso, 2006, p. 10).

4.4.5 As Constelações da Via Láctea

As constelações dos *Tupi- Guaranis* diferem das sociedades ocidentais em 3 modos:

No ocidente utiliza-se um caminho imaginário chamado elíptico, para os indígenas a Via-Láctea é observada mais facilmente pelas marcas e a visibilidade, à noite. Além da união de estrelas no céu, os *Guaranis* observam as manchas claras e escuras da Via-Láctea, conhecida como “caminho da anta” ou “morada dos deuses”. Para os pajés dos Guaranis, tudo que existe no céu, existe na terra.

Outra diferença é que a União Internacional de Astronomia (UIA) detectou 88 constelações, e os indígenas dizem ser mais de 100:

As principais constelações indígenas estão localizadas na Via Láctea (Tapi'i Rape), a faixa esbranquiçada que atravessa o céu, onde as estrelas e as nebulosas aparecem em maior quantidade, facilmente visível à noite. A Via Láctea é conhecida como Caminho da Anta ou como a Morada dos Deuses pela maioria das etnias dos tupis-guaranis [...] Os guaranis chamam a Grande Nuvem de Magalhães de Bebedouro da Anta (Tapi'i Huguá) e a Pequena Nuvem de Magalhães de Bebedouro do Porco-do-Mato (Coxi Huguá) [...] os pajés dizem que tudo que existe no céu existe também na Terra, que nada mais seria do que uma cópia imperfeita do céu. Assim, cada animal terrestre tem seu correspondente celeste, em forma de constelação. (Afonso, 2006, p. 11).

4.4.6 Figuras Zoomórficas e Antropomórficas

Nas mitologias indígenas, frequentemente encontramos muitas alusões a junções entre o mundo animal, vegetal, mineral e o humano. No reino animal temos o zoomorfismo, que imprime forma animal as divindades, mas que também crê na possibilidade da transformação do homem em animal.

A transcrição dessas histórias contadas pelos indígenas *Mbyá Guarani* já foram realizadas pelo antropólogo *Leon Cadogan* na obra "*Ayvu Rapyta*". Para os indígenas *Mbyá Guarani do Guairá*, autodenominados "*Jeguaká-va Tenondé porã gue í*" (da região Paraguaia de *Encarnación*, no território Argentino das Missões e do Brasil), em uma de suas lendas, aparece um elemento zoomórfico, um colibri, como a personificação de um deus:

No Mito dos Mbyá Guarani aparece o "colibri como personificação de um deus [...] o criador da terra assume uma forma de um colibri, para descender de uma morada terrena e engendrar ao pai da raça [...] O ser humano, ao ser engendrado, assume a forma que assumiu Nande Ru. também as aves agouzeiras, o espíritos que assumem a forma de aves. (*Ayvu Rapyta*, 1959, p. 15).

Nessa integração com a natureza, existe esse respeito em relação a vida, nada é abatido se não há necessidade real do alimento. Essa relação com os elementais da natureza ocorre também nos rituais de xamanismo. Os animais coexistem como parentes próximos e são fontes de poder, existem trocas e comunicações entre humanos e animais, assim como os elementos vegetais e minerais, manipulados pelos xamãs:

[...] geralmente coloca os humanos em relações de troca com outros seres sobrenaturais, como aqueles relacionados às diversas espécies animais (muitas vezes chamados de "donos" ou "avós dos animais"), às plantas e fontes de água ("donos" ou "mestres de plantas" e igarapés). Certas ervas, árvores, animais ou aves aos quais os índios atribuem poderes sobrenaturais são manipulados exclusivamente pelos pajés, rezadores ou líderes cerimoniais. Consideram que todo o equilíbrio do cosmos depende dessa troca recíproca e adequada entre os homens, os seres da natureza e os seres sobrenaturais. (Tassinari, 1995, p. 458-459).

Na arte tapajônica na ilha de Marajó, segundo Lopes (2017), nas regiões de Santarém e na Amazônia foram encontradas figuras femininas "como vasos com cabeça de onça ou

jacaré, decorações em forma de serpente, macaco e sapo", muitas vezes combinadas com pequenas figuras antropomorfos que lembram as cariátides¹⁸.

Outras figuras encontradas representam aves, em especial o urubu-rei, bicéfalo, ave-espírito senhora do céu; (uma figura-chave em diversas mitologias e Literaturas indígenas brasileiras).

Criaturas antropomórficas, segundo Lopes (2017), seres que estão em transformação entre o humano e o animal. Essas peças Zoomórficas e antropomórficas, ao serem examinadas, podem indicar que foram usadas para esses rituais de xamanismo.

Concomitante a escrita desta monografia, a exposição "Tesouros Ancestrais do Peru"¹⁹ com a mostra com 162 peças de objetos raros e arqueológicos, estão expostas para visitação no CCBB- Centro Cultural Banco do Brasil no Rio de Janeiro. A diretora do Museo *Oro del Perú y Armas del Mundo*, Camila Pérez Palacio Mujica comemorou: "Ter um país com essa cultura que herdou dos antepassados, a linhagem, a herança, é orgulho não somente para os peruanos, mas para a América do Sul. Para o público brasileiro é muito interessante", disse à Agência Brasil e à Rádio Nacional.

¹⁸ Uma Cariátide é uma figura feminina esculpida servindo como um suporte de arquitetura tomando o lugar de uma coluna ou um pilar de sustentação com um entablamento na cabeça. Cariátides em grego significa literalmente "moças de Karyai", uma antiga cidade do Peloponeso.

¹⁹ Disponível em:

<<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2023-10/exposicao-no-ccbb-do-rio-apresenta-cultura-peruana>>
Acesso em: 10 dez. 2023.

5 VISÕES DO INDÍGENA NO BRASIL

Desde a história até a literatura, temos diferentes contextos civilizatórios dos povos indígenas, porém os lastros dessa existência necessitam ser recriados através das narrativas, pois muitas histórias não foram documentadas, apenas alguns rastros arqueológicos são acessíveis, reconstituir fatos históricos é um complexo quebra cabeça que os indígenas já o fazem a muito tempo em sua história oralizada. A literatura pode ajudar, recolocando certos personagens em cena, recriando a atmosfera de uma época a partir de elementos históricos que podemos reconhecer.

O período colonial foi um período muito difícil para os povos indígenas em sua grande maioria, pois sua cultura e sua organização basilar, foi constantemente destruída pelos interesses dos colonizadores, a produção agrícola não se desenvolvia em larga escala, o plantio desenvolvia-se de acordo com as necessidades da coletividade da aldeia, o que desagradava aos colonizadores.

5.1 NA LITERATURA, A IDEALIZAÇÃO DO INDÍGENA E O INDIANISMO NO ROMANTISMO BRASILEIRO: GONÇALVES DIAS E JOSÉ DE ALENCAR

O “indígena” é representado na literatura do período colonial, nas obras que tornaram-se cânones literários no Brasil. As transformações culturais que ocorreram foram fortemente influenciadas pelos costumes importados das metrópoles, pelo rigor científico e desenvolvimentista, o “mundo real e desenvolvido” era o Europeu. Os subalternos, marginais e degradados, analfabetos em sua maioria, constituíam-se a população. Faziam parte da elite apenas as classes abastadas e mercantilistas, beneficiadas pela escravidão, e as famílias agregadas da monarquia, essas mesmas camadas privilegiadas da sociedade, vão formular a identidade burguesa com todas as suas contradições.

A construção da identidade indígena na literatura foi um processo histórico lento, pois a presença do indígena nos livros, apresentava-se como parte da narrativa de grandes descobertas, tanto na literatura de viagem quanto na literatura chamada “quinhentista” e depois na literatura de cartas e viagens do período colonial. As invasões dos territórios pelos espanhóis, portugueses, holandeses, os chamados “colonizadores”, foram descritas como

grandes descobertas, achamentos ou feitos heróicos, os "bandeirantes" e "capitães do mato" alimentavam essa cadeia.

Esses textos foram escritos pelos representantes das metrópoles dos colonizadores, navegadores, administradores coloniais, soldados, mercenários escravagistas, os missionários jesuítas, a elite burguesa e econômica, intelectuais da época que estudavam fora do Brasil, entre outros. A identidade indígena, segundo Bernd (1992), tornou-se processo de permanente transformação na literatura, pois sua imagem foi construída, "primeiramente sacralizada, descrito como um ser puro e idealizado ao lado da natureza", o indígena tornava-se propriedade, um ser despossuído, submisso, inculto, obediente e fiel a seus senhores, parte desta grandiosidade dos feitos heróicos, segundo a visão dos literatos da época colonial.

Porém, o processo de aproximação entre estes povos não ocorreu de forma homogênea e pacífica, como bem destacamos nos capítulos anteriores. Ao analisarmos o significado da "cultura" para cada povo, as "matrizes culturais das metrópoles européias" (Bernd, 1992) se impunham com muita violência e crueldade, mesmo o processo de "catequização cristã e jesuítica" foram ações violentas, despindo os indígenas de seus hábitos, forçosamente fazendo-os crer, em um deus único, monoteísta.

A concepção e representação do mundo pelos indígenas, realizava-se a partir da sua cosmovisão sobre a natureza. Embora Colombo, refira-se em suas observações, que os indígenas não tinham religião, estes já possuíam rituais extremamente complexos, representado por crenças a partir de suas histórias, tradições orais de seus ancestrais, além dos conhecimentos sobre a natureza.

Há vestígios deste processo de transculturação no ato de assimilar, recriar ou transgredir para uma nova cultura, porque o indígena era idealizado, e incorporado ao subjetivismo de um ideário nacionalista (Bernd, 1992). No século XVIII, se apresentavam os personagens no espaço americano, o desbravador, o destemido, o guerreiro e o índio. Na literatura nacional criaram-se épicos, versos e histórias, na qual a personificação do índio representava um modelo do homem, um mito de origem, como veremos nas obras da Literatura Indianista brasileira.

O movimento literário do Romantismo Indianista é baseado na valorização das belezas e da natureza do país tropical, a temática buscada pelos indianistas foi o índio, a

paisagem tropical, o culto ao exótico, ao pictórico, a exuberância da natureza. Após a independência do Brasil em 1822, clamava-se por uma literatura que representasse os feitos históricos dos tempos imperiais.

Para a primeira geração do Romantismo, o indianismo seria a busca pela autonomia e a originalidade literária, o motivo para a busca da independência brasileira. A figura do índio foi apresentada então, como um protótipo da rebeldia e insurgência diante do invasor europeu, uma projeção psicanalítica do homem enquanto bravo, corajoso e guerreiro. O herói modelo baseado no mito do "Bom Selvagem" propagado por pensadores do iluminismo do século XVII, tal como Rousseau (1712-1778), onde se discutia a natureza humana. Para Rousseau (1989), a humanidade é intrinsecamente boa, corrompida pelo processo civilizatório.

Gonçalves Dias (1823-1864), representante da poesia do indianismo brasileiro, foi poeta, professor, advogado, teatrólogo, etnólogo e jornalista maranhense, da primeira fase do romantismo (1836-1852), patrono da cadeira nº 15 da Academia Brasileira de Letras - ABL. Em 1838, exilou-se em Portugal por se envolver nas guerras contra a independência do Brasil. Desenvolveu em suas obras temas sobre o nacionalismo e a pátria, além do tema indianista, destacam-se: "Canção do Tamoio", "I-Juca-Pirama", "Leito de folhas verdes" e "O Canto do Piaga". O canto do Piaga²⁰ é uma das leituras intrigantes publicadas no livro *Primeiros cantos* (1946). Na primeira estrofe abaixo, o Piaga é o Pajé, o feiticeiro da tribo. Na segunda estrofe, o pajé (o Piaga) ouve *Anhangá*, que é o espírito ou gênio do mal que veio falar ao ouvido do pajé!

O' Guerreiros da Taba sagrada,
 O' Guerreiros da Tribo Tupi,
 Falam Deuses nos cantos do Piaga,
 O' Guerreiros, meus cantos ouvi
 Esta noite — era a lua já morta —
 Anhangá me vedava sonhar;
 Eis na horrível caverna, que habito,
 Rouca voz começou-me a chamar.

O pajé vê o *Anhangá* como um fantasma e profetiza, significando que ele recebeu uma mensagem. Na terceira estrofe abaixo "*Manitôs*" são divindades protetoras, e na estrofe

²⁰ Publicado no livro *Primeiros Cantos* (1846). Poema integrante da série *Poesias Americanas*. In: GRANDES poetas românticos do Brasil. Pref. e notas biogr. Antônio Soares Amora. Introdução. Frederico José da Silva Ramos. São Paulo: LEP, 1959. v.1. p. 49.

acima, o pajé avisa aos guerreiros da taba sagrada, guerreiros da tribo Tupi, que havia recebido a presença do “gênio do mal”:

Abro os olhos, inquieto, medroso,
 Manitôs! que prodígios que vi!
 Arde o pau de resina fumosa,
 Não fui eu, não fui eu, que o acendi!
 Eis rebenta a meus pés um fantasma,
 Um fantasma d'imensa extensão;
 Liso crânio repousa a meu lado,
 Feia cobra se enrosca no chão.

Na estrofe acima, o poema alerta que o pajé foi visitado por um espírito, na estrofe abaixo, indica que a mensagem é o mal que vem pelo mar “Pelas ondas do mar sem limites”, indicando a nau portuguesa:

Pelas ondas do mar sem limites
 Basta selva, sem folhas, i vem;
 Hartos troncos, robustos, gigantes;
 Vossas matas tais monstros contêm.

Nas estrofes abaixo, a mensagem para o Piaga revela, que pelo mar vem escravizar a tribo Tupi, e que até os mais velhos vão ser escravizados:

'Vem trazer algemas pesadas para escravizar a tribo Tupi!
 mesmo os mais velhos hão de servirem como escravos
 'Não sabeis o que o monstro procura?
 Não sabeis a que vem, o que quer?
 Vem matar vossos bravos guerreiros,
 Vem roubar-vos a filha, a mulher!

"Os “manitôs” (os espíritos protetores) já fugiram da taba" indicando uma grande desgraça:

Vossos Deuses, ó Piaga, conjura,
 Susta as iras do fero Anhangá.
 Manitôs já fugiram da Taba,
 O' desgraça! ó ruína! ó Tupá!

O poema valoriza o olhar do indígena e as mensagens espirituais, descrevendo o que poderia ser a chegada dos colonizadores na terra brasileira em 1500, traduzida pela cosmologia indígena. Através das mensagens recebidas pelo pajé do mundo dos espíritos, os portugueses são representados como elementos de destruição.

Nestes poemas indianistas, o romantismo assume um papel de valorizar o indígena, construindo-o de forma idealizada. Em 1858, o escritor estudou os costumes e hábitos dos

indígenas e escreveu o dicionário Tupi “Dicionário da Língua Tupi, chamado Língua geral dos indígenas no Brasil”.

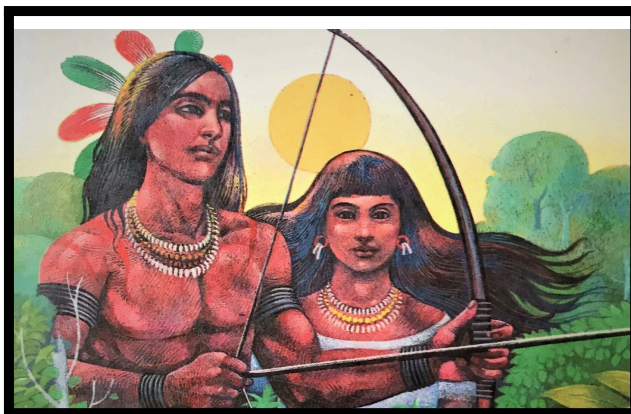
José de Alencar (1829-1877) foi outro célebre indianista, que criou personagens indígenas em suas obras literárias. No romance indianista, ocorre a contextualização do processo histórico e a recriação do épico que se acentua ao conviver entre dois universos, a natureza, as belezas naturais e os indígenas, e uma sociedade escravocrata em pleno ponto de fricção e conflito.

José de Alencar, romancista, dramaturgo, jornalista, advogado e político brasileiro, destacam-se, “O Guarani”, que serviu de inspiração para o maestro Carlos Gomes, para a peça musical homônima “O Guarani” (1857). Foi patrono da Cadeira n.º 23 da Academia Brasileira de Letras e dentre as curiosidades do escritor está o seu pseudônimo como escritor para escrever “Cartas a Erasmo, critica” (1865), onde propunha a abolição da escravatura no tempo imperial.

Foi atuante na política ocupando vários cargos, mas nunca abandonou a literatura, produzindo várias obras. Além da obra *O Guarani* (1857), outras principais realizações indianistas em prosa, são *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874).

Vemos na figura abaixo, Ubirajara e Araci, personagens do romance indianista *Ubirajara*. *Nela*, Jaguarê é o protagonista e herói do romance. É um indígena valente, guerreiro e leal, que acaba unindo as tribos Araguaia e Tocantim e transformando-as na nação Ubirajara. Araci: filha do chefe tocantim, Itaquê. É cobiçada por cem guerreiros, que Ubirajara derrota, como ilustra a Figura 6, abaixo:

Figura 6 - Ubirajara e Araci



Fonte: Revista Plano Crítico, junho de 2022.

As obras são muitas, entre romances, folhetins, teatro e política. A peça de teatro inacabada "Os Jesuítas" foi escrita em 4 atos em 1875, a cena se passa em 1759, em um convento e no colégio de jesuítas, com 11 personagens, 1 deles o indígena Garcia. Além destas, também "Cartas sobre a confederação dos Tamoios, críticas" (1856), "Os filhos de Tupã" (1863) inacabada, que demonstra o conhecimento que José de Alencar tinha da Amazônia e das mitologias indígenas, apresentando o Brasil e sua natureza tropical.

No Rio Grande do Sul, segundo historiadores, não tivemos literatura indianista, porém, o modelo do guerreiro indígena foi apropriado pelo protótipo do gaúcho forte e aguerrido, “na literatura Sul-rio-grandense, o gaúcho assumiu o lugar do índio”. (RS índio, 2009, p.35).

Enquanto na Europa se idealizavam os cavaleiros medievais, no Brasil nossos escritores recriaram condições para um mito indígena, exaltados como guerreiros, e inspirados no “bom selvagem”, de Rousseau. Essencialmente, o Romantismo Indianista também permitiu a ascensão do nacionalismo e regionalismos, porém, sem romper com os laços que ligavam aos colonizadores.

5.2 NA LITERATURA, O MOVIMENTO MODERNISTA BRASILEIRO DE 1922

Para os professores das linguagens literárias, os movimentos literários brasileiros compreendem um espaço temporal relevante para as aulas de literatura, pois, assim, nos apercebemos das diferentes manifestações da arte e da literatura no tempo histórico. Para dar conhecimento a história afrobrasileira e indígena é essencial mergulharmos na abordagem da Lei 11.645/2008, e todas as motivações intrínsecas no tempo, e as condições das produções estéticas, artísticas e culturais destes povos.

O processo de transculturação e subversão cultural estão na base de nossa literatura, ampliadas no movimento modernista brasileiro sobremaneira, pois havia mais liberdade e irreverência, reflexos deste momento vivido por vários artistas brasileiros.

O “Manifesto Antropofágico” foi publicado em 1928 na Revista Antropofágica nº1, pelo brasileiro Oswald de Andrade (1890-1954), dramaturgo e escritor, que participou na Semana de Arte Moderna, em 1922, em São Paulo. Várias obras foram produzidas neste período, na procura pelo significado de nossas brasilidades, tais como o quadro de Tarsila do

Amaral que inspirou Oswald, “Abaporu”, traduzido como “aquele que come carne humana”. É um quadro avaliado em nossos tempos em 60 milhões de reais.

O conceito da Antropofagia Cultural está no cerne da proposta do Manifesto Antropofágico do movimento da “Semana de Arte Moderna de 1922”, concebida como devoração ritual daquilo que é europeu, não como devoração a um inimigo, mas para deglutir suas virtudes, criando algo novo, manifesto e inacabado.

Esse conceito cunhado pelo movimento modernista foi recriado, segundo Monteiro, a partir dos relatos dos colonizadores acerca dos hábitos da “vingança, práticas de sacrifício e antropofagia [...] da animosidade entre as aldeias.” (1994, p.26). A antropofagia ocorria não por cobiça como o homem branco, mas por ódio e vingança, ainda que os ocidentais “considerassem-na repugnante, a vingança com ou sem a antropofagia representava a força motriz da guerra” (Monteiro, p.28). A antropofagia, para Machado (2020 – versão digital) era:

Sofisticada dimensão dialógica e ritualística, capaz de produzir uma Semiofagia. Ao longo de mais de cinco séculos de interrelação entre os invasores europeus e as populações autóctones das Américas, tornou-se lugar comum pensar os nossos povos como selvagens no sentido mais pejorativo possível. Isso revela um campo semântico interpretativo incapaz de compreender cosmologias fora do esquema ocidental.

Assim, essa apropriação ritual da cultura indígena é utilizada pela arte, rompendo com os discursos dos colonizadores, devorando sua cultura e fazendo ressurgir outra. Para Maltz (1993), é necessário ir além do processo de representação metafórica, buscando o “significado dialético” destruindo um discurso para construir algo novo. As Figuras 7 e 8, abaixo, nos ajudam a visualizar referências citadas no texto.

Figura 7- Oswald de Andrade



Fonte - Vermelho.org.2012

Figura - Abaporu



Fonte - Multirio.2014

Para Oswald de Andrade é necessário incorporar, mas ao mesmo tempo, questionar os modelos impostos e repertórios literários dominantes à época. A matriz da metáfora antropofágica é o rompimento dos discursos dos colonizadores na arte e na história oficial, e o manifesto antropofágico enquanto arte e ato partícipe do movimento modernista, expressão deste contraponto, representava uma posição de ironia corrosiva, satírica, o riso, a paródia e a carnavalização, um ato de destruição dos padrões impostos em vigor ou perpetrados pela hipócrita matriz cultural europeia.

5.3 O INDIGENISMO BRASILEIRO, A VISÃO DO INDÍGENA FORA DA LITERATURA

A política indigenista oficial é formulada e executada pelo Estado brasileiro, mas várias outras parcerias têm sido realizadas com a ajuda das organizações não-governamentais, missões religiosas ou setores da sociedade civil, pesquisadores, entre outros. Na cooperação um longo caminho foi percorrido até que as políticas públicas alcançassem os indígenas, pois de fato existe “um vazio histórico” sobre a presença indígena, pois sequer são mencionados nas Constituições de 1824 e 1889.

Na constituição de 1891 foi extinta a catequese, pois fracassaram todas as tentativas em tentar educar os índios, fazendo-os abandonar sua língua, seus costumes e ritos. O projeto de lei de 1891, apresentado abaixo, mostra que depois de muitos desrespeitos aos povos indígenas, sua cultura e tradições, a sociedade finalmente começou a enxergar as arbitrariedades deste processo de aculturação dos povos nativos:

Transcrição: 1891 - Projeto no 8 - Senado de São Paulo:

O congresso legislativo decreta: Art. 1o - Fica extinto o serviço de catequese dos índios.

Art. 2o - Às autoridades locais cumpre dar toda proteção aos indígenas existentes no território de suas jurisdições, procedendo “ex-officio” contra aqueles que os ofenderem.

Art 3o - Ficam revogadas as disposições em contrário. Sala das sessões do Senado, 17 de agosto de 1891

Dr. Ezequiel de Paula Ramos (ALESP, 2017, p.15).

Extinta a catequese, apenas duas décadas depois da promulgação da primeira Constituição republicana em 1891, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio – SPI - e

Localização de Trabalhadores Nacionais - SPILTN- , através do decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, mais tarde, a S.P.I passou a ser o primeiro órgão indigenista oficial com atribuições jurídicas específicas para solucionar e implementar ações de “proteção e segurança” aos povos indígenas do século XX (Karajá, p.35, *In*: Baniwa, 2021).

A União Federal é responsável pelas políticas diretamente ligadas aos indígenas, além da S.P.I, a FUNAI- Fundação Nacional do Indígena, foi fundada em 1967, e é responsável pela promoção e proteção dos direitos dos povos indígenas em todo o território nacional. Fundada no contexto da Ditadura Civil-Militar (1964-1985), as políticas indigenistas foram subordinadas aos planos de integração e criação de infraestrutura regional no interior do país, entre as regiões da Amazônia e do Mato Grosso do Sul.

O modelo empreendido no início das políticas visava a *perspectiva assimilacionista* no intento de integrar o indígena à cultura brasileira, acreditava-se que nesta “integração” os indígenas se tornariam cidadãos brasileiros “utilitários”. Se por um lado, o objetivo era agregar os indígenas, por outro, havia interesse de afastá-los de lugares estratégicos para o agronegócio e outros setores interessados nas terras devolutas²¹.

Essas políticas assimilacionistas eram assistenciais e “tutelavam” os indígenas, transformando-os em pessoas dependentes, pois no código civil de 1916, o estado era o início e o fim, seu motivo de existir:

Neste caso, é interessante observar que desde a primeira Carta Magna, a 'Constituição do Império do Brasil', outorgada por Dom Pedro I em março de 1824, até a atual Carta de 1988, os índios foram considerados para o Estado como uma categoria transitória, período no qual era obrigatória a 'integração dos silvícolas à comunhão nacional'. Somente com a Constituição de 1988, promulgada após um período de fechamento político, é que *os direitos indígenas foram inscritos pela primeira vez numa constituição federal*. (Bastos, 2014, p. 83-grifo nosso).

Depois de muitas décadas, finalmente, os indígenas, como mostra a citação acima, conquistaram um direito fundamental, que é o de estarem integrados legal e juridicamente, à sociedade e sua própria pátria.

²¹ Atualmente, terras devolutas são aquelas que não estão aplicadas a qualquer uso público ou inseridas no domínio privado. Porém, são bens, dependendo da localização, da União ou dos Estados conforme dispõe a Constituição da República nos artigos: Art. 20. Disponível em: <http://iteral.al.gov.br/>> Acesso em: 20 out. 2023.

5.3.1 O Tutelamento em Marechal Cândido Rondon

Marechal Rondon (1865–1955), tenente-coronel, descendente de povos indígenas Guaná (pelo lado se sua avó), militar positivista e pacifista, foi o primeiro diretor do Serviço de Proteção ao Índio-S.P.I. Foi testemunha da abolição em 1888 e da proclamação da República, pois era aluno cadete da escola militar, seus relatos encontram-se em sua autobiografia, escrita pela amiga Esther de Viveiros (1958). Rondon conta que Euclides da Cunha, aluno alferes do colégio militar à época, proibidos de receber o Mal^a Deodoro da Fonseca no Rio, fardados, desobedeceram. O ministro Tomás Coelho veio fazer o inquérito, respondeu Euclides da Cunha, “quebrando a espada e declarando que deixava de pertencer a escola” (Viveiros, 1958, p.49).

Em 1889, Rondon era aluno alferes e foi desligado, em 1890, da Escola Superior de Guerra, posteriormente nomeado como ajudante da comissão por Benjamim Constant, era então, engenheiro militar com bacharelado em matemática, ciências físicas e naturais e depois 1º tenente de artilharia. A primeira missão foi integrar a comissão construtora das linhas telegráficas de Cuiabá ao Araguaia (Viveiros, 1958, p.62).

A catequese jesuítica era o modelo de integração dos indígenas na sociedade brasileira, agora o paradigma integracionista tornava-se outro elo persistente, pois tinha como políticas oficiais indigenistas a visão de projetos de expansão territorial e o tutelamento indígena, antes propostas pelas ações positivistas de José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838) e depois por Marechal Rondon (1865–1955).

Porém, a importância histórica de Rondon foi preponderante para as políticas indigenistas da época, pois o objetivo original era a implantação da rede telegráfica do Rio de Janeiro ao Mato Grosso do Sul e Amazonas (pois o telégrafo sem fio rapidamente substituiria as linhas telegráficas, que permitiriam a vigilância e segurança das linhas de fronteiras). Rondon transformou essa expedição em ponto de interlocução com os índios. Habilidade, diplomata e humanista, fez os primeiros contatos com os povos indígenas que residiam nessas regiões, que até então, não tinham contato com pessoas não-indígenas, tais como o povo *Nhambikwara* e *Bororó*. É dele a famosa frase “Morrer, se necessário for; matar, nunca”. (Viveiros, 1958, p.107).

Essa expedição também contou com a presença do presidente Theodore Roosevelt Junior, presidente dos Estados Unidos entre 1901 e 1909. Em 1939, Rondon reassumiu a chefia do Serviço de Proteção ao Índio-S.P.I. O paradigma “integracionista” sustentava o modo de pensar a "integração" dos indígenas na sociedade, como ideal civilizatório, a disciplina e o militarismo, não resolveram a questão indígena. Embora, possamos considerar as propostas progressistas para a época, a “integração” dos índios foi pensada a partir do não-indígena, sem a participação destes, nas tomadas de decisões, e a sociedade de consumo nada tinha a ver com o modelo de organização indígena.

Somente com a Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, criou-se a Fundação Nacional do Índio [dos Povos Indígenas] (FUNAI) como conhecemos agora, e em 1973 criou-se a Lei nº 6.001, com o Estatuto do Índio. Posteriormente a Constituição de 1988, e os artigos 231 e 232, asseguraram o respeito à cultura e os saberes indígenas, desde então, muitas coisas vêm mudando para consolidar essas garantias, a autodeterminação dos povos e a preservação da língua e cultura.

Mesmo com essas políticas indigenistas o relatório Figueiredo encaminhado em 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, a pedido do então ministro do Interior Albuquerque Lima, foi o resultado de uma expedição que percorreu mais de 16 mil quilômetros, entrevistou dezenas de agentes do S.P.I e visitou mais de 130 postos indígenas (Brasil, 1967).

Pela portaria 239/1967, o Relatório Figueiredo, resultado desta solicitação de uma CPI ou CI (Comissão de Inquérito), continha mais de 7 mil páginas preservadas, com 29 dos 30 tomos originais, que apuravam irregularidades no órgão. O relatório denuncia, que os índios haviam sido vítimas dentro da própria estrutura que devia protegê-los, regimes de escravidão e condições de vida incompatíveis com a dignidade humana. O relatório encaminhado, chama atenção para as ações que foram perpetradas por funcionários públicos, segue:

Cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade, venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de indivíduos desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça. (Brasil, Relatório Figueiredo, 1967).

Nesse inquérito, a comissão encaminhou providências ao ministro, pois com o Relatório Figueiredo, havia registros de desvios de verbas do S.P.I, prevaricação e outros crimes dos servidores. Alguns tipos de flagrantes de violência são relatados, tais como: o “tronco, trabalhos forçados, cárcere privado, desvio, apropriação” (Brasil, 1967). Os processos administrativos contra o S.P.I foram transferidos para Brasília e destruídos por incêndio. Existiam vícios processuais comuns nesses tipos de inquéritos, que determinavam anulação e arquivamento. Na finalização do relatório vários crimes foram apontados além de dezenas de nomes de servidores públicos coniventes.

5.3.2 O cercamento no Parque do Xingú com os Irmãos Villas Boas

Nesta pesquisa buscou-se boas fontes de pesquisa, procurando as diferentes visões que fizeram parte das narrativas discursivas de pessoas não-indígenas, em prol da construção do indigenismo no Brasil. Uma das referências formuladas pela ótica indígena é o livro “Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória” de Braulina Baniwa (2021), que questiona o paradigma integracionista das políticas de Mal. Cândido Rondon e de seus sucessores.

Segundo *Karajá*, o ideário “integracionista” é falacioso e não ampliou as políticas públicas a ponto de integrarem ou protegerem os indígenas das violências perpetradas por agentes do estado brasileiro. Essas políticas de sujeitamentos, “desconsideram todos os elementos culturais, sociais, políticos e econômicos dos povos indígenas” (Karajá, p.50, *In*: Baniwa,2021).

As expedições posteriores, pós- estado novo com Getúlio Vargas (1937-1945) partem da ideologia da “Marcha para o Oeste”, que objetivava adentrar na exploração dos territórios brasileiros mais longínquos. A expedição “Roncador Xingú”²² assim como a FBC-Fundação Brasil Central²³ tinham como objetivo: a colonização de regiões do país, na cabeceira do Rio Xingú, assim como estratégias de comunicação na região Amazonas, incluindo assentamentos de 200 famílias, pistas de pouso, navegação Rio-Manaus, essa marcha

²² Portaria nº77, de 1943.

²³ Decreto nº 5878, de 1943.

segundo a reportagem do ISA e *National Geographic* (2003)²⁴, abriu caminho para mais de 43 cidades e vilas no Brasil Central.

A expedição Roncador Xingu parte de São Paulo, invocando o simbolismo dos bandeirantes, mesmo que estes bandeirantes tenham significado o genocídio com as caçadas paulistas e a escravização indígena, conforme mencionamos anteriormente neste trabalho. Nos períodos entre 1944 e 1945, o estado investiu pesadamente, desde “a cidade de Uberlândia, no Triângulo Mineiro até Aragarça, em Goiás, em direção ao Rio Xingu e Tapajós”, construindo pistas de aterrissagem nos estados de Minas Gerais e Goiás, entre outras obras.

Novas regiões foram conquistadas, assim como os postos da Expedição Roncador *Xingu* em Jacaré (que se tornaria a principal agência de contato com os índios) na confluência *do Xingu com Culuene*. Os Irmãos Villas Boas ingressaram na expedição Roncador-Xingú no começo de 1944 e a expedição se dirigiu para Aragarças, perto do Rio das Mortes (em Xavantina), essa mesma base ficou acampada, na preparação para ir ao Rio *Xingu*, que se daria em Junho de 1945. O objetivo da expedição final era atravessar a região até o Rio Xingu na Amazônia, local onde habitavam várias aldeias indígenas, a região era dominada pelos índios Xavante, entre outras etnias.

Logo os irmãos demonstraram ser hábeis na aproximação e pacificação dos grupos indígenas do Xingu, nessa região desde os tempos imemoriais, localizavam-se mais de onze tribos indígenas com seus respectivos grupos linguísticos, aproximadamente 700 índios em uma região com mais de 200 mil quilômetros a beira do Rio Xingu e seus afluentes. As distâncias eram imensas na região, pois durante dezoito dias foram percorridos 300 quilômetros até chegar ao Rio das Mortes (Xavantina). Atualmente a cidade chama-se Nova Xavantina, e é uma das mais prósperas cidades de Mato Grosso, importante centro econômico, social, educacional e cultural.

Orlando Villas Boas, em novembro de 1945, começou a escrever oficialmente como jornalista para a GAZETA de São Paulo. As crônicas da expedição foram documentadas por cartas e fotos. Quando chegaram na região do alto Xingu, entre (1945-1946-1947) no Posto

²⁴ Acervo ISA-Instituto Sócio Ambiental- Como tudo começou. Revista National Geographic. Agosto de 2003. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/44450_20180110_111256.PDF> Acesso 10 de Out. de 2023.

do Jacaré, construído nessa região também chamada Alto Xingu, vários representantes da imprensa internacional tinham a curiosidade para conhecer indígenas em seu estado natural, sem a influência da nossa cultura e civilização. A expedição teve contato com 11 tribos indígenas, segundo os relatos de Orlando Villas Boas:

1) Trumai, isolado, 25; 2) Camaiurá, tupi, 11 O; 3) laualpití, aruaque, 18; 4) Uauá, aruaque, 94; 5) Aueti, tupi, 25; 6) Meináco, aruaque, 100; 7) Suva, caribe, 6; 8) Cuicuru, caribe, 11 O; 9) Calapa]o, caribe, 150; 1 O) Nafucua, caribe, 20; 11) Uatipú, caribe, 13. (Ferreira, 1997).

Os contatos com essas tribos foram pacificadas pelos irmãos após várias tentativas, os indígenas destas tribos já conheciam a região e seus visitantes pois antes já haviam tido contato e relações amistosas com homens brancos, como no fim do século passado, com “a expedição científica do antropólogo alemão Karl von den Steinen” (Ferreira, 1997, p.65).

Nos diários relatados no Jornal A Gazeta, Orlando Villas Boas conta como ocorreram os contatos com os indígenas:

Recuaram ao nosso avanço e quando se viam alcançados alagaram as canoas e mergulharam para sair junto à margem de onde num pulo se embrenharam na mata. Esses índios são conhecidos pelos Camaiurás, Trumais e outros com quem estamos convivendo, por Xucarramens. São agressivos e temidos, bastante numerosos. Os gritos e a correria por parte deles movimentaram e deram um aspecto interessante ao nosso encontro (...) Tirei uma série de filmes não só do material que ficou na praia como também tentei fotografá-los quando fugiam. Basta de Xucarramens. (Ferreira, 1997, p.77).

Destes contatos dos irmãos Villas Boas, nasce um novo indigenismo, pois passaram a defender políticas indigenistas baseadas em algumas premissas: De que o índio precisa de sua cultura e que todos os esforços anteriores não resultaram em sua integração, portanto suas culturas, ritos e crenças devem ser respeitadas e preservadas.

Inspirados em Rondon, o empenho pessoal dos 3 irmãos resultou na criação em 1961, do parque nacional do Xingú, a mais importante reserva indígena de todo o continente americano, com uma área de 28 mil quilômetros quadrados (o tamanho do estado de Alagoas) com 4 mil habitantes e 14 etnias diferentes.²⁵

²⁵ Acervo ISA-Instituto Sócio Ambiental- Como tudo começou. pág.58. Revista National Geographic. Agosto de 2003. Disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/44450_20180110_111256.PDF> Acesso 2023 de Out. de 2023.

A política indigenista dos Vilas Boas foi um contraponto a todos os esforços empreendidos anteriormente. Essa política visava a demarcação das terras indígenas de forma oficial pelo governo federal, respaldando uma política de cercamento que fosse viável, com o objetivo de proteger a reserva indígena, simbiose entre a vida e os sistemas naturais da região. Esta integração não era mais com a sociedade, mas do índio com a terra e com a preservação de sua etnia, bem como do equilíbrio com a natureza.

Segundo o antropólogo Shelton Davis²⁶, o paradigma integracionista foi um ponto de fricção e pressão dos extrativistas, agropecuários, mineradores, contra os interesses indígenas e sua possibilidade de organização interna, autodeterminação e preservação de sua língua e cultura. Este modelo que desafiou as expectativas, foi chamado de “protecionista”, pois ousou criticar as políticas oficiais do governo brasileiro e suas concepções, que consideram os índios, “um entrave” ao desenvolvimento do país.

Em 1953, juntos, os irmãos Villas Boas e o antropólogo Darcy Ribeiro criaram uma comissão para um projeto de lei, e paralelamente grupos opositores iniciaram uma campanha para anular a criação da reserva do parque. Na época, o departamento de colonização do estado do Mato Grosso, vendeu as terras com cerca de 200 mil hectares para 18 companhias, $\frac{1}{3}$ de terras alienadas que seriam destinadas ao parque. O escândalo causado por essas concessões deu origem a uma CPI, e o Senador João Villas Boas apresentou uma emenda diminuindo o tamanho original do parque, que seria criado 9 anos depois, apenas em 1961 com 21.600 km².²⁷

5.3.3 A formação das indianidades em Darcy Ribeiro

Darcy Ribeiro nasceu (1922-1997) em Montes Claros, Minas Gerais, em 26 de outubro de 1922. Formou-se pela Escola Livre de Sociologia e Política, no curso de ciências sociais de São Paulo- ELSP, em 1938, (tornou-se instituição complementar da USP) com especialização em Antropologia, graduando-se bacharel em 1945 e mestre em 1947.

²⁶*National Geographic*. Como tudo começou. 2003, p.60. Disponível em.: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/44450_20180110_111256.PDF> Acesso em: 20 out. 2023.

²⁷ Rocha, Leandro, M. A Marcha para o Oeste e os índios do Xingu. Ministério da Justiça. FUNAI.DAM. Departamento de documentação. ACERVO ISA. Brasília/DF. Junho/1992. Disponível em: em.:<<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/B2D00011.pdf>> Acesso em: 20 out.2023.

Para definir a si mesmo de forma muito *sui generis*, já se comparou a uma cobra com muitas peles, “Educador, antropólogo, indigenista, escritor e político” todas essas atribuições o caracterizavam como uma pessoa dinâmica e irreverente.

Como político e visionário da educação, junto com Leonel de Moura Brizola criou o PDT (Partido Democrático Brasileiro), os Cieps (Centros Educacionais de Educação Pública) e a Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF). Determinar suas contribuições para a educação brasileira, para os indígenas e para o Brasil é reduzir a sua existência, é tão grandioso o seu trabalho, que não cabe em tão poucas linhas.

A inspiração de Darcy para a vida do naturalismo e antropologia foi o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon. Quando foi admitido em 1947 na Seção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios (S.P.I) permaneceu lá até 1957, mais tarde o órgão seria substituído pela FUNAI. Foi um dos principais idealizadores do Museu do Índio no Rio de Janeiro (1953) sendo seu primeiro Diretor, assim como o projeto do Parque Indígena do Xingú (MT) em 1961. “O Museu do índio- MI é o primeiro museu no mundo contra o preconceito e com o objetivo de difundir a cultura indígena, promovendo o respeito aos povos indígenas” (MI, 2022).

Darcy Ribeiro, realizou contatos com os índios *Kadiwéu, Kaapor, Terena e Ofaié-Xavante e os Urubus-Kaapor*, descrevendo em suas pesquisas as características destes indígenas, desde as roupas até os grafismos corporais. Sobre sua convivência escreveu, “as aldeias em clareiras abertas na selva, onde os índios moravam e criavam seus muitos cachorros e os xerimbabos, isto é, araras, papagaios, veados e caititus que apanhavam na mata: Todos têm nome de gente e são tratados como parentes” (Ribeiro, 1996, p.11).

Com a curadoria de Milton Guran, em 2010 foi realizada exposição no Museu do índio-MI “Olhar Precioso de Darcy Ribeiro”²⁸, com cerca de mais de 2000 negativos em fotos, tempo em que Darcy conviveu com estes povos. Hoje, essa exposição pode ser encontrada na plataforma *Google Arts and Culture*, podendo ser visitada de forma virtual, marcando os 100 anos do indigenista brasileiro.

²⁸ MI-Museu do índio. **Exposição virtual -Olhar Precioso de Darcy Ribeiro**. Curadoria de Milton Guran. 2010. Google arts and Culture. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/story/RwVxR-GQZj-D_g?hl=pt-BR> Acesso em 18 de Out. de 2023.

Com os indígenas *Kadiwéu*²⁹, Darcy Ribeiro realizou pesquisas de campo entre os anos de 1947 e 1948, sendo chamado entre eles como *Bet'rra-yegi* ("Doutorzinho", em português). Se antes essa população de Kadiwéu era de 235 indígenas, hoje somam-se mais de 1600, vivendo nas regiões do Mato Grosso. No acervo bibliográfico do MI, constam 62 obras escritas por Darcy, e com o antropólogo Eduardo Galvão que organizou o primeiro curso de pós-graduação em Antropologia Cultural no país.

O acervo extraordinário de peças e enfeites ritualísticos do MI é constituído por mais de 18 mil peças etnográficas e cerca de 20 mil publicações nacionais e estrangeiras em etnologia e áreas afins. É possível achar o filme etnográfico produzido em 1949, "Os Índios Urubu-A Vida Diária Numa Aldeia Indígena da Floresta Tropical"³⁰, filmado por Heinz Foerthmann, com o roteiro de Darcy, com imagens raríssimas do povo *Kadiwéu*, que ganhou prêmio com o livro "Religião e Mitologia Kadiwéu" encaminhado ao então Marechal Rondon, presidente do Conselho Nacional de Proteção ao Índio. (Ribeiro, 1950).

Há em nossa história recente, em 2022, o assassinato do indigenista Bruno Araújo Pereira, especialista na aproximação aos indígenas isolados, Servidor licenciado da Funai (Fundação Nacional do Índio [dos Povos Indígenas]) desapareceu e foi assassinado³¹ na Amazônia (AM) ao lado do jornalista Dom Phillips, correspondente do jornal *The Guardian*, em junho de 2022. A região do Vale do Javari, onde Bruno atuava, é localizada próxima à fronteira brasileira com o Peru e a Colômbia, e é a segunda maior do país, com mais de 8,5 milhões de hectares, concentrando o maior número de indígenas isolados ou de contato recente do mundo.

Bruno Pereira, Dom Phillips, Chico Mendes, a missionária Dorothy Stang são pessoas que lutaram pela causa indígena que foram assassinadas. Entre 2019 e 2022, mais de 800 indígenas foram assassinados, Roraima e Mato Grosso lideram os dados estatísticos, segundo a agência Brasil- EBC (EBC,2023). Além dos assassinatos, somam-se problemas sanitários graves.

²⁹ MI. Museu do índio. **O Olhar Precioso de Darcy Ribeiro** - Parte 2: Kadiwéu. Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/story/WAWBp-7XIpm9KQ?hl=pt-BR>> Acesso em 20 de Out. de 2023.

³⁰ MI-Museu do índio. **Filme Etnográfico-Os Índios Urubu - A Vida Diária Numa Aldeia Indígena da Floresta Tropical (1949)** - -Direção: Heinz Foerthmann e Darcy Ribeiro - Rio de Janeiro. Serviço de Proteção aos Índios. 1949. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QBRetAjRgMs>> Acesso 18 de Out. de 2023.

³¹**Corpo de indigenista Bruno Pereira é velado em Pernambuco. Disponível em.:** <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-06/corpo-de-indigenista-e-velado-em-pernambuco>> Acesso em 03 de Dez. de 2023.

6 A LITERATURA INDÍGENA

A literatura que apresentamos nesta monografia é multifacetada, por isso, a referenciamos de forma múltipla em várias etapas históricas. Primeiramente, as literaturas de viagem e quinhentista, cartas e crônicas são rastros entre a realidade e a subjetividade, que expuseram várias visões pejorativas sobre os índios que habitavam as terras brasileiras. Embora, para muitos, esse período colonial não tenha sido considerado literatura, esse período compõem as partes importantes do caminho para a construção da história e da formação da Literatura Brasileira.

Com a chegada dos primeiros colonizadores, nos primeiros “contatos” entre colonizadores e índios em toda a América Latina Sul e Andina, os cronistas e viajantes narram a personificação de: “homens sem alma”, seres que nem mesmo eram humanos, bárbaros que praticavam a antropofagia, incivilizados e outros tantos adjetivos menores. Esse conceito de “antropofagia” foi apropriado pela literatura modernista brasileira, através da “antropofagia cultural” que buscava romper com a matriz europeia, no ritual de devoração cultural, para criar algo novo.

Em uma segunda fase, estes indígenas fizeram parte da poética que os idealizou como guerreiros e corajosos, no mito do “*bon Sauvage*”, de *Rousseau e Montaigne*, submissos à ordem subjacente da escravização e catequização Jesuítica, arquétipos do homem indígena em construção. Com os escritores da geração dos romances indianistas, através da literatura poética, temos a integração do indígena a outros cenários e personagens do Brasil colonial, valorizando a natureza, como pano de fundo das experiências românticas. Como vimos, primeiramente com o Indianismo, as obras publicadas representaram importantes contribuições para a literatura brasileira, que nos servem de análise para essa monografia.

A literatura indígena escrita por autores indígenas é inovadora e potente, pois comunica a imensa riqueza histórica e cultural ameríndia. Ela tem várias singularidades que neste trabalho precisam ser adjetivadas, sem reduzirmos a sua importância apenas pela carga semântica, mas ora evidenciá-las, “as palavras formosas e as palavras alma”, nomeadas pelos autores indígenas *Krenak*, *Jecupé*, *Kopenawa* e *Munduruku*, como alguns exemplos.

A literatura indígena apresentou-se nos livros infantis ilustrados, repletas de estórias de aventuras, com animais e elementos antropomórficos, com imagens animistas da natureza, refazendo um caminho para um paraíso perdido, a terra sem males. Em outros momentos, as manifestações na arte e na música, nos mostram o colorido do universo indígena. Também se apresentou como *etnoliteratura*, compreendendo características etnográficas, presentes na cultura dos povos e nos territórios de origem, por conseguintes transcritas nas obras literárias, expressando algum ensinamento ancestral daquele território de origem. Portanto, a que se diferenciar as diferentes etnias e suas mitologias, pois não existe a ideia de uma literatura indígena suspensa no “tempo”, ela se encontra em transição permanente, atualizando-se em comunhão com o passado, o presente e o futuro.

Não há como negligenciar na literatura Indígena, que os “territórios”, a “mãe terra”, a “terra sem males”, “*Pachá Mamã*” são a centralidade dos saberes dessa cultura, que prenunciam e atravessam um novo tempo, contadas pela oralidade dos mais velhos, ligadas ao conhecimento e memória ancestrais, gravadas em seus corpos e em seus territórios de origem, por isso essa literatura é diferente dos modelos de Literatura ocidental concebidos pelos brancos não-indígenas. Portanto não podem ser analisadas da mesma forma, pois as representações simbólicas, assim como as mitologias indígenas, são permeadas de ensinamentos que devem ser desvendados, analisados, compreendidos ou assimilados simplesmente. Se estas histórias estão disponíveis através dos livros é porque foram permitidas sua reprodução pela etnia de origem, e esse conhecimento compartilhado pelos indígenas foi permitido aos não-indígenas, pois esse cuidado permitiu a sobrevivência e a cultura dos povos indígenas.

Essa literatura, além de *etnoliteratura*, também é *pós-colonial*, porque tem na origem, povos que foram colonizados. Os textos literários nessas obras expressam ativismo social, denúncias e reflexões, porque são vozes que por muito tempo foram silenciadas. É preciso que essas manifestações sejam escritas e lidas com o coração, pois são pessoas que viveram em seus corpos, violências físicas e subjetivas, que é necessário resgatar a alteridade perdida.

A *mitopoética* são atributos dessa literatura, pois viabiliza que compreendamos a linguagem do mito, possibilitando aos professores das áreas de licenciaturas nas linguagens, adentrar em estudos de como se constroem os mitos em uma cultura, a fonte de inspiração

poética, imaginativa e literária, e como podemos utilizá-las para introduzir a Literatura, Artes e contação de histórias. O termo ressignifica essa forma específica de narrar, através de imagens e personificações humano- mitológicas. Esses mitos foram estudados de forma eurocêntrica (como exemplo, os gregos) pois excluiu-se, pelo menos da memória, as importantes narrativas míticas dos povos da América do Sul.

A riqueza encontrada nas narrativas indígenas é incomensurável, mas suscetível é compreender através dos fatos instados pela colonização espanhola e portuguesa, que ocorreram intencionalmente a queima de bibliotecas inteiras, tais como a da civilização pré-colombiana na meso-américa entre 1325 a 1521, o que certamente fraturou o desenvolvimento de uma cultura e do seu povo, tais como: os manuscritos de *Popol vuh*³² dos *Maia Quiché* da Guatemala, descobertos e transcritos, no século XVIII pelo frei espanhol *Francisco Ximenez*.

No livro *de Popol Vuh*-traduzido como livro do conselho ou da comunidade, livro sagrado, livro Nacional dos *Quiches*, trata das antigas tradições e cosmogonias, com narrativas poéticas dos povos indígenas da região da Guatemala, em seus códices, estão presentes essa forma de narrar e explicar a origem do universo, através da mitopoética, escritas por indígenas do século XVI.

Esse rico acervo histórico, certamente provocou a inspiração para inúmeros textos e ensaios literários sobre a junção do mito, cosmologias, mitologias, escritas mitopoéticas, que engrandecem a literatura indígena da América do Sul. Na Literatura Indígena contemporânea atual, essas características também são percebidas nas narrativas dos autores indígenas presentes nesta monografia. Observa-se que estes estudos são diversificados pelo olhar dos estudos antropológicos, como vimos pelo perspectivismo ameríndio proposto por Viveiros de Castro.

É evidente que as áreas são atravessadas, no sentido do termo amplo, “atraversiamo juntos”³³ potencialmente trabalhando com a multidisciplinaridade das áreas de conhecimento. O *corpus* de análise para o trabalho na literatura indígena apresenta-se grandioso, não propriamente pelo número de obras literárias sugeridas para público infantil,

³² **Popol Vuh ganha tradução para o português.** Disponível em.:

<<https://noticias.ufsc.br/2007/11/popul-vuh-ganha-traducao-para-o-portugues/>>

³³ *Atraversiamo* significa, literalmente, “vamos atravessar”. O que a expressão pretende traduzir é que temos que arriscar, sem medos, permitindo que o mundo seja, para nós, uma eterna novidade. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/09/17/p3/cronica/atraversiamo-1828603>>

jovem e adulto para serem lidas, mas por idiossincrasias próprias da literatura indígena, como veremos nas produções literárias dos autores indígenas aqui estudados.

6.1 AILTON KRENAK E AS IDÉIAS PARA UM NOVO AMANHÃ

Nesta invocação do tempo ancestral, vejo um grupo de sete ou oito meninos remando numa canoa: Os meninos remavam de maneira compassada, todos tocavam o remo na superfície da água com muita calma e harmonia: estavam exercitando a infância deles no sentido do que o seu povo, os Yudjá, chamam de se aproximar da antiguidade. Um deles, mais velho, que estava verbalizando a experiência, falou:

“Nossos pais dizem que nós já estamos chegando perto de como era antigamente”.

Eu achei tão bonito que aqueles meninos ansiassem por alguma coisa que os seus antepassados haviam ensinado, e tão belo quanto que a valorizassem no instante presente. Esses meninos que vejo em minha memória não estão correndo atrás de uma ideia prospectiva do tempo, nem de algo que está em algum outro canto, mas do que vai acontecer exatamente aqui, neste lugar ancestral que é seu território, dentro dos rios. (Krenak, 2022, p. 2-3- versão digital).

Com essa reminiscência, Ailton Krenak abre suas palavras sobre o futuro ancestral. Krenak nasceu em 1953, na Região do Vale do Rio Doce, indígena do povo Krenak, ecologista, pensador, jornalista e ativista do movimento ecológico, organizou a Aliança dos Povos da Floresta na Amazônia. É um destacado líder indígena e pensador reflexivo sobre os efeitos do capitalismo e consumismo na natureza.

Sua luta foi determinante para o “Capítulo dos índios”, na Constituição Cidadã, de 1988, que passou a garantir os direitos indígenas à cultura e à demarcação das terras originais, ocupadas pelos povos indígenas. Para ele³⁴, a palavra nomeada tem poder, durante a produção deste trabalho tornou-se o primeiro indígena brasileiro a integrar a Academia Brasileira de Letras (ABL), 35 anos depois do dia 5 de outubro de 1988, quando pintou seu rosto no Congresso Nacional e proferiu um discurso significativo, discursiva na Academia Brasileira de Letras, como mostra o fragmento abaixo:

³⁴ KRENAK eleito para ABL. Disponível em :.<<https://www.academia.org.br/noticias/krenak-eleito>> Acesso 10 de Nov. de 2023.

[...] Poderíamos fazer isso com todas as línguas nativas. Teria tudo a ver com a Academia Brasileira de Letras incluir mais umas 170 línguas além do português. Se olharmos os acervos que já existem, o Museu do Índio tem um acervo muito antigo de registros de narrativas, algumas delas só na língua materna. Vamos traduzi-las com uma tradução simultânea e as pessoas vão poder ouvir. Podemos fazer isso junto com todas as etnias que estão envolvidas no resgate linguístico. A Unesco declarou essa década a segunda década das línguas indígenas [...] A ideia é priorizar a oralidade, e não o texto. O que ameaça essas línguas é a ausência de falantes. (ABL, 2023).

O autor, conectado com todos os acontecimentos da contemporaneidade, traduz a chegada do vírus que assolou a humanidade em 2019, como parte da sintomatologia, decorrente das escolhas humanas. Expressas em suas palavras, evoca o *ecocentrismo*,³⁵ pensamento filosófico com valores centrados na natureza, com igualdade entre seres bióticos e abióticos, parte presente também no perspectivismo ameríndio da qual Viveiros de Castro, menciona:

Somos a humanidade e nos alienamos desse organismo de que somos parte, a Terra, passando a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (Krenak, 2020, p.6).

Krenak traz importantes reflexões sobre a mãe natureza. Suas palavras são doces e ao mesmo tempo duras e críticas, vivendo em tempos tão sombrios em que os valores se invertem. Os “rios” que habitam esse mundo são os sinais que sugerem que existe um futuro, e estes rios, são os nossos ancestrais o nosso rio-avô, reflete o autor, “este futuro é ancestral, porque já estava aqui [...] estamos na *Pacha Mama* que não tem fronteiras.” (Krenak, 2022, p.11).

Lembra que uma das civilizações mais antigas, nasceu sobre o delta do Rio Nilo, no Egito, cujas margens irrigavam a agricultura, pois originalmente sempre estivemos perto da água, porém, que aprendemos muito pouco sobre a “fala dos rios”. O autor apresenta o “antropomorfismo”, presente nas escritas sobre os rios, os nossos ancestrais. Para ele, os parentes do seu povo, celebravam os nascimentos no Watu (rio):

Os antigos do nosso povo colocavam bebês de trinta, quarenta dias de vida dentro do Watu, recitando as palavras: 'Rakandu, nakandu, nakandu, racandu'. Pronto, as crianças estavam protegidas contra pestes, doenças e toda possibilidade de dano (Krenak, 2022, p.12).

³⁵ *Ecocentrismo* (do grego: οἶκος, oikos, "casa"; and κέντρον, kentron, "centro". Pronunciado ekō'sen,trizmo) se trata de uma linha política de filosofia ecológica que apresenta um sistema de valores centrado na natureza.

É possível que possamos ouvir o rio-avô, mas temos que estar preparados, segundo o autor, os rios têm uma linguagem única, e possível ouvi-lo, o rio-música, mas se conjugarmos o verbo “*Nós*” coletivamente (grifo da pesquisadora):

Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. A noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós--montanhas, nós-terra (Krenak, 2022, p. 14 – versão digital).

Krenak destaca sobre os rios das memórias, rios voadores, que mergulham, transpiram, são subterrâneos, congelam, são alimentos e encontram outros caminhos, nossos ancestrais tios-avôs, que sofrem fraturas e mutilações e com tudo isso, são insubstituíveis e essenciais à vida, “nesse ciclo maravilhoso, em que as águas dos rios são as do céu, e as águas do céu são as do rio”. (Krenak, 2022, p.16).

Os habitantes do Brasil, Peru e Colômbia vivem em aldeias flutuantes, é uma gente que “precisa da água viva, dos espíritos da água presentes, da poesia que ela proporciona à vida e, por isso, são chamados de povos das águas” (Krenak, 2022, p.17).

E os rios rendem boas figuras de linguagem, mas que não deixam de ser verdades, pois sem eles não teríamos vida na terra, você já pensou nisso? quanto sabedoria há nos rios. O rio que corta os Andes, abre seus caminhos pelas pedras, e ninguém consegue “navegar pelo seu corpo, é um rio bravo”. O rio que congela em *São Petersburgo* até a margem do Niva, pode-se, segundo Krenak (2022, p.19), “passar a cavalo sobre ele, imagine”: “Montar o Tapajós, o Madeira ou o Tocantins?”;

Rios vivos!!! será que vamos matar todos os rios? (Krenak, 2022).

Nesta seara, os Guaranis da Mata Atlântica chamam de “*nhé ere*” o lugar que cria vida, e em sua cosmologia, contam a história da origem do mundo “Dois irmãos gêmeos primordiais, tiveram que dobrar a Serra do Mar e fazer esse contraforte para que a Água Grande, o mar, não avançasse sobre o continente”(Krenak, 2022, p.33-34).

São exemplos em que exemplificam essas transmutações, metamorfoses e animismos entre os rios e os humanos, e os silenciamentos da sociedade sobre os flagelos da morte dos rios, como se nada houvesse, quando ele é vida e alimento! Krenak potencializa o perspectivismo ameríndio, quando com suas sábias palavras provocam às reflexões:

Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria espiritual, suprimir a experiência do corgo em comunhão com a folha, com o líquen com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. (Krenak, 2022, p.37-38).

No povo Kuna do Panamá, tem origem a palavra “*Abya-Yala*”, que é uma expressão originária do idioma *kuna*, utilizada para designar o território que hoje conhecemos como "continente americano". Segundo Krenak (2022), no povo Kuna, uma criança é associada a uma árvore, assim como ocorre no povo Krenak, associando o umbigo da criança a uma árvore.

Nas florestas de *Kunayala*, estas são formadas por pessoas, têm nomes. Porque cada árvore coincide com alguém que nasceu ali. Há uma integração entre os humanos e as plantas- árvores, que podem viver por 200 anos, o cordão umbilical plantado a ela, criança e plantas, compartilham o mesmo espírito. Ademais, "afinal a metamorfose do nosso ambiente, assim como das folhas, das ramas de tudo que existe!" (Krenak, 2022, p. 43).

6.2 DANIEL MUNDURUKU E AS ESCRITAS INDÍGENAS

Oralidade não é apenas a palavra que sai da boca das pessoas. É uma coreografia que faz o corpo dançar. O corpo é a reverberação do som das palavras. A oralidade é a divindade que se torna carne. O narrador é o mestre da palavra. A palavra não volta sem cumprir sua missão. Da mesma forma que Cristo não retornou ao seu Pai sem cumprir a sua. Corpos físicos e espirituais dançam ao som das palavras, pela mágica que elas produzem. A chuva cai pela súplica; o fogo arde pela voz embargada das mãos; o vento traz notícias de longe, ao ouvir o chamado humano; a Terra é recriada pelo canto místico ancestral. A natureza é atraída, seduzida pela palavra. (Munduruku, 2013, p.81 - versão digital).

Daniel Munduruku é o indígena que mais produziu literaturas indígenas em livros, através das transcrições de contos e lendas da oralidade, converteu muitas histórias indígenas contadas na aldeia, em lindos textos literários. Enquanto qualidade e estilística de suas obras, seus textos se construíram, através da influência do avô Apolinário, indígena e contador de histórias na aldeia.

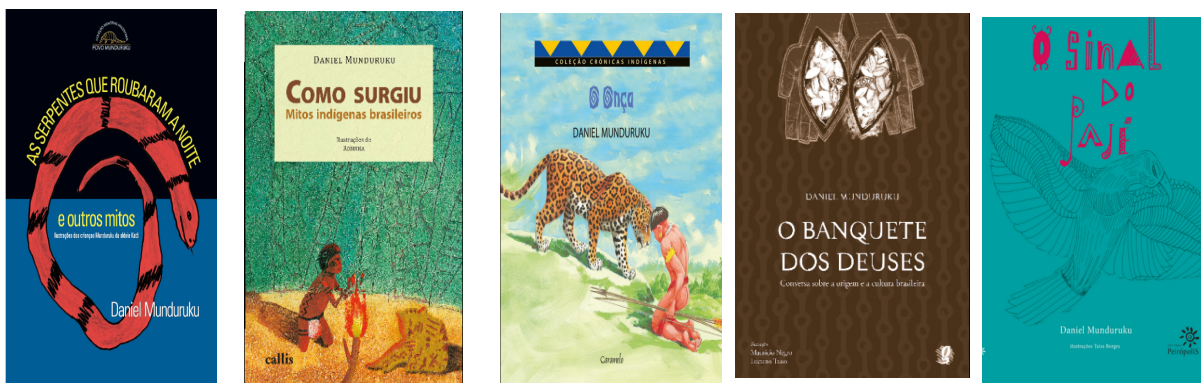
A construção identitária do ser indígena de Munduruku, nasce como contador de histórias influenciadas pela ancestralidade, naquilo que lhe constitui, contar histórias, tem como objetivo transformar a forma que a sociedade enxerga os indígenas na literatura, assim como a riqueza cultural que existe em tantas etnias, que não são conhecidas pelo povo

brasileiro. Munduruku engaja a si e a outros indígenas, resgatando as culturas orais, transformando-as em belíssimos livros ilustrados.

Daniel Munduruku (1964-) tem um percurso extraordinário como escritor indígena, professor graduado em Filosofia e licenciado em História e Psicologia. Doutor em Educação, pós-doutorando em Literatura, destacado ativista indígena com algumas de suas obras publicadas no PNLD Literário. Tem mais de 60 livros publicados, entre eles, histórias infantis juvenis, tais como “Histórias de índio” (1990) (única do gênero na época) na década de 2000, coordenou a coleção *Memórias Ancestrais*, com os títulos *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos* (2001) e outros.

Nas sociedades tradicionais, a memória ocupa grande importância na preservação e no compartilhamento dos saberes tradicionais indígenas, assim como na literatura oral, a memória liga os fatos ao todo, interconectando toda a vida e trama da vida. Na obra de Munduruku, resgatar memórias dos povos indígenas é essencial, como mostram as Figuras 9, que seguem:

Figuras 9 - Livros de Daniel Munduruku



Fonte: Acervo Digital, 2023.

Os velhos ensinamentos do avô Apolinário ecoaram a simplicidade das mensagens, da ancestralidade e da sabedoria indígena. Para o autor, segundo os antigos, “tudo é uma coisa só” um emaranhado de ligações e tramas da vida, segundo o conhecimento tradicional indígena:

Cada coisa existente - seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano - é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso. Dizem ainda que é preciso reverenciar a Terra como uma grande mãe que nos alimenta e acolhe e que ninguém foge ao seu destino. (Munduruku, 2013, p.24).

Na obra de Munduruku também vemos a menção à mãe natureza e a terra, de apego às raízes ancestrais e a memória. Segundo ele, quando uma criança está aprendendo ouvindo uma história da aldeia está aprendendo sua relação com a natureza “Nos tempos imemoriais os animais, as plantas, os peixes, as árvores e as aves que mandavam no mundo e até no homem” (Munduruku, 2013, p.26). Na relação com a terra, “onde as narrativas míticas entre o real e o fantástico andam juntas, o bem e mal andam juntos, o ser e não-ser” (Munduruku, 2013,p.27).

Segundo o autor, a evolução do homem tem o mesmo caminho da terra, fazendo parte dessa grande teia que permitiu-se evoluir. Todas as reverências indígenas: como cantar, dançar em círculos, pintar-se, são manifestações divinas de recriar um “novo tempo, do presente e do eterno” para morfosear, imitando a beleza da mãe terra e de seus filhos (os seres vivos). (Munduruku, 2013,p.29).

Na obra “O banquete dos deuses”(2013), o autor remonta a relação dos indígenas com a terra e como agradecem-na por suas oferendas. Todos fazemos parte da mãe terra, pois ela se alimenta dessa reverência, ela sente-se agradecida por seus filhos. Os sons dos maracás ecoam também pelas mãos dos pajés, para lembrar-nos do equilíbrio, pois é preciso ensinar a gratidão, um chamado à nossa consciência.

Como afirma Campbell (1988), se estamos desmitologizados, a cultura de uma civilização pode morrer, portanto, segundo Munduruku, há um grande número de profecias que já foram previstas pelos mais velhos, ora por sonhos sobre as coisas que aconteceriam na chegada dos europeus em solo brasileiro. Dentre essas profecias imemoriais estão:

uma nova modalidade de amigos dos "homens vermelhos" (como são chamados os nativos norte-americanos). A profecia refere-se às pessoas que não nasceriam "vermelhos", mas com a alma dos "homens vermelhos" e que trariam em si a possibilidade do aprendizado, a sensibilidade para construir um novo povo. Eles seriam o "povo do arco-íris cuja história já começou" (Munduruku,2013,p.46-47).

Os mitos partem da cosmogonia dos indivíduos e formam a “consciência social” do ser indígena”, afirma Munduruku. As histórias contadas nos ajudam, ensinando as crianças da aldeia, assim como na manutenção dos comportamentos desejáveis dos membros da organização indígena:

O indivíduo ocupa na teia da vida. Ideias como a existência do bem e do mal, da matéria e do espírito e da vida e da morte e o que acontecerá com cada pessoa após a morte estão presentes nas narrativas míticas e no comportamento cotidiano das pessoas. (Munduruku, 2013, p.54-55).

Vimos anteriormente que o “contador de histórias” na aldeia, é o mestre das palavras, assim como a figura do “xamã” ou “pajé” são personalidades que se destacam na literatura indígena para ensinar as crianças, jovens e adultos. No livro “O sinal do Pajé” (2011) ocorrem diálogos do Curumim (este, como mostra a Figura 10 – que segue) com os avós:

Figura 10 - Curumim



Fonte: Ilustradora Taisa Borges

-Vocês tinham medo de quê?- quis saber o menino.
 - Naquela ocasião, não sabíamos direito do que tínhamos medo, mas o fato é de que aquelas pessoas que estão vindo para cá eram muito estranhas, muito feias, selvagens. Seus olhos eram diferentes, seus rostos sujos de pelos nos causavam medo. Seus rostos não nos permitiam ver a sua pele [...]. (Munduruku, Sinal do pajé, 2011).

Na sequência, não sobrava nada em que se pudesse fazer uma pintura de boas-vindas. Logo, não diziam que não ficavam seguros sobre o que os outros realmente queriam. Na história com o Curumim, o menino está na em processo de um ritual de passagem para a vida adulta, e nesse período é introduzido na “casa dos homens”

6.3 DAVI KOPENAWA- A QUEDA DO CÉU

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (Davi Kopenawa, 2015, p.6).

Davi Kopenawa (1953) é um xamã e líder político do povo Yanomami, *presidente da Hutukara Associação Yanomami*, ativista na defesa dos povos indígenas e da floresta amazônica, além de autor, roteirista, produtor cultural e palestrante. É uma das lideranças intelectuais, políticas e espirituais mais importantes no panorama contemporâneo de defesa dos povos originários, do meio ambiente, da diversidade cultural e dos direitos humanos, com reconhecimento nacional e internacional.

É também autor da obra "A queda do céu – palavras de um xamã yanomami (2015)" em coautoria com o antropólogo francês *Bruce Albert*, que iremos apresentar neste trabalho. Esta publicação impactou em várias áreas de conhecimento como: Artes, Ciências Sociais e Filosofia, recebendo vários prêmios internacionais, como o ONU Global 500 (1988), a Ordem de Rio Branco (1999), Prêmio Itaú Cultural (2017), Prêmio *Right Livelihood* (2019). Em dezembro de 2020, Davi Kopenawa foi eleito membro colaborador da Academia Brasileira de Ciências.

Este diálogo de conhecimentos apregoados por Davi Kopenawa enfatiza que, “o saber tradicional e indígena tem preservado e restaurado de forma satisfatória a biodiversidade em todo o globo”, em 2022, Kopenawa³⁶ recebeu o *Título Doutor Honoris Causa*, pela Universidade Federal de São Paulo-Unifesp.

No livro “A queda do Céu” (2015), Kopenawa conta como adquiriu seu nome, depois dos contatos com brancos não indígenas, lhe atribuíram nomes, tais como: Yoasi,

³⁶ Agência Brasil. **Davi Kopenawa recebe título de Doutor Honoris Causa da Unifesp-Líder indígena é xamã e porta-voz do povo Yanomami.**

Disponível.:<<https://agenciabrasil.etc.com.br/radioagencia-nacional/direitos-humanos/audio/2023-03/davi-kopenawa-recebe-titulo-de-doutor-honoris-causa-da-unifesp>>Acesso Setembro 2023.

depois Davi pelos Teosi (Cristãos), depois Davi Xiriana, o nome Kopenawa veio quando se tornou homem:

Só os espíritos xapiri estavam do meu lado naquele momento. Foram eles que quiseram me nomear. Deram-me esse nome, Kopenawa, em razão da fúria que havia em mim para enfrentar os brancos.(...) O pai de minha esposa, o grande homem de nossa casa de Watoriki, ao pé da montanha do vento, tinha me feito beber o pó que os xamãs tiram da árvore yãkoana hi. Sob efeito do seu poder vi descer em mim os espíritos das vespas kopena. Disseram-me: “Estamos com você se iremos protegê-lo. Por isso você passará a ter esse nome: Kopenawa!”. Esse nome vem dos espíritos vespa que beberam o sangue derramado por Arowë, um grande guerreiro do primeiro tempo.(Kopenawa, 2010, p.72).

Arowë é o espírito de um grande guerreiro, que deu origem ao nome de Kopenawa, porém ele não conhecia a história de Arowë, apenas os rastros de bravura e coragem contadas pelos mais velhos. As história do guerreiro Arowë metamorfoseia-se em seres antropomórficos, vespas da floresta reuniram- se com as formigas Xiho e Kaxi:

Arowë nasceu nas terras altas, na floresta daqueles a quem chamamos Gente da Guerra. Era muito agressivo e destemido. Atacava sem trégua as casas próximas à sua. A cada vez, os parentes de suas vítimas cercavam-no e, por vingança, flechavam-no, um após o outro. Depois, quando seu sopro parecia ter parado e ele aparentava estar mesmo morto, abandonavam seu cadáver coberto de sangue no chão da floresta [...] contudo, o cadáver de Arowë sempre voltava à vida depois de ter sido abandonado [...] Ninguém conseguia matar Arowë. Ele era mesmo muito tenaz e belicoso. [...] Com o passar do tempo, seus inimigos, perplexos, perguntavam-se: O que faremos? Como conseguiremos fazer com que morra para sempre?. Alguém propôs: “Vamos decapitá-lo!” [...] O cadáver decapitado de Arowë jazia sobre as folhas secas que cobriam o solo. Todo o seu sangue tinha se esparramado pelo chão, aos poucos. Então, as vespas da floresta se reuniram com as formigas xiho e kaxi nas folhas ensanguentadas para se fartarem. Foi assim, sorvendo o sangue de Arowë, que elas ficaram agressivas, e sua picada, tão dolorosa. (Kopenawa, 2011, p.73).

Kopenawa, diz ter recebido seu nome e as palavras que os espíritos deram-lhe em sonho. O mito de criação dos Yanomamis é Omama:

Era um tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que Omama nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós. No primeiro tempo, o dia não acabava nunca. A noite não existia. Para copular sem serem vistos, nossos ancestrais tinham de se esconder na fumaça de suas fogueiras. Afinal flecharam os grandes pássaros da noite, os Titi kiki, que choravam nomeando os rios, para que a escuridão descesse sobre eles. Além disso, eles se transformavam em caça sem parar. Assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omama nos criou tais como somos hoje. (Kopenawa, 2011, p.74).

Como um verdadeiro xamã, Kopenawa, explica a importância da iniciação e dos sonhos na formação do xamã. Podemos entender o sonho aqui, cunhado como um sonho

mágico dos xamãs, a partir dos seus rituais e sobre efeitos de alucinógenos da yãkoana hi³⁷, sonhos que diferem do homem branco:

Por isso suas ideias costumam ser obstruídas e enfumaçadas. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores yãkoana hi, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade. (Kopenawa, 2011, p.77).

Segundo *Kopenawa* (2011, p. 82), os xamãs veem o sol e a lua de formas diferentes “O sol e a lua têm imagens que só os xamãs são capazes de fazer descer e dançar. Elas têm a aparência de humanos, como nós, mas os brancos não são capazes de conhecê-las”, como pode ilustrar a Figura 11, que segue:

Figura 11 – O que poderia ser uma forma humana



Fonte: *Kopenawa*, 2011.

Na mitologia Yanomami, Omama criou tudo e queria que fôssemos imortais, como o ser “sol”, chamado de Mohokari pelos xamãs, porém o irmão Yoasi, acabou inventando a morte, a partir da casca de uma árvore:

³⁷ O pó yãkoana, que faz parte do ritual de iniciação e das ações na vida de um xamã, é produzido com a resina da parte interna da casca da árvore yakoana hi, que contém um alcaloide alucinógeno chamado dimetiltriptamina (DMT). Segundo Bruce Albert, essa substância possui uma estrutura química que se assemelha à da serotonina e por isso ativa os receptores desse neurotransmissor no cérebro, produzindo estado alterado de consciência durante o ritual xamânico. É inalando esse pó que o jovem aprende a ver os *xapiris*, e então pede que eles dançam e cantem. É assim que o xamã recebe as mensagens de *Omama*, transmitidas por meio dos cantos, colhidos das “árvores das línguas sábias”, que estão nas partes remotas da floresta.

No entanto, Yoasi, aproveitando-se da ausência do irmão, tratou de colocar na rede da mulher de Omama a casca de uma árvore de madeira fibrosa e mole, a que chamamos kotopori usihi. Então, a casca acabou se dobrando num lado da rede e começou a pender para o chão. Imediatamente, os espíritos tucano começaram a entoar seus pungentes lamentos de luto. Omama ouviu-os e ficou furioso com o irmão. Mas era tarde demais, o mal estava feito. Yoasi tinha nos ensinado a morrer para sempre. Tinha introduzido a morte, esse ser maléfico, em nossa mente e em nosso sopro, que por esse motivo se tornaram tão frágeis. Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de Yoasi thëri, Gente de Yoasi. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de Omama. (Kopenawa, 2011, p.83).

Também na mitologia yanomami temos a lua, porém não é uma mulher, mas um homem, o ser lua Poriporiri, criado por Yoasi:

Foi também Yoasi que criou o ser lua Poriporiri. Por isso este também não para de morrer. Poriporiri é um homem que viaja todas as noites através da imensidão do céu, sentado em sua canoa, como uma espécie de avião. No começo, é um rapaz, mas, dia após dia, vai envelhecendo. Quando termina sua viagem, está seco e seus cabelos ficaram brancos. Ele acaba morrendo. Então, suas filhas começam a chorar por ele sem descanso, junto com os espíritos tucano. Suas lágrimas se tornam fortes chuvas que caem longamente na floresta. Depois de algum tempo, quando o corpo do pai já se decompôs, elas recolhem seus ossos com cuidado. Então eles desabrocham novamente e Poriporiri volta à vida. Assim é. O ser lua é também coisa da morte. Yoasi quis assim porque lhe faltava sabedoria. (Kopenawa, 2011, p.83-84).

Kopenawa, menciona muitas vezes, Omama. Em seu texto, como um deus criador, conselheiro, e as peles de imagem, são os escritos. Interessante observar que antigamente não existia o papel como conhecemos hoje e alguns pergaminhos eram feitos de peles de animais.

A imagem de Omama disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas reahu! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!”.

Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de peles de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. (Kopenawa, 2015 p.76)

6.4 KAKÁ WERÁ JECUPÉ E A TERRA DO MIL POVOS- A VISÃO DE UM ÍNDIGENA

Depois de fundir-se o espaço e amanhecer um novo tempo, eu hei de fazer que circule a palavra-alma novamente pelos ossos de quem se põe de pé, e que voltem a encarnar-se as almas, disse nosso Pai Primeiro. Quando isso acontecer Tupã renascerá no coração do estrangeiro; e os primeiros adornados novamente se erguerão na morada terrena por toda a sua extensão.

(Profecia da nação Guarani do clã Jeguakava, narrada por Pablo Werá no início do século XX) (Jecupé, 2001,p.8).

O escritor indígena Kaká Werá Jecupé (1964), autor de várias obras literárias, tais como: "A Terra dos Mil Povos" (1997); obras recomendadas pelo MEC, "Trovão e o Vento" (2017) entre outras. Ambientalista e conferencista brasileiro do povo Tapuia, leciona desde 1998 na Universidade Holística Internacional da Paz (UNIPAZ) e Fundação Peirópolis.

Kaká Werá Jecupé realizou um grande projeto musical inspirado no Mito Tupi-Guarani da criação "*Nhanderu*"³⁸ que em 2015 tornou-se um desenho animado, na qual está disponível para o professor, como um recurso audiovisual para utilizar em sala de aula para o ensino de Literatura.

O maestro Alemão, *Winfried Vögele*, ao conhecer o mito Guarani, identificou semelhanças com a Antroposofia de *Waldorf*. Ele e sua esposa, professora em uma escola Waldorf na Alemanha, inspiraram-se e compuseram juntos a música como pano de fundo para o Mito, ao mesmo tempo, ela desenvolvia junto a orquestra de alunos Sinfo Piccolo, a "euritmia", segundo a Sociedade Antroposófica do Brasil:

A eurtmia é uma nova forma de dança que vem sendo desenvolvida desde 1912. Ela baseia-se no conhecimento do ser humano e do mundo como apresentado na Ciência Espiritual de Rudolf Steiner, a antroposofia. Seus movimentos são coreografias, solísticas ou em grupo, sobre a linguagem poética, em verso ou em prosa, e sobre a música instrumental tocada ao vivo. (SAB. 2023).

Este encontro foi gradualmente sendo escrito em uma "Simbiose Cultural" entre o instituto Arapoty de Kaká Werá Jecupé, a associação Monte Azul, com os integrantes de uma escola Waldorf Brasileira, com crianças de periferia e os jovens cineastas da Plano Astral Filmes em 2014..

³⁸ Mito da Criação-Desenhos de Beto Silva, texto e narração foi feito por Kaká Werá - presente no livro "O mito tupi-guarani da criação"-A trilha sonora foi realizada pela Orquestra Sinfo Picollo Alemanha.2014.Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=cwvZ8dXYx5g&t=2s>> Acesso em 19 de Junho de 2023.

Com a participação de todas essas pessoas, a integração entre a cultura da Alemanha e do Brasil, houve uma fusão simbiótica em um lindo processo que ultrapassou as barreiras de linguagem de ambas nacionalidades, tornando-se realidade o espetáculo que uniu teatro, música e espiritualidade, por todos os integrantes do projeto, inclusive aqueles que viajaram da Alemanha até o Brasil.

A obra inspirada pelo mito Tupi-guarani, possibilitou muitas experiências sensoriais, culturais, pois perceberam similaridades do mito Guarani com a Antroposofia de Rudolf Steiner, posteriormente todo o projeto foi acompanhado, tornando-se o documentário "O Povo Dourado Somos Todos Nós (*The Golden People are All of Us*). (Plano, 2015)³⁹.

Kaká Werá Jecupé escreveu o livro homônimo "Tupã Tenondé: A Criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a Tradição oral Guarani" (2001). Nhanderu Tenonde é a divindade central da cultura guarani, sendo assim o pai, criador e centro da vida, conhecido como norte. *Nhamandu*: divindade que representa o sol, ser de luz e vida, aquele que faz as coisas nascerem e crescerem, conhecido como leste.

Jecupé destaca que “comeu” da cultura branca e no morro da saudade em São Paulo, aprendeu as “as palavras formosas”, conta no livro que: muito cedo teve acesso aos escritos de Leon Cadogan, o “Ayvu Rapyta- os fundamentos da linguagem humana” (2001).

Essas “palavras almas” de *Tupã Ru Ete*, formam a cosmogonia do povo Guarani, palavras que contam o universo, a terra e o homem profundo. De forma original essas, abrem caminhos para aqueles que decidem ser pajé, aquele que conversa com “os ventos, o fogo, a terra e as águas” (Jecupé, 2001, p.11). O povo Guarani é silencioso, muito encontrado na região sul do país, e se reúnem à noite para cantar suas orações “opy a casa de pora-hei (cantos- orações) (p.13).

Os cânticos dos Guaranis são orações, mas ao mesmo tempo são histórias contadas pela oralidade através de versos, “*Yvy tenondé*- representa a primeira terra” sobre ela temos os primeiros cânticos explicando esse mito de origem, como vemos abaixo:

³⁹Documentário: O povo Dourado Somos nós. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-4n9cNn2omg>> Acesso em 10 de Maio de 2023.

Figura 12- Terra



Fonte: Livro Tupã Tenondé.2001

Namandu Ru Ete tenondé gua
o yvy rupa rã i oikuaá ma
vy o jeupe,
o yvára py mba'ekuaá gui,
o kuaa-ra-ra vy ma
o popygua rapyta i re yvy
ogüero-moñemoña i oiny.

Segue a tradução: O verdadeiro Grande Mistério, o primeiro, concebido sua futura morada havendo terrena, da sabedoria contida em sua própria divindade e em virtude de sua sabedoria criadora, fez que da extremidade de seu cetro fosse engendrada a Terra.

Pindovy ombojera yvy mbyte rã re;
amboae ombojera Karai amba re;
Pindovy ombojera Tupã amba re; yvytu porã rapyta re ombojera Pindovy;
ára yma rapyta re ombojera Pindovy;
Pindovy petei ñirui ombojera: Pindovy re ojejokua yvy rupa.

Criou uma palmeira eterna
no futuro centro da terra;
criou outra na morada de Karai;
criou também uma palmeira eterna na morada de Tupã;
e na origem dos bons ventos criou uma palmeira eterna;
na origem do tempo-espaco primeiro criou uma palmeira eterna;
essas cinco palmeiras asseguram a vida na morada terrena.
(Jecupé, 2001.p.59-60)

Estes versos presentes nos mitos da origem da criação da terra, segundo os Guaranis, tem 8 partes, onde apresentam-se toda a criação. O cetro forma o eixo da terra na forma de uma serpente sagrada. Em alguns escritos esotéricos, a serpente simboliza a “Kundalini” chakra da espinha onde concentram-se todas as energias vitais do ser humano, as criadoras e

as reservas energéticas. No texto, o cetro também representa a coluna vertebral do homem, são importantes para a tradição “reger o cetro da vida, criar a realidade como o Criador gera Mundos, com a consciência do poder”. Erguer-se é tornar-se consciente de seus valores mais profundos” é o centro deste simbolismo Guarani (Jecupé,2001,p.79)

Esse mito de origem apresenta vários simbolismos, uma árvore, a palmeira é um símbolo de responsabilidade, poder e tradição das cosmogonias Guaranis, lugar de moradas sagradas, “amba” com “cinco palmeiras azuis, que se erguem nas quatro direções e no centro” (Jecupé,2001,p.81). Em outros reinos aparecem o colibri e a coruja, e as palmeiras azuis são de forma equivalente nos outros reinos, como uma “senhora erguida” com suas folhas em plumas. O azul é a cor do céu, o poder maior do Ser” (Jecupé,2001, p.81)

No capítulo 4 encontramos a criação do ser humano “*Oñemboapyka pota jeayú porangue i rembi rerovy'a rã i*”- *esta-se a dar assento a um ser para alegria dos bem-amados*”, através dos espíritos co-criadores os seres trovão, estabelecem moradas espirituais. O deus trovão cria os seres humanos através do amor incondicional e da sabedoria tornando-se supracoscientes, consciente e subconsciente de si mesmo, toca-se música, ouce-se música. A mitologia Guarani fala de um grande espírito celeste, que emana movimento e música, tonalidades, por isso suas orações são entoadas.

Então os Seres-Trovões disseram: "Nós e nossos filhos seremos revolvidos pela Terra e nesse revolver proveremos palavras em pé pelo chão. Sons andantes cantarão vidas, cada qual seu tom."(Jecupé, 2001,p.92)

ENFIM, COMO CONSIDERAÇÕES FINAIS, A VOZ- PRÁXIS DA PROFESSORA NA CONSTRUÇÃO DAS INDIANIDADES

Enfim, chegamos no final como se fosse um recomeço, pois depois de muitas leituras e escritas, nada parece ser tão novo e tão complexo quanto a Literatura indígena, assunto que me envolveu de forma tão significativa. Quando me fiz as perguntas de pesquisa, “Como a literatura e as mitologias indígenas contemporâneas brasileiras, podem contribuir para o ensino/aprendizagem nas aulas de Língua Portuguesa e Literaturas, com o uso das obras literárias de autores indígenas? Ainda não tinha conhecimento do quão complexo poderia ser este caminho, pois quando iniciei a pesquisa com leituras de referências, percebi que na história ecoavam séculos de resistência dos povos originários.

Pairava em mim um sentimento misto de perplexidade, pois essa resistência na literatura indígena, havia combatido muitos preconceitos e conhecimentos eurocentrados, e me indagava, porque realmente não teria existido uma literatura indígena escrita por indígenas em mais de 500 anos? Essa resposta vinha surgindo através das leituras que compreenderam aquele vasto corpus histórico que fiz em minha retrospectiva. Na introdução justifiquei através de fatos, crônicas e episódios, o tamanho da destruição que empreendeu a colonização espanhola e portuguesa, pois em pouco tempo, havia fraturado a espinha dorsal do continente Sul Americano e por consequência, todas as suas culturas locais.

Descobri a literatura indígena de muitas formas, principalmente a literatura para públicos variados, assim como através do ativismo dos escritores indígenas contemporâneos. O texto indígena é apresentado como um texto pós-colonial, pois repercute como uma forma de contestação, a uma ordem subjacente, tal como em “A queda do céu”, Kopenawa, conta que: “Após anos de contatos com os não-indígenas, teve vários nomes diferentes, a nomeação de Kopenawa, veio de uma ressignificação como xamã e pelo espírito Arowë”, cercado pelas míticas indígenas. Outro autor, Airton Krenak, traz importantes reflexões sobre as questões ambientais, questionando e subvertendo o modelo de pensamento único, sobre as formas do “bem viver”. Certamente essas narrativas indígenas transformadas em lindas

Trabalhei nos estágios obrigatórios e nos programas do PIBID e do RP-Residência Pedagógica do núcleo de Linguagens -LP da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul-UERGS, com o tema sobre a Literatura. Pesquisei livros literários, planos de aula, recursos audiovisuais, e as mitologias estavam presentes nas explicações sobre as representações possíveis dos mundos terrenos, espirituais, e dos deuses. Os livros de histórias africanas e indígenas são muito ricos, principalmente os livros ilustrados infanto-juvenis. Minhas experiências demonstraram que através dos mitos, as

realidades podem ser afetadas, porque embora as mitologias não sejam religiosas, são representações do mundo, e essas mensagens são os substratos da essência do pensamento humano.

Os saberes e as singularidades das literaturas orais das histórias indígenas cumprem um papel importante, porque tem por objetivo, a transmissão de ensinamentos dentro da aldeia, às vezes entoados pela representação: Da língua dialeto original, por músicas ou por danças, como fazem os povos Guaranis. Essas narrativas apresentam muitas inventividades que oportunizam o trabalho e a criatividade em sala de aula, e são muitíssimo recomendadas para se realizar a leitura expressiva, considerando os sentidos do texto, entonação e ritmos, assim como a união com a expressão corporal e o teatro.

O complexo inventário de mitologias indígenas abrangem muitas etnias, pois cada uma tem suas singularidades conforme suas histórias e territórios de origem de acordo com seu povo. Semelhantes mesmo, são as linguagens do mito, através das imagens e das alegorias, estas mensagens estão intimamente ligadas a mitopoética, que é “contação de histórias através dos mitos” esses, compreendem uma infinidade de significados e representações, além de ensinamentos importantes contidos na subjetividade do texto literário. Importante acrescentar que os ensinamentos contidos no interior do texto literário indígena e que hoje estão disponíveis no mercado editorial para as escolas, representam conhecimentos engendrados no interior da etnia ou da aldeia que podem ser compartilhados com os não- indígenas. Embora, essas produções literárias estejam em crescente expansão e acesso ao público não indígena, esses ensinamentos ainda são transmitidos através da oralidade da língua materna, para os fins de preservação e garantias da sobrevivência, da cultura e principalmente da transmissão dos conhecimentos através do dialeto original da aldeia.

O conceito do perspectivismo ameríndio trazido por Viveiros de Castro, nos explica essas características, possibilitando que tenhamos a percepção detalhada da cosmologia e cosmogonia dos povos originários. Não nos distanciamos da comunhão e compartilhamento dessas experiências, pois como vimos, o ser humano em sua coletividade tem necessidade de representar seus rituais. Porém nossa sociedade ocidental encontra-se empobrecida e esvaziada destes significados, nossas mitologias foram relegadas a hábitos rotineiros, ficamos a mercê de uma matriz de desenvolvimento de consumo capitalista e da produção em série.

Outro questionamento da pesquisa, discute a adaptação deste tema na educação básica e como o tema indígena possibilitaria as frentes de trabalho. Desde a Língua Portuguesa a Literatura, as áreas de história e geografia, espanhol, música, artes e dança, matemática e muitas outras áreas de conhecimento, podemos utilizar o tema indígena para compor esses planos de aula. No caso das Linguagens: a formação e aglutinação das palavras da LP, assim como seus significados. No

inventário de vocábulos linguísticos, estimam-se que cerca de 80% dos nomes de animais e das plantas são de origem Tupinambá e mais de 10.000 mil de vocábulos do Tupi⁴⁰

Outra singularidade que responde às outras perguntas, dizem respeito ao momento de intensa produção de livros literários indígenas na atualidade, acompanhados com belíssimas ilustrações coloridas. Diferem nas narrativas, de acordo com o público selecionado, mas frequentemente os livros são ilustrados, pois existe uma relação da imagem com a palavra, ou do livro imagem, onde as narrativas são encadeadas por imagens, em ambas as formas, é possível desenvolver intervenções para contação de histórias. Temos a oportunidade também com esse tema, de aprofundarmos várias questões éticas, que surgem das perspectivas da alteridade do outro, que podem contribuir na adoção das “Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais” na sala de aula.

Hoje em dia, essas práticas são desejáveis e exequíveis, pois é um espaço que confronta os diferentes, onde necessita-se ensinar o respeito à ancestralidade e a outras espécies vivas, como os animais; ensinar os modos de ser e viver com simplicidade e alegria; da integração e respeito a natureza e tantas outras questões pertinentes à condição humana terrena. O espaço do indígena não deveria ser somente o da aldeia, mas compreendeu-se com as pesquisas que a eles cabem responder essa pergunta, pois nem o paradigma integracionista e nem o protecionista deram conta destas diversidades, o paradigma do perspectivismo ameríndio buscou respostas no próprio “ser” indígena.

O espaço da escola deveria ser dos encontros com a diversidade que a população brasileira representa, e vemos hoje com o novo governo federal, renovarem-se novamente às esperanças, para políticas públicas que fortaleçam as escolas indígenas, assim como o estímulo para que mais autores indígenas estejam a frente deste movimento.

Vimos, que o indígena era chamado de “negro da terra”, denominações que perduraram por muito tempo até a chegada dos negros africanos no Brasil. Nas reflexões dos autores indígenas Krenak, Jecupé, Munduruku e Kopenawa, encontram-se relatos dos preconceitos sentidos na pele, por serem índios, a própria nomeação da pessoa indígena, ia mudando conforme as situações dos processos de colonização, imagine você não ter nome ou ver seu nome trocado várias vezes? Essa situação provocou, certamente, sentimentos confusos e de negligência, e os sentidos de pertencimento. Hoje, ocorrem segundo os estudos da Fiocruz e Harvard (And,2023), 64% da faixa etária de suicídios de indígenas, fica entre 10 a 24 anos, e as pesquisas revelam que os principais motivos são culturais, revelando o racismo estrutural existente.

Enfim, provavelmente em minhas palavras, devem transparecer meus pensamentos, e alguns caminhos que adotei em minhas pesquisas. Poderia ter seguido por entre as superficialidades do

⁴⁰ Canal Ensinar história. Disponível

em:<<https://ensinarhistoria.com.br/palavras-de-origem-tupi-para-trabalhar-com-os-alunos/>> Consultado em 3 de Dez.de 2023.

processo educativo, porque mesmo realizando pequenas intervenções descontextualizadas, as ações bem intencionadas podem surtir resultados. Mas diferentemente, me proponho como professora, a buscar profundidade em minhas abordagens.

Escolhi a Literatura indígena como tema de monografia, por ser um tema envolvente. Não sou uma indígena nascida em uma aldeia, mas sou uma descendente desse encontro desigual entre colonizador e colonizado. Conta minha mãe, que a sua avó paterna era indígena e por parte de meu pai, conheci e convivi com minha bisavó paterna, que era negra, que porém se viu embranquecida pois casou-se depois com um alemão de sobrenome Nartoff . Penso, ser parte desta imensa aldeia global, que tem a mãe terra ou Pachamama, como o último sopro de vida e refúgio, não devemos tê-la apenas como um pano de fundo de nossas experiências como um belo cenário romântico, ela é o motivo de nossa existência, sem ela não estaríamos aqui! espero que com minhas “palavras formosas” e “palavras alma” eu tenha lhe ajudado a descobrir sua “indianidade”, afinal, os povos indígenas brasileiros são os nossos ancestrais mais diretos, nossos parentes! os rios, nossos tios-avôs!

REFERÊNCIAS

ABC. Academia Brasileira de Ciências. **Davi Kopenawa Yanomami- Membro COLABORADOR**. Nascimento: 18/02/1956. Nacionalidade: Brasileira. Data de Posse: 01/01/2021. Disponível em: <<https://www.abc.org.br/membro/davi-kopenawa-yanomami/>> Acesso em 12 de Junho 2023.

ABL. Academia Brasileira de Letras. **Discurso de Posse de Ailton Krenak**. 2023. Acesso em 14 Dezembro de 2023.

ALESP. Assembléia Legislativa do Estado de São Paulo. **NA TRIBUNA A QUESTÃO INDÍGENA NO PARLAMENTO PAULISTA**. Informativo da Divisão de Acervo Histórico. Ano III, Nº 11. Março, abril de 2017. Disponível em.: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/bibliotecaDigital/24051_arquivo.pdf> Acesso 10 de Set. de 2023.

AFONSO, Germano. **Mitos e Estações no céu Tupi-Guarani**. Edição No 45. fevereiro de 2006 – Scientific American Brasil. Publicado em Maio de 2023. Disponível em.: <<https://portal.divinafeminina.org/mitos-e-estacoes-no-ceu-tupi-guarani/>> Acesso Out. de 2023.

AFONSO, Germano Bruno (Org), CREMONEZE, Luiz Eduardo Canto A. B. . **Ensino de história e culturas indígenas (livro eletrônico)** Curitiba, Ed. Intersaberes, 2016. Consulta em 10 de Maio de 2023.

AFONSO, Germano B. Etnoastronomia- **Galileu e a natureza dos Tupinambá**. Texto publicado na Revista Scientific American Brasil Nº84. page.60-65. 2009. Disponível em: <www.sciam.com.br> Acesso em 24 de Maio de 2023.

AND- Revista A Nova Democracia. **Guaranis desmentem livros e revelam nova história.11/02/2008. Disponível em:** <https://anovademocracia.com.br/materias-impresas/guaranis-desmentem-livros-e-revelam-nova-historia/>. Acesso 15 de Out.2023.

BANIWA, Braulina. **Genocídio indígena e políticas integracionistas : demarcando a escrita no campo da memória [livro eletrônico]** / Braulina Baniwa.1 edição. São Paulo.Instituto de Políticas Relacionais, 2021. Acesso 10 de Out. de 2023.

BASTOS, Lopes, D. **O Direito dos Índios no Brasil: A Trajetória dos Grupos Indígenas nas Constituições do País. Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 83, 2014. DOI: 10.22456/1982-6524.41524. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/41524>> Acesso em 18 out. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Título VIII da Ordem Social . **Capítulo VIII dos Índios. Disponível em.:**

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=469704#:~:text=Art.,respeitar%20todos%20os%20seus%20bens.> Acesso em 8 de Novembro de 2023.

BRASIL. Ministério do Interior. Fundação Nacional dos Índios-Museu dos índios- FUNAI. **Relatório Figueiredo- Comissão de Inquérito.**1967. [Recurso Digitalizado]Disponível: <https://www.docvirt.com/docreader.net/docmulti.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>Acesso em 17 de Out.de 2023.

BRASIL. **Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular – Educação é a base. Documento preliminar – Ensino Médio – homologado pelo Ministério da Educação.** Brasília, DF: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf. Acesso em: em 10 de maio de 2023.

BRASIL. **LEI Nº 11.645, DE 10 MARÇO DE 2008. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.** Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm> Acesso em 12 de Junho de 2023.

BRASIL. Ministério da Educação / Secretaria da Educação **Continuada. Alfabetização e Diversidade.Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais.**Brasília: SECAD, 2006. Consultado em 05 de junho de 2023.

BERND, Zilá. **Literatura e Identidade Nacional.** Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1992. [recurso eletrônico]. Consulta em 15 de Maio de 2023.

BERND, Zilá. **Americanidade e Transferências Culturais.** Porto Alegre, Ed.Movimentos. Coleção Ensaios. Vol. 54. 2003. Consultado em 15 de Junho de 2023.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial /** Thomas Bonnici. – Maringá. PR : Eduem, 2005. 75 p. [recurso eletrônico]. Consultado em 6 de Set. de 2023.

BONNICI, T. **Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais.** Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998. Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br>> Acesso em 20 de Nov. de 2023.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem males, o profetismo Tupi-Guarani.** Tradução Renato Janine Ribeiro. Editora Brasiliense. 1978.Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai. Livro digital. Disponível em :<www.etnolinguistica.org> Acesso em 21 de Out.de 2023.

CADOGAN, Leon. **AYVU ROPYTA-Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.**1959. Universidade de São Paulo Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim

Nº227 Antropologia Nº5. São Paulo.1959. Disponível em: <Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai www.etnolingustica.org> Acesso em 4 de Out. de 2023.

COLOMBO, Cristóvão- Cristóbal Colón. **Diários da Descoberta da América: As quatro Viagens e Testamento**. Tradução de Milton Persson. 5ªEd. LPM.1991. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4427479/mod_resource/content/1/Colombo%2C%20Cristovao.pdf> Acesso 10 de Out.2023.

CEBUSAL- Centro de Estudos Brasileiros da Universidade de Salamanca- Espanha e Arquivo Nacional do Brasil. **Catálogo Marcha para o Oeste. La conquista del Brasil Central (1943-1967)**. ISSN: 2531-0577. Disponível em:<<https://cebusal.es/wp-content/uploads/2021/10/Catalogo-A-Marcha-para-o-Oeste-plingo.pdf>> Acesso em 23 de Maio de 2023.

DIAS, Gonçalves. **O Canto do Piaga**. Primeiros Cantos (1846). Poema integrante da série Poesias Americanas.Disponível em.:<<https://www.escritas.org/pt/t/11437/o-canto-do-piaga>> Acesso em 08 de Out. 2023.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. Consulta em 04 de Abril de 2023.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico].Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. Consulta em 10 de abril de 2023.

E-BIOGRAFIA. **Pedro Álvares Cabral**. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/pedro_cabral/>Acesso em 04 de Out. de 2023.

EBC- Empresa Brasileira de Comunicação. **O Brasil teve 795 indígenas assassinados entre 2019 e 2022**-Relatório mostra que Roraima e Mato Grosso do Sul lideram homicídios. Disponível em:<<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-07/brasil-te-ve-795-indigenas-assassinados-entre-2019-e-2022>> Acesso em 08 de Dez. de 2023.

FERREIRA, Manoel, R. **A História dos Irmãos Villas Boas**. Fundação Brasil Central-Expedição Roncador Xingu. Parque do Xingú. 1997. Consulta em 09 de Out.2023.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu e outros trabalhos**. Editora Imago.VOL XIII . (livro digital). (1913-1914). Consultado em 02 de Novembro de 2023.

GALVÃO, Maria Eduarda Capanema Guerra. **A Marcha para o Oeste na Experiência da Expedição Roncador-Xingú**. Ensaio publicado em Anais do XXVI Simpósio Nacional de História-ANPUH-São Paulo. julho 2011.

Disponível em:
<https://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300890981_ARQUIVO_Marchaparao_Oeste.pdf> Acesso em 10 de Maio de 2023.

GOMES, Candido Alberto. **Darcy Ribeiro** / Candido Alberto Gomes. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 152 p.: il. – (Coleção Educadores). Consulta em 20 de Junho de 2023.

GOOGLE ARTS AND CULTURE. **O Olhar Precioso de Darcy Ribeiro. Exposição Virtual.** Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/story/ugUxTs5xNYIvvQ?hl=pt-BR>> Acesso em 02 de Nov. de 2023.

IPHAN. **Os Sete Povos das Missões, Origem de São Miguel das Missões (RS).** Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1652/>> Acesso em 10 de Junho de 2023.

IBGE- **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística- Censo 2022.** Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>. Consulta em 25 de Outubro de 2023.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos; História indígena do Brasil contada por um índio.** ilustrado por por Taisa Borges 2ª Edição. São Paulo.Peirópolis.2020.(Livro eletrônico) Acervo digital Amazon. Consulta em 07 de abril de 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral** /Ailton Krenak. — Ia ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2022. Versão digital. Consultado em 03 de nov.de 2023.

KRENAK, Airton. **A Vida não é útil** . Março de 2020.Livro eletrônico.Consultado em 30 de Nov. de 2023.

KRENAK, Airton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo.** Palestra proferida no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Março de 2019. Versão digital. Consultado em 30 de Nov.de 2023.

KRENAK. Edson. **O sonho de Borum.** Ed. Autêntica. 2015. Livro eletrônico. Consultado em 01 de Dez. de 2023.

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu : Palavras de um Xamã Yanomami** / Davi Kopenawa e Bruce Albert ; tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2015. Consulta em 10 de Junho de 2023.

LOPES, Reinaldo José. **1499: a pré-história do Brasil** / Reinaldo José Lopes. – 1. ed.Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017. [recurso digital] Lev Livros. Consultado em 10 de Set. de 2023.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Breve Relato da Destruição das Índias**. (1474-1566). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2006. Editora Alicante. Martínez Torrejón, José Miguel (editor literário). Disponível em.: <<https://www.cervantesvirtual.com/>> Acesso em 07 de Out. de 2023.

MACHADO, Ricardo de Jesus. **Antropofagia**. 2020. Elaborada por Antropofagias. Disponível em: <https://antropofagias.com.br/antropofagia/>. Acesso em: 28 de Nov. de 2023.

MALTZ, Bina Friedman. **Antropofagia e Tropicalismo**. TEIXEIRA, Jerônimo; FERREIRA, Sérgio L.P. .Porto Alegre. Ed.Ufrgs.1993. Livro digital. Consultado em 16 de Junho de 2023.

MARREIRO, Matheus M. A. **(Re)pensando o mundo: as obras de Edward Said**. Diálogos Internacionais. Volume 5 - Número 55 - Dez. 2018. Consulta em 15 de Out. de 2023.

MEC-Ministério da Educação / Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais** Brasília: SECAD, 2006. Disponível em:<http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/orientacoes_etnicoraciais.pdf> Acesso em 09 de abril de 2023.

MITO da Criação Tupi-Guarani. Edição de David Alves. Narração Kaká Werá Jecupé. Animação Beto Silva. Disponível em: <<https://youtu.be/cwvZ8dXYx5g>> Acesso 13 de Outubro de 2023.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra : índios e bandeirantes nas origens de São Paulo / John Manuel Monteiro**- São Paulo : Companhia das Letras, 1994. (Livro digital). Disponível: <<<https://edisciplinas.usp.br>> . Consulta em 08 de abril de 2023.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira**. 1a edição digital São Paulo 2013. (Livro digital Amazon). Consulta em 10 de Maio de 2023.

MUNDURUKU. Daniel. **O sinal do Pajé**. Ed. Peirópolis. 2011. Livro eletrônico. Acesso em 10 de Nov. de 2023.

MUNDURUKU. Daniel. **Os contos indígenas brasileiros**. Ed. Global. 2005. Consultado em 14 de Out. de 2023.

NATIONAL GEOGRAPHIC. **Como tudo começou. Acervo do ISA**. Agosto de 2003. Disponível em.: <https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/44450_20180110_111256.PDF> Acesso em 19 de Out. de 2023.

O GLOBO. Acervo do ISA. **Villas Boas, os mensageiros da Paz. Documentação O Globo.**13/05/1973.Disponível em:

<https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/27612_20140528_161408.pdf> Acesso em 14 de Maio de 2023.

O POVO Dourado Somos Todos Nós (The Golden People Are All of Us)- teaser do documentário. Direção Plano Astral Filmes. Disponível em: <<https://vimeo.com/74461461>> Acesso em 06 de Junho de 2023.

PAULINAS. **Pia Sociedade Filhas de São Paulo Paulinas.** Disponível em.: <<http://www.paulinas.org.br>>Acesso 12 de Out.2023.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Literatura, História e Identidade Nacional.** Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2000.Consultado em 05 de Out. de 2023.

POVOS INDÍGENAS. **Os Índios Urubu - A Vida Diária Numa Aldeia Indígena da Floresta Tropical (1949) - Filme Etnográfico.**Direção: Heinz Foerthmann e Darcy Ribeiro - Rio de Janeiro. Serviço de Proteção aos Índios.Museu do índio. 1949.Disponível em.:<<https://www.youtube.com/watch?v=QBRetAjRgMs>> Acesso em 11 de Out.de 2023.

RIBEIRO, Darcy. **Testemunho.** Fundação Darcy Ribeiro.1991. (livro digital).Consultado em 30 de Maio de 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1989). **Do Contrato Social.** São Paulo: Pillares. (livro digital). Consultado em 15 de julho de 2023.

RUTHERFORD, Ward. **Os Druidas.** Tradução José Antônio Ceschin. Ed. Mercuryo.1978. Consultado em 24 de Out.de 2023.

SILVA, Gilberto, F. ; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luis C.C. **RS índio : cartografias sobre a produção do conhecimento** [recurso eletrônico] / org. Gilberto Ferreira da Silva, Rejane Penna, Luiz Carlos da Cunha Carneiro. – Porto Alegre : EDIPUCRS, 2009. Acesso em 16 de agosto de 2023.

SAID. Edward W. **Orientalismo: o Oriente como Invenção do Ocidente** / Edward W. Said ; tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo : Companhia das Letras, 1990. Consultado em 03 de Outubro de 2023.

SAB- **Sociedade Antroposófica no Brasil.** Disponível em: <<https://www.sab.org.br/antroposofia/textos-e-v%C3%ADdeos/artigos#h.fvxwm863cn62>> Acesso em 28 de Junho de 2023.

SECAD. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. MEC-Ministério da Educação. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais.** Brasília: 2006. Consulta em 02 de Maio de 2023.

SILVA, Giovani José da. **Histórias e culturas indígenas na Educação Básica** / Giovani José da Silva e Anna Maria Ribeiro F. M. da Costa. -- 1.ed. -- Belo Horizonte Autêntica Editora, 2018. -- (Coleção Práticas Docentes). Consultado em 14 de agosto de 2023.

SILVA, Gilberto, F.; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luis C.C. **RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento** [recurso eletrônico. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. Consultado em 18 de set.de 2023.

SILVA, Aracy Lopes. **Mitos e cosmologias indígenas no Brasil:** (1995). Disponível em.:<<https://pib.socioambiental.org>> Acesso 10 de Setembro de 2023.

STRAUSS, Claude Lévi. Myth and Meaning- **Mitos e significados.**Tradução de António Marques Bessa.University of Toronto Press, 1978. Consultado em 07 de Maio de 2023.

TASSINARI, Antonella M. I. **Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural.** In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luiz D. B. A Temática Indígena na Escola. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995. Livro digital. Consultado em 14 de agosto de 2022.

TODOROV. Tzvetan. **A Conquista da América, a questão do outro.** Ed.Martins Fontes.1996. livro digital. Consultado em 12 de Out de 2023.

VIVEIROS. Esther. **Rondon conta sua vida.** Livraria São José. RJ, 1958. Consulta. Biblioteca Digital Curt Nimuendaju. Acesso em 05 de Out.de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015. Livro digital.Disponível em: <<https://edisciplinas.usp.br>> Acesso 06 de Out. de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo [1951. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia:** Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo : Cosac Naify, 2014. Livro digital. Disponível: <<https://edisciplinas.usp.br>> Acesso 08 de Dezembro de 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Eduardo Viveiros de Castro. Encontros.** Por Eduardo V. de Castro (Autor), Renato Sztutman (Compilador).Azougue Editorial; 1ª edição.2008. Disponível em: [Recurso Digital].Acesso em 07 de Set.de 2023.

WAI'Á RINI- **O poder do sonho- a festa do Wai'á.** Documentário- produção indígena Divino Tserewahú. 48'min.. 2001.Disponível em.: <<https://vimeo.com/ondemand/waiariniopoderdosonho>> Acesso 07 de Nov. de 2023.