



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Letras

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Vozes enterradas, sementes plantadas:
antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane
Potiguara**

Rio de Janeiro
2015

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Vozes enterradas, sementes plantadas:
antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Orientadora Prof^a. Dra. Rita de Cássia Miranda Diogo

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEHB

L732 Lima, Tarsila de Andrade Ribeiro.
Vozes enterradas, sementes plantadas: antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara / Tarsila de Andrade Ribeiro Lima. – 2015.
142 f.

Orientadora: Rita de Cássia Miranda Diogo.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Letras.

1. Índios na literatura – Teses. 2. Literatura brasileira - Escritores indígenas – Teses. 3. Antropofagia na literatura - Teses. 4. Literatura brasileira - História e crítica – Teses. 5. Andrade, Oswald de, 1890-1954 - Crítica e interpretação – Teses. 6. Potiguara, Eliane – Crítica e interpretação – Teses. 7. Índios – Brasil – Teses. I. Diogo, Rita de Cássia Miranda. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Letras. III. Título.

CDU 869.0(81)(=98)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Tarsila de Andrade Ribeiro Lima

**Vozes enterradas, sementes plantadas:
antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Literatura Brasileira.

Aprovada em 31 de março de 2015.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dra. Rita de Cássia Miranda Diogo (Orientadora)
Instituto de Letras – UERJ

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire
Faculdade de Educação - UERJ

Prof^a. Dra. Maria das Graças Ferreira
Universidade de Pernambuco

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

A todos os guerreiros e guerreiras indígenas que habitam a Terra, mas também àqueles que já se manifestam em outros planos.

AGRADECIMENTOS

À força cósmica universal, manifestada através de Nhanderu, Mãe Terra, Oxalá, Iemanjá, Jah, Jesus, Buda, Parvati, Nossa Senhora e tantas outras figuras de luz. Minha gratidão ao Universo por ter me direcionado para esta universidade, local em que pude encontrar as pessoas certas para reestruturar minha pesquisa e escrever algo que me faz sentir conectada com a vida.

À minha família pelo apoio e incentivo. Em especial, aos meus pais, Carlos e Valéria, fonte de minha vida e minha essência, tão bem empenhados no ensinamento de valores e os primeiros a me oferecer o apoio necessário para minhas escolhas e minha busca por conhecimento. Agradeço, também, àqueles sempre presentes: Sérgio, Felipe, Jonathan, Sandra e Rodrigues, e aos que já habitam o céu em forma de estrela, que participaram de minha jornada e contribuíram para a minha formação: Joel, Rosa, Hercílio e Diego.

À minha orientadora, professora Rita Diogo, capaz de caminhar ao meu lado, estender a mão nessa trajetória e compreender minhas mensagens telepáticas. Agradeço por sua dedicação, seriedade e incentivo à pesquisa. Sem a sua sensibilidade, sem o seu estímulo constante, sem suas valiosas observações e sem a pulsação do seu empenho com o estudo envolvendo os povos indígenas, este trabalho não estaria concretizado.

Aos professores da UERJ - da especialização e do mestrado - que, através da troca de conhecimento, contribuíram para meu enriquecimento intelectual: André Masseno, Fátima Maria de Oliveira, João Cezar de Castro Rocha, Marcelo Santos, Masé Lemos, Sérgio Barcellos, Victor Hugo, Cristina Ribas, Andrea Werkema e Ana Lúcia de Oliveira, cuja aula foi essencial para esta pesquisa. Em especial, agradeço ao professor Marcus Vinícius Nogueira Soares, coordenador do curso, também pela confiança depositada para representar a Literatura Brasileira na Revista Palimpsesto. Ainda no âmbito da Pós-graduação em Letras da UERJ, meu carinho e gratidão aos funcionários da Secretaria, Roberto e Claudia.

A toda a equipe do Pró-Índio/UERJ, em especial ao professor José Ribamar Bessa, figura que ajudou a iluminar o caminho deste estudo, sempre disposto a ajudar e responsável por me apresentar a obra de Eliane Potiguara, objeto desta

dissertação. Também agradeço a Valéria e Lilian, pessoas que me acolherem nas visitas ao Pró-Índio e me ajudaram nesse caminho.

À Graça Graúna, a voz indígena de minha banca, pelo carinho e atenção ao responder meus e-mails e por ter aceitado esse convite; e a todos os escritores indígenas com quem tive contato no Encontro Nacional de Escritores Indígenas de 2014. Não poderia deixar de expor meu imenso agradecimento a Olívio Jekupé, escritor que me concedeu um longo período de conversa nessa ocasião e me ajudou a esclarecer muitos pontos acerca da literatura escrita pelos povos indígenas. À Eliane Potiguara, agradeço também pela conversa nesse dia, e sobretudo pelo carinho e pelas palavras que tocam o coração, que contribuem para uma conexão com o eu interior, com a natureza selvagem de cada um.

Aos companheiros do mestrado: Carla Hauer, Vivian Lee, Felipe Crespo, Meire Andrade, Wanessa Paiva, Hendie Tavares, Renata Ferreira, Clovis, Giovani, Renata Ferreira, Paula, minha irmã Norato, e Fabiano Pio, também pesquisador da literatura nativa e que me apresentou diversos textos sobre o assunto. Mergulhados em tantos textos, com alegria e incentivo de cada um nos momentos difíceis, nossa convivência se tornou mais prazerosa e leve. Ao Jefferson Lima, meu carinho e agradecimento pelas palavras divertidas e sensíveis que vinham "como luz iluminar e como o som ensurdecer" as aflições. Sumaia Haddad também merece agradecimento especial: presente nos estudos para o processo de seleção e parceira durante todo o período do mestrado, amiga que compartilhava angústias e ajudava a sustentar a vontade de continuar. Como diria Alessandra Bento, que também merece minha gratidão, "tudo vai dar certo!".

Aos colegas da Palimpsesto, Luciano Cabral, em especial, com seu profissionalismo que nos ajudava a organizar a revista, e ao Gabriel Barbosa, o miraculoso rapaz das palavras surreais, agradeço pelas conversas descontraídas, pela calma nos momentos de desespero de prazos e pelas revisões que me deu de presente.

Aos amigos: Gisele, irmã de alma, por compreender minhas ausências, por me dar esporros e por estar sempre presente com palavras de apoio, torcendo pelas minhas conquistas; à Regina Elena e ao Daniel Mariz, pelo carinho, pelo incentivo, pelas revisões e pelos comentários construtivos sobre o trabalho; às irmãs do "Sagrado", por contribuírem para minha conexão com a natureza selvagem: Acsa, Bea, Bruna, Dadi, Dhully, Gabs, Hannah, Jaci, Rah, Roberta e Sissy; ao Caillaud,

por ter me ajudado a expandir olhares e ver o mundo com novos olhos. Também merecem meus agradecimentos aqueles que nunca deixaram me faltar o riso e o bom humor durante a tensão da escrita, meus terapeutas do riso, gente de boas energias: Antonio Carlos Motta, Mirila Greicy, Raquel del Campo, Rafael Senna e Vinícius Mousinho.

Ao Museu Nacional, na figura do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que me permitiu assistir, como ouvinte, às suas aulas sobre Oswald de Andrade, e ao Orlando Calheiros, por ajudar a expandir o meu olhar e conhecer um pouco mais sobre o universo ameríndio.

À minha orientadora da graduação, Prof^a. Marilene Cambeiro, e a toda a equipe de Letras da Universidade Veiga de Almeida, que me fizeram acreditar na possibilidade de alcançar voos maiores: Fábio Coelho, Claudia Mendes, Flavia Cunha, Sabine Mendes, Jeck, Cristina Prates, Cimélio Senna.

Soy caminante sin destino.
Doy uno, dos, tres pasos
y encuentro más caminos,
y en mi recorrido he perdido nombre y apellido.
Cruzo valles,
cruzo selvas,
cansado pateo piedras,
no sé en que parte del mundo me encuentro.
No sé si estoy adentro o si estoy afuera,
por el momento no hay quien me detenga.
Que alguien se conduela de mí,
porque tengo sed.
También me duelen las plantas de los pies.
Ya el doctor no me atenderá,
porque perdí el carnet.
Que alguien se conduela de mí,
y ese puede ser usted

Bunchanawingūmū

RESUMO

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. *Vozes enterradas, sementes plantadas: antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara*. 2015. 142f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

A figura do “índio”, na Literatura Brasileira, durante anos foi marcada pelos relatos sob a perspectiva de não índios. As vozes dos povos indígenas foram silenciadas, ocultadas pelo discurso dominante, que disseminava ideias com base em seu ponto de vista, muitas vezes marcado pelo teor de superioridade diante desses povos. Principalmente presentes nos textos de viajantes e missionários da época da colonização, os reflexos dessa atitude ainda são marcantes nos dias atuais: preconceitos e ideias equivocadas sobre a cultura ameríndia. Tempos depois, passa-se do índio bárbaro e selvagem ao índio idealizado das obras românticas, mantendo o discurso parcial pautado na visão do outro. Em 1928, através da proposta antropofágica de Oswald de Andrade, inicia-se um novo período diante dessa realidade, muito embora ainda seja uma visão desenvolvida a partir do homem branco. Oswald contribuiu para trazer à tona a figura do índio sem a idealização romântica e com base na valorização dos nativos e de sua cultura. O modernista, com sua bandeira da assimilação crítica de conteúdos, propunha um resgate do primitivo como forma de integrar essa realidade aos novos tempos da industrialização, além de objetivar a ruptura com modelos pré-estabelecidos e eliminação do vetor dominante-dominado. Nos últimos anos, por outro lado, tem crescido o número de obras no âmbito artístico produzidas pelos próprios indígenas, trazendo as vozes que, na verdade, sempre existiram. Nesse contexto, encontra-se a obra de Eliane Potiguara. A mulher e indígena, voz marcante do livro *Metade cara, metade máscara* (2004), apresenta ao leitor o viver entre dois mundos, o adaptar-se ao universo contemporâneo sem perder as suas raízes e a sabedoria ancestral. Assim como Oswald, Potiguara resgata o primitivo, através do discurso construído a partir da mulher-terra, e assimila recursos do universo do não índio para gritar suas dores e sua esperança, o que possibilita um diálogo com a proposta da Antropofagia oswaldiana. Pretende-se, a partir da ideia desenvolvida por Benedito Nunes (2011) acerca do caráter diagnóstico, terapêutico e metafórico da Antropofagia, estabelecer relações entre os pensamentos de Oswald de Andrade e Eliane Potiguara por meio da arte literária, refletindo sobre a ruptura com padrões pré-estabelecidos através de novas perspectivas, a exemplo da literatura indígena.

Palavras-chave: Antropofagia oswaldiana. Resgate ameríndio. Literatura indígena.

Oswald de Andrade. Eliane Potiguara

RESUMEN

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. Voces enteradas, *semillas plantadas*: antropofagia y rescate ameríndio em Oswald de Andrade y Eliane Potiguara. 2015. 142f. Dissertação Mestrado em Literatura Brasileira – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

La figura del “indio” en la Literatura Brasileña fue marcada por relatos en una perspectiva de no indios. Las voces de los pueblos indígenas fueron silenciadas, ocultadas por el discurso dominante, que diseminaba ideas con base en su punto de vista, muchas veces marcado por teor de superioridad delante de esos pueblos. Principalmente presentes en los textos de viajeros y misionarios de la época da la colonización, los reflejos de esa actitud aun son marcantes en los días actuales: preconceptos e ideas equivocadas acerca de la cultura amerindia. Tiempos después, se pasa del indio bárbaro y salvaje al indio idealizado de obras románticas, manteniendo el discurso parcial pautado en la visión del otro. En 1928, a través de la propuesta antropofágica de Oswald de Andrade, se inicia un nuevo periodo delante de esa realidad, aunque sea una visión desarrollada a partir del hombre blanco. Oswald contribuyó para traer la figura del indio sin la idealización romántica y con base en la valorización de los nativos y de su cultura. El modernista, con su bandera de asimilación crítica de contenidos, proponía un rescate del primitivo como forma de integrar esta realidad a los nuevos tiempos de la industrialización, además de objetivar la ruptura con modelos preestablecidos y eliminación del vector dominante-dominado. En los últimos años, por otro lado, ha crecido el número de obras en el ámbito artístico producidas por los propios pueblos indígenas, trayendo las voces que, en verdad, siempre existirán. En este contexto, se encuentra la obra de Eliane Potiguara. La mujer e indígena, voz marcante del libro *Metade cara, metade máscara* (2004), presenta al lector lo de vivir entre dos mundos, lo de adaptarte al universo contemporáneo sin perder sus raíces y la sabiduría ancestral. Así como Oswald, Potiguara rescata el primitivo, a través del discurso construido a partir de la mujer-tierra, y asimila recursos del universo del no indio para gritar sus dolores y su esperanza, lo que posibilita un dialogo con la propuesta de la Antropofagia oswaldiana. Se pretende, a partir de la idea desarrollada por Benedito Nunes (1970) acerca del carácter diagnóstico, terapéutico y metafórico de la Antropofagia, establecer relaciones entre los pensamientos de Oswald de Andrade y Eliane Potiguara por medio del arte literaria, reflejando sobre la ruptura con patrones preestablecidos a través de nuevas perspectivas, a ejemplo de la literatura indígena.

Palabras clave: Antropofagia oswaldiana. Rescate ameríndio. Literatura indígena.

Oswald de Andrade. Eliane Potiguara

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	12
1	DO BÁRBARO AO “ÍNDIO FILHO DE MARIA”: VOZES E COSMOVISÕES SILENCIADAS PELO DISCURSO ETNOCÊNTRICO	21
1.1	A carta de Caminha e o início do silenciamento	23
1.2	A barbárie, os indígenas e suas sociedades “sem”	29
1.2.1	<u>Devorando o outro: a antropofagia</u>	32
1.3	A salvação dos selvagens através de Cristo	36
2	VOZ SIMBÓLICA DO ÍNDIO PELOS ANTROPÓFAGOS MODERNISTAS: RENOVAÇÃO E RESISTÊNCIA A VALORES IMPOSTOS	45
2.1	Do tabu ao totem: a cultura indígena como base para a transformação de uma sociedade “sem” em uma sociedade “contra”	53
2.2	O primitivo como combustível para a criação de uma proposta de renovação da vida	60
3	NOSSOS ESCRITOS, NOSSAS VOZES: O GRITO SUFOCADO RESSOA ATRAVÉS DA LITERATURA	66
3.1	O lado da história ocultado pelo poder etnocêntrico: a lei, o rei, a fé e a escrita	73
3.2	Compreendendo as especificidades das literaturas escritas pelos povos indígenas: definidos pela indefinição	78
4	A FLECHA DA ESCRITA E A ASSIMILAÇÃO CRÍTICA ATRAVÉS DA MULHER-TERRA	86
4.1	Diagnóstico: o comando colonizador e o início do sofrimento	96
4.2	Terapêutica: o resgate da natureza selvagem e valorização da mulher	104

4.3	Metáfora: a arte enquanto cura	111
4.4	Antropofagia hoje?	119
	CONCLUSÕES	123
	REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Ao escrever,
dou conta da ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no mundo

Graça Graúna

Esta dissertação é de todas as vozes indígenas silenciadas pelo poder opressor, capaz de gerar consequências drásticas até os dias hoje; é o reflexo do grito entalado há mais de 500 anos: um grito de luta, de liberdade, de respeito à diferença, de uma realidade que também me causa angústia. Eu sou apenas um dos canais para a divulgação de seus costumes, saberes e valores, na tentativa de contribuir para uma reflexão crítica sobre a situação dos povos indígenas no Brasil e para futuras pesquisas e diferentes olhares no âmbito da literatura.

O estudo da cultura e costumes dos povos indígenas passou a ter maior atenção nas universidades e cursos de formação de professores após a criação da lei 11.645/2008, que altera parte da Lei de Diretrizes e Bases na Educação quando estabelece a obrigatoriedade de se estudar em sala de aula a história e a cultura indígenas. Trata-se de um avanço no ensino brasileiro, sendo uma oportunidade para a difusão de vozes muitas vezes desconhecidas e para a ampliação do olhar acerca da história do país.

Ainda hoje presenciamos a reprodução de discursos preconceituosos que veem os índios como seres interesseiros, vagabundos, que não gostam de trabalhar, que só pensam em dinheiro e em ganhar terras. Índio andando de bicicleta, vestindo calças *jeans* e falando ao celular não pode ser índio de acordo com esse pensamento porque índio de verdade deveria viver isolado na floresta. É notório que esses discursos são reflexos de ideias equivocadas acerca dos nativos, disseminadas desde o período da colonização.

Em “Cinco idéias equivocadas sobre os índios” (2002), José Ribamar Bessa Freire alerta para o perigo de essas falas serem propagadas nas escolas, universidades e na sociedade brasileira. O autor pontua cinco ideias divulgadas que são contrárias aos hábitos dos ameríndios e que contribuem para o desenvolvimento

de preconceitos: (1) o índio genérico, pensamento que reduz diversas culturas "a uma entidade supra-étnica"; (2) a cultura indígena como cultura atrasada; (3) a cultura desses povos enquanto congelada, o que atribui aos índios a imagem de homem nu, de tanga, que vive na floresta; (4) os indígenas enquanto seres pertencentes ao passado e (5) a ideia de que o brasileiro não é índio, desconsiderando a influência indígena na formação da sua identidade.

Esse é o mesmo olhar que desconsidera a natureza do índio e seus pontos de vista, sua ligação com a terra, e desconhece que o fator determinante para ser índio não é o lugar onde mora, mas, sobretudo, seu modo de ver o mundo, sua relação com o saber ancestral. Tal preconceito contra o indígena possui suas raízes na colonização e em um conjunto de valores capitalistas, que incentivam cada vez mais o consumo e o lucro.

É urgente a necessidade de um diálogo entre culturas a fim de desconstruir um imaginário arquitetado sob a perspectiva etnocêntrica, a fim de promover um respeito à diferença e uma valorização das diversidades entre povos. A literatura, então, nos fornece estrutura para tal proposta, uma vez que a arte da palavra nos permite ampliar visões, reinterpretar a realidade e até mesmo reconstruir uma história a partir de vozes silenciadas, abrindo horizontes.

É a arte literária uma das grandes responsáveis pela disseminação de preconceitos envolvendo os povos indígenas. Diretamente associada ao poder – ao poder de fala e ao poder de dominação – é um instrumento que possibilita modelar a história do Brasil sem considerar as vozes de índios e negros, ao mesmo tempo em que desenvolve ideias equivocadas sobre eles. A partir das próprias letras impostas pelo colonizador, a mesma arte literária hoje representa uma possibilidade de mudança nas relações entre os homens, uma vez que traz à tona as vozes ocultadas, apresenta diferentes olhares e suscita questões referentes às relações de poder.

Uma das principais questões envolvendo os povos indígenas, e capaz de ainda gerar incompreensões por parte do não índio, diz respeito à terra. Tendo a crença de que a terra é um ambiente sagrado, comumente representando também relações de parentesco com o homem, os povos indígenas não a veem como objeto a ser explorado. É na terra que reside sua sobrevivência em termos físicos e espirituais, onde se encontram os princípios de sua cultura. A famosa carta do índio Seattle ao governo norte-americano, em 1854, ilustra com clareza esse pensamento.

O cacique, no momento em que questiona como é possível comprar ou vender o céu ou o calor da terra, é enfático ao expressar que ela não é propriedade, mas um ambiente sagrado.

Essa perspectiva se revela contrária a muitas outras perspectivas da sociedade contemporânea, em que a natureza é apenas mais uma fonte de recursos que devem ser explorados. Nesse sentido, são comuns discursos que defendem a privatização da água, por exemplo, em oposição ao pensamento ameríndio que encontra uma relação de troca com a terra.

A luta indígena, portanto, não é para acumular riquezas. Se hoje vemos os índios lutando pela terra é pelo direito de sobrevivência, e se os vemos habitando a cidade em busca de dinheiro é porque destruíram suas matas, seu ambiente sagrado, sua morada. Ademais, engolidos pelo poder opressor, não lhes restam outra alternativa a não ser tentar sua sobrevivência nas cidades e, para isso, precisam se adequar à ordem monetária, precisam se adaptar a um sistema completamente diferente ao seu.

É evidente que a questão da terra, então, vai além do território, sendo uma questão social. Também não está limitada aos povos indígenas ou quilombolas, e engloba toda a sociedade brasileira no momento em que põe em risco a própria preservação do meio ambiente e a vida no planeta. As terras indígenas possuem fundamental importância para o equilíbrio do ecossistema brasileiro e ouvir a sabedoria ancestral, sem preconceitos, deve ser uma atitude inteligente para uma harmonia entre homem e natureza.

Ainda que o governo considere essa questão e esteja na Constituição de 1988 o reconhecimento de que os índios possuem “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, não raras são as forças contra esse direito e contra essa corrente de luta, principalmente quando englobam interesses econômicos. Os povos indígenas enfrentam dificuldades oriundas do próprio cenário político, como a Proposta de Emenda Constitucional 215/2000, arquivada no final de 2014 e que vem sendo retomada este ano. A proposta dessa emenda constitucional, defendida principalmente pela bancada ruralista do Congresso Nacional, visa a transferir do Poder Executivo para o Legislativo a responsabilidade de demarcação de Terras Indígenas, de Unidades de Conservação e dos Territórios Quilombolas hoje de competência da União.

Como alerta Gersem Baniwa, acadêmico indígena brasileiro, tal medida acarretaria danos graves aos povos indígenas:

Uma ameaça contínua sobre todos nós porque a bancada ruralista não vai desistir de querer usurpar os direitos indígenas. Os ataques aos direitos indígenas, quilombolas e à biodiversidade brasileira vão continuar porque o segmento empresarial de ruralistas e do agronegócio representam o que tem de mais bárbaro, atrasado, conservador, racista e criminoso no País. É bom que se diga que não são todos os empresários do agronegócio, mas uma parcela deles, a maioria. É parcela sanguinária do segmento que destrói, devasta, explora e invade sem pudor ou moral nossas florestas e territórios, do mesmo modo que violenta e mata quem fica no seu caminho, principalmente os povos indígenas. É um segmento que parou no tempo da barbárie capitalista, que não quer saber da moral de direitos humanos, de democracia igualitária e de desenvolvimento humanos sustentável. Na verdade, é um segmento que perpetua a ideologia racista capitalista que provoca a insustentabilidade do nosso País e do nosso Planeta (online, <http://goo.gl/fxg3UK>, 10/02/2015,).

Através do estudo da cultura dos povos indígenas, encoberto pelo poder dominante, podemos compreender o “outro”, pois teremos a possibilidade de ver sob uma ótica diferente o mundo e as crises que nos rodeiam. Por isso, torna-se cada vez mais urgente expandir pesquisas e discussões sobre essa temática. Por meio das ciências sociais ou das letras e das artes, contribuimos para o desenvolvimento de um pensamento crítico sobre a sociedade brasileira e sua formação, além de contribuirmos para o desenvolvimento de um pensamento que vê o índio, o ser humano, como diferente e não inferior.

Embora o objetivo da lei 11.645/2008 seja de grande relevância para o ensino nas escolas, do ensino fundamental ao superior, e para abrir um espaço de reflexão, ainda é possível encontrar o trabalho em salas de aula apenas com obras de referências escritas por não índios. Injusto é falar do nativo sem considerar a sua visão, fato ainda mais agravante quando existem publicações de autores oriundos desse universo. Sem desconsiderar tais obras, uma vez que sabemos da elevada importância que muitas delas possuem nessa questão, acreditamos que o trabalho com as escritas dos próprios indígenas pode contribuir ainda mais para o respeito à diferença.

Os indígenas tiveram sua cultura e sua literatura oral transposta para a literatura escrita alfabética através de antropólogos, etnólogos e escritores. Foram diversos os autores que beberam dessa fonte: José de Alencar, Raul Bopp, Darcy Ribeiro, Mário de Andrade, Gonçalves Dias, Antônio Calado. Alguns escritores

utilizaram o universo indígena como inspiração para uma criação estética, enquanto outros realizaram transcrição integral da oralidade indígena para a literatura.

No entanto, como aponta Lucia Sá (2012), ainda existe uma resistência no reconhecimento das fontes indígenas. Enquanto modelos de inspiração, apresentam apenas uma matéria-prima sem um valor estético ou literário quando vistas pelas tradições críticas. Transmitidos através de diversas línguas, os textos dos nativos ainda são negados enquanto literatura ou autorrepresentação cultural. A autora defende sua valorização, reconhecendo como literatura os textos indígenas orais e escritos, denunciando o fato de essas obras serem analisadas apenas enquanto etnografia por críticas que se pautam em generalizações.

Dessa forma, o estudo da literatura escrita pelos povos indígenas não só colabora para trazer ao mundo acadêmico as vozes há tempos silenciadas, mas também suscita pensamentos críticos no âmbito literário ao trazer outras maneiras de expressar a realidade, diversas das já canônicas. Por meio da arte da palavra, este é o maior objetivo da pesquisa: descobrir a literatura indígena, ainda pouco estudada no meio acadêmico, através da análise de suas particularidades e sua importância social. Pretendemos verificar de que forma esta literatura rompe com sistemas vigentes e com “ideias cadaverizadas”, expressão de Oswald de Andrade, através do subjetivo de seus autores. Refletimos, também, sobre a importância da arte literária nas lutas dos povos indígenas e, para isso, teremos como foco a obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara.

O viver entre dois mundos, a necessária adaptação dentro de um contexto sem abandonar as raízes e sabedorias ancestrais, nos possibilitam um questionamento: seriam os escritos indígenas a concretização daquilo que Oswald de Andrade propunha com sua ideia de assimilação crítica de conteúdos exposta no Movimento Antropofágico?

Motivados pela observação de João Cezar de Castro Rocha (2001, p. 668), que alerta para a necessidade de “desnacionalizar” e “desoswaldianizar” o *Manifesto Antropófago*, ou seja, expandir os horizontes da crítica e romper com definições autocentradas que limitam a abordagem do tema, cremos ser possível um diálogo entre a antropofagia oswaldiana e obra de Potiguara, pelo fato de a autora provocar uma ruptura com padrões estético-literários e de utilizar a literatura como forma de combate social.

Não pretendemos, com isso, submeter as obras da autora ou dos autores indígenas ao Movimento Antropofágico, tampouco forçar uma conexão a modelos de arte e literatura na cultura brasileira. Pretendemos demonstrar como duas propostas podem dialogar e estimular estudos críticos sobre a literatura e assimilações de conteúdos.

Seria possível a abordagem da assimilação crítica por diversas outras perspectivas: transculturação (como desenvolve Fernando Ortiz a partir de 1940), interculturalidade (como menciona José Ribamar Bessa Freire) e tantos outros termos cujo pensamento norteia as transformações da cultura a partir do diálogo das diversidades. No entanto, optamos pelo termo antropofagia, com base nos conceitos desenvolvidos por Oswald de Andrade, já em 1928, que partiu de um contexto brasileiro e teve como fundamentação a cultura indígena para uma proposta de renovação em diversos segmentos.

Para iniciar a viagem ao universo da literatura indígena, começamos pelo título da dissertação, inspirado em um provérbio mexicano que diz: "Tentaram nos enterrar, mas não sabiam que éramos sementes". Assim é a história dos povos indígenas no Brasil. Com suas vozes enterradas pelo poder do colonizador, que impôs a sua cultura e os obrigaram a viver de acordo com seus costumes, hoje essas vozes (re)nascem da terra, germinam e são alimentadas pela memória e, conseqüentemente, pelo desejo de terem seus direitos respeitados.

A mesma ideia de brotar da terra, de “não secar a raiz de quem tem sementes”, também se manifesta na escrita de Eliane Potiguara, como no poema “Oração pela libertação dos povos indígenas”, que ressoa como um grito por respeito às diversidades, contra o silenciamento de vozes:

Parem de podar as minhas folhas e tirar minha enxada
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 Não se apaga dos avós - rica memória
 Veia ancestral: rituais para se lembrar
 Não se aparam largas asas
 Que o céu é liberdade
 E a fé é encontrá-la.
 Rogai por nós, meu pai-Xamã
 Pra que o espírito ruim da mata
 Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
 Rogai por nós - terra nossa mãe

Pra que essas roupas rotas
 E esses homens maus
 Se acabem ao toque dos maracás.
 Afastai-nos das desgraça, da cachaça e da discórdia,
 Ajudai a unidade entre as nações.
 Alumiai homens, mulheres e crianças,
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
 Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,
 Evitai, Ó Tupã, a violência e a matança.
 Num lugar sagrado junto ao igarapé.
 Nas noites de lua cheia, ó MARÇAL, chamai
 Os espíritos das rochas para dançarmos o Toré.
 Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
 Uma resistência de vida
 Após bebermos nossa chicha com fé.
 Rogai por nós, aves-dos-céus
 Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
 Cingir rios Jurema, São Francisco ou Paraná.
 Cingir até os mares do Atlântico
 Porque pacíficos somos, no entanto.
 Mostrai nosso caminho feito boto
 Alumiai pro futuro nossa estrela
 Ajudai a tocar as flautas mágicas
 Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
 Ou dançar num ritual lamaká.
 Rogai por nós, ave-Xamã
 No Nordeste, no Sul toda manhã.
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã.
 Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,
 Vinde em nosso encontro
 Meu Deus, NHENDIRU !
 Fazei feliz nossa mintã
 Que de barrigas índias vão renascer.
 Dai-nos cada dia de esperança
 Porque só pedimos terra e paz
 Pra nossas pobres - essas ricas crianças. (POTIGUARA, 2004, p. 35-7)

É certo que houve uma transformação também naqueles que aqui chegaram. Não nos restam dúvidas de que o contato do índio com o homem branco provocou mudanças culturais nos dois lados, possibilitando uma nova forma de agir no mundo, fruto da união entre os costumes do índio e os costumes do estrangeiro. No entanto, são inegáveis os danos causados aos indígenas, que foram obrigados a crer no pecado, a obedecer a um rei, a respeitar leis capazes de ferir seu próprio povo e desacreditar nas forças da natureza.

A fim de compreendermos os aspectos que englobam as imposições culturais e essa recente forma de expressão literária, é necessário entender como se desenvolve a história dos povos indígenas na literatura brasileira. Por isso, iniciamos com o capítulo intitulado “Do bárbaro ao ‘índio filho de Maria’: vozes e cosmovisões silenciadas pelo discurso etnocêntrico”. Nele tratamos dos escritos do período da colonização, com o propósito de verificar como se configurou a imagem do índio e

de que forma isso contribuiu para um silenciamento de suas vozes. Os pressupostos teóricos de Eli Orlandi (1990) são fundamentais para analisarmos os textos de Caminha, Padre Antônio Vieira e Gândavo.

Em seguida, no capítulo “Voz simbólica do índio pelos antropófagos modernistas: renovação e resistência a valores impostos”, temos a visão acerca da cultura indígena por meio dos pensamentos de Oswald de Andrade. Através da Antropofagia, houve o princípio de um olhar diferente sobre a cultura brasileira, que transcende a assimilação de conteúdos e engloba uma proposta de renovação para a vida. É evidente que tal posicionamento colaborou para a abertura de horizontes críticos, inclusive novas formas de olhar o índio, embora ainda fosse uma voz simbólica de um grupo de modernistas, de uma parcela privilegiada da sociedade. Nesse ponto, é de extrema importância o pensamento de Benedito Nunes (2011) sobre o caráter metafórico, diagnóstico e terapêutico da antropofagia, que mais a frente também nos guiará nos estudos sobre Potiguara.

O terceiro capítulo, cujo título é “Nossos escritos, nossas vozes: o grito sufocado ressoa através da literatura”, aborda a literatura indígena e suas idiossincrasias, resgatando o contexto histórico que motivou essa força literária. Nesta parte, como já nos alerta a epígrafe desta introdução, temos acesso à escrita enquanto possibilidade de (re)construção da história através das vozes dos próprios indígenas. Nosso objetivo é compreender os textos nativos, principalmente a partir do que os próprios índios falam sobre esse tema. São fundamentais, pois, as palavras de Graça Graúna (2013), Olívio Jekupé (2009) e Daniel Munduruku (2013) para nortear o desenvolvimento do capítulo.

Por fim, “A flecha da escrita e a assimilação crítica através da mulher-terra” nos traz o universo da obra *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara. Abordamos, com inspiração no pensamento de Benedito Nunes (2011), a “metáfora”, o “diagnóstico” e a “terapêutica” presente na obra da autora, como forma de um possível diálogo com a antropofagia oswaldiana, apresentando como Oswald e Potiguara resgatam o primitivo e nos trazem questões urgentes da sociedade atual. A arte da palavra, então, é o alicerce para compreender os desdobramentos do poder dominante e as soluções criadas pelos autores como cura dos males sociais.

Após este momento, faremos as considerações finais que não pretendem esgotar o assunto. Pelo contrário, visam a abrir portas para o estudo da literatura

escrita pelos povos indígenas no âmbito acadêmico. Ouvir as suas vozes, seja pela oralidade ou escrita, é o mínimo que podemos fazer para transformar relações ancoradas em conceitos de superioridade e inferioridade, que desprezam o valor da diferença. Que essa escrita seja um estudo, mas também um reflexo da urgência em ver com diferentes olhos - livres de preconceitos, dominação e repressão – a realidade indígena.

1 DO BÁRBARO AO “ÍNDIO FILHO DE MARIA”: VOZES E COSMOVISÕES SILENCIADAS PELO DISCURSO ETNOCÊNTRICO

...llegó a mi casa un turista
 buscando un macho tribal
 Le dije al débil racista:
 - Señor... no lo tome a mal...
 Soy Indio. No soy folklore.
 Soy gente y voy a alcanzar
 La Ciência que los "senhores"
 Corrompem p'a dominar.
 La Tierra...
 La Gente...
 ...que los senhores
 Corrompem p'a dominar.
 Libre América del Indio
 Es como las llamaré

Taiguara

Dissertar sobre a presença do índio na literatura brasileira é uma atitude pautada em pontos de vista (do índio/ do não índio) e, dependendo do olhar pelo qual o vemos, podemos disseminar injustiças. Se por um lado o olhar de um colonizador em relação à “nova terra” pode indicar a ideia de descoberta; por outro, o olhar dos habitantes desse território pode indicar a ideia de invasão. Muitas vezes privilegia-se um lado da história que, com interesses religiosos ou comerciais, acaba por desconsiderar aspectos relevantes da cultura indígena, silenciando vozes e a própria cultura nativa.

Pela voz de Taiguara, a epígrafe confirma nossa afirmação: a fala “Soy Indio. No soy folklore”, direcionada ao “turista racista”, expõe a perspectiva do nativo em contraposição à ideia do colonizador, que vê o índio como folclore e sua terra como possibilidade de exploração.

Para Eni Orlandi, o discurso, enquanto produtor de sentido, estabelece uma história, ao mesmo tempo em que provoca apagamentos de outros sentidos pela

sobreposição de uma voz a outra. No contexto brasileiro, “o discurso das descobertas institui uma modalidade para o estabelecimento e existência da nossa história” (ORLANDI, 1990, p. 14). Nessa linha de raciocínio, os textos da época da colonização que são delimitados por pensamentos eurocêntricos contribuíram para o desenvolvimento de um imaginário do índio como um ser selvagem e inferior: a mesma voz que fala *sobre* o índio apaga a sua voz.

A chegada de viajantes e missionários foi tema recorrente de diversos autores: Antônio Vieira, Pêro Vaz de Caminha, Fernão Cardim, Padre José de Anchieta, Montaigne, Pêro de Magalhães Gândavo e Padre Manuel de Nóbrega foram alguns personagens marcantes que escreveram sobre a “descoberta” do território brasileiro e sobre os povos que o habitavam. A partir dos seus discursos, podemos observar não apenas a ideia de viagem como oportunidade de descoberta e de missão, mas, principalmente, a raiz de preconceitos desenvolvidos em relação aos povos indígenas.

A própria utilização do termo “índio” já representa uma problemática, visto que, além de estabelecer uma designação por um equívoco de Colombo, que acreditou ter chegado à Índia em 1492, ainda generaliza diferentes grupos étnicos, limitando culturas a um conceito que, na verdade, foi usado para designar povos sem Estado, com modos de vida peculiares. Dessa forma, os povos indígenas são descritos a partir do estrangeiro, que os vê como “o outro”, o diferente, o selvagem, aquele que não é branco, católico e “civilizado” (OLIVEIRA, 2011).

É mister observar que o sujeito da enunciação desses textos (navegante ou missionário) também parte de um leitor: o reinado português, que é o mesmo mecanismo de poder que estabelece o que deve ser narrado. Assim, no caso dos discursos aqui analisados, as palavras são emitidas por pessoas subordinadas a esse poder, obedecendo a uma lógica da colonização e aos interesses do rei. Não é surpresa que as narrativas produzidas nesse período abarcam temas como a descoberta, os costumes “selvagens” dos habitantes e, sobretudo, o que a terra poderia oferecer em termos de exploração de riquezas naturais, refletindo uma força crescente de dominação territorial e religiosa.

Pelo viés do pensamento de Eni Orlandi, seria uma parte da história escrita por europeus com uma construção de identidades a partir da proposta de colonização:

Se, para o europeu, os relatos dos missionários são tomados como artefatos que integram seus objetivos científicos em sua tradição, para nós são uma forma de nos passar a limpo em uma história contada por europeus para europeus (ORLANDI, 1990, p. 34-5).

Quando a história é contada pelos detentores da fala a partir de suas próprias referências, pode ocorrer de o “outro” (em nosso caso, o índio) ser desqualificado enquanto produtor de sentido. De acordo com esses registros, só existe uma história verdadeira, aquela contada pelo discurso eurocêntrico que tem o homem branco como padrão. É importante desvendar, então, o pensamento que norteia essa fase da história do Brasil. Compreender a forma como pensavam os europeus, o que os motivava, é uma maneira necessária para mergulhar no mundo da literatura sobre os indígenas brasileiros.

A visão de mundo predominante na época, legitimada pela doutrina cristã, demonstra a crença de que os clérigos da igreja eram os únicos pontos de ligação com Deus. Não apenas os clérigos, mas a doutrina em si era vista como uma ferramenta para a salvação, e evidencia uma perspectiva que era parte do poder responsável pela colonização do Brasil.

Por meio das próprias leituras de mundo de seus autores, a literatura desse período encontra-se registrada em cartas e relatos, além de sermões, como ocorre com o padre Antônio Vieira. A Carta de Caminha, por exemplo, conhecida a partir de uma visão europeia como nossa "certidão de nascimento", narra acontecimentos e comportamentos indígenas através de um olhar estrangeiro e, acima de tudo, a partir de interesses coloniais.

1.1 A carta de Caminha e o início do silenciamento

Nesta “Carta a el-rei d. Manuel”, o viajante escreve sobre a “descoberta” da nova terra, começando seus relatos a partir do dia 21 de abril de 1500, dia que, se para os europeus anunciava a vista de um novo território, para os indígenas representava o início de um tempo de barbárie contra seus povos, além de um período de crimes: proibição de guerras e outros costumes, aldeamento forçado, restrições matrimoniais, trabalho escravo e outros tipos de violência.

Como aponta Silvano Santiago, a carta é dirigida a um senhor por um súdito. A narrativa se encarrega de expor o que os navegadores julgavam importante “não para eles, mas para o senhor que a tudo comandava sentado em seu trono” (SANTIAGO, 1994, p. 464). O ato dessa escrita cria o acontecimento da descoberta e, quando chega às mãos do rei, ele não somente toma posse da terra, mas também daqueles que aqui moravam.

Dessa forma, a submissão – que primeiro existe por parte dos navegadores e, mais tarde, será imposta aos índios - é evidente e ainda se ancora em configurações religiosas. Mais uma vez, segundo Santiago, o destino de qualquer terra encontrada deveria ser revertida em favor do rei como sistema de doação da Santa Sé, como consta na bula *Inter Coetera*, assinada pelo papa Calisto III (SANTIAGO, 1994, p. 465).

A carta de Caminha tem um caráter negocial, de assunto público e demonstra claramente a intenção dos que aqui chegavam, quer através dos temas abordados, quer através da menção à fé e à possibilidade de ouro na terra: “salvar” este povo e explorar o território. Com uma imediaticidade histórica, através de relatos diários, o discurso apresenta claramente os pontos que interessavam ao rei:

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

Encontramos uma submissão ao poder português, representado pela figura do rei, que também guiará as narrativas de cunho religioso. Acerca da integração de interesses entre religião e colonização, mais precisamente em relação ao trabalho missionário desenvolvido em terras brasileiras, afirma Ana Lúcia de Oliveira:

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

Dessa maneira, não é preciso uma sensibilidade acentuada para compreender que grande parte dos textos escritos sobre o Brasil tenham sido construídos através desses dois alicerces: interesses políticos e religiosos. Com um enfoque que potencializa os aspectos mais interessantes ao reino, descrevem tanto

a riqueza da terra, como também o estilo de vida dos ameríndios: de um lado, o que a terra poderia trazer de benefício, principalmente no que concerne à sua exploração em busca de ouro e outras preciosidades; de outro, focando no caráter “bárbaro” dos nativos e em sua fácil doutrinação através da catequese, traçam a forma pela qual o reino poderia exercer seu poder sobre os índios.

Os indígenas, culturalmente acostumados com a prática da oralidade, sofreram o silenciamento por parte do não índio, na medida em que este, através da escrita e da brutalidade da colonização, conseguiu fazer com que prevalecesse a voz do eurocentrismo. Aqui, a escrita tem um papel de construção da História, mas apenas considerando um dos olhares.

Tendo a escrita como possibilidade de silenciamento, retomamos o pensamento de Orlandi. Para a autora, falar pode significar dizer, mas também pode significar apagar outras palavras, proibir, o que ocorre com os povos indígenas e, de uma maneira mais ampla, com o próprio povo brasileiro:

O europeu nos constrói como seu “outro” mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o “outro”, mas o outro “excluído”, sem semelhança interna. Por sua vez, eles nunca se colocam na posição de serem nosso “outro”. Eles são sempre o “centro”, dado o discurso das des-cobertas que é um discurso sem reversibilidade. Nós é que os temos como nossos “outros” absolutos. (ORLANDI, 1990, p. 47)

Nesse percurso, o índio, além de ter sua voz emudecida, ainda é construído sob a imagem de um ser selvagem, apesar de existir descrições que ressaltam a sua beleza. Caminha utiliza a palavra para fazer uma narrativa com grande presença de imagens, pondo diante dos olhos do leitor as cenas da “conquista” do colonizador e do contato com os habitantes da nova terra.

Os ameríndios aparecem nos relatos como homens nus, sem nada que pudesse cobrir as suas “vergonhas”, com arcos e setas, pardos, avermelhados, com bons rostos e bons narizes. A beleza das índias e as relações desses povos com a nudez são repetidas ao longo da narrativa: “Andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir nem mostrar suas vergonhas. E estão acerca disso com tanta inocência como tem em mostrar o rosto” (CAMINHA, 1974, p. 38).

Em outro momento, Caminha expressa sua admiração em relação às índias, como no trecho a seguir, utilizado mais tarde por Oswald de Andrade no seu poema “As meninas de gare”¹:

Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos, pelas espáduas; e suas vergonhas tão altas e tão çarradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós muito bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha (CAMINHA, 1974, p. 45).

As “vergonhas”, neste caso, representam o objeto de desejo do europeu. Enquanto o homem é descrito por sua beleza ou selvageria, a descrição da mulher indígena vem acompanhada de um forte teor sexual. Nos textos aqui estudados, a figura feminina aparece a partir do pensamento patriarcal, que arquiteta uma mulher índia submissa, aquela que é bela, principalmente em relação às suas “vergonhas”, com o papel de cuidar dos “afazeres domésticos” na tribo, ocultando a importância que o poder feminino possui nessas comunidades.

Silviano Santiago (1994) ultrapassa essa ideia e desenvolve um argumento que identifica, na narrativa, a presença da mulher enquanto recompensa para os navegantes. Não sendo eles donos daquilo que eles próprios encontraram e narraram, ou seja, a terra, a mulher seria o único elemento que realmente possuía um significado para os marinheiros.

Ainda de acordo com o raciocínio acima, além de não possuírem a terra (o que encontravam deveria ser doado ao rei), os navegantes também não possuem casa, uma vez que a caravela não tem essa representação, e não possuem economia, que seria a lei que rege a divisão e a distribuição da casa. Da mesma forma, o indígena não tem posses, casas (de acordo com a visão de Caminha) e tampouco economia. A mulher, então, seria um elemento diferenciador: o marinheiro não tem mulher, mas o indígena tem.

Nas palavras de Santiago, “depois da descoberta, a posse da mulher alheia é tudo o que o marinheiro pode querer em troca, para que seja perfeita a cópia do selvagem e se iguale a ele” (SANTIAGO, 1994, p. 468). Isso porque, estando o europeu longe de suas terras e obedecendo a um poder do rei, que o coloca na condição similar a do indígena de “sem posse, sem casa e sem economia”, a mulher

¹ Eram três ou quatro moças/ bem moças e bem gentis/ Com cabelos mui pretos pelas espáduas/ E suas vergonhas tão altas e tão saradinhas/ Que de nós as muito bem olharmos/ Não tínhamos nenhuma vergonha (ANDRADE, 2000, p. 69-70)

é vista como prêmio, uma atitude não difícil de encontrarmos na própria literatura, como ocorre em *Os Lusíadas* com as ninfas.

Caminha não esconde sua cobiça e ainda compara as mulheres indígenas com as de sua terra. O autor trabalha a linguagem por meio de trocadilhos, mais uma vez, com o vocábulo “vergonha”, que representa tanto a genitália feminina, como também acanhamento e vexame:

E uma daquelas moças era toda tinta, de fundo a cima, daquela tintura, a qual, certo, era tão bem feita e tão redonda e sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como a dela. (CAMINHA, 1974, p. 46-7)

É certo que existem narrativas que retratam o modo de vida dos ameríndios, o modo de dormir, como sobrevivem, como são suas ocas e a forma como lidam com o trabalho, e que elas abrigam aí certa veracidade. Algumas passagens ainda enaltecem aspectos positivos das sociedades indígenas, quer pela beleza, quer por costumes das comunidades. No entanto, deve-se questionar a maneira pela qual retratam tais costumes, já que assumem um ponto de vista que julga o “outro” como um ser inferior, apesar de belo e de possuir um espírito de coletividade.

A nível discursivo, isso se apresenta na forma de narrativas que posicionam o índio como objeto de estudo, sem considerar a sua cosmovisão. Dessa forma, são desenvolvidas conclusões a partir de uma perspectiva que consideram como correta, o que provoca relações de superioridade cultural, gerando, também, a imposição de um costume sobre o outro. É por isso que as descrições sobre o modo de viver ameríndio estão além de um relato sobre costumes, pois parecem ser o reflexo da tentativa de conhecer melhor o universo indígena para uma prática de dominação.

Entre os pontos elogiáveis pelo conquistador, encontramos o coletivismo destas comunidades. Cardim, em *Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias* (1980), e Gândavo, em *História da província Santa Cruz* (1980), tratam do assunto expondo a maneira pela qual os indígenas lidam com a comida, por exemplo. Segundo eles, é comum a atitude de repartirem os alimentos com a comunidade, por menor que sejam. Assim, o que seria de um também seria de todos e a maior injúria que poderiam receber é serem chamados de escassos.

Outros aspectos curiosos para os narradores são: a forma como criam os filhos, pois não é comum dar-lhes nenhum tipo de castigo na criação; o tratamento com as mulheres que, segundo Cardim, parecem ser bem tratadas, muito embora exista a prática de poligamia entre eles, o que leva o autor a suspeitar da legitimidade dos casamentos, já que os índios não são monogâmicos; e a prática de enterrar, junto com o finado, os seus pertences, o que elimina a possibilidade de brigas por aquilo que se entende por herança.

Seu estilo de vida, sempre conforme às leis da natureza, também aparece como ponto digno de elogio por parte dos autores. Caminha (1974, p. 60) reconhece o valor da relação entre os gentios e a terra: “Andam muito bem curados e muito limpos”, diz ele, tão gordos e tão formosos, presumindo que não possuem casas e nem moradas, isto é, vivem em contato direto com a natureza e, pelo que se vê, este contato é um ponto positivo, pois são seres saudáveis e belos fisicamente.

Por outro lado, não obstante os elogios, percebemos uma ênfase no caráter bárbaro dessas comunidades, de acordo com a visão europeia, o que funciona também como alicerce para justificar algumas crueldades cometidas contra os nativos. Ora, se são seres selvagens e que precisam de doutrinação, as atitudes brutais do colonizador e dos missionários seriam uma forma justa de ensiná-los a ter uma vida de acordo com os dogmas da igreja, não é mesmo?

Não! Tais discursos, sendo regulados pelos interesses de colonizadores e de religiosos, expressam através das palavras seu ponto de vista eurocêntrico, esboçam interpretações limitadas, pois estão se valendo de uma perspectiva da história que silencia outras culturas. Além disso, eles são o princípio de uma história de injustiças sofridas pelos nativos, que ainda hoje são postos à margem da sociedade, vistos como seres violentos, que precisam viver isolados na floresta ou que precisam encontrar salvação na doutrina cristã.

Dessa forma, não raro encontrarmos construções literárias que esboçam os fatos cuja interpretação está limitada àquilo que era interessante para os próprios escritores e para o poder português. Caminha narra um episódio que serve de exemplo bastante esclarecedor desta estratégia de discurso: em uma ocasião, o escritor entendeu que os indígenas, ao apontarem para o colar de ouro do capitão e para o castiçal de prata e depois apontarem para a terra, estavam avisando sobre a existência de ouro e prata em território brasileiro (CAMINHA, 1974, p. 40).

Na verdade, tal ideia fazia parte do imaginário dos colonizadores porque vinha ao encontro de seus objetivos e desejos de riqueza. É claro o fato de que interpretavam determinados gestos segundo suas expectativas por obedecerem a um sistema de regras e valores internos, como demonstra a passagem que segue à narrativa do episódio anteriormente citado:

e acenava para a terra e então para as contas e para o colar do capitão, como que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por o desejarmos; mas, se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos nós entender, porque lhos não havíamos de dar (CAMINHA, 1974, p. 41)

Junto à noção de seres selvagens, marcha na mesma direção a ideia de que são fáceis de serem doutrinados, pois não pareciam ter nenhuma crença. Assim, pela ausência de dificuldade em beijar a cruz, um gesto de mera imitação por parte dos indígenas, decifravam que os “gentios” não possuíam uma adoração, fator básico para que aceitassem a doutrina cristã: “esta gente é boa e de boa simplicidade e imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar” (CAMINHA, 1974, p. 72).

Como vimos, as narrativas estudadas neste capítulo possuem como autores grupos de não índios. Por tal motivo, são textos parciais, já que são elaborados pelo olhar do outro. A fim de compreender melhor o posicionamento desses discursos e a forma pela qual entendiam as sociedades indígenas, serão expostos dois aspectos bastante enfatizados nessas obras: os comportamentos “bárbaros” das sociedades ameríndias e a possibilidade de salvação através da doutrina cristã.

1.2 A barbárie, os indígenas e suas sociedades “sem”

O tema da barbárie foi utilizado para o desenvolvimento de diversos textos. Gândavo, em *História da Província Santa Cruz* (1980), discorre que os indígenas são cruéis, desumanos, com caráter vingativo e que só pensam em matar, beber e comer. O autor segue a descrição informando que são inconstantes, mutáveis, desonestos e tendem à sensualidade. Com um pensamento infundado, expõe ao leitor que em sua língua não existem as letras F, L e R, o que atribui a este fato a falta de rei, de lei e de fé dos indígenas. Tal cultura, segundo ele, não possui julgamento final, com benefícios para os bons e penas para os maus após a morte. Os índios obedecem de acordo com as suas vontades: “esta gente nam tem entre si

nenhum Rei, nem outro genero de justiça, senam um principal em cada aldêa, que he como capitam, ao qual obedecem por vontade, e nam por força” (GÂNDAVO, 1980, p. 22).

Com esse mesmo pensamento, Gabriel Soares, em *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, escreve:

são mui compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar; mas faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não têm F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronunçiação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronunçiação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeam, nem obedecem a ninguém, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade (SOARES, 1547, p. 364-5)

Apresentando como referência a cultura ocidental com o propósito de justificar a “selvageria” dos indígenas, Gabriel Soares também utiliza a fórmula supostamente linguística de Gândavo para embasar seu argumento de que eram sociedades sem lei, sem rei e sem fé. Na verdade, ambos partem do princípio de que só seriam válidas a sua língua e sua forma de pensar, com uma visão claramente etnocêntrica. Soares e Gândavo partem de uma perspectiva que considera apenas a sua língua como legítima, aproximando-se daquilo que Jacques Derrida chamaria de logocentrismo, isto é, a centralização de formas e ideias como matéria inalterável, fonte única de construção de sentido.

Como é possível notar, baseando-se apenas em uma concepção ocidental acerca desses termos, existe carência de argumentos consistentes. A ausência de lei em forma escrita não elimina sua existência nas comunidades indígenas, assim como a ausência de um rei, tal qual o modelo europeu, não é sinônimo de ausência de autoridade. Do mesmo modo, a ausência da letra F não significa o mesmo que ausência de religiosidade.

No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, do Padre Manuel de Nóbrega, as conversas apontam para a rudeza dos índios e sua incapacidade de entender as coisas de Deus por serem tão bestiais, envoltos em pensamentos de matar e comer. Nos diálogos, ainda os comparam a cães e porcos: a estes pela maneira de se

trataram e pelos vícios, àqueles, pelo fato de se comerem - numa referência aos rituais antropófagos - e se matarem. Também abordam a inconstância dos indígenas e a grande dificuldade de convertê-los, uma vez que parecem “desconverter” com grande facilidade, sendo bastante difícil entrar “a verdadeira fé” em seus corações.

Caminha (1974, p. 51) conta um episódio que sintetiza a relação de obediência entre os membros das comunidades e seu líder, fator importante para compreender a dificuldade dos missionários de impor de maneira permanente a sua religião: certa vez, um índio parecia falar aos outros companheiros que se afastassem, na ocasião em que viram o esquife de “Bertolameu Diis” e quiseram se aproximar, mas eles não pareciam ter acatamento nem medo deste que parecia ser um líder.

Além disso, o autor aponta para o fato de que não reconheciam o capitão como senhor, parecendo que não entendiam e nem tomavam conhecimento deste tipo de posição social. Uma falsa suposição, pois os indígenas possuem sua própria forma de governo, existindo a figura do líder de acordo com seu conjunto de crenças. Acerca do assunto, Pierre Clastres, em *Sociedade contra o Estado* (2012), disserta sobre o funcionamento da liderança ameríndia, em que as decisões dos chefes são tomadas de acordo com os interesses da tribo.

Conclui-se, portanto, que, para os escritores desse período que não consideravam o olhar do indígena, havia uma ligação íntima entre a questão comportamental e a presença ou ausência de uma autoridade na sociedade. Ser submisso parece ser o primeiro ponto para a salvação. Daí a importância de obedecer a uma ordem, seja através de um rei, seja através de uma doutrina religiosa. Seguir um poder de um rei/Deus, obedecer e servir a ele seriam os primeiros passos para viver no Paraíso e ser perdoado pelos “pecados”.

Assim, alterando a ordem não apenas da natureza, mas das sociedades indígenas, invadiram não apenas as terras desses povos, mas a sua própria identidade, que passou a ser desenhada por uma ideia incompatível com seu estilo de vida.

A esse respeito, Anibal Quijano (2005, p. 231), dissertando sobre a hegemonia europeia que se instaurou como única ordem cultural e que possibilitou um controle da subjetividade, da cultura e da produção de conhecimento, atribui a imposição de novas identidades geoculturais através de três ações dos

colonizadores: (1) a expropriação das populações colonizadas (2) a repressão das formas de produção de conhecimento do colonizado e (3) a imposição da cultura dos dominadores naquilo que fosse útil para a continuidade da dominação, quer material, tecnológica ou religiosa. Tais atitudes resultariam em um impacto forte nas sociedades, implicando também nas perspectivas cognitivas desses povos, em seu modo de produzir e em sua forma de se relacionar.

Se imaginarmos que, pela ganância e pelo fanatismo religioso, a igreja e o reinado também produziram sofrimentos e foram causadores de muitas mortes, seriam as guerras indígenas tão brutais? O fato é que o poder também caminha ao lado da religião, e muitas vezes se fundem com o mesmo objetivo de superioridade. Nesse contexto de uma cultura sobrepujando outra, uma das práticas vistas como selvagem é a da antropofagia que, por tal motivo, deveria ser banida do cotidiano das aldeias.

Causando horror àqueles que por aqui passaram, foi interpretada como violenta e como um dos maiores pecados desses povos. Apesar de certos autores, como Gândavo (1980), esclarecerem que a guerra não ocorre por cobiça, insistem em atribuir as brigas à ausência de líderes, ou seja, era preciso ter uma figura superior para exercer uma ordem. Por esse viés, as guerras não seriam motivadas por diferença de costumes ou por cobiça, mas causadas pela própria natureza vingativa e pela falta de autoridade.

1.2.1 Devorando o outro: a antropofagia

A antropofagia não agrega características definidas, sendo, portanto, uma prática que envolve concepções e rituais diversificados entre as comunidades indígenas. Comumente presente nas letras desde a época do “descobrimento”, gera polêmicas devido ao seu ato de realização no plano físico, ou seja, o ato de comer carne humana. Diferente da realização desta ação por gula ou para suprir uma necessidade alimentar, a antropofagia dos indígenas engloba aspectos complexos de relações com o outro, isto é, com o inimigo devorado, como nos aponta estudos de antropólogos como Darcy Ribeiro (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (2002).

Oswald de Andrade também utilizou o termo canibalismo e o diferencia da antropofagia. Para o modernista (ANDRADE, 2011, p. 138) enquanto esta “pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual”, aquele vem a ser uma espécie de

antropofagia por gula ou antropofagia por fome, “conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos”.

Outros autores, no entanto, preferem utilizar o termo canibalismo para designar as duas formas de apropriação do outro, como o caso de Maria Cândida Ferreira de Almeida. Em seu livro intitulado *Tornar-se outro: o topos canibal na literatura brasileira* (1999), a autora, a partir de textos estudados, divide as formas de apropriação do outro em canibalismo por contingência e canibalismo por ritual, cujos conceitos englobam o mesmo pensamento de Oswald de Andrade, sendo diferente apenas a nomenclatura utilizada.

O primeiro, segundo Almeida, baseia-se no ato de comer carne humana como forma de suprir uma necessidade imediata, muitas vezes gerada em estados de penúria e desespero, como o ocorrido após o desastre aéreo nos Andes em 1972. O canibalismo por ritual, por sua vez, engloba as leis morais de determinada comunidade, não afetando diretamente o ser, mas aquilo que o grupo acredita, próprio da sua existência metafísica (ALMEIDA, 2002, p. 46). Ainda de acordo com a estudiosa, no canibalismo ritual:

(...) predomina uma diversidade de práticas para as quais seria difícil encontrar uma única explicação. Existem aqueles grupos que praticam endocanibalismo, ou seja, devoram os membros da própria família ou grupo; e existem outros que praticam o exocanibalismo, isto é, o inimigo aquele que está fora do grupo, é quem é devorado. A prática do endocanibalismo pode consistir na ingestão das cinzas dos familiares mortos, como ocorre entre os yanomami. Mas não serão essas as únicas nuances. Há que se pensar em quais os inimigos que serão comidos. Em quais situações, quem participará dos festins, quem comerá tal parte. Cada elemento do ritual é próprio a cada grupo e, uma vez que a prática canibal recorre quase a extensão do planeta, sua pesquisa aponta para uma multiplicidade de aspectos que deverão ser considerados cuidadosamente pelo pesquisador (ALMEIDA, 2002, p. 20).

Acerca deste ritual, embora hoje existam vários estudos na área da antropologia que contribuem para a compreensão da cosmologia indígena, durante muitos anos o tema foi exposto predominantemente por aventureiros e missionários que chegaram ao Brasil no período da vinda dos portugueses, a partir do século XV. As narrativas que discorriam sobre os rituais antropofágicos eram, portanto, narrativas realizadas a partir de olhares estrangeiros.

O alemão Hans Staden, por exemplo, após naufragar em território brasileiro em 1553, tornou-se prisioneiro dos índios Tupinambá e relatou a aventura que vivera. Assistindo a rituais canibalescos, o mercenário alemão descreveu costumes

indígenas e as etapas das cerimônias antropofágicas: a princípio, a vítima capturada era insultada e maltratada para logo após usufruir de vantagens como se fosse um membro da tribo, recebendo como companheira uma irmã ou filha de seu captor. O prisioneiro podia andar livremente na aldeia até o dia do ritual que o levaria à morte (STADEN, 1900, p. 147-59).

Através das citações anteriormente expostas, é possível perceber as relações inseridas na antropofagia ritual, que não se limitam ao ato de comer carne humana. Ao contrário, estabelecem relações múltiplas com o outro e são essenciais para a construção do sujeito, uma vez que este também é constituído a partir das virtudes que absorve ao devorar o inimigo.

Em Gândavo (1980, p. 27-30), a antropofagia caracterizava uma das coisas mais repugnantes relativas aos índios. Para o escritor, o ato de comer a carne de seus semelhantes fazia uso de cruezas diabólicas. Ele narra o ritual da seguinte maneira: o cativo recebe uma rede, não existe mais ofensas entre os rivais, e logo apresentam uma moça e o cativo a toma como esposa, a mais formosa e mais honrada da aldeia, e passa a viver como se fosse um membro daquela sociedade que o capturou, não havendo, assim, tortura. No período em que permanece na aldeia, a moça o dá de comer e o guarda, o acompanhando por toda parte, pois era sua responsabilidade cuidar dele. Após uma narrativa detalhada de como ocorre a preparação para o ritual antropofágico, é descrito um momento de elevada importância nesse processo: a encenação, quando o cativo tem a oportunidade de se defender através da fala, honrando a sua pessoa, lembrando as mortes de seus parentes, a fim de demonstrar que tudo ocorre baseado na vingança.

Assim, a fala se torna um dos momentos mais importantes do ritual, em que é dado o direito de defesa para que os inimigos do cativo matem alguém forte, honrado, sem medo e valente. Os rivais fazem uma espécie de encenação até o matador decidir qual será o momento apropriado para golpear o inimigo. Após esta etapa, todas as partes do morto são distribuídas entre os índios da aldeia, para assarem e comerem, com exceção de seu captor, que é a única pessoa que não recebe nenhuma parte do corpo daquele que matou.

Gândavo ainda disserta sobre outro tipo de antropofagia exercida pelos Tapuyas. Eles não comem seus contrários, mas se alguém estiver muito doente, já sem esperança de que a pessoa se recupere, ele é morto por seus pais, irmãos ou outro parente mais próximo, assam e cozinham as suas partes e comem toda a

carne. Desta forma, estão comendo o corpo de alguém que tanto amam, acreditando ser suas entranhas a sepultura mais honrada, pois mantêm o ente querido dentro de si.

Expondo pensamentos contrários à corrente dominante, Montaigne (2000), mesmo não tendo estado no Brasil e tendo se baseado em relatos de seus compatriotas, expressa, em seu ensaio, a constância da guerra nessas sociedades, atentando para o fato de as guerras serem pela virtude e não pela conquista de novos territórios, pois, ainda felizes com a abundância da terra e sem trabalho, com suas necessidades naturais sendo atendidas, não teriam cobiça pelas coisas alheias, tudo o mais que ultrapassasse suas necessidades seria algo supérfluo.

Em “Dos canibais”, suas palavras expressam um ponto de vista diverso ao comumente divulgado. Não tomando os indígenas como seres selvagens, ainda esboça uma breve crítica aos discursos que se baseiam apenas em suas próprias referências culturais e alteram a ordem comum da natureza:

Mas, para retornar a meu assunto, acho que não há nessa nação nada de bárbaro e de selvagem, pelo que me contaram, a não ser porque cada qual chama de barbárie aquilo que não é de seu costume; como verdadeiramente parece que não temos outro ponto de vista sobre a verdade e a razão a não ser o exemplo e o modelo das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, a forma de governo perfeita, o uso perfeito e cabal de todas as coisas. Eles são selvagens, assim como chamamos de selvagens os frutos da natureza, por si mesma e por sua marcha habitual, produziu; sendo que, em verdade, antes deveríamos chamar de selvagens aqueles que com nossa arte alteramos e desviamos da ordem comum. (MONTAIGNE, 2000, p. 307)

Nesse eixo temático de guerras, Montaigne também versa sobre a prática da antropofagia. Segundo ele, o horror enaltecido nesta prática não seria algo que o aborrecesse, mas sim a cegueira que não deixava os seus companheiros verem seus próprios atos de barbárie, suas práticas também cruéis e de torturas. Por este viés, seria possível classificar os indígenas como bárbaros de acordo com a razão ocidental, mas não em relação à cultura ameríndia que se constrói a partir de seus próprios conceitos. Nas suas palavras:

Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e por porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu. (MONTAIGNE, 2000, p. 313)

As relações estabelecidas pela antropofagia são complexas, formando um processo interminável de guerras entre povos. Além da relação metafísica de estar ingerindo a coragem e a honra através de um corpo devorado, a prática ainda se torna a base para a constituição dessas sociedades, já que gera consequências capazes de interferir diretamente na reprodução dos índios.

Alguns eventos dependiam da morte dos prisioneiros, como o casamento. Sendo um rito de passagem, após matar o inimigo, o guerreiro recebia um nome, momento em que perdia seu nome de infância. Tal ato seria o início da vida adulta, quando o guerreiro passaria a ter permissão para se casar e se reproduzir. O acúmulo de nomes conforme a captura e morte de inimigos significava coragem e bravura, servindo como um sinal de prestígio na aldeia.

Após a chegada dos colonizadores portugueses, a prática ritual foi proibida, transformando-se em um tabu, pois a viam como algo incompatível com os valores e padrões da sociedade europeia. Com interesses econômicos, a catequese constituiu a forma mais viável de converter os índios à religião predominante na região lusa e foi a primeira forma de dominação cultural, presente no cotidiano brasileiro até os dias de hoje. Como afirma Bopp (2008, p. 59), "nosso indígena foi obrigado a crer; ser devoto; acompanhar as liturgias da Igreja; soletrar as leis da Boa Razão."

1.3 A salvação dos selvagens através de Cristo

A questão da religiosidade indígena, sem ter a sua própria lógica compreendida pelos missionários e viajantes, foi tema de escritos desde o início da "descoberta" da nova terra com uma interpretação errônea. Em outras palavras, "falta de religiosidade e de fé" dos índios, expressão que demonstra a não compreensão da cosmovisão indígena, foi uma ideia bastante divulgada pelos escritores aqui citados. Um dos mais expoentes do pensamento de que as sociedades indígenas necessitavam de uma orientação para a salvação foi o padre Antônio Vieira. Ao seu lado, personalidades como Fernão Cardim e Gândavo também comungavam do mesmo pensamento.

Nas narrativas de Cardim, procura-se manter o discurso de que não creem em nada, apesar de narrar alguns rituais que demonstram a presença de uma crença:

Usão de alguns feitiços, e feiticeiros, não porque creião nelles, nem os adorem, mas sómente se dão a chupar em suas enfermidades, parecendo-lhes que receberão saude, mas não por lhes parecer que ha nelles divindade, e mais o fazem por receber saude, que por outro algum respeito. (CARDIM, 1980, p. 87)

As crenças dos nativos abarcam algo muito mais amplo, mas que a igreja acabou por delimitar através da ideia de um deus único. Para o povo nativo, a religiosidade, a relação entre homem e Deus, pode nascer através das próprias pessoas e da sua relação com a natureza. Como afirma Kaka Werá Jecupé (1998), escritor indígena contemporâneo, a natureza possui um papel ativo na vida do ser humano. Antes mesmo de existir a vida através do ventre da mulher, é a Mãe Natureza que dá vida através das águas, da terra, do sol etc.

De acordo com este entendimento, tudo possui uma ligação, fazendo com que o universo se desdobre de uma fonte única: “homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes” (JECUPÉ, 1998, p. 61), ao mesmo tempo em que vão surgindo ramificações capazes de gerar vidas. Assim, o sol, a lua, o trovão e outros seres da natureza também podem conceber. Daí o conceito de Tupã, que os portugueses interpretaram como aquilo que seria tradução de Deus. Para Cardim:

não têm nome proprio com que expliquem a Deus, mas dizem que Tupã é o que faz os trovões e relampagos, e que este é o que lhes deu as enxadas, e mantimentos, e por não terem outro nome mais proprio e natural, chamão a Deus Tupã (CARDIM, 1980, p. 88).

Para os autores submetidos à doutrina cristã, apresentando os nativos um caráter “selvagem”, não restariam dúvidas qual seria a solução para tal “problema”: a doutrinação e catequização. Gândavo, a esse respeito, tece comentários demonstrando a sua opinião sobre o amansamento do índio:

são vingativos e odiosos, vedarem-se entre elles estas discordias por outra nenhuma via, senam for por meios da doutrina christã, com que os Padres da Companhia pouco a pouco os vam amañando... (GÂNDAVO, 1980, p. 24).

Antônio Vieira, sendo uma das maiores figuras, cujo pensamento girava em torno da conversão dos “gentios”, obviamente tinha como tema recorrente de seus textos a tentativa de convertê-los e a dificuldade de o fazer devido à inconstância dos indígenas. Em seu “Sermão do Espírito Santo” (VIEIRA, 2001a, p. 424-5), o padre aborda esta dificuldade, ainda que inicialmente tenha-lhes parecido ser algo

fácil, e faz uma comparação entre as nações indígenas e a murta, pois recebem tudo sem argumentar, sem resistir, mas logo voltam ao seu estado original; ao contrário de sociedades que poderiam ser comparadas ao mármore, porque são nações resistentes, mais duras, dificilmente deixam os “erros” dos antepassados, mas, uma vez convertidos, ficam firmes na fé.

Baseando-se neste sermão, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, no texto “O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem” (2002), trata do assunto da conversão e dos costumes que entravam em conflito com a doutrina cristã, estudando não apenas o texto de Vieira, mas igualmente – e fazendo reflexões a respeito – a cultura indígena em si. Viveiros de Castro argumenta que o que possibilitava essa inconstância não era o dogma extremamente diferente para os índios, mas, na verdade, a indiferença ao dogma, uma recusa a obedecer. Desta forma, a inconstância seria a própria constância da alma selvagem.

Respeitar um conceito que estabelece uma ordem limitada parecia ser a grande dificuldade na catequização. O que parecia impedir a crença dos indígenas era exatamente o dogma vindo de outrem em contraposição à sua visão de mundo, que parte dos seus próprios sentidos.

Por isso, por meio de sua crença, que é originada dos seus conceitos de verdade, vê o ato de guerrear como uma relação com o outro importante para a construção de sua identidade. A guerra, então, torna-se a base de sustentação de certos povos nativos, na medida em que possibilita uma continuidade infinita das relações com o outro. Como vimos, é através dela que podem receber nomes e assim terem permissão para casarem e se reproduzirem. De acordo com esse pensamento, portanto, a guerra torna-se um dos elementos principais para a continuidade de certas sociedades ameríndias.

A título de exemplificação, Viveiros de Castro conta uma anedota de Thevet² em que o índio Pindabuçu, após receber promessas de salvação e de cura dos

² Fui visitar um rei dessa região, chamado Pindabuçu. Estando acamado, presa de uma febre persistente, ele me perguntou o que era feito das almas depois que saíam do corpo. Respondi-lhe que elas iam para junto de Tupã, lá no alto, no céu, com aqueles que viveram bem e que não se vingaram da injúria de seus inimigos; ao que o rei deu fé, e caiu em grande contemplação. (...) Dois dias mais tarde, mandou-me buscar, e estando eu diante dele, me disse “Vem cá, eu te ouvi dizer grandes coisas de um Tupã que pode tudo. Rogo-te que fales a ele por mim, e faze com que me cure; assim que eu estiver de pé e com saúde, eu te darei grandes presentes, e terei prazer em me paramentar como tu, e usar a barba comprida, e honrar Tupã como tu o fazes.” Ao que respondi que, se ele queria curar-se, e crer Naquele que fez o céu, a terra e o mar, e não crer mais (...) em seus Caraíbas e feiticeiros, e que não mais se vingasse, nem comesse seus inimigos, como fizera toda sua vida, (...) sem dúvida ele se curaria, e sua alma, após a morte, não seria atormentada pelos espíritos

missionários, teria aceitado como condição não crer em feiticeiros, não comer o inimigo, mas não poderia deixar de se vingar, e nem Tupã teria esse poder de convencê-lo, pois seria uma vergonha (CASTRO, 2002, 197-8). Nota-se através desta ilustração que o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, como afirma o antropólogo. Desta maneira, o “outro” é visto como uma solução e não como problema.

Sem matar um cativo, não poderia receber nomes, fator necessário para casar e ter filhos, o que também está atrelado à própria condição para se chegar ao paraíso, porque seria este um local para os mais bravos. Sob este olhar, a religião, sendo ela um sistema de crenças, seria uma serva da guerra. Era preciso matar para gerar vingança do inimigo e, assim, poder gerar um futuro.

Pelo caminho deste pensamento, Viveiros de Castro (2002, p. 206) ainda aponta que, enquanto europeus viam o índio como cristãos em potência, os índios viam os europeus, em sua alteridade, como possibilidade de autotransfiguração, como signos da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes de alargar a condição humana. Através da relação com o outro, eles transformavam sua própria identidade, o valor principal a ser afirmado, fundamentando sua imortalidade.

Ocorre que o problema de crenças seria, na verdade, político: não tinham quem os obrigasse a seguir um dogma, assim como não adoram a nada porque simplesmente não obedecem a ninguém. A ausência de um poder centralizado passa a ser um obstáculo para a conversão e a inconstância decorria da ausência de sujeição. Imitavam os atos religiosos provavelmente pelo simples prazer de imitar, ou por acharem interessantes e diferentes, mas não porque estavam acreditando naqueles atos.

Daí a urgência dos missionários de estabelecer uma ordem capaz de moldar os índios à sua maneira e de os convencerem a crer naquilo que achavam certo. Daí, também, surgem os maiores prejuízos para as sociedades ameríndias, pois passariam a ser silenciados não apenas através do discurso do “outro” que era divulgado, mas principalmente através do distanciamento cada vez maior das suas

malignos, como o eram as de seus antepassados. Ao que esse senhor régulo me respondeu que com prazer, uma vez curado pelo poder de Tupã, ele se conformaria a todos os artigos que eu lhe propusera, com exceção de um só, que era o de não se vingar de seus inimigos; e que, mesmo se o próprio Tupã lho ordenasse, ele não poderia assentir, e se por acaso o fizesse, mereceria morrer de vergonha (CASTRO, 2002, p.198)

raízes, através da tentativa de matar a sua cultura, a sua crença, provocando o assassinato do sentido da vida para esses povos.

Colonizadores e missionários apresentaram aos índios o que acreditavam estar “faltando” na cultura ameríndia: (R) o rei de Portugal, (L) as leis europeias e (F) a fé cristã. Diversos foram os meios para atingirem seus propósitos, desde o aprendizado das línguas indígenas para depois ensinar a língua portuguesa, até o afastamento de crianças da tribo como forma de possibilitar, desde a infância, a criação dos jovens de acordo com os moldes europeus. Brutalidades variadas foram praticadas e o resultado teria um preço bastante caro: alteração da cultura através da imposição de outra com pontos divergentes notáveis, como já mencionado anteriormente pelo pensamento de Quijano (2005)³.

Na ânsia pela conversão e pela dominação, até mesmo os pontos em que parece haver uma defesa a favor dos indígenas agregam, de forma oculta, a brutalidade que gerou diversos massacres em nome de um Deus e de uma ordem. Em 1570, é publicada a primeira lei portuguesa que decretava a proibição de escravizar os índios já catequizados e aldeados por inacionos. Ao mesmo tempo, esta lei permitia escravizar os índios por motivos graves, como a antropofagia. A chamada “guerra justa”, de uma injustiça destruidora, contribuía para manter a soberania sobre a colônia através de uma permissão jurídica que abria espaço para combater um tipo de guerra (antropofagia) com outra (combates, capturas e escravização). Como afirma Ana Lúcia de Oliveira, “em suma, o que estava em questão era a legitimidade da posse de escravos indígenas, considerando-se legítima a posse cristã, por garantir a salvação das almas” (OLIVEIRA, 2011, p. 32).

Nesse horizonte de múltiplas formas de dominação disfarçadas pela aparente defesa dos índios, encontramos o padre Antônio Vieira que, embora contra a escravização - pregando, inclusive, tal ideia em seus sermões -, é, ao mesmo tempo, defensor da ideia da “guerra justa”, sendo a favor da escravização daqueles índios que eram prisioneiros de tribos inimigas, ou daqueles que fossem comprados dessas tribos sem violência, pensamento presente no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*.

No entanto, um entrave se apresentava: uma das maiores dificuldades de pregar era a língua diferente e ainda desconhecida. Soma-se a esse fato a

³ Pensamento exposto na página 31.

multiplicidade de nações indígenas e de linguagens para dirigir-se a cada uma. Demonstrando um preconceito e um sentimento de horror em relação às línguas, Vieira potencializa essa problemática pelo fato de se tratarem de sociedades sem a escrita:

Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à Águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua Grega, que está tão vulgarizada entre os Latinos, e tão facilitada com Mestres, com Livros, com Artes, com Vocabulários, e com todos os outros instrumentos de aprender, que serão as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler, nem escrever? Que será aprender Nheengaíba, o Juruuna, o Tapajó, o Teremembé, o Mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror? (VIEIRA, 2001a, 429)

As estratégias catequéticas se desenharam na realidade brasileira principalmente por meio da dicionarização e gramaticalização das línguas indígenas. Através do afastamento de sua língua original, seria possível o primeiro passo em direção à transformação cultural dos povos nativos: enquanto os afastavam de seu modo de descrever o mundo, permitindo, assim, uma morte gradual de sua cultura, passava-se a construir na realidade dos nativos uma nova cultura com base em conceitos do imaginário português.

Flusser (1998), quando trata da mudança na língua no âmbito brasileiro, mas que podemos perfeitamente relacionar à mudança ocorrida no mesmo território em relação às línguas indígenas, aponta que ela está diretamente relacionada ao pensamento. Dessa forma, uma mudança linguística também representa uma mudança na forma de pensar, refletindo-se através de uma transformação do estado de estar no mundo do brasileiro, o que provoca uma sensação de irrealidade e dá origem a um novo homem:

Basta constatar que a maneira de se falar manifesta a maneira de pensar, e que toda modificação da língua implica modificação do pensamento. A estrutura da língua corresponde à estrutura do mundo vital de tal maneira que é possível dizer-se que a língua lança sua estrutura sobre o ambiente e o transforma assim em mundo da vida. Isto explica porque quem fala várias línguas vive em vários mundos, e porque o mundo se modifica quando se modifica a língua (acontecimento raro, observável não apenas no Brasil, mas no Japão de hoje). Se for assim, então a modificação da língua no Brasil implica a modificação do pensamento brasileiro, e a modificação do estar no mundo brasileiro. E isto implica que ser brasileiro não é estado, mas processo, que o brasileiro é tomado de sensação de irrealidade, e que está surgindo aqui um novo homem (FLUSSER, 1998, p. 75)

A esquematização da língua indígena seria, pois, uma ferramenta para inserir simbologias da cultura estrangeira. Utilizando muitas vezes o idioma tupi em seus escritos, José de Anchieta se torna um exemplo das estratégias utilizadas na conversão dos nativos através do uso da poesia e do teatro. Mesclando a língua indígena e a forma poética europeia, com ritmos, redondilhas e rimas distantes da cultura de povos indígenas, o missionário contribuiu para mudanças no universo cultural dessas sociedades. Como salienta Alfredo Bosi (1996), é comum encontrar em suas poesias uma referência na língua tupi daquilo que expressaria em língua portuguesa, como ocorre com os termos *Pai-guaçu* (pajé maior, para se referir a bispo) e *karaibebê* (profeta voador, para se referir a anjo).

Daí o nascimento de pensamentos e correspondências que contribuíram para a propagação de ideias equivocadas acerca dessas sociedades, como ocorre com o termo Tupã, comumente traduzido como Deus. Tal equívoco ocorre por ser Tupã uma força cósmica que se expressa através do trovão, mas a ideia de Deus dos colonizadores difere da ideia daquilo que o indígena poderia entender por Deus ou Criador.

Atrelada ao apelo e à língua para uma eficácia na catequização, está a produção de imagens e signos dentro do imaginário indígena. Nas palavras de Bosi:

Nessa linha de mediações tangíveis, a catequese no Brasil valorizou, quando pôde, a prática dos sacramentos, sinais corpóreos da relação entre os homens e Deus. E, ao lado da linguagem simbólica do pão e do vinho (a Eucaristia), da água (o Batismo), do óleo (a Confirmação ou Crisma) e dos corpos (o Matrimônio), difundiram-se veículos modestos, mas constantes, os objetos ditos sacramentais, como o incenso e a água benta, as relíquias, as medalhas, os rosários e terços, os santinhos, os escapulários, os círios e os ex-votos, um sem-número de signos que tornavam acessível a doutrina ensinada aos índios e negros da Colônia (BOSI, 1996, p. 72)

Nesse sentido, fazendo uso da memória como forma de sensibilizar e trabalhar a dor, de criar uma memória própria baseada em valores estrangeiros, como afirma Adone Agnolin (2007), o uso da imagem também se tornava um poderoso instrumento, seja através de poesias e do teatro anchietanos, seja através das cartas e dos sermões. Assim, também seria possível, através de uma memória e de uma dicionarização da língua, a classificação de plantas, objetos e até mesmo de costumes, mas de acordo com o pensamento de um mundo novo. Penetrando na língua também seria possível penetrar na cultura e mais fácil seria transformá-la.

Logo, à medida que a tradução linguística avançava, assim também caminhava a conversão religiosa, transformando ambos os lados da história:

Na nova direção da atividade apostólica jesuítica, confluíram várias estratégias de espiritualidade e de evangelização: nessas, evidenciava-se o esforço de se adaptar a um outro (novo) mundo, distinto da identidade oferecida pelo próprio mundo antigo (o modelo evangélico mediterrâneo), que impunha a necessidade de renunciar (parcialmente) à própria língua, para aprender e usar uma nova e, com essa última, para adquirir novos modos de pensar (antes) e pregar (depois) o Evangelho. (AGNOLIN, 2007, p. 386)

No entanto, o início do silenciamento da voz indígena – uma vez que, aos poucos, o idioma português ia sendo inserido - seria, ao mesmo tempo, o início do silenciamento de uma cultura. A língua seria apenas uma ferramenta inicial para a transformação do homem “bárbaro” em um homem “civilizado”. Mais uma vez retomando o *Sermão do Espírito Santo*, como forma de ilustrar tal transformação, Vieira faz uma comparação com a prática da antropofagia, alegando que, para se converter uma fera em homem, seria preciso deixar as práticas antigas para trás, adotando novas práticas. Seria preciso matar primeiro, ou seja, deixar de ser o que era, para depois comer a nova doutrina e passar a ser o que não era. Dessa forma, como afirma o padre: “mata nele a fereza, e introduz a humanidade; mata a ignorância e introduz o conhecimento; mata a bruteza e introduz a razão; mata a infelicidade e introduz a Fé” (VIEIRA, 2001a, p. 437).

Em suma, a língua, dentro de uma sociedade, é algo significativo que traduz um modo de pensar. Perdendo-a inicialmente, seria possível perder parte de seu modo de ver o mundo, seria possível, em contrapartida, inserir novas formas de pensamento, inserir um conceito de pecado e de culpa inexistente até então para os índios. A prática de gramaticalizar as línguas indígenas e de ensinar a portuguesa foi apenas uma das barbaridades aqui cometidas, tendo existido muitas outras atitudes “civilizadas” muito mais profundas que causaram uma ferida na história dos indígenas do Brasil.

Portanto, um amansamento seria necessário para trazer uma ordem aquele novo território. Foram apresentados ao que “faltava” no alfabeto e na cultura: o R do rei de Portugal, o L das leis europeias e o F da fé cristã, transformando o “índio bárbaro” no “índio filho de Maria”, termo de Oswald de Andrade (ANDRADE, 2011a, p. 72). Entendendo a colonização e a catequese como as melhores alternativas para as sociedades indígenas, é fato comprovado o sofrimento que os colonizadores e

missionários causaram a esses povos em nome de interesses próprios e em nome de um Deus do não índio, tanto em aspectos físicos como psicológicos. Tamanha boa intenção não apaga o sofrimento indígena que, nos dias hoje, não conseguem mais conter as vozes silenciadas durante séculos.

2 VOZ SIMBÓLICA DO ÍNDIO PELOS ANTROPÓFAGOS MODERNISTAS: RENOVAÇÃO E RESISTÊNCIA A VALORES IMPOSTOS

Utopia é cantar
uma trajetória possível:
pi'dob-orama

Graça Graúna

“Tupi or not tupi that is the question”. Conhecido pela apropriação e recriação de uma das frases mais marcantes do teatro shakespeariano, Oswald de Andrade, em 1928, embasa sua proposta de renovação no campo das artes do território nacional por meio de inspirações oriundas do universo indígena. A frase, com o uso do vocábulo “tupi”, propositalmente utilizado como forma de nos remeter a um Brasil ainda autóctone, sem as influências da colonização, torna-se um dos motes do Movimento Antropofágico. Tão marcante quanto a fala de Hamlet, a oswaldiana traz à tona o indígena como uma alternativa para o caminho de renovação.

Inicialmente, o modernista retoma a literatura do arquivo colonial e a transforma como base para a criação de manifestos e poesias, além de utilizá-la como inspiração para criticar o sistema artístico vigente. Oswald ressignifica essa literatura em suas obras, como ocorre com “As meninas de gare”, poesia citada no capítulo anterior, e “A descoberta”. É perceptível que o autor utiliza tais referências para apresentar uma postura crítica diante da história do Brasil, principalmente no que concerne à chegada dos colonizadores.

Dessa forma, através do ready made, expõe o verso e o reverso da nossa história em seus poemas-paródia, descontextualizando ideias embasadas em costumes europeus. Oswald constrói sua poesia e seus manifestos revertendo a perspectiva europeia de tais intertextos em críticas que têm como ponto de partida a cultura brasileira, ultrapassando o caráter estético da literatura e englobando questões sociais.

O autor também assimila ideias de Freud, Marx, Keyserling, dentre outros, e as utiliza da maneira que lhe convém - através da paródia, do pastiche - motivo pelo qual recebeu muitas críticas, já que era comum Oswald não ser completamente fiel às palavras dos escritores que recorria como sustentação de sua proposta

antropofágica. Na verdade, se olharmos pela perspectiva da Antropofagia, a própria criação de sua proposta é um fazer antropofágico, uma vez que devora os conteúdos de diversos pensadores e os transforma em algo próprio.

Há muito se pensava em uma maneira de traduzir a realidade artística brasileira através de elementos nacionais. A questão da identidade já perpassava décadas e, ao contrário da proposta romântica de reconstruir literariamente a história do Brasil pelo viés do índio colonizado, próximo do “bom selvagem” de Rosseau, o índio antropófago se vale de uma personalidade selvagem, mas sem as influências e os tabus criados pela civilização ocidental.

Nas narrativas de Alencar, a questão de um Brasil ainda preconceituoso e escravocrata era resolvida na literatura através do amor entre índio e branco e de atitudes de personagens indígenas arraigadas em costumes europeus, como ocorre com Peri e Iracema, evidenciando ainda as consequências da dominação europeia. As personagens indígenas de José de Alencar seriam um reflexo da cultura imposta pela cultura estrangeira: embora o não índio tenha sofrido influências de costumes indígenas, é evidente a transformação do índio em uma figura idílica, com “bons costumes”, batizado e submisso.

Em *O guarani* (2014), Peri, personagem índio, é construído a partir de um ideal europeu de cavalheirismo e recebe o batismo cristão. Iracema, presente no livro que leva seu nome, por sua vez, apresenta a submissão e obediência através da figura da mulher índia. Somente em *Ubirajara* (2001) o autor procura desmistificar a imagem dos aborígenes que era habitualmente divulgada por escritores que tinham como referência a cultura ocidental. Nesta obra, em suas notas, estabelece uma leitura crítica acerca dos textos que consultou em suas pesquisas sobre a cultura indígena e sobre a prática da antropofagia, posicionando-se contra a visão eurocêntrica do índio como algo inferior e selvagem.

O índio, figura importante na literatura brasileira por representar um nacionalismo, terá configurações diversas se compararmos os períodos romântico e modernista no Brasil. Não obstante divergências quanto às propostas de cada movimento, a figura do nativo ainda se torna um elemento utilizado como um símbolo de luta para uma independência cultural no âmbito da literatura americana. Segundo Silviano Santiago,

Em Chateaubriand e muitos outros românticos europeus, este significante torna-se a origem de todo um tema literário que nos fala da evasão, da viagem, desejo de fugir dos contornos estreitos da pátria europeia (...). E se

entre os europeus aquele significante exprime um desejo de expansão, entre os americanos, sua tradução marca a vontade de estabelecer os limites da nova pátria, uma nova contração (SANTIAGO, 1978, p. 24-5)

Pelo Movimento Antropofágico foi possível enaltecer não apenas a figura indígena, mas principalmente a reflexão sobre a arte hierarquizada e colonizada, baseada em valores europeus, cujos modelos eram seguidos como forma de prestígio, havendo maior valorização para o que vinha de outro país. Aqui, o índio se torna um emblema contra uma ideia de América como cópia da Europa. A respeito deste assunto, afirma Raul Bopp:

Em séculos que se seguiram ao Descobrimento, o espírito da metrópole, com uma tirania purista, dominava as poucas elites cultas do País. Cultivava-se a língua de além-mar, num normatismo rígido. Refundia-se o material usado, no propósito de procurar semelhanças com a literatura lusa. Copiavam-se os mesmo figurinos. (BOPP, 2008: 49)

Oswald de Andrade, dentro de uma temática modernizadora, iria utilizar o índio como símbolo para uma luta que não se limitaria a aspectos artísticos. A escolha não se deve ao acaso, uma vez que, sendo considerado o primeiro habitante da terra *brasilis*, o ameríndio é o primeiro a sofrer com a imposição de costumes e o único a carregar elementos de uma tradição autóctone, mesmo depois de tantas influências. Daí sua força para a criação de um movimento que iria contra a corrente de dominação de padrões estéticos e sociais.

Para o escritor, o importante seria tirar dos arquivos de nossa história conclusões sociológicas, pensamento que deixa clara a sua vontade de transcender a literatura e atingir o social. Em suas palavras:

O passado está aí cheio de coleções e documentos, mas o que importa é tirar deles conclusões sociológicas. A nossa mentalidade branca esteve até bem pouco tempo tão imbuída de preconceitos antiprimitivistas que me contaram ter o diretor de um museu feito preservar todas as bandeiras da Guerra do Paraguai e deixado apodrecer num subterrâneo uma preciosa coleção etnográfica, porque aquilo “era de índio”. A ignorância domina vastos setores de nossa nascente curiosidade (ANDRADE, 2011a, p. 306)

No entanto, no momento em que inúmeras tecnologias surgiam e diversos questionamentos vinham à tona junto com a modernidade, o índio criado por Oswald de Andrade não seria o índio que habitava as terras antes da chegada dos portugueses, nem o índio idealizado do romantismo, mas aquele capaz de unir a

simplicidade de um mundo ainda autóctone e os pontos positivos da vida moderna, seria uma espécie de “índio tecnizado”, inspirado em grande parte em Keyserling⁴.

O Movimento Antropofágico pregou a informalidade e teve início nela. Em uma conversa entre amigos (dentre eles, Oswald, Tarsila e Bopp) em um restaurante cuja especialidade era carne de rã, a ideia de criação de um movimento ganhou força. Em *Vida e Morte da Antropofagia*, Raul Bopp descreve a ocasião: estando reunidos nesse restaurante, após a chegada do prato principal, Oswald começa a fazer o elogio da rã, explicando a doutrina da evolução das espécies, momento em que Tarsila intervém, alegando que, por esse raciocínio, estariam sendo uns quase antropófagos. O comentário tomou amplitude e deu origem a um jogo de ideias. Dias mais tarde, esses modernistas estariam se reunindo para batizar um quadro da pintora chamado *Abaporu*, ocasião em que Oswald propôs desencadear o movimento (BOPP, 2008, p. 57-58).

A partir dessa conversa, do quadro *Abaporu* que ganhou de presente de aniversário de Tarsila do Amaral e tendo como referência a antropofagia ritual, Oswald de Andrade escreve o *Manifesto Antropófago*, com uma forma aforismática, repleta de alegorias e com um tom levemente agressivo: seria o ponto de partida de um universo literário composto por poesia, romances e textos críticos, cuja proposta de renovação seria exaltada. Através do choque, o indivíduo da criação oswaldiana se propõe a ser um “outro” transformado pelo ato antropofágico de devoração do inimigo, propondo o resgate de um olhar ainda inocente, infantil, de um Brasil embrionário, enaltecendo o contato com a terra.

No período posterior à ideia inicial, o movimento teve diversas fases. A primeira deteve-se em estudos sobre os antigos conceitos de antropofagia, em que o homem absorve seu próprio semelhante atribuindo a este ato um valor mágico, passando a adquirir as forças da pessoa devorada. Após este momento, o movimento ganhou proporção através da *Revista de Antropofagia*, cuja direção ficou a cargo de Raul Bopp. Vale mencionar a importância desta revista não só para o

⁴ Hermann de Keyserling foi um filósofo alemão que inspirou Oswald na construção do “bárbaro tecnizado”, através da sua crítica ao mecanicismo, que permite o desenvolvimento da falta de sensibilidade do homem. No entanto, como afirma Daniel Faria, o “bárbaro tecnizado”, na obra de Keyserling, não era descrito como primitivo redentor do ocidente semimorto. Ao contrário, era a resultante final do potencial destruidor da técnica. Esta, nos termos do filósofo germânico, por ser universal e não pertencer a qualquer cultura, destruía qualquer possibilidade de criação de sentido, instaurando o progresso como tempo avassalador e mortal. Diferentemente de Keyserling, Oswald via o bárbaro como criador de cultura, devido à sua vitalidade. O sintoma da decadência, em Keyserling, já era sinal da redenção, em Oswald”. (FARIA, 2013, p. 912).

movimento, mas para a cultura brasileira de um modo geral. Foi nela que o poema *No meio do caminho*, de Carlos Drummond de Andrade, foi publicado pela primeira vez.

Apesar do bom desenvolvimento da revista, os participantes aspiravam a um reajuste, fixando-se em análise mais séria sobre o tema; além disso, desejavam captar interesse público com o objetivo de alcançar uma divulgação maior. Rubens do Amaral foi o responsável pela concretização deste desejo. Chefiando a redação do *Diário de São Paulo*, aceitou ceder uma página de seu matutino às quintas-feiras e esta ficou conhecida como órgão da *Antropofagia Brasileira de Letras* (BOPP, 2008, p. 62).

Através de suas irreverências, as publicações de quinta-feira tornaram-se conhecidas. Porém, a ousadia de Osvaldo Costa ao publicar uma citação do *Novo Testamento* - "Em verdade, se fizeres o que vos digo, no dia do Juízo estareis comigo no Paraíso" - com o título de *Suborno*, foi o suficiente para devoluções do jornal e o fim definitivo da página (BOPP, 2008, p. 63).

Posteriormente, surgiu a ideia do Primeiro Congresso Mundial de Antropofagia. O evento aconteceria em Vitória, Espírito Santo, no dia 11 de outubro, data sugestivamente escolhida por se tratar da véspera da chegada de Colombo às Américas. Como iniciativa, os membros do grupo (dentre eles, Raul Bopp, Oswald de Andrade, Osvaldo Costa e Flávio de Carvalho) passaram a pesquisar temas vinculados à realidade brasileira. Dentre os temas, como consta em Bopp (2008), estavam a "Sub-religião" do país, baseada em crenças em coisas ocultas e mágicas; a "Subgramática", baseada na simplicidade do idioma; a "Bibliotequinha antropofágica", encarregada de classificar obras publicadas como *Macunaíma* e *Cobra Norato* nas concepções antropofágicas; e o quadro rural brasileiro, focalizando as características do interior do país.

Também pretendiam discutir questões com o intuito de sugerir ao Senado e à Câmara reformas legislativas e político-sociais. Em uma lista apresentada na *Revista de Antropofagia*, encontramos:

- I – Divórcio.
- II – Maternidade consciente.
- III – Impunidade do homicídio piedoso.
- IV – Sentença indeterminada. Adaptação da pena ao delinqüente.
- V – Abolição do título morto.
- VI – Organização tribal do Estado. Representação por classes. Divisão do país em populações técnicas. Substituição do Senado e Câmara por um Conselho Técnico de Consulta do Poder Executivo.

VII – Arbitramento individual em todas as questões de direito privado.

VIII – Nacionalização da imprensa.

IX – Supressão das academias e sua substituição por laboratórios de pesquisas. (Outras teses serão posteriormente incluídas). (REVISTA DE ANETROPOFAGIA, 19/07/1929)

Apesar dos esforços para a concretização do Congresso, ele não aconteceu devido a fatores emocionais, identificados por Raul Bopp como “uma libido que entrou de mansinho no meio antropofágico”, fazendo com que um tomasse a mulher do outro (BOPP, 2008, p. 78). Depois de muitas turbulências emocionais, o movimento começou a ruir, não tendo uma continuidade.

Também podemos interpretar o fim do Movimento Antropofágico como reflexo das mudanças ocorridas na época, momento da crise de 1929 e consequente queda da oligarquia cafeeira. Como nos aponta Carlos Jáuregui (2005), nessa fase também ocorre, no Brasil, a ascensão de Getúlio Vargas ao poder, que firmou uma aliança com as forças armadas, com a Igreja, com a burguesia industrial e com alguns setores da classe trabalhadora, como forma de assegurar seu controle. Nesse momento, remetendo a uma fala de Mário de Andrade, o autor expõe que o sentimento destrutivo e festivo modernista já não tinha mais razão de ser. Jáuregui ainda observa que, naquele momento de nossa história, o Estado Novo era quem ditava a definição do nacional, e o índio tupi se converteria em fetiche, com um forte teor de indianismo romântico. Nessa época, Getúlio declarava o dia 19 de abril como o “Dia do índio” (JÁUREGUI, 2005, p. 640-2).

Embora a antropofagia artística não tenha tido um longo desenvolvimento temporal pelos seus precursores, deixou marcas nas letras e nas artes do Brasil. Obras como o próprio manifesto de Oswald de Andrade, *Cobra Norato* (1997) de Raul Bopp e as pinturas de Tarsila do Amaral foram de elevada importância para o acervo cultural brasileiro, além de terem influenciado e contribuído para movimentos posteriores. Raul Bopp, em *Vida e Morte da Antropofagia* (2008), mencionou que o movimento provavelmente ficou anotado nos obituários de uma época. No entanto, é notório o fato de que a antropofagia oswaldiana continuou viva, influenciando diversos artistas brasileiros, como José Celso Martinez Corrêa, Hélio Oiticica, Beatriz Azevedo, Torquato Neto, Caetano Veloso e Gilberto Gil.

José Celso (2008), em entrevista dada ao jornal *O Globo* em 2005, afirma que a antropofagia seria o único pensamento original que o Brasil produziu, e que

Oswald “é a maior antena de uma cultura brasileira de exportação universal”. Em suas palavras:

Tudo que se chama de mix, tudo que se vê de imigração que contorna cidades e devora a cultura ocidental, é a própria cultura, que está comendo e vai comer o mundo. Os povos devoram e vomitam o moralismo, a noção do bem e do mal, da cultura puritana, as utopias e as igrejas. A coisa não é mais ser socialista ou ir para o céu. Não existe messias, só devoração. A própria comunhão cristã é uma sublimação de um grito antropofágico. Não se pode avançar sem receber as influências e vomitá-las, mas não da maneira colonial, do fundamento tal e qual, ocidental-judaico-cristão-muçulmano. Isso desperta o mundo, tira-o dos eixos eurocêntricos e americanocêntrico, abala Freud e Marx, redime Nietzsche (LOPES; COHN, 2008, p. 272-3)

Como se vê, mesmo depois de mais de oitenta anos de seu nascimento, ainda hoje o Movimento Antropofágico se faz notar tanto nas artes quanto na literatura dos dias atuais, quando estas assimilam a cultura do “outro” através da absorção de suas contribuições e criação de algo novo. Não obstante, também é preciso estudar a antropofagia em um sentido mais amplo, para não correr o risco de prejudicar seus outros múltiplos sentidos, uma vez que é uma potência capaz de transformar os vetores dominante e dominado, tornando-se um elemento base para uma atitude de resistência contra conteúdos integralmente impostos, seja no âmbito artístico, seja no social.

Importante ressaltar que Oswald não foi o primeiro a divulgar a ideia de antropofagia e assimilação do outro. Paul Valéry já havia expressado suas reflexões acerca do assunto. Em uma de suas passagens, afirma: “Nada há mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digeri-los” (VALERY, Paul *apud* SANTIAGO, 1978, p. 21, tradução de Silviano Santiago). Nas letras, temos o exemplo de Santa Rita Durão que, em 1781, já demonstrava o tema em *Caramuru*. Percebe-se, pois, que Oswald não foi pioneiro ao utilizar o conceito de antropofagia como uma devoração crítica, mas sim ao utilizá-lo como uma prática cultural, como uma reflexão acerca de valores pré-estabelecidos, englobando uma transformação não só em termos culturais, mas uma transformação para a vida, em todos os seus campos do saber.

Contudo, não desconsideremos o fato de que, atentando para o contexto histórico em que o Movimento Antropofágico foi criado, de um profundo anseio pela valorização da cultura nacional no âmbito artístico brasileiro, as ideias antropofágicas tenham sido direcionadas para uma interpretação do movimento

enquanto afirmação cultural. Por outro lado, as vanguardas europeias, sobretudo o Surrealismo, foram determinantes para a criação da antropofagia oswaldiana e influenciaram a proposta de renovação das artes.

Na década de 1950, Oswald retornou à temática da antropofagia, dilatando as possibilidades de interpretação através de um olhar mais filosófico e antropológico. Como base, utilizou estudos de diversos autores, como Marx, Nietzsche, Heidegger, Freud, Bachofen e Kierkegaard, nomes facilmente encontráveis em seus textos. Nesse momento, o modernista expressou as inquietações de um escritor diante da realidade de seu país. A Antropofagia oswaldiana, portanto, não se limita ao plano das artes e transcende a assimilação de conteúdos forâneos.

Diferentemente do Movimento Pau-Brasil, de cunho mais literário, nesta fase ele ultrapassa os limites da literatura e engloba antropologia, filosofia e política. Em textos como “A marcha das utopias” (2011a), “O Antropófago” (2011b) e “A crise da filosofia messiânica” (2011a), o escritor aborda temas que envolvem a teoria sobre o patriarcado, sentimento órfico, organização por classes, economia do ser e do haver, e direito de propriedade.

Embora de considerável relevância, esses escritos não são muito estudados, ficando o tema limitado, equivocadamente, a uma questão de identidade brasileira. Uma nova abordagem se faz necessária. Não apenas por este motivo, mas por ser a antropofagia bastante atual na sociedade contemporânea, quer pela questão da globalização, quer por questões envolvendo temas como a relação entre homem e natureza, a situação política, a valorização dos que estão à margem e a situação dos povos indígenas diante do chamado desenvolvimento econômico do país.

A proposta utópica de Oswald se inspirava no primitivo, buscando, no passado, a solução para o futuro. No *Manifesto Antropófago*, através de expressões como “já tínhamos” e “sabíamos”, já era possível verificar que o poeta apontava para o fato de que a solução não está “fora”, mas “dentro”. Assim, partindo do antagonismo existente entre os conceitos de patriarcado e matriarcado, propunha uma renovação dos sistemas sociais através de uma revolução, resgatando a ideia de matriarcado como característica de uma sociedade ideal. Em outros termos, sua proposta centrava-se em uma sociedade com relações sociais não opressivas, com propriedade comum da terra, sem o domínio de classe pelo Estado e sem o domínio espiritual pelo sacerdócio. A antropofagia oswaldiana se torna uma proposta de ligação do homem à natureza e dos indivíduos entre si.

Destarte, a antropofagia é um conceito complexo e, como tal, merece um estudo mais aprofundado sobre seus princípios e ideais. Estudos recentes de diversas áreas têm apontado para esse caminho, como os de Alexandre Nodari (2007) e do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002). Os primeiros passos estão sendo dados, mas o caminho ainda é amplo.

Por termos como enfoque o estudo das literaturas indígenas e sua relação com o meio, tratar-se-á de aspectos que concernem à situação dos povos indígenas e seu modo de viver, como ponto de partida para, mais a frente, estudar e compreender a literatura como espelho de culturas e lutas.

A proposta oswaldiana reforça a reflexão sobre a arte colonizada que reinava em territórios brasileiros, ou seja, sobre a arte baseada em valores europeus, cujos modelos eram seguidos como forma de prestígio, havendo maior valorização, assim, para o que vinha da Europa. Desta forma, uma força nascia impulsionando a desconstrução de um imaginário criado pelo eurocentrismo, em que formas artísticas obedeciam a uma dinâmica europeia. Oswald defende a valorização das raízes primitivas, ainda puras; ao mesmo tempo, no entanto, sugere a devoração da cultura estrangeira a fim de reestruturá-la de acordo com a cultura e a realidade de seu país. Como expressa no Manifesto, pretendia a "absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em Totem". Pretendia, pois, a junção do primitivo e do moderno como forma de equilíbrio para a vida.

2.1 Do tabu ao totem: a cultura indígena como base para a transformação de uma sociedade “sem” em uma sociedade “contra”

Como um bom “antropófago”, Oswald assimila os textos de missionários e viajantes como base para criticar, inicialmente, os moldes artísticos enraizados em relações de hierarquia e superioridade, transformando assim o Movimento Antropofágico em um grito de revolta para mostrar que a luta iniciada em 1500 ainda não havia terminado. As releituras dos textos de cronistas e estudos antropológicos se tornaram bibliografia essencial tanto para o projeto modernista como também para as criações intertextuais oswaldianas, refletidas em poesias, manifestos, romances, como já mencionado anteriormente.

Do índio “filho de Maria” dos arquivos coloniais, do índio que foi obrigado a crer no cristianismo, passa-se ao índio alencariano, ou seja, ao índio idealizado, para depois surgir na proposta oswaldiana o índio em seu estado natural, o índio “vilão” que devora o outro, o antropófago-herói. Sendo a antropofagia o principal combustível para o movimento de Oswald de Andrade, em sua obra, diferentemente dos escritos de missionários e viajantes do primeiro capítulo, essa prática é enaltecida como algo honroso e favorável à cultura brasileira. Em outros termos, ao contrário da ideia de um caráter bárbaro e brutal, a antropofagia é resgatada pelo modernista como uma esperança para o universo brasileiro.

A prática da antropofagia não se torna apenas uma proposta de renovação artística, mas, principalmente, uma crítica ao ocidente. Serve de base para contrapor os ideais de Oswald de Andrade aos aspectos da cultura brasileira que foram impostos, tornando-se uma tentativa de construção de um modelo utópico de sociedade, baseado em relações não opressivas. O homem nu, possuindo sua própria maneira de se relacionar com o mundo, transforma-se no Movimento Antropofágico em uma espécie de herói vingativo.

“Tupi or not tupi, that is the question”. Assim como em *Hamlet*, a tessitura da proposta oswaldiana é construída a partir de um sentimento de vingança. É ela, a vingança, o que se torna inegociável na relação, e não o canibalismo a ela associado, como vimos em Eduardo Viveiros de Castro⁵.

O inimigo surge como possibilidade de renovação, aquele capaz de possibilitar transformações através da assimilação da alteridade. Assim como no ritual antropofágico, Oswald valoriza o inimigo, o que não significa que as contribuições do “outro” devam ser assimiladas sem teor crítico.

Não negando uma cultura imposta, mas repensando seu papel dentro do campo cultural brasileiro, segundo Costa Lima (1991, p. 26), o *Manifesto Antropófago* esboça uma questão existencial, na tentativa de equilibrar a experiência brasileira com a tradição que herdamos. O movimento, pois, não nega a tradição, mas possibilita uma nova forma de lidar com ela, sem uma hierarquização. Esse dilema de ser ou não ser, *tupi or not tupi*, coloca a proposta em um entre-lugar: de um lado, não nega a cultura ocidental, mas é contra suas imposições, seus padrões

⁵ Estamos nos referindo à anedota de Thevet, contada no capítulo 1, página 38.

de conduta, e procura utilizar a arte de modo simbólico para uma tentativa de “reintegração de posse”, de resgate de valores.

O Movimento Antropofágico propõe uma descida ao “primitivo”, ao estado primeiro do homem, ainda sem a colonização lusa, como possibilidade de resgatar um ambiente ainda puro e superar o período de trauma. A antropofagia aparece como pedra de escândalo, como afirma Benedito Nunes (2011a, p. 20), para desestabilizar o leitor, funcionando como uma arma de combate a conteúdos impostos, o que faz com que o movimento não se limite à esfera da arte, uma vez que Oswald luta, também, contra o universo político-religioso repressivo no qual foi formada a sociedade brasileira, contra os valores morais de conduta da sociedade patriarcal. Nesse sentido, para Nunes, esse símbolo antropofágico seria, ao mesmo tempo, uma “metáfora”, um “diagnóstico” e uma “terapêutica”:

Como símbolo da devoração, a Antropofagia é, ao mesmo tempo, *metáfora*, *diagnóstico* e *terapêutica*: *metáfora orgânica*, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual; *diagnóstico* da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão da própria antropofagia ritual pelos Jesuítas, e *terapêutica*, por meio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas, que, até a primeira década do século XX, fizeram trauma repressivo, de que a Catequese, constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo. (NUNES, 2011a, p. 21-2, grifos do autor)

Partindo da metáfora, diagnosticando os traumas e problemas provenientes de um histórico de dominação no Brasil e buscando uma terapêutica por meio de ações artísticas, seria possível, então, lutar contra o controle europeu e contra um valor de superioridade estabelecido desde a época do “descobrimento”.

Se ousarmos comparar a interpretação de Nunes com o ritual antropofágico propriamente dito, poderíamos afirmar que o “diagnóstico” corresponde ao reconhecimento do inimigo, a identificação das motivações que permitem dar continuidade ao ritual que, como já vimos, se pauta no sentimento de vingança; sendo a “terapêutica” o ato capaz de solucionar as relações com este inimigo, que, por sua vez, se realiza através de uma “metáfora”, representada pela devoração do corpo da vítima como forma de assimilar as suas virtudes.

Dentre essas três faces, a comumente mais divulgada e desenvolvida é a da metáfora de uma apropriação simbólica da alteridade, cujo intuito é assimilar seu

conteúdo criticamente e transformá-lo em algo próprio. Por ser esta face a mais evidente, costuma-se limitar o movimento, equivocadamente, a uma proposta de definição de identidade nacional a partir dessa transformação de conteúdos.

A Antropofagia propõe uma mutabilidade constante, a cada devoração tem-se o nascimento de uma nova criação. Oswald é contra as ideias cadaverizadas, “contra o stop do pensamento que é dinâmico”, e esse movimento também ultrapassa os limites do lado metafórico da Antropofagia, que se torna algo além de uma simples assimilação de conteúdos estrangeiros. Funciona, também, como estratégia empregada em contextos políticos, econômicos e culturais assimétricos, como afirma João Cezar (2012, p. 666). Portanto, também é uma forma de luta contra valores impostos, onde a assimilação se torna um meio para a transformação de relações hierarquizadas.

Nesse contexto, através do “outro”, seria possível a própria transformação, seria possível uma suposta inversão da direção da história. No avesso do Movimento Verde-amarelo, Oswald não exclui a cultura estrangeira, mas a inclui dentro do seu universo utópico, enaltecendo o conflito enquanto possibilidade de luta. Para tanto, o “outro” acaba nos levando a penetrar nos traumas sociais. Esse mal-estar diante da sociedade estimula o resgate de questões que impulsionaram a formação de uma sociedade recalcada. Chega-se, pois, aos estudos psicanalíticos de Freud como inspiração para a liberação de recalques históricos, estabelecidos através da imposição de modelos linguísticos, epistemológicos e éticos.

Para Freud (FREUD, 1980, p. 83-4), os tabus – proibições cuja violação acarretaria em punições – já estariam presentes nas tribos primitivas como um princípio para a organização social. Este sistema, com o nome de totemismo, seria baseado em tabus e em uma religião rudimentar. Como símbolo do sagrado, estaria o pai, detentor do poder e de todas as mulheres do clã, que um dia teria sido morto e devorado pelos filhos que o viam, paradoxalmente, como um ideal e como um inimigo. A refeição totêmica ritualizava o feito, decorrendo daí um grande sentimento de culpa.

Aplicando o Mito do pai da horda primitiva de Freud no princípio das organizações sociais, da religião e das restrições éticas, o Movimento Antropofágico propõe, culturalmente, “a transformação permanente do Tabu em Totem” (NUNES, 1979, p. 66), isto é, a transformação das restrições impostas pela colonização em valores artísticos, “sagrados”, sendo a cultura estrangeira devorada a fim de dar

origem a obras de arte nacionais, gerar uma forma de consciência crítica capaz de abranger diversos segmentos da sociedade.

Já identificados os geradores de traumas, parte-se para uma terapêutica, como afirma Benedito Nunes, a fim de propor uma vida sem a presença de culpas, controle dos instintos, uma vida sem negatividades. Oswald desenvolve essa proposta por meio de uma descida ao estado originário, procurando resgatar um contato com a terra e com um mundo ainda sem as imposições da colonização.

A proposta de contato com a terra pode ser interpretada pelo contato com a natureza de uma forma geral, com um estado ainda primitivo, seja através da expressão de uma natureza sem os elementos das cidades, seja através de um resgate de lendas do imaginário do interior do Brasil, também sem os valores impostos por culturas estrangeiras. No manifesto, Oswald remete a esses aspectos ao evocar elementos típicos da cultura indígena, universo em que existe uma cosmovisão capaz de entender o homem como filho de seres da natureza:

Filhos do sol, mãe dos viventes.
Se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.
É preciso partir de um profundo ateísmo para se chegar à idéia de Deus.
Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

Como visto, a solução para os traumas colonizadores estaria na própria sociedade primitiva. Primeiramente pela própria prática da antropofagia capaz de solucionar os problemas com o inimigo. Em segundo plano, pela cosmovisão e modo de viver das sociedades indígenas, pela “realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”. São claras as passagens em que Oswald expõe a ideia de uma solução já existente dentro do universo brasileiro. As estruturas com verbos no pretérito imperfeito do indicativo demonstram que o saber foi sobrepujado pela imposição cultural, mas ainda seria possível um resgate de valores.

Tínhamos a justiça codificação da vingança
Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista.
Mas tínhamos a adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição.

Segundo Oswald de Andrade, antes mesmo de os portugueses descobrirem o Brasil, “o Brasil tinha descoberto a felicidade”. Seria preciso resgatar esses saberes como uma das possíveis formas de curar os traumas, contrapondo à ideia negativa de uma sociedade sem rei, sem lei e sem fé.

Ser “sem rei” seria algo positivo, no sentido de não existir poder coercitivo, de não ter um indivíduo capaz de impor uma cultura, uma vez que nas sociedades indígenas o chefe é, ao mesmo tempo, detentor e destituído de poder. Pierre Clastres, dissertando sobre os índios da América, afirma que quase todas as sociedades são dirigidas por líderes, embora não possuam “poder” no sentido comumente entendido, pois o aspecto político é determinado sem uma relação de violência e coerção, sem uma subordinação hierárquica:

A experiência direta do terreno, as monografias dos pesquisadores e as mais antigas crônicas não deixam dúvida nenhuma sobre isso: se existe alguma coisa completamente estranha a um índio é a ideia de dar uma ordem ou de ter de obedecer, exceto em circunstâncias muito especiais como em uma expedição guerreira (CLASTRES, 2012, p. 30)

As sociedades indígenas se tornam uma base para questionamentos sobre a forma problemática do poder, aquela capaz de agir com violência e imposição de ideias, como ocorreu (e ainda ocorre de outras formas) no Brasil após a chegada dos colonizadores. Essas sociedades estariam além de uma sociedade com um aparelho estatal da forma como entendemos hoje, sendo organizações sem poder coercitivo nas relações entre os indivíduos. O chefe da tribo, por exemplo, normalmente depende da boa vontade do grupo, de acordo com Clastres (2012, p. 48), e não costuma possuir privilégios perante os demais. Sendo necessária como características de um líder a generosidade, é comum ver o chefe como um dos que mais trabalha, pois precisa estar sempre se preocupando em encontrar presentes para oferecer à sua gente.

Ser uma sociedade sem um rei é algo que está diretamente relacionado à ideia de uma sociedade sem lei nos moldes ocidentais, que é capaz de impor obrigatoriedades e despertar o sentimento de culpa. Da mesma forma, a falta de rei e de lei estaria associada à falta de fé, como entendiam os missionários do século XVI, o que prejudicaria a conversão dos gentios. Para Viveiros de Castro,

os selvagens não crêem em nada porque não adoram nada. E não adoram nada, no fim das contas, porque obedecem a ninguém. A ausência de poder centralizado não dificultava apenas logisticamente a conversão (não vigorando o *cujus regio*, os missionários precisavam trabalhar no varejo); ela a dificultava, acima de tudo, logicamente. Os brasis não podiam crer e servir a um Deus soberano porque não tinham soberanos nem serviam a alguém. Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição.

(CASTRO, 2002, p. 216-7)

Assim,

(...) as três ausências constitutivas do gentio brasileiro estavam casualmente encadeadas: não tinham fé porque não tinham lei, não tinham lei porque não tinham rei. Sua língua não tinha nem o som (efes, eles, erres), nem o sentido. A verdadeira crença supõe a submissão regular à regra, e esta supõe o exercício da coerção por um soberano. Porque não tinham rei, acreditavam nos padres; pela mesma (des)razão, porque não o tinham, desacreditavam. (CASTRO, 2002, p. 218-219)

As “sociedades sem”, ou seja, o modelo de sociedade das aldeias indígenas descritas pelo arquivo colonial, mesmo sem menção explícita, parece impulsionar a proposta de Oswald de Andrade para uma “sociedade contra”, principalmente no que concerne às formas hierarquizadas, ao modelo de vida que divergia dos costumes dos primeiros habitantes do Brasil. No Manifesto, diversas são as evidências de uma reação ao que foi imposto pela colonização e pela catequese:

Contra todas as catequeses.
 A reação contra o homem vestido.
 Contra todos os importados de consciência enlatada.
 Contra o Padre Vieira.
 Contra o mundo reversível e as idéias objetivadas.
 Contra as elites vegetais
 Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra.
 Contra as sublimações antagônicas.
 Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu.
 Contra as escleroses urbanas.
 Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.
 Contra a memória fonte de costume.
 Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.
 Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo.
 Contra a realidade social, vestida e opressora...

De forma resumida, pode-se concluir que, no contexto de um movimento de transformações, a Antropofagia serviria menos como base para uma revolução artística do que como um combustível para se questionar as relações de superioridade estabelecidas, o que inclui todos os segmentos da sociedade. Daí sua importância para a cultura brasileira, principalmente por possibilitar um olhar crítico, livre de imposições, contra conteúdos assimilados sem alteração. Por isso, é possível afirmar que o ponto nevrálgico da proposta oswaldiana estaria além da capacidade de equilibrar as influências modernas trazidas pelas vanguardas

européias e pelas novas tecnologias, pois, acima de tudo, se desenha como uma luta contra formas de dominação e silenciamento de vozes.

2.2 O primitivo como combustível para a criação de uma proposta de renovação para vida

Em uma das “dentições” da Revista de Antropofagia, Osvaldo Costa alerta: “A descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo” (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, 1975, 2ª dentição, 24/03/1929). Através de manifestos, revistas e eventos, os propósitos antropofágicos não se limitam a uma abordagem meramente literária ou artística. Vê-se que os “antropófagos” queriam uma renovação em diversos campos do saber, uma proposta capaz de abranger a vida em sua totalidade.

O estilo das comunidades indígenas serviria de inspiração para uma luta contra a superioridade e contra a hierarquização, pontos capazes de atingir a sociedade em diversas áreas através da opressão e da disseminação de preconceitos. Era contra isso que lutavam.

Diferente de uma ideia de *volta* ao estado primitivo, a proposta desses “antropófagos” era de um *retorno*, isto é, buscar as sociedades indígenas como elementos de inspiração, adequando pensamentos/ costumes ameríndios ao contexto da sociedade da época. Dessa forma, pretendiam lutar contra a posse da propriedade, contra um servilismo colonial, a favor do ócio em oposição ao negócio. Em outras palavras, não seria um regresso ao mundo indígena, tal como era quando aqui chegaram os portugueses, mas uma proposta de descida a esse universo a fim de possibilitar uma renovação na sociedade brasileira.

Como já foi visto, no Manifesto são recorrentes os trechos em que Oswald de Andrade deixa evidente que a solução para os problemas da sociedade brasileira da época poderia estar nos primórdios desta terra. Na verdade, o moderno nós já tínhamos: seria um modo de vida, sendo preciso apenas voltar o olhar para dentro e buscar, no passado, formas melhores para lidar com os problemas atuais da sociedade sem excluir os benefícios da modernidade.

O índio, ao contrário de muitas narrativas de missionários e viajantes, aparece como uma figura capaz de nos ensinar algo. Neste momento, não seria o homem branco o detentor do saber, aquele cuja missão seria ensinar valores morais e costumes para o selvagem. Agora, existe uma tentativa de inversão de vetores índio/não índio, que se expande para uma inversão entre América/Europa, entre oprimido/opressor. O nosso passado seria, ao mesmo tempo, a nossa possibilidade de futuro, e o índio seria um elemento simbólico inspirador para uma luta para pôr fim ao poder coercitivo. O índio é que teria a nos ensinar.

Deixar de ser vilão para se tornar um herói a fim de salvar os caminhos da sociedade. Embora sem a intensidade das vozes dos próprios índios, algo que somente eles teriam a capacidade de expressar em sua totalidade, a antropofagia oswaldiana é um instrumento para pôr o ameríndio em evidência e para começar a desconstruir toda uma história baseada em valores etnocêntricos. É, ainda, uma voz simbólica do índio levada aos campos cultural e social através das vozes do não índio e de uma parcela da sociedade elitizada, mas que se tornou de grande relevância para a reflexão sobre valores impostos, e isso não está limitado ao universo indígena, uma vez que atinge todas as classes sociais e todos os seres.

Oswald pretendia rever a história e diversas questões sociais e políticas. Em um de seus textos, “Schema ao Tristão de Athayde”, publicado na Revista de Antropofagia, afirma:

Revisão da religião. O nosso povo tem um temperamento supersticioso, religioso. Não contrariemos. Vamos criar a santoral brasileira: Nossa Senhora das Cobras, Santo Antonio das Moças Tristes, tudo isso...Admitir a macumba e a missa do gallo. Tudo no fundo é a mesma cousa. O instinto acima de tudo. O índio como expressão máxima. Educação de selva. Sensibilidade aprendendo com a terra. O Amor natural fora da civilização, apparatus e polpuda. Índio simples: instintivo. (Só comia o forte). (REVISTA DE ANTROPOFAGIA, a.1, n 5, set. 1928)

É notável que a proposta se centra em uma forma de desconstruir preconceitos e formas de poder. Mais a frente, Oswald levanta a bandeira: “precisamos rever tudo – o idioma, o direito de propriedade, a família, a necessidade do divórcio -, escrever como se fala, sinceridade máxima.” No contexto desses ideais, o escritor modernista produziu diversos textos em que estão claras as suas propostas de renovação. Alguns temas são recorrentes e, de maneira geral, expressam uma vontade de findar com os preconceitos construídos ao longo da história da sociedade brasileira.

De um lado, Oswald tinha como alicerce os pensamentos do marxismo; de outro, a morte de Deus de Nietzsche. Trabalho e religião são temas comumente encontrados e interligados nos textos do autor sobre a Antropofagia desenvolvidos na década de 1950. Oswald era contra o sacerdócio e a hierarquia. Através do sentimento órfico do homem, ou seja, através de sua necessidade de crer, a religião cria o sacerdócio e formas de dominação, se opondo à figura sacerdotal das sociedades primitivas, em que teria um papel de orientador, diretamente ligado aos interesses da tribo.

Segundo ele, a partir do momento em que o homem deixou de devorar o inimigo para escravizá-lo, iniciou-se a substituição do Matriarcado pelo Patriarcado, iniciou-se uma fase da sociedade em que uma classe passa a ter o poder e passa a dirigir outras. Enquanto o Matriarcado tem como lei o movimento, a exogamia se tornou seu destino e isso está relacionado ao modo de viver das sociedades. A prática da herança típica do Patriarcado possibilita criar formas fixas de existência. Por tal motivo, dentro da economia matriarcal, ou economia do ser, o que preside é o bem estar da comunidade, do coletivo, distribuição dos bens adquiridos ou conquistados. O surgimento do Patriarcado põe fim ao sentido de coletividade, evidenciando o individualismo e a sobreposição de uma classe diante da outra.

Uma das formas de dominação se daria através do Messianismo, que tem a obediência como salvação, como forma de incitar a um conformismo: só Deus escolhe, elege e salva. Alimentando-se da depressão espiritual das pessoas, de suas fraquezas, a classe sacerdotal seria, para Oswald de Andrade, a predominante perante todas as outras, desenvolvendo um sentimento de dependência a um ser supremo, aquele capaz de punir e oferecer recompensas. O sentimento órfico (ou seja, a necessidade de crer) seria utilizado como uma arma para a determinação de valores. Em “O Antropófago” o autor afirma:

Há quase vinte séculos que a obra do sacerdócio cristão no Ocidente só tem feito adormecer as massas exploradas a troco de uma esperança de além-túmulo, a fim de fortalecer e enrijar as classes tiranizadoras do trabalho humano (ANDRADE, 2011b, p. 379).

Salvar essa gente seria o propósito dos ideais do Messianismo, e assim gritavam as atitudes dos portugueses, traduzidas pela indução de trabalho escravo e pela forma de pensar própria à Europa. Nas palavras de Oswald de Andrade:

era preciso “salvar” aquela gente ou, como melhor exprimiu um colonizador inglês, dar-lhes “calças e bíblias”. Para que, de cabeça baixa, aceitassem o

chicote que os matasse de pena física, para os conduzir entre tronos e querubins até a visão mirífica de Deus (ANDRADE, 2011b, p. 444).

No trecho, Oswald enfatiza que o objetivo inicial seria impingir a doutrina cristã para, em seguida, estabelecer sua própria forma de pensar entre os índios e fazê-los aceitar suas imposições, principalmente no que concerne à questão do trabalho e à economia do haver.

Para Oswald, o ideal da vida é o ócio e não o trabalho. Apesar de a humanidade lutar pela conquista de bens, o que a humanidade quer é não trabalhar. O escritor ainda questiona: por meio de conquistas mecânicas, o que tem feito o homem a não ser se empenhar para que os fusos trabalhem sozinhos? (ANDRADE, 2011a, p. 308). A partir do momento em que o homem foi tirado de seu estado natural para atender aos interesses de uma sociedade que visa ao trabalho, deixou de ser livre, resultando na interrupção do ócio e o início do controle por parte de outras culturas. Esse ponto crucial foi sucedido pela aceitação da religião. É neste ponto que a utopia antropofágica entra como sustentáculo de uma sociedade mais justa, cujo equilíbrio entre técnica e trabalho iria possibilitar o retorno do ócio. Aqui, como na epígrafe deste capítulo, a utopia se transforma em um caminho possível.

Oswald, em “A crise da filosofia messiânica”, baseado em Hegel e Kojève, expõe a seguinte formulação do homem: tese (a fase do homem natural); antítese (a fase do homem civilizado) e síntese (o homem natural tecnizado). Na fase atual, representada pela antítese, o modelo patriarcal é dominante, o poder estaria nas mãos de alguns enquanto as massas estariam na miséria. Findadas as dificuldades do modelo patriarcal e entrando no estado relacionado à síntese, o homem, unindo a técnica e o seu estado natural, poderia usufruir do ócio com o mínimo de trabalho possível, deslocando o desejo de acumulação e de produção, uma vez que o ideal seria usufruir de um momento de prazer e não de obrigações trabalhistas e produtivistas.

É certo que, nesse momento da história cultural brasileira, o índio ainda possui uma voz simbólica. Embora Oswald de Andrade e sua legião de amigos “antropófagos” tenham se empenhado em estudar os costumes indígenas e passar os valores que julgavam importantes dessas sociedades, em termos práticos não foi possível encontrar uma revolução intensa e uma voz do próprio índio. É fator inquestionável a importância do movimento para “ver com olhos livres”, possibilitando uma abertura para a arte que se propunha a ir contra valores

estabelecidos. Por outro lado, mesmo trazendo uma outra visão de temas polêmicos como o ato de devorar o inimigo e trazendo à tona a figura do indígena como elemento que deve ser valorizado pelo seu próprio modo de vida, o Movimento Antropofágico ainda possuía a voz elitizada, sendo a voz do índio representada simbolicamente, e ofuscando vozes como a do negro e de outras vítimas de preconceitos.

Em um mundo globalizado onde se tem questionado a relação entre homem, produtividade e natureza; onde, ao mesmo tempo em que a humanidade avança em termos de tecnologia, se distancia de seu estado, do prazer de viver o ócio para atender a objetivos da sociedade de consumo, a proposta oswaldiana se torna cada vez mais atual e necessária, mas com novos olhos. Além disso, na visão de João Cezar de Castro Rocha (2006), a antropofagia seria uma proposta para equilibrar as diferenças sociais, em que os menos favorecidos e oprimidos pelos poderes sociais teriam a oportunidade de construir seu espaço, terem sua própria voz. No momento em que as fronteiras geográficas se tornam cada vez fluidas, a prática antropofágica é essencial para se questionar posições autocentradas e permitir que contribuições estrangeiras não sejam determinantes em nossa cultura, mas apenas uma possível fonte de inspiração que, no entanto, não é capaz de ofuscar o brilho das vozes daqueles que estão à margem.

Os princípios da Antropofagia perpassam séculos e ainda hoje podemos encontrar os mesmos problemas contra os quais os “antropófagos” estavam dispostos a lutar. Ainda hoje é possível encontrar um Estado com poder coercitivo, com a coação sendo utilizada como ameaça, a fim de cumprir interesses próprios. Ainda hoje, podemos encontrar governos cuja ação não leva em conta o bem da população ou de povos. Ainda hoje, a exploração do trabalho continua transformando a sociedade em uma máquina, em pessoas automatizadas e cada vez menos preocupadas com a natureza, fonte de vida. Em relação às comunidades indígenas, são comuns nos noticiários ações preconceituosas e comentários que transbordam intolerância, com a justificativa de ser “coisa de índio”, nos remetendo ao mesmo preconceito exposto por Oswald de Andrade em uma das citações aqui transcritas⁶. Ainda hoje, o indígena luta por sua terra e sofre as graves consequências de uma relação de superioridade imposta.

⁶ Ver página 46.

Na atual crise agônica envolvendo sustentabilidade e reflexões sobre as relações sociais, despertamos para uma sensação de “sem saída”. Diante dessa nova realidade, surgem sentimentos semelhantes aos de 1928, seguidos de uma necessidade urgente de se pensar nas contribuições das sociedades indígenas. Depois de anos, ainda existe conceito de superioridade, ainda existem hierarquias e preconceitos que precisam ser eliminados. O canibal que transforma criticamente conteúdos ainda é visto como primitivo e marginal.

3 NOSSOS ESCRITOS, NOSSAS VOZES: O GRITO SUFOCADO RESSOA ATRAVÉS DA LITERATURA

Apalpei a terra estéril e a árvore seca pela raiz fraca em um poente que cobria a vida com um tom pálido. Era a alma do mundo dizendo que um ciclo havia terminado e que naquele instante, da soma das sabedorias das antigas tribos que o poente insistia em iluminar, mesmo que palidamente, uma nova tribo amanhecia como o Sol.

Kaka Werá Jecupé

Como nos aponta Kaká Werá, um novo momento, um novo ciclo se inicia: é tempo de descobrir. Há mais de 500 anos, esse verbo significou, para os portugueses que aqui chegavam, encontrar e tomar posse de uma nova terra. Séculos se passaram e hoje, por parte dos povos indígenas, o mesmo verbo parece ter outro sentido: desvendar, esclarecer, trazer à superfície aquilo que foi ocultado, coberto pelo poder colonizador.

Dois lados de uma mesma moeda, conquistadores e “conquistados”, que durante anos não tiveram o mesmo direito de expressão. Histórias, memórias e vivências silenciadas pelo eurocentrismo são resgatadas na atual sociedade através de variados meios, estando a literatura entre eles. De forma similar à prática cinematográfica, as literaturas escritas por autoras e autores indígenas surgem como uma maneira de inseri-los em sua própria história. Não raras são as obras em que retratam os seus costumes e suas formas de ver o mundo, apresentando-nos suas visões para aquilo que foi narrado sob um olhar da parcela social dominante.

A literatura, nesse sentido, avança os limites linguísticos e estilísticos, alcançando o aspecto social. Como instrumento de significação de uma cultura, de um modo de pensar, possibilita a projeção de ideais, assim como permite uma transgressão de valores impostos por meio da estrutura da língua, de uma postura crítica e de uma firme tomada de posição. Dessa forma, a arte da palavra colabora

para a ampliação da consciência humana e para a compreensão da realidade política e social, exposta pela criação subjetiva do autor.

Sendo as literaturas escritas por povos indígenas algo novo no campo acadêmico⁷, encontramos poucos estudos sobre o assunto. Ainda com uma crítica em processo de construção, é imprescindível que vejamos essas formas de expressão com olhos livres de tudo aquilo que limita o conhecimento e nos põe diante de conceitos da crítica baseados em cânones. As literaturas indígenas não procuram seguir modelos pré-estabelecidos, suas intenções ancoram na possibilidade de falar ao mundo sobre suas culturas, de lutar pela sobrevivência através do artístico. Por tal motivo, podemos vê-las como subversivas, já que se contrapõem a valores determinados pela academia.

Por isso, para seu estudo, nos aproximamos do pensamento de Silviano Santiago (1978). Já em março de 1971, ele nos falava do “entre-lugar” e nos alertava para a necessidade de um novo olhar nos estudos literários. Abordando a imposição linguística e o código religioso na história da América Latina, fatores originários de uma cultura estabelecida por modelos europeus, que influenciaram também a crítica no sistema universitário, o autor incentiva a produção nascente de uma geografia de assimilação, de reação, com falsa obediência àquilo que é imposto, uma vez que não é mais possível fechar as portas para as influências estrangeiras.

Nesse sentido, no cerne da questão da fonte enquanto modelo de imitação, contra os estudos das influências, que limitam o conhecimento ao estabelecerem apenas um valor aceitável e transformam os artistas em súditos de um sistema superior, Silviano evidencia a falência do método baseado na dívida e na imitação, afirmando uma necessidade de renovar os estudos críticos, valorizando a diferença:

Declarar a falência de tal método implica a necessidade de substituí-lo por um outro em que os elementos esquecidos, negligenciados, abandonados pela crítica policial serão isolados, postos em relevo, em benefício de um discurso crítico, o qual por sua vez esquecerá e negligenciará a caça às fontes e às influências e estabelecerá como único valor crítico a diferença. (SANTIAGO, 1978, p.21)

⁷ Embora a palavra indígena seja algo que sempre existiu, estando presente em diversos campos do saber, ainda vemos como algo novo no campo acadêmico, no sentido de serem estudos diferentes dos comumente abordados, ainda existindo um largo espaço a ser desvendado sob o olhar da academia.

Trazendo essa ideia para o estudo das literaturas indígenas, é essencial não seguir o modelo limitado desenvolvido por uma crítica tradicional. Se essas obras são claramente reflexos de um movimento que vai de encontro ao poder dominante, aquele que oprime e silencia, não seria justo analisar os textos ameríndios sob uma ótica europeia, sem considerar o universo indígena, nem mesmo sob qualquer visão que perpetue a imitação enquanto valor de verdade.

Procurar desvendar os escritos dos povos indígenas com alicerce europeu é manter um discurso que disseminou – e ainda dissemina - construções preconceituosas e parciais. É importante ler aquilo que os próprios indígenas escrevem sobre a sua literatura. Grande parte deste nosso percurso será guiada pelos pensamentos de Graça Graúna, filha do povo Potiguara (RN) e pós-doutora em Educação, Literatura e Direitos Indígenas pela UMESP, e Olívio Jekupé, escritor indígena da etnia Guarani. Também nos servirão de base os escritos de Kaka Werá Jecupé e Lucio Paiva Flores, principalmente para ilustrar o pensamento ameríndio refletido na literatura.

Chegamos, então, à questão do que seria literatura indígena, como é a sua receptividade, o que a motiva. Parece que essa força que ultimamente tem se expressado por meio de diversas formas artísticas, essa vontade e essa necessidade de falar, é a consequência de um movimento de busca por sobrevivência de uma identidade cultural.

Como vimos nos capítulos anteriores, já em Oswald de Andrade existia um impulso de reconhecimento positivo acerca dos costumes indígenas nos campos artístico e filosófico. Desenvolveram-se obras e estudos com base no índio em seu estado natural, com o intuito de valorizar seus costumes sem os valores culturais impostos pela colonização, embora ainda com o olhar do “outro”, daquele que não é parte integrante desse modo de vida peculiar. Nesse momento, o índio aparecia apenas na teoria dos estudos antropológicos e como personagem na literatura.

Com os anos, a voz do índio foi aparentemente saindo do universo das literaturas para tomar corpo em práticas político-sociais, através de mecanismos do Estado. Dizemos aparentemente porque, de fato, esta prática ainda é capaz de provocar um apagamento da cultura indígena. Ela ocorre de maneira mascarada, pois ainda é possível encontrar a voz do poder dominante. Tem-se a ideia de que o índio possui uma fala através do Estado enquanto seu representante, aquele que

ajuda a lutar pelos seus direitos, mas o que vem ocorrendo na realidade é mais uma forma de silenciar a voz dos nativos.

Eni Orlandi (1990, p.58) argumenta que o Estado, ao lado da ciência, da política social e da religião, contribui para o silenciamento da própria existência do índio. Para a autora, a ciência (que torna o índio observável), a política social (que torna o índio administrável) e a religião (que torna o índio assimilável) são formas de amansar e domesticar o índio, favorecendo a ocultação de suas idiossincrasias, sua identidade e, assim, seu apagamento enquanto nação, dado o fato de que passam a ser colocados na categoria de igualdade do não índio, ignorando suas peculiaridades e fazendo com que sejam vistos a partir de costumes que não os seus.

Ainda de acordo com os pensamentos da estudiosa, a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) contribuiu para colocar em discussão questões de ordem pública, que refletem as forças diversas impostas a esses povos. No entanto, o SPI seria uma maneira de organizar as tomadas de terras e uma forma de controle à resistência indígena. Sendo um mecanismo do Estado, a voz e a tentativa de resolver os problemas que assolam as comunidades indígenas ainda estavam determinadas pela posição que ocupa o colonizador, atualmente representado pelo poder estatal:

Nesse sentido diríamos que o SPI é, na verdade, um serviço de controle do índio e de proteção ao branco, ou melhor, de alguns brancos. Tanto o SPI como os missionários organizam as relações com os índios; selecionam quem deve ter contato e como ele deve ser (ORLANDI, 1990, p. 61)

Não à toa o SPI foi alvo de investigações em virtude de acusações de genocídio de índios (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 133), demonstrando a ineficácia do sistema quanto à garantia dos interesses dos povos indígenas. As instituições do Estado possuem como função dirimir os conflitos entre índios e brancos, mantendo paradoxalmente estes últimos no controle. Nesse caso, não é o índio o detentor do saber e do discurso, aquele que tem o poder de resolver os seus conflitos, mas o branco. O índio não é reconhecido, portanto, enquanto interlocutor, ao contrário, continua sofrendo um apagamento por parte do não índio.

Em 1967, extinto o SPI, além do CNPI (Conselho Nacional de Proteção aos Índios), cria-se a FUNAI (Fundação Nacional de Apoio aos Índios), com os mesmos princípios do SPI no que concerne à adaptação do indígena e sua aculturação, ou seja, com uma ideologia ainda civilizatória. Dentre as finalidades da FUNAI, de

acordo com a lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967 que a institui, estão o “respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais”, mas também o “resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a que sua evolução socioeconômica se processe a salvo de mudanças bruscas”.

Em suma, a criação de movimentos cujas propostas determinavam o respeito às terras e às culturas indígenas era uma forma que ocultava uma repressão às práticas tradicionais dessas comunidades, tendo em vista os interesses políticos ou religiosos por trás dessas ações. De forma similar aos métodos adotados pelos jesuítas, que procuravam uma salvação e pacificação dos povos indígenas, diversas manifestações agiam em busca de ação civilizatória e produziam danos aos índios, mesmo com a aparente boa vontade de ajudá-los.

Como mais um exemplo, encontra-se a conhecida Comissão Rondon, cuja proposta de evitar conflito com os índios, além de utilizá-los para o dito desenvolvimento do país, acreditando que poderiam se tornar “bons brasileiros”, provocou choques culturais. A inserção de equipes em território indígena, a tentativa de tornar o índio um ser “civilizado”, as práticas educativas com base na educação dos não índios são apenas algumas atitudes arraigadas em interesses do governo e na economia do país que contribuíram para o silenciamento das vozes indígenas.

O real descaso do governo se manifestou em diversos momentos posteriores. O constante crescimento de hidrelétricas, madeireiros, mineradoras e assassinatos em terras indígenas não deixaram de ser comuns em diversos governos, e ainda o são. Durante o período do Regime Militar, como aponta Graça Graúna (2013, p. 26-30), cresceu o número de estrangeiros em terras indígenas; no governo de Sarney, houve a prioridade aos interesses de aliados (latifundiários, mineradores e madeireiros); no de Collor, a fim de recuperar o prestígio do país no exterior quanto à devastação de florestas, encenaram mudanças no âmbito das questões indígenas. Nesse mesmo período, com o intuito de se oporem ao Movimento Indígena, um grupo de deputados criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito para discutir a Internacionalização da Amazônia; não diferente foi o descaso do governo FHC, momento em que foi clara a desatenção aos projetos indígenas, além da falta de diálogo.

Se analisarmos tais práticas, não é difícil compreender as consequências geradas: índios sendo transferidos para outro território que não o seu, a

possibilidade de transformação cultural através da inserção de atos cívicos da sociedade brasileira e de costumes divergentes de sua comunidade, além de outros danos graves. Para o índio, a terra e a sua tradição são elementos fundamentais para a vida, uma vez que é na terra que está contida toda uma história. Transferir os índios, interferir em seu território é alterar de alguma forma seu modo de viver, caçar, plantar. Em outros termos, é alterar o seu modo de sobreviver.

A fala de Nicolasa Quintreman, acerca das hidrelétricas que se alastravam nos territórios dos povos Mapuche e Pehuenche, no Chile, sintetiza essa questão e a problemática que atinge os diversos povos indígenas do mundo:

Não me interessa o dinheiro, nem uma casa com cozinha. Tenho o meu lugar, meu fogão e minha terra para trabalhar. Tampouco quero luz que me oferecem, para isso tenho o sol... com isso estou bem. [...] a barragem não melhora a qualidade de vida, como disse o presidente. Tirar uma pessoa como se fosse um animal para um lugar que não lhe serve, que não conhece, isso não é qualidade de vida. Viver bem é permanecer na mesma casa onde eu nasci. A terra nos pertence, temos que cuidar dela, da mesma forma que a madeira, o rio e o capim que os porquinhos, as ovelhas e os cabritos comem. [...] não vou amolecer, [...] meu futuro será sempre o mesmo, não vou mudá-lo. Morrerei na minha terra. (apud GRAUNA, 2013, p. 36)

Como consequência do descaso do poder público, verificou-se uma crescente necessidade de os próprios índios serem os representantes do seu povo na luta por direitos que afetam sua sobrevivência, fato que contribuiu para o nascimento de diversas organizações indígenas no contexto brasileiro. Sejam através da representação de um ou diversos povos, sejam através de categorias de estudantes, professores ou mulheres, de abrangência regional ou nacional, tais manifestações são um reflexo da atenção não dada a esses povos somada à necessidade de falar por meio de sua própria voz.

A partir de 1970, começam a surgir essas manifestações em defesa dos povos indígenas que possuem os próprios índios como representantes. Para citar alguns exemplos, estão o CGTT (Conselho Geral da Tribo Ticuna), a COPIAR (Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre), a AMISM (Associação das Mulheres Indígenas Saterá-Mawé) e a UNI (União das Nações Indígenas) - esta foi a primeira articulação pensada por jovens estudantes indígenas, como afirma Graça Graúna (2013, p. 26). O movimento, mesmo não obtendo uma abrangência nacional, serviu de inspiração para a criação de movimentos regionais, como a UNI-Acre, e colaborou para avanços no referente ao texto constitucional.

Nesse contexto, a presença da mulher indígena na luta tem ganhado força. Maninha Xukuru, Darlene Taukane e Eliane Potiguara são apenas alguns nomes dessa potência guerreira que se manifesta através de organizações e associações, e sintetizam a proposta de valorizar não apenas a cultura indígena de maneira geral, mas também de lutar contra injustiças sofridas pela mulher em virtude da neocolonização, como demonstra a fala de Eliane Potiguara, líder do GRUMIN (Grupo Mulher – Educação Indígena), em entrevista ao IBASENET:

Dentro das aldeias urge um trabalho de conscientização contra a violência sexual, o estupro, o assédio, o alcoolismo que resulta nas violências interpessoais, nas intrigas, nos distúrbios psicológicos, nos suicídios. Um programa imediato referente aos direitos reprodutivos e saúde integral deve ser implantado pelo governo e pelas ONGs. Urge um trabalho de conscientização nessas nações que mais sofreram com a neocolonização, ao lado dos povos Ressurgidos e dos Quilombolas. (apud GRAÚNA, 2013, p. 34-5).

Pela busca por justas condições de vida e pelo combate ao preconceito, o Movimento Indígena não se apresenta apenas na formação de organizações, mas se estende à política, com diversos líderes buscando serem eleitos, a fim de estarem mais ativos no sistema de governo vigente. No entanto, ainda encontram grandes dificuldades. A luta árdua pelos seus direitos provocou – e continua provocando - inúmeras mortes de indígenas e aliados, como ocorreu com os guerreiros Kaingang Ângelo Kretã e Marçal de Souza.

Os movimentos indígenas tornam-se, portanto, um meio necessário para lutas contra preconceitos e para a garantia de direitos básicos de sobrevivência. Nesse contexto, as artes também servem como instrumento de luta. Arcos e flechas são substituídos por palavras e criações artísticas para enfrentar o inimigo. As formas artísticas mais presentes nas comunidades ameríndias têm sido o cinema e a literatura e ambas parecem ter vários pontos em comum. Dentre eles, a capacidade de falar da terra, da cultura e do saber indígena, ao mesmo tempo em que se transformam em um alerta para a conscientização da sociedade. Dessa forma, as criações indígenas nos remetem à proposta modernista, uma vez que, mesmo em tempos distintos, ambos utilizam a arte enquanto forma de combate.

3.1 O lado da história ocultado pelo poder etnocêntrico: a lei, o rei, a fé e a escrita

De lágrimas derramadas em virtude dos massacres originados pelo poder dominante nascem os escritos ameríndios. Pelo viés da literatura, ecoa o grito por liberdade de expressão, ecoa a voz silenciada durante séculos que neste momento quer ir ao encontro do poder dominante, ter sua própria voz, falar ao mundo sobre sua cultura e a importância em preservá-la.

Ao contrário das ideias que foram difundidas desde o período da colonização, as vozes indígenas nos mostram que existe sim sua própria forma de poder, sua lei e sua fé. No caminho da reconstrução de sua história, recorrem à memória e aos saberes ancestrais como base para a produção de discursos que refletem uma auto-história.

Descobrir, tirar a venda posta pela opressão e pelo preconceito da sociedade é uma das faces dessa literatura, que surge da necessidade de ter o próprio povo indígena como autor de suas histórias e não meros modelos de inspiração. Agora, eles também possuem a escrita e a utilizam como ferramenta para mostrar ao mundo a riqueza de sua cultura. Como afirma Darlene Taukane, escritora da etnia Bakairi:

Nós, povos indígenas, estamos na fase de reconstrução de nossas histórias. Essa nova literatura que começa a surgir da parte dos indígenas é uma tentativa de escrever a própria história conforme a perspectiva dos próprios indígenas. O que vem acontecendo secularmente, é que nós, os povos indígenas, sempre fomos escritos e conhecidos na perspectiva dos outros. E quando somos vistos sob a lente de outras pessoas que não são indígenas, nós, os povos indígenas, quando lemos ou tomamos conhecimento do que foi escrito, o que acontece muitas vezes, é que nós não nos reconhecemos naquela ou nessa literatura. (In JEKUPÉ, 2009, p. 35)

É importante salientar que a escrita sempre esteve presente nessas sociedades por outros meios. José Ribamar Bessa Freire, em “O menino Jesus arhuaco” (18/05/2014), aponta para o fato de que a escrita não seria apenas alfabética, mas também se faz presente nos colares, nas pulseiras, nas redes, nas cestas, nos tecidos. Em outros termos, a escrita não se limita ao campo das palavras, mas se torna algo mais amplo que engloba diversas formas de falar ao mundo.

Sobre o mesmo assunto, enfatizando a situação do Brasil, coaduna da mesma perspectiva Souza (2006) quando afirma que:

“a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens. Por outro lado, a escrita propriamente alfabética, registrando no papel a fala e o som, foi introduzida no Brasil pela colonização européia, e desde o século XVI está presente de formas variadas nas comunidades indígenas” (SOUZA, 2006, disponível em: <http://goo.gl/QA0NwU>)

Portanto, para iniciar uma viagem rumo ao universo literário ameríndio é preciso entender o índio pela sua ótica. É essencial conhecer não apenas o texto escrito e seus mecanismos, mas igualmente a sua cosmovisão e tudo aquilo que se refere ao seu modo de lidar com o mundo, suas relações com o meio em que vivem, seus modos de falar.

Inicialmente, existe um questionamento crucial referente à nomenclatura “índio”. Sendo um conceito originado a partir da perspectiva ocidental, o que seria “ser índio” para o próprio “índio”? Para Kaka Werá, ser índio é acreditar que tudo possui espírito, até mesmo as palavras. Assim, índio seria “uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma” (JECUPÉ, 1998, p. 13), ou seja, um ser com concepção que engloba o mundo de maneira mais abrangente e interligada, com uma maneira peculiar de se relacionar com o homem, com dimensões ocultas e, principalmente, com a natureza:

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

Sua lei, portanto, de difícil compreensão por parte do colonizador, é viver em comunhão com a natureza. A terra é algo sagrado, tem o poder de gerar e manter a vida, e não um objeto a ser explorado. Sem a terra, não existe a cultura indígena, pois foi por meio dela que todos nós viemos ao mundo. Ademais, é ela também capaz de manter viva uma cultura, uma vez que o espaço da terra também funciona como uma memória, uma tradição, como construção de histórias.

Encontramos o mesmo pensamento em um documento mais antigo, de 1854, dos índios norte-americanos. A famosa “Carta do cacique Seattle” deixa clara a ideia de que a terra não é para explorar e sim representa uma mãe aos povos nativos:

Vocês devem ensinar às suas crianças que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a Terra, digam a seus filhos que ela foi enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem às suas crianças o que ensinamos às nossas, que a Terra é nossa mãe. Tudo o que acontecer à Terra, acontecerá aos filhos da Terra. Se os homens cospem no solo estão cuspiendo em si mesmos.

Isto sabemos: a Terra não pertence ao homem; o homem pertence à Terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas, como o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo.

O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não teceu o tecido da vida: ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido, fará a si mesmo. (CARTA DO CHEFE SEATTLE, disponível em: <http://goo.gl/OvLqhP>)

A relação com a terra e com a natureza se dá principalmente por acreditarem que todos estamos interligados, havendo até mesmo uma relação de parentesco. Em *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio* (1998), Kaka Werá Jecupé sintetiza esse olhar indígena ao explicar as relações entre os seres humanos e a natureza. A própria ancestralidade, segundo ele, baseia-se em duas formas: a biológica, com os homens descendendo dos seres humanos, e a anímica, em que isso ocorre através de elementos da natureza, sendo animal, mineral ou vegetal. Assim, cada agente da natureza também está relacionado ao início do mundo e da humanidade. Portanto, tudo possui ligação, tudo se desdobra de uma fonte única: “homens, árvores, serras, rios e mares são um corpo, com ações interdependentes” (JECUPÉ, 1998, p. 61).

Nasce daí também toda uma religiosidade indígena, que reconhece a Mãe Terra como parte do divino, como parte de Deus. A espiritualidade indígena não se baseia na culpa, nos pecados, nas proibições, ao contrário da cultura cristã. Enquanto, para os cristãos, comer o fruto da árvore do Jardim do Éden seria algo negativo, para o índio tal fruto estaria ali justamente para ser saboreado. Deus, para eles, deseja que seus filhos aproveitem toda sua criação e cuide bem dela, como nos alerta Lucio Paiva Flores (2003).

Adoradores do sol (2003), obra deste autor, é uma referência acerca do assunto religiosidade indígena. Procurando abordar o tema de maneira mais ampla, levando-se em consideração diversas manifestações religiosas, de variadas etnias, o escritor sintetiza o pensamento ameríndio a respeito do sagrado. Neste livro, carregado de poeticidade, ele compara a visão indígena com a cristã difundida desde o período da colonização.

O autor demonstra um profundo estudo sobre o assunto no que concerne à cultura cristã. Em diversos momentos, são citados episódios bíblicos ao lado da religiosidade indígena na tentativa de mostrar um novo olhar diante do divino. No entanto, não podemos interpretar a obra como um confronto aos ideais cristãos, pois sua proposta se centra na tentativa de repensar a religiosidade a partir de uma visão indígena. Assim, “antropofagicamente”, Lucio procura traduzir a sua cultura a partir da perspectiva do outro. A religiosidade cristã é “devorada” e utilizada como ferramenta para mostrar ao mundo sua própria espiritualidade, que não se limita ao conceito de religião tal como os não índios entendem.

Em um dos trechos, Lucio Paiva Flores nos remete ao Sermão do Espírito Santo, do Padre Antônio Vieira, ao informar o que normalmente ocorre com os povos indígenas: participam, ouvem, gostam, aplaudem, são batizados, mas não negam a sua religião (FLORES, 2003, p. 12). Em outros termos, apesar de gostarem e se interessarem por outras religiões, apesar de participarem dos rituais, possuem sua forma aberta de adoração, e veem tudo como uma oportunidade de somar. Assim, não é sua pretensão dividir o povo em diversas religiões, limitá-lo a uma forma de crer.

Kaka Werá também manifesta sua visão acerca da religião. Para ele, os índios não carecem de religião no sentido ocidental, visto que tudo está interligado:

Conforme se diz, a palavra vem do latim *religere*, religar. Religar com alguma coisa. Com o Divino, com Deus. Foi essa a ideia trazida para estes trópicos no século XVI.

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

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

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

Em virtude disso, torna-se compreensível a recusa à obediência, tão divulgada nos textos de missionários e navegadores de séculos atrás. Como já mencionado neste estudo com base nos dizeres de Pierre Clastres (2012)⁸, a forma pela qual os povos indígenas lidam com o poder difere da cultura ocidental. Com enfoque na coletividade, a relação de poder visa ao bem da comunidade.

Isso é revelado até mesmo nas relações mais particulares, como nas relações entre pais e filhos. De forma distante da cultura ocidental, em que os pais podem ser considerados os chefes das famílias e, assim, aqueles que merecem respeito e muitas vezes submissão dos filhos, nas culturas indígenas essa questão é estendida a toda a comunidade: a responsabilidade pela criação e educação das crianças não é limitada aos pais, visto que, quando adultos, irão conviver com todos. Dessa forma, todos são responsáveis, não existindo apenas uma ou duas pessoas a qual a criança deva respeito.

Ler essas narrativas é confirmar o engano gerado pelo poder etnocêntrico ao divulgar a ideia de que as comunidades indígenas não possuem rei, lei e fé. De fato, não apresentam tais conceitos sob um viés limitador. À sua própria maneira, essas sociedades apresentam apenas um modo diferente de ver o mundo, em que a conexão com a natureza é o alicerce, desde o início da vida (do homem, dos animais, do universo) até sua preservação.

Embora grande parte dos discursos indígenas seja inspirada nessa relação, encontramos também uma vertente cuja proposta de divulgar as falas ocultadas pela sociedade dominante é sustentada pela exposição de fatos que não foram narrados durante todos esses séculos. Dentre eles, estão os massacres, as mortes, as explorações dos recursos naturais, muitas vezes com o apoio do próprio governo.

Kaka Werá, por exemplo, em *A história dos mil povos* (1998), conta essa história de modo cronológico e a expõe a partir do olhar dos povos que sofreram com as consequências da colonização. Os acontecimentos são expostos de 1500 até 1998, ano de publicação do livro, e englobam questões como a escravidão e os conflitos com seringueiros, madeireiros, hidrelétricas, multinacionais e mineradoras. O autor cita eventos como o “descobrimento”, os atentados contra as mulheres indígenas, as retiradas de terras de diversos povos, a “guerra justa” contra os Caeté promovida por Mem de Sá, as epidemias de varíola, a escravidão dos índios, o

⁸ Pensamento presente no capítulo 2, página 58.

crescimento do garimpo e a exploração feita por integrantes do exército brasileiro em terras indígenas em 1995.

Ora de maneira mais didática, ora de forma mais poética, os discursos escritos dos povos indígenas ultrapassam uma dimensão estética, pois se unem à denúncia, libertando um grito de sofrimento por tantos atos violentos contra a sua vida e sua cultura através de suas histórias, seus “mitos” e seus costumes.

3.2 Compreendendo as especificidades das literaturas escritas pelos povos indígenas: definidos pela indefinição

É facilmente notável que as literaturas indígenas possuem uma íntima relação com a história de seus povos. Assim, recorrer à memória se torna uma especificidade dessas construções, enquanto funcionam como uma ferramenta de sobrevivência/ resistência e de luta pelos seus direitos.

É sabido que a palavra sempre esteve presente nas culturas ameríndias. Ora presente na contação de histórias e de “mitos”, ora vestida pelo canto nos ritos, a palavra é um ponto nevrálgico no cotidiano dessas comunidades. O poder narrativo é de tal importância que, por meio da prática da oralidade, mantém-se uma tradição, eterniza-se uma memória, uma cultura, tornando-a presente, passado e futuro. Os costumes dos antepassados são levados a cada geração, construindo o tempo presente com base em saberes ancestrais, base também para que tal cultura não faleça futuramente.

Se durante muitos séculos a oralidade era o caminho para manter viva a tradição, hoje os indígenas dispõem de outros recursos capazes de contribuir para a preservação cultural de suas comunidades. Sendo um caminho para mantermos vivos costumes e crenças, as literaturas indígenas contemporâneas firmam um compromisso que vai além: o da luta pelo direito de sobrevivência, em um espaço preconceituoso e guiado muitas vezes pelos interesses políticos e econômicos daqueles que se encontram no poder.

De forma complementar à oralidade, uma vez que também é um modo de registrar o discurso oral, a literatura, como consta no Relatório de atividades do Encontro de escritores e artistas indígenas:

(...) é um instrumento de resistência, assim como o maracá o é da cura, do equilíbrio e do sonho. Ambos os instrumentos são necessários para resgatar a memória ancestral e para lembrar que precisamos manter o céu suspenso. Ambos os instrumentos são coletivos e servem para proteger o sono daqueles que lutaram para que chegássemos ao hoje e caminhássemos em direção ao último pôr do sol. (MUNDURUKU, 2013, p. 76).

O escritor Olívio Jekupé (2009, p 18) vê a escrita enquanto uma grande arma em defesa dos povos indígenas, uma arma que não precisa de guerra, e sim do discurso⁹. Unir a história oral à escrita alfabética é uma maneira de se fortalecerem e mostrarem ao mundo os problemas que assolam a realidade dos povos nativos. Essa estratégia de comunicação com o mundo contribui não apenas para a conscientização da sociedade, mas de igual maneira para a preservação da tradição dentro das próprias comunidades indígenas. Afinal, com a prática do discurso escrito, os próprios indígenas mantêm um registro, contribuindo para que as histórias transmitidas pela oralidade não sejam esquecidas com maior facilidade, especialmente diante da fragmentação cultural e territorial sob a qual vivem desde o período da colonização.

Hoje contamos com centenas de livros de autores e autoras indígenas, entre obras coletivas e individuais. Elencar todas as publicações desses grupos é uma tarefa ainda imprecisa, visto que existem diversificados projetos e publicações ainda desconhecidos ou de difícil acesso. Entre as autoras e os autores mais conhecidos

⁹ Neste momento, o pensamento de Olívio Jekupé nos remete a uma narrativa contada por Manoel Fernandes Moura, presente no artigo de José Ribamar Bessa Freire intitulado "A tribo dos escritores e o jabuti", de 20/06/2010, em que é evidenciada a importância de agir com sabedoria e inteligência na luta contra o inimigo. Dessa forma, podemos associar a literatura indígena, que representa uma forma de luta através da palavra, à sabedoria. Eis a narrativa:

O Jabuti foi beber água no rio e encontrou o Jacaré de boca aberta que lhe disse:

Eu vou te comer.

– Por que tanta maldade, seu Jacaré?

– Por que estou com fome e sou mais forte.

– Sua fome, eu respeito. Mas duvido que seja mais forte – desafiou o Jabuti, propondo um 'cabo-de-guerra' para decidir seu destino. Ele, Jabuti, puxaria a ponta de um cipó da terra firme, enquanto o Jacaré puxaria de dentro d'água a outra ponta. Quem conseguisse arrastar o outro ganhava. Assim, ou ficava livre ou seria comido.

O Jacaré riu da pretensão e topou. "O otário se ferrou" – pensou, saboreando antecipadamente o sarapatel que iria comer. O Jabuti foi buscar o cipó no meio do mato, onde encontrou a Onça que veio com o mesmo papo do Jacaré dizendo: eu vou te comer, estou com fome, sou mais forte, o poder é meu e o boi não lambe. E o Jabuti: "não é assim não, dona Onça, tem que provar". Aí, propôs um 'cabo-de-guerra'. A Onça aceitou. Ele, Jabuti, puxava o cipó do rio. A Onça, da terra.

O Jabuti deixou, então, uma ponta do cipó com a Onça, em terra firme. Levou a outra para o Jacaré na água e escafedeu-se, saindo de fininho, deixando os dois brigando. Moral da história: quando teus inimigos são mais fortes do que tu, joga um contra o outro, em vez de bater de frente contra eles (In FREIRE, 20/06/2010, Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=867>)

estão nomes como Daniel Munduruku, Lúcio Terena, Eliane Potiguara, Gabriel Gentil, Shierley Krenak, Yaguarê Yamã, Roni Wasiry Guará, Luiz Karaí, Graça Graúna e Carlos Tiago.

Mas o que seria uma literatura indígena? No referente ao Brasil, pode-se afirmar que essa prática, ainda recente, apresenta uma gama de assuntos que se unem para estimular os escritos: identidade, problemas de natureza social, transculturação, hibridismo, memória. Similar a outras literaturas ameríndias, sobretudo àquelas inseridas no contexto da América Latina, é comum encontrarmos um universo diversificado, em que a natureza, “mitos” e lutas estão presentes em um mesmo conjunto.

Poderíamos compreender as literaturas indígenas como literaturas da experiência: de costumes, de condição de povo massacrado, de misturas culturais. A palavra escrita se torna um meio para expandir uma cosmovisão, uma forma de ver o mundo, e especialmente uma tradição da comunidade, através de cartas, manifestos ou através da mitologia. Daí a capacidade de reunir diversas matérias (religião, lendas, mitos, história, cosmovisão, necessidade de luta) em um mesmo discurso.

Sendo uma literatura de experiências de vida em seu sentido mais amplo, o hibridismo torna-se um dos elementos capazes de traduzi-la¹⁰, o que dificulta sua classificação dentro dos modelos clássicos ocidentais. Da mesma forma em que há a presença de múltiplos temas (algumas vezes em uma mesma obra), há também a mistura de diversos gêneros narrativos.

É comum encontrarmos, então, escritas com elementos que remetem ao gênero lírico, ao relato testemunhal, à autobiografia, trazendo até mesmo outras formas artísticas para o discurso escrito, como a música, a dança, o desenho. Distintos elementos se unem para uma construção maior. Por isso, a separação de gêneros tal qual trabalha a crítica tradicional, com características mais definidas, não se ajusta à literatura dos povos indígenas. Sua palavra escrita também se torna o reflexo de sua visão de mundo, em que todos os elementos da natureza estão conectados. Logo, não existem limites também para a expressão discursiva, espaço em que diversas formas podem se conectar.

¹⁰ Neste caso, utilizamos o termo “traduzir” em uma acepção mais ampla, com o sentido de “transladar”, deslocar-se de uma cultura a outra, de uma linguagem a outra.

Estudando o universo ameríndio, não é surpresa que o seu olhar diante da vida difere do não índio. Decorre daí a confusão do que seria ficção e realidade, uma vez que, pela visão do não índio, algumas relações parecem impossíveis, sendo pertinentes apenas em contextos mágicos, ficcionais. Mais uma vez, estamos perante olhares diferentes acerca do mesmo assunto. Assim como ocorreu com a chegada dos portugueses mencionada no início deste capítulo, em que cada nação obteve um olhar diferente sobre o mesmo fato, ou seja, sobre a “descoberta”, aqui se apresentam duas formas de entender o mundo. Se, de um lado, o não índio entende certas relações entre homem e natureza enquanto magicismo, ficção; por outro lado, o olhar do indígena as verá enquanto parte de sua própria realidade.

Tal questionamento se expressará também na forma literária, principalmente no referente à questão dos mitos, muitas vezes folclorizado pela sociedade. Mircea Eliade, em *Mito e realidade* (2004), entende o mito enquanto narrativa sagrada, capaz de narrar um acontecimento no tempo primordial. Em outras palavras, o mito narra como uma realidade passou a existir, seja esta realidade um comportamento humano, um vegetal ou outro elemento da natureza.

Se o mito é capaz de narrar algo que passou a fazer parte da realidade do indígena, de seu cotidiano, como não compreender que ele também é uma forma de realidade? Por tal motivo, é aceitável que as sociedades indígenas o tenham como algo verdadeiro e que isso direcione ritos e atividades como alimentação, casamento, trabalho e arte dentro da aldeia. Nas palavras de Mircea:

(...) o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é “verdadeiro” porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente “verdadeiro” porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante (ELIADE, 2004, p. 12).

Por esse viés, os mitos podem ser vistos como algo pertinente à própria realidade, e não algo puramente maravilhoso, apenas fruto do ser humano como forma de explicar a origem das coisas. Nas palavras de Kaka Werá:

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

Fica claro que, ao mesmo tempo em que são literaturas de experiências, que esboçam uma ótica a respeito do mundo, também são literaturas de oposição, no sentido de pôr em relevo a diferença cultural existente entre o índio e não índio. Nas narrativas indígenas, é evidenciado aquilo que o índio é, em contraponto ao que foi imposto pelo poder colonizador. Da mesma maneira, existe a ênfase para aquilo que deve ser respeitado, como forma de eliminar a relação dominante/ dominado.

Para a estudiosa Graça Graúna (2013, p. 54-5), a busca pela palavra dos povos indígenas configura um processo de transformação com o objetivo de denunciar uma história da colonização e afirmar o desejo de liberdade de expressão. Os textos de autores indígenas tratam principalmente de problemas que tocam na questão identitária, englobando temas como diáspora, transculturação, preconceitos e assimilações.

A afirmação da identidade e seu conceito tornam-se temas centrais nesse caminho para a luta por liberdade de expressão através da literatura, uma vez que os povos indígenas foram marcados pela diferença desde o “descobrimento”: aquele diferente do homem ocidental e, por isso, que necessitava de salvação e necessitava se enquadrar nos valores morais do modelo de vida europeu.

Discutir o conceito de identidade na literatura de oposição ou literatura da diferença escrita pelos povos indígenas é estar ao lado de conceitos como aculturação e transculturação. Graça Graúna (2013) diverge do pensamento de Darcy Ribeiro e Canclini, que veem uma relação de “desindianização” no processo de colonização. Para Canclini, por exemplo, houve uma ruptura de identidade étnica original a partir da colonização. Ortiz (1978), por sua vez, assim como acredita Graúna, afirma que houve um impacto gerado pelo poder opressor, que todavia, não provocou o apagamento de uma cultura, não existindo uma substituição de uma cultura sobre a outra, o que nos faz abdicar do conceito de aculturação.

Em concordância ao pensamento de Ortiz, Graça Graúna entende “aculturação” como uma prática enquanto processo de movimento de uma cultura sobre a outra e “suas repercussões sociais de todo gênero”, ao passo que “transculturação” indica a complexidade desse processo. Para a autora, referindo-se a Ortiz, o indígena não deixa de ser ele mesmo ao entrar em contato com o não índio, mesmo residindo no meio urbano. Por isso,

negar essa existência, essa resistência significa contrariar o pensamento indígena que rejeita a ideia de aculturação. Nessa perspectiva, parece-nos

igualmente válido rejeitar a ideia de “desindianização” apresentada em Ribeiro e em Canclini (GRAÚNA, 2013, p. 59).

O índio não deixa de ser índio ao receber as influências do não índio, ao vestir calças *jeans*, ao ter um telefone celular, ao viver em uma cidade grande; o que o faz índio não é viver isolado na floresta, mas sim seu modo de ver o mundo. Provavelmente por esse motivo, os missionários não conseguiam compreender a capacidade de os indígenas imitarem os atos religiosos, ao mesmo tempo em que não se desfaziam de seus costumes.

É inegável que o impacto da colonização provocou mudanças no estilo de vida dos povos nativos, o que não significa dizer que sua essência foi perdida. O índio, mesmo morando na cidade, é capaz de manter uma visão acerca do universo característica de sua cultura ancestral.

A necessidade de afirmar uma cultura e de falar ao “outro”, de conscientizar a sociedade, exigiu dos escritores indígenas também um caminhar dentro do universo do não índio, servindo-se do material linguístico do “estrangeiro”, daquele que não pertencente à sua comunidade. Semelhante movimento ocorre com a literatura maia, como afirma Lienhard (1992, p. XLIII, tradução nossa): “Donos do seu destino, os índios insurgentes se apropriam de valores – ou ex-valores – de seus adversários, os ‘subvertem’ e os devolvem a seus ex-donos, como devolvem as surras recebidas”¹¹

Havendo dessa maneira uma incorporação de elementos do “outro” e um diálogo através da transculturação, chegamos ao conceito de antropofagia desenvolvido por Oswald de Andrade. A prática antropofágica do escritor modernista estaria relacionada aos novos escritos indígenas através da assimilação crítica de conteúdos e da proposta de subversão de um poder dominante. A partir do “outro” é possível, então, a desconstrução do que foi imposto para transformá-lo em uma re(construção) da história da cultura indígena. De acordo com o pensamento de Roland Walter,

Para povos colonizados e grupos marginalizados, o processo de descolonização e desmarginalização significa que o lugar *unheimlich* – o lugar (e a correspondente episteme cultural) da subalternização – tem que ser transformado num lugar *hiemlich*; um lugar-lar onde a equação mundo/imagem do self (rompida e distorcida pelo processo colonizador) é

¹¹ “Dueños de su destino, los indios insurrectos se apropian de los valores – o ex valores – de sus adversarios, los ‘subvierten’ y los devuelven a sus ex dueños, como se devuelven los palos recibidos”.

reestruturada com base no próprio *ethos* e cosmovisão. (WALTER, 2013, p. 10)

Dessa maneira, a filosofia oswaldiana se torna importante para a leitura dos escritos ameríndios, a partir da proposta de resgate dos nossos recalques sociais, como cura através da “transformação do tabu em totem”, ou seja, a transformação dos valores impostos em valores favoráveis de acordo com sua própria cultura. Por isso, a “devoração”, a fim de facilitar a propagação da voz indígena. Se não houvesse essa apropriação, o alcance da luta não seria o mesmo.

Não queremos com isso enquadrar as obras de autoras e autores indígenas dentro da proposta modernista da antropofagia. São épocas distintas, trata-se de dois movimentos particulares que, no entanto, possuem similaridades em relação às suas intenções. Assim, de maneira nenhuma estamos afirmando que os escritos ameríndios se baseiam nos conceitos oswaldianos, o que não nega semelhanças quanto aos objetivos da Antropofagia e do Movimento Literário Indígena.

Pelos caminhos naturalmente seguidos e sem relações de afinidades expressas por esses autores, talvez fosse possível afirmar que a literatura ameríndia seria um exemplo prático do que propôs Oswald de Andrade em seu movimento, em que a assimilação do outro (aqui representada pela cultura do não índio, sua língua) é somada a uma crítica e à criação de algo novo, capaz de questionar os moldes estabelecidos pelo poder opressor e pela cultura dominante.

Além disso, as obras escritas pelos povos indígenas também são uma forma de conscientização da sociedade, e servem - assim como a proposta oswaldiana - como proposta de renovação para a vida, trazendo à tona questões como poder, respeito, preservação da natureza, coletividade etc. Através deste ponto de vista poderíamos, então, estar diante de “bárbaros tecnizados”, no sentido de fazerem uso das novas tecnologias (dentro do universo da escrita, por exemplo) como forma de integrá-las a seus saberes ancestrais.

Da mesma forma como ocorre no ritual antropofágico, em que não é negada a força do inimigo, verifica-se uma assimilação principalmente quanto à escrita e à língua do não índio. Como expôs Jekupé em seu livro *Literatura escrita pelos povos indígenas* (2009), a escrita é utilizada como um motivo maior, que excede uma criação artística por meio da palavra. Entrar no universo do outro também significa aprender a sua língua e utilizá-la como forma de sobrevivência cultural. O falar se transforma em um instrumento de luta:

Nós indígenas temos que ser como os grandes líderes que lutaram pelo nosso povo; temos que ser fortes e acreditar na arma que usamos para lutar que é escrever. O presente, o futuro está mudando e a literatura será nossa grande arma para defender nosso povo. Nós seremos a mudança e a sociedade saberá de nós, através da nossa escrita. (JEKUPÉ, 2009, p. 15)

Dispondo desse instrumento - a língua do não índio, comum à sociedade-, ele conquista maior abrangência, amplia o seu público leitor. Por tal motivo, existem tantas obras de autores indígenas em português, ou até mesmo em línguas diversas, como ocorre com o livro *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), de Kaka Werá Jecupé - uma espécie de autobiografia, com prefácio de Pierre Clastres, escrita em português e em inglês - expressando a consciência do autor quanto à relação entre esta língua estrangeira e o mundo global.

Por outro lado, também existem obras escritas na própria língua das comunidades indígenas, que possuem um valor ainda maior na educação, transmissão e preservação de suas culturas, ensinando às crianças a sua tradição, mantendo-a viva, não permitindo que os jovens aprendam apenas o português.

O que costuma ocorrer é a educação indígena sendo guiada pelos não índios, fator contribuinte para o distanciamento cada vez maior dos nativos de sua cultura. Como consequência, além da literatura, verifica-se um movimento que abrange diversas áreas do saber. Muitos índios chegam ao ambiente universitário para estudarem pedagogia, licenciaturas, direito e outros cursos, o que colabora para que eles assumam a própria voz dentro da comunidade.

Transformar para sobreviver. Em suma, esse parece ser um dos maiores objetivos das literaturas escritas pelos povos indígenas. A luta ocorre por meio do discurso na tentativa de atrair simpatizantes e conscientizar a sociedade para a sua causa, de mostrar que sua cultura não é inferior, mas apenas diferente e merece respeito. Reflexo de suas angústias acumuladas, é também o reflexo da imposição de valores que são agora transformados em combate através da arte.

4 A FLECHA DA ESCRITA E A ASSIMILAÇÃO CRÍTICA ATRAVÉS DA MULHER-TERRA

(...)

Tu que integras a natureza,
 Sofre discriminações de todo tipo,
 Redescubra teus valores e interesses
 Teus sonhos e esperanças,
 Planos e sentimentos
 Na construção de uma comunhão sólida e interna,
 Assume o espaço que é teu
 Na terra que é tua por direito!
 Necessitas,
 Não para uma satisfação pessoal,
 Mas no todo que somos,
 Uma comunhão que garanta
 Paz de espírito e fidelidade,
 A segurança do sincero e do duradouro
 No futuro harmônico e seguro.
 Do esforço de cada um
 Sem crise de continuidade...
 Lembrando que somos partes da mesma Terra,
 Vem!
 Vamos juntas,
 Em busca da Paz!

Delasnieve Daspét

Do solo paraibano surge a ancestralidade de Eliane Lima dos Santos e de mais uma história de luta indígena através da literatura. Eliane Potiguara, como é conhecida no mundo das letras - a escritora indígena, a mulher, professora e mãe - carrega consigo a força ancestral que, somada à angústia, às lágrimas derramadas por massacres e ao grito guardado há mais de 500 anos, floresce de forma literária. Não obstante seu povo ter como berço o território da Paraíba, grande parte de sua trajetória se dá no Rio de Janeiro, local onde mora.

Como nos apresenta Graça Graúna (2013), a história de Eliane Potiguara é marcada, principalmente, pelo distanciamento de território, pela diáspora ocasionada por ações colonizadoras. Como consequência do contato com não índios, o povo Potiguara, habitante do nordeste brasileiro, se dispersou em variados estados como Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, entre outros. Hoje a maioria dos remanescentes vive na Paraíba, em aldeias na Baía da Traição, em Marcação e no Rio Tinto (GRAÚNA, 2013 p. 95).

O afastamento do território nas comunidades indígenas representa algo que vai além de um distanciamento de espaço físico, é um distanciamento de sua própria cultura. No caso da escritora, esse dito afastamento também implicou a separação de parentes. Como forma de sobrevivência, sua família migrou primeiramente para Pernambuco e depois para o Rio de Janeiro, a fim de fugir do poder colonizador. Sofreram preconceitos, foram sujeitados a uma nova cultura, mas os hábitos tradicionais, como a ligação com a ancestralidade e a cosmologia indígena, continuaram presentes em suas vidas, quer através dos laços ancestrais, quer através da herança espiritual que carregavam.

É possível afirmar que Eliane Potiguara é um dos grandes nomes da literatura indígena na contemporaneidade. No ano de 2014, recebeu o prêmio Ordem do Mérito Cultural pela sua contribuição à cultura brasileira. No entanto, sua força não se limita ao ambiente literário, sendo uma das representantes mais ativas das lutas dos povos indígenas. Formada em Letras, com licenciatura na área de educação, a escritora também é membro da organização internacional ASHOKA, cujo foco é o empreendedorismo social, e fundadora do GRUMIN (Grupo Mulher-Educação Indígena), associação que atua na educação e integração de mulheres indígenas, nos âmbitos sociais, econômicos e políticos. Criação esta que lhe colocou na lista das “Dez Mulheres do Ano” em 1988, através da escolha do Conselho de Mulheres do Brasil.

Além da obra *Metade cara, metade máscara* (2004), também publicou *A terra é a mãe do índio* (1989) - que serviu de base para duas dissertações de mestrado com a temática do ecofeminismo -, *Akajutibirô, terra do índio potiguara* (1994), sendo também autora da cartilha de apoio à alfabetização para adultos e crianças, cujo financiamento foi da Unesco, e de artigos diversos que refletem a sua militância.

Durante o ano de 1992, pôde perceber as consequências de sua luta ativa quando apareceu em uma lista divulgada pelo Jornal Nacional da Rede Globo. Na lista, contendo nomes de pessoas “marcadas para morrer”, Eliane Potiguara aparecia ao lado do jornalista Caco Barcelos, autor de *Rota 66*, por terem divulgado e denunciado esquemas de violação dos direitos humanos (GRAÚNA, 2013, p. 97). Consta em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2004) que Eliane também sofreu ameaças quando precisou resgatar documentos de sua falecida avó, no Estado da Paraíba, sofrendo difamações de jornais, além de abuso sexual e violência psicológica. (POTIGUARA, 2004, 107-10).

Analisar suas obras é sinônimo de ter acesso à realidade indígena por meio da literatura. Esse universo, sua cosmovisão e suas tradições estão presentes de forma acentuada, assim como a valorização da figura feminina. As letras também servem como denúncia aos crimes cometidos contra os índios: preconceito, discriminação, exploração sexual, assassinatos.

Em *Metade cara, metade máscara* (2004), prosa e verso se misturam para abrigar histórias que navegam entre a realidade e a ficção, entre o individual e o coletivo. É um livro que contém uma forte abrangência social ao tratar de questões como a busca por identidade e a luta pelo respeito à diferença e pelo amor.

Dessa forma, ficção, crítica social, autobiografia, poesia, ensaio e testemunho se unem para dar forma ao livro. Em sua narrativa, também encontramos a inserção de trechos que nos remetem a entrevistas, assim como aqueles que antecedem os relatórios acerca da atuação do GRUMIN. Verifica-se, em sua obra, uma ruptura de padrões estético-literários, não nos permitindo classificá-la pelo viés da teoria literária tradicional.

Seu trabalho é um reflexo da própria cultura indígena, em que não existem certos limites separatistas, ou seja, é uma visão de mundo em que a vida atua de forma interdependente, fator que se reflete na forma com a qual Potiguara se comunica com o mundo. Esta visão está clara na fala de Munduruku quando afirma que não existe uma ruptura entre oralidade e escrita, pois são formas complementares (MUNDURUKU, 2008, Disponível em: <http://goo.gl/ifyvYV>).

Também encontramos este pensamento em Goldman quando afirma que a obra literária é o reflexo da sociedade, uma vez que “o caráter coletivo da criação literária provém do fato de as estruturas do universo da obra serem homólogas às estruturas mentais de certos grupos sociais” (GOLDMAN, 1976, p. 208).

A própria poesia de Potiguara também confirma a declaração acima citada. Em “Na trilha da mata”, o eu-lírico expõe sua ausência de preocupação quanto a classificações de uma obra, o que reforça a hipótese de que sua intenção é contar a sua história e a dos povos indígenas sem limites de gêneros, sem as amarras estabelecidas pela sociedade dominante:

Não me importo
 Se o que escrevo
 São ilusões
 Não me importo
 Se o que escrevo
 Não são versos,
 Rimas
 Redondilhas...
 Não me importo
 Se dizem que não trabalho
 Sou vagabunda da vida
 E ela é minha amante

Juntos, temos o que contar...
 (POTIGUARA, 2004, p. 62-3)

Metade cara, metade máscara (2004) é dividido em sete partes e o enredo trata da história dos indígenas e, de certa forma, do próprio ser humano em geral, uma vez que alcança a esfera social, pois versa sobre o poder dominante e seus resquícios na sociedade, fatores capazes de atingir todos os seres. Torna-se uma proposta de reencontro do ser humano consigo mesmo, numa tentativa de libertar a sociedade dos conceitos impostos desde a colonização, que visam ao consumismo, ao imediatismo e ao individualismo, e afastam os seres humanos de seu lado selvagem, da sua intuição e da sua ligação com o divino.

Iniciando com a invasão territorial, a obra percorre as mazelas ocasionadas pela colonização e as lutas indígenas para, então, chegar a uma proposta baseada no amor, com vistas a formar uma sociedade ancorada no princípio do respeito à diferença. Cada capítulo é iniciado em prosa, sendo finalizado com poesias, compondo um cenário cuja unidade está presente na história do casal Jurupiranga e Cunhataí¹², que parece ser inspirado na própria vida da autora, rompendo assim as

¹² Jurupiranga também é o nome de uma cidade da Paraíba, da mesma forma que Cunhataí é de Santa Catarina. Curiosamente, fazendo uma analogia à vida de Eliane Potiguara, ambos os nomes estão em duas regiões de grande importância na sua trajetória: o nordeste, de onde surge a sua ancestralidade, e a região sul, onde, com contribuição de seu companheiro da época, o cantor Taiguara, pôde fazer o retorno ao inconsciente coletivo, conhecer as mulheres indígenas que

barreiras entre o real e o ficcional. De um lado, Cunhataí como uma espécie de alter-ego de Potiguara e, de outro, Jurupiranga de Taiguara, cantor de origem indígena *Charrua* com o qual se uniu em 1978, sendo o responsável por impulsionar a busca da autora pelo retorno ao inconsciente coletivo (POTIGUARA, 2004, p. 27).

Esse casal é responsável por guiar as narrativas em meio a textos de caráter autobiográfico e testemunhal. São eles personagens do primeiro poema do livro, “Ato de amor entre povos”, o mesmo poema que encerra a obra, fechando um ciclo, mas oferecendo novas possibilidades diante da história. Como afirma a autora, são seres atemporais, fora de espaços definidos (oníricos ou físicos) e simbolizam o amor e a família indígena. Por meio de suas vozes, trazem a história dos ameríndios e “vão nos contar suas dores, lutas e conquistas” (POTIGUARA, 2004, p. 30) em forma literária e poética:

(...)

Perdi o meu amor
Perdi minha razão
Dói-me profundo
Profundamente meu coração.
Choro intranquila, sofro a desgraça
Vivo o desamor na solidão
E por onde passo
Há só lembranças, tristes lembranças
De uma aldeia acabada

(...)

(POTIGUARA, 2004, p. 37)

Sendo assim, Jurupiranga e Cunhataí também sofreram com a invasão e, durante o processo de expulsão dos nativos de suas terras, foram separados pelo poder colonizador. Cabe ressaltar que, na divisão dos capítulos, são eles que aparecem nos subtítulos, situando o leitor nos diversos contextos apresentados na obra (separações, revoltas, resistência, união do casal/dos povos indígenas).

O casal, assim, possui importância única: ele que metaforiza a vida da escritora indígena e dos povos atingidos pelo etnocentrismo, da mesma forma que dá direcionamento ao livro para que sejam desenvolvidas as faces “diagnóstica” e “terapêutica”. Suas vozes ecoam pela poesia, espaço em que a separação e os

carregavam o sofrimento da violação de seus direitos e, assim, iniciou mais uma etapa do diálogo com o universo feminino indígena (POTIGUARA, 2004, p. 27)

sofrimentos iniciados com a colonização são transformados em palavras de amor. Separação de corpos, mas presença eterna de alma.

O livro em estudo possui também uma proposta que envolve o âmbito social, que une história e ficção. Assim, ao reunir diversos gêneros narrativos do não índio em uma única obra, Eliane Potiguara assimila conteúdos da teoria literária tradicional e os transforma em algo próprio, ao mesmo tempo em que possibilita uma ampliação de perspectiva no que se refere à crítica da literatura.

A devoração acima apontada nos possibilita uma aproximação com a antropofagia oswaldiana. Se é certo que a autora utiliza a escrita alfabética, forma de expressão característica da cultura branca, é certo também que não o faz se enquadrando nos moldes dessa sociedade. A escrita torna-se um instrumento crítico, do qual lança mão de acordo com sua cosmovisão, como um reflexo de sua maneira de lidar com o mundo. Eliane é clara ao expor que, para ela, não existem limites ou classificações sobre um texto. As classificações acerca de sua obra quanto aos gêneros partem de uma visão burguesa, que não é a sua.

Como afirma Daniel Munduruku, os povos indígenas passaram a assimilar a cultura “estrangeira” na medida em que começaram a interagir e a lutar pela importância da cultura nativa na sociedade que os rodeia:

O tempo passou e, aos poucos, alguns líderes foram conhecendo melhor a sociedade que os rodeava: dominaram as letras, os números os códigos sociais, os processos econômicos, as políticas e passaram a ser protagonistas da história, passaram de objetos a sujeitos de seu próprio destino, passaram a ser senhores (MUNDURUKU, 2004, p. 15).

Se interpretarmos dessa forma, como uma atitude antropofágica, percebemos que a maior importância de sua obra reside não na junção de diversas formas narrativas, que hoje são até comuns à cultura do “outro”, mas na ruptura de padrões.

Esse olhar é resultado direto do foco principal de seus escritos, direcionados para o conteúdo exposto e, principalmente, para o caráter social que a sua obra quer abranger. A forma de seu livro nasce da sua proposta de comunicação, que lança mão da literatura para traduzir anseios, individuais e coletivos, o que a faz utilizar diversos gêneros textuais para tratar de uma mesma temática.

A narrativa de Potiguara se aproxima do que Beatriz Sarlo chama de modalidade não acadêmica da história, que “escuta os sentidos do presente, atende às crenças de seu público e orienta-se em função delas” (SARLO, 2007, p. 13), em

contraponto à modalidade acadêmica, que parte do senso comum e expõe visões globais. Nesse sentido, a investida do passado aparece de modo mais fluido, não regulado pelo método, “em função de necessidades presentes, intelectuais, afetivas, morais ou políticas” (p. 14).

Fazendo alusão a Michel de Certeau e a um artigo do pensador em que operários de uma fábrica inventavam estratégias para agirem em proveito próprio, a autora comenta que “os novos sujeitos dos novos tempos” fazem da necessidade uma virtude, e que aqueles postos à margem da sociedade, ignorados pelo método de narração do passado, demandam novos métodos para serem ouvidos e tendem aos discursos de memória, como testemunho, diários, cartas etc (SARLO, 2007, p.16-7).

Sarlo ainda relaciona tal mudança de concepções do passado e seus personagens à renovação temática e metodológica da sociologia e dos estudos culturais, nas décadas de 1960/1970, momento em que a identidade dos sujeitos passou a ocupar o lugar anteriormente vinculado às estruturas e aos métodos. Por tal motivo, segundo a autora, as histórias orais e o testemunho “restituíram a confiança nessa primeira pessoa que narra sua vida (privada, pública, afetiva, política) para conservar a lembrança ou para reparar uma identidade machucada” (SARLO, 2007, p. 19).

Sobre Potiguara, a prática antropofágica anteriormente citada também é encontrada nos campos semânticos, quando trata de sentidos pertencentes e construídos pela cultura hegemônica. Ela expande o olhar dos que leem sua narrativa ao ressignificar conceitos do “outro” de acordo com sua visão, como ocorre com os termos “território” e “selvagem”, desenhando um contorno único em sua obra. Assim, por meio da literatura, Potiguara passa a ser, além de sujeito e autora de sua própria história, um elemento importante para a abertura de novos estudos literários, com base no pensamento ameríndio.

Embora com grande similaridade em relação aos propósitos de Oswald de Andrade, os povos indígenas passaram a compreender a cultura do não índio, a aprender seus mecanismos, mais como forma de sobrevivência do que como estratégia de entrar para o mundo moderno. Portanto, a assimilação do “outro” se dá mais por necessidade que por vontade. Digerir aquilo que é imposto e transformar em algo próprio, levando-se em consideração as tradições de seus antepassados, seria uma maneira de se adaptar à realidade, mantendo viva toda uma cultura e,

sobretudo, uma identidade.

Em 1928, por outro lado, não era por sobrevivência que os jovens modernistas propuseram uma assimilação crítica. O que estava em questão naquele momento era a renovação das artes no Brasil, uma busca pela identidade nacional, cujo elemento catalizador foram as propostas das vanguardas europeias, especialmente do Surrealismo. Seria uma revolução estética como forma de “acertar o relógio império”, como já esboçava em seu Manifesto da poesia Pau-Brasil (1924), expressão que sugere uma posição do Brasil enquanto país “atrasado” perante a realidade mundial. Oswald só ampliaria as propostas antropofágicas na década de 1950, momento em que desenvolveu sua tese, emprestando-lhe um caráter mais social e filosófico.

No movimento de 1928, a voz que repercutia a causa indígena ainda era a do não índio. O nome do movimento surgiu em contexto burguês, através do encontro de amigos em um restaurante, cujo acesso provavelmente era restrito a membros da camada social com maior poder aquisitivo. Embora a criação do movimento tenha tido um caráter social e político, tendo como base uma cultura ainda autóctone, a Antropofagia olhava em direção a um equilíbrio entre cultura dominante e dominada, numa tentativa de superar o atraso. Aquele momento seria, pois, um projeto de encontro com a própria identidade brasileira, através do hibridismo cultural, para falar ao mundo que a nossa cultura era capaz de lutar contra a condição subalterna imposta pelo poder dominante.

Enquanto a proposta oswaldiana foi inicialmente estimulada pelo contexto das vanguardas europeias, Potiguara encontra estímulo no quadro vivido pelos povos indígenas, que ainda os põe em situações de preconceitos e desvalorização. O espaço pelo qual a autora transita é a própria cultura brasileira, que por discriminar o elemento índio, o transforma em seu “outro”, no “outro” dela mesma. Ao contrário de Oswald de Andrade, sua obra não nos transmite a ideia de defasagem em relação ao estrangeiro, mas apenas uma visão diferente da realidade, que pode se tornar uma alternativa possível para a crise social em que vivemos, seja em termos de ecologia ou de política.

Essas diferenças nos remetem a Vilém Flusser (1998) quando relaciona o conceito de defasagem com a sociedade brasileira. Para o filósofo, isso ocorre porque, sendo uma sociedade a-histórica, isto é, construída a partir do universo mágico-mítico com o tempo cíclico possuindo função moral e ética, segue modelos

de uma sociedade histórica, em que o tempo existe de forma linear e nada se repete. Segundo ele, embora exista no Brasil a prática da síntese de tendências históricas e a-históricas, ainda existem processos que procuram impor modelos, o que pode acarretar na transformação da sociedade brasileira em histórica atrasada:

O engajamento em história sempre tem sido no Brasil acompanhado de perda de identidade, e continuará assim no futuro previsível. É por isso que se trata de engajamento defasado, mesmo se disposto a oferecer sua própria vida e a vida do outro em holocausto. Esta circunstância não obriga que a essência brasileira deva fechar-se à influência histórica para conservar-se. Muito pelo contrário, afirma que é da essência brasileira abrir-se para tal influência, não para copiá-la, mas para assimilá-la (FLUSSER, 1998, p. 32)

Nesse sentido, a fim de que não haja a construção de uma história atrasada, como observou Flusser, chega-se à Antropofagia como solução para a relação entre culturas assimétricas, uma vez que se ancora na assimilação do “outro” sem perder a sua identidade. Daí parte a proposta de Oswald, em que encontramos semelhanças com Potiguara, pois em ambos está a necessidade de serem ouvidos e, para tanto, devoram culturas que são estrangeiras - caso do modernista - ou que são sentidas como tal - caso dos autores de etnia indígena. Assim, se o que move o primeiro é romper com a defasagem econômica e cultural frente aos países hegemônicos, o que impulsiona a segunda é o próprio universo brasileiro, ao qual busca integrar-se e ser integrada.

No entanto, ainda que o contexto de Potiguara nos remeta aos Estudos Culturais, com a valorização da mulher e luta pelos seus direitos, a autora vive entrelugares. Acreditamos que não seja possível limitá-la ao conceito de feminismo, pois este parte da cultura do não índio. A autora expressa em seu pensamento que o machismo chegou às sociedades indígenas através dos colonizadores (2004, p. 90), mas não assume claramente uma face feminista no sentido de afirmar sua participação nesse movimento social.

Em uma de suas falas, Potiguara afirma que as entidades ligadas à questão indígena acreditavam que a luta do GRUMIN era influenciada pelo “Movimento de Mulheres Não-indígenas, as feministas brasileiras ou outros movimentos populares” (POTIGUARA, 2004, p. 49). Ao utilizar o verbo “acreditavam”, notamos que a autora nega tais interpretações, afastando assim a ideia da influência do movimento

feminista no GRUMIN. Entendemos que Potiguara parte do pressuposto de que sua luta não se filia a essas manifestações, ainda que trabalhe a questão feminina.

A autora também não se limita à temática indígena, expandindo sua concepção de cura interior como primeiro passo para a cura da sociedade, que engloba os seres humanos em geral, sejam indígenas, negros, amarelos ou brancos, como assinala no trecho a seguir:

A intuição é a mensageira da alma; a intuição é a força do conhecimento tradicional, ancestral. A tocha da ancestralidade deve ser trabalhada dentro de cada um de nós, pois ela é riquíssima em conhecimentos, sejamos indígenas, negros, amarelos ou brancos (POTIGUARA, 2004, p. 82)

A proposta de Eliane Potiguara torna-se uma proposta para a vida de todos os seres humanos, embora parta de um lugar específico, isto é, da valorização da cultura indígena, seus costumes e cosmovisões, enterrados desde a colonização, que ressurgem agora como sementes, florescendo em variadas formas artísticas.

É inegável a importância da proposta oswaldiana, assim como da obra de Potiguara. Ambas nos apresentam maneiras híbridas de lidar com o mundo em um momento de crescente globalização e trocas culturais. Ambas, do mesmo modo, versam sobre a necessidade de eliminar a relação de opressão a qual estão sujeitados os indivíduos postos à margem da sociedade, e nos oferecem novos caminhos diante da arte e da vida.

Partindo-se da interpretação de Benedito Nunes (2010), que afirmou que a Antropofagia possuía um caráter metafórico, diagnóstico e terapêutico, é possível afirmar que em *Metade cara, metade máscara* (2004) verificamos esses três elementos, dialogando com os objetivos de Oswald de Andrade ao ampliar horizontes.

Como vimos no segundo capítulo, a face metafórica da Antropofagia está na inspiração do rito tupi de devoração do inimigo preso em combate como forma de assimilar sua valentia, enquanto a face diagnóstica está na identificação dos traumas da sociedade brasileira causados pela opressão colonizadora. A terapêutica encontra-se na reação contra mecanismos impostos, sejam políticos, literários ou artísticos.

No percurso da narrativa de Potiguara, temos como “diagnóstico” o resgate da história dos povos indígenas, a partir da qual ela nos apresenta os males sociais

oriundos do processo de colonização. Não se limitando a esse aspecto, propõe uma “terapêutica” para a re(construção) de uma sociedade mais igualitária através da literatura, expressão em que encontramos a devoração da cultura do “outro” (“metáfora”).

A trajetória do livro, por sua vez, também se assemelha à cerimônia antropofágica: a relação de Potiguara com a cultura dominante já coloca esta como “inimiga”, uma vez que impôs um sistema cultural e procurou silenciar a voz indígena. A escritora expõe claramente contra quem ela luta: o colonizador e seus mecanismos de opressão. Daí surge também a devoração para assimilar conteúdos do “outro” colonizador, sua língua, por exemplo, para conhecê-lo e resultar em uma integração, transformando-o em algo próprio. Em Potiguara, “o fazer antropofágico” ocorre de forma respeitosa, porque nela a devoração é “ser um” dentro das diferenças culturais, assim como ocorre no ritual antropofágico que, como apontado pelo *Povos Indígenas do Brasil*, também era praticado pelos potiguaras¹³. Dessa forma, a necessidade de resgatar a sua cultura, reconstruir a sua história, não desprezando o “outro”, é algo que se aproxima daquilo que João Cezar entende como teoria da alteridade (2006).

4.1 Diagnóstico: o comando colonizador e o início do sofrimento

Potiguara começa a traçar o diagnóstico dos males sociais contando a invasão do território indígena durante o século XVIII, consequência da expansão missionária e econômica, causadoras das mudanças culturais nas sociedades ameríndias. Nesse momento, são descritos episódios como o assassinato de Sepé

¹³ De acordo com o *site* Povos Indígenas no Brasil:

“Do ponto de vista dos cronistas e viajantes, os Potiguara não apenas se enquadravam na categoria “gentios bravos”, justificando-se assim a necessidade de “amansá-los”, como foram se constituindo, ao longo das tentativas de colonização da região, entraves à exploração portuguesa. O cotidiano da capitania de Itamaracá (Paraíba) era tomado pelo embate com os “gentios”, associados dos franceses, *cujá cultura tinha na honra guerreira o seu valor fundamental, para a qual a antropofagia era um dos momentos de maior importância na esfera ritual*. O resultado é que a aliança do espírito guerreiro indígena com o interesse mercantil francês impediu o sucesso das expedições de conquista e ocupação de tais capitanias por seus donatários” (Disponível em: <http://goo.gl/uMRNZE>. Acesso em 1 mar. 2015, grifos nossos).

Tiaraju, ocorrido em 7 de fevereiro de 1756. Segundo a autora, principiando com as mortes, as doenças, e com a escravidão indígena, “era o início da solidão das mulheres, motivada pela violência, racismo e todas as formas de intolerância, referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígena” (POTIGUARA, 2004, p. 23). Daí decorre a base para a tessitura da obra: o resgate dos males causados às mulheres indígenas é no transcorrer da narrativa a própria força de luta para a mudança dessa realidade.

A separação e o sentimento de solidão também estão presentes na história contada logo em seguida, já no início do século XX: a do índio X, brutalmente assassinado por combater as invasões em territórios indígenas. Aos poucos o leitor percebe que este índio era o bisavô da narradora, neta de Maria de Lourdes e filha de Elza.

Se relacionarmos a menção desses nomes à dedicatória do livro, podemos perceber que se trata da própria família de Eliane Potiguara, o que agrega à obra uma proximidade com a autobiografia e com o testemunho. Eis um trecho da dedicatória: “À minha falecida avó indígena Maria de Lourdes, que no início do século XX teve seu pai desaparecido por ação colonizadora no Estado da Paraíba”.

Ambas as histórias narradas – a do índio do século XVIII e a do índio X, que também é autobiográfica - são similares e sintetizam as consequências geradas pela invasão do território. Vale salientar que a ideia de território para os povos indígenas ultrapassa o espaço físico. Para Eliane Potiguara:

[um território] traz marcas de séculos, de cultura, de tradições. É um espaço ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade (POTIGUARA, 2004, p. 105).

Em Oswald, vemos uma relação com a terra, mas de forma a possibilitar uma sociedade mais justa, com a produção daquilo que seria necessário para sobrevivência do povo, com ajuda das técnicas da sociedade moderna. Em outras palavras, era a favor da propriedade comum da terra, sem dominação de classes.

Andrade, em “O sentido do interior”, afirmou que a antropofagia era “uma exaltação do índio não cristianizado, ou melhor, do homem natural representando uma cultura oposta à da catequese” (ANDRADE, 2011b, p. 327). Na época em que o texto foi escrito, isto é, no ano de 1948, o escritor já alertava para uma condição de

enriquecimento da antropofagia, que poderia ocorrer com as contribuições dos estudos sociológicos da época, e expunha que a grande revolução daquele tempo seria uma volta ao espírito matriarcal. Para ele,

Nesse pandemônio ressalta, como já disse, uma revalorização das forças intactas do solo e do povo que prometem uma nova Idade de Ouro. E é justamente o progresso técnico e político que atingimos que nos autoriza a sonhar com uma nova Idade de Ouro, pois somente o domínio completo do homem sobre a natureza, como nos tempos primitivos, poderá me dar a liberdade econômica e vocacional. Só uma sociedade organizada tecnicamente, sem o predomínio agressivo de uma classe ou de um partido político, poderá resolver os ásperos problemas que hoje dividem tão gravemente a humanidade (ANDRADE, 2011, p. 328-9).

Tal fala primeiramente nos mostra um equívoco: o homem “primitivo” não apresenta esse desejo de domínio sobre a natureza. Além disso, embora o escritor tenha como foco a luta contra a catequese, na busca de um homem natural sem as influências da colonização, incentivando a propriedade comum da terra, vemos que ainda possui como referência o pensamento ocidental, já que não vê a natureza a partir de uma relação de troca, mas de domínio.

Essa visão diverge da de Potiguara. Ao afirmar que a mulher é a manifestação da Mãe Terra em forma humana, a autora assume uma concepção de relação em que ser humano e natureza tornam-se um a extensão do outro.

Neste ponto ancora a diferença em relação à visão ameríndia, pois na obra de Potiguara está clara a ideia de que a terra não é propriedade, nem individual, nem coletiva. A natureza é ambiente sagrado e nós estabelecemos com ela uma relação de troca e não de domínio. O conceito de terra enquanto propriedade é do não índio. Se hoje os povos indígenas dispõem de territórios limitados, vistos enquanto propriedade de determinada aldeia, ocorre pela necessidade de delimitar áreas para sobrevivência de seu povo e sua cultura, pois grande parte da natureza já foi tomada pela expansão urbana.

Sendo assim, uma invasão está vinculada não somente à terra, mas à cultura e à espiritualidade presentes nesse espaço. Invadir um território, portanto, é provocar mudanças sociais intensas, é possibilitar desastres ambientais e psicológicos. Pela forma brutal como ocorrem, geram prejuízos para esses povos e, como aponta a narradora, as mulheres e crianças são a parcela mais atingida. O trecho da poesia a seguir, “Invasão”, sintetiza esse sentimento de angústia e tristeza:

Quem diria que a gente tão guerreira
Fosse acabar um dia assim na vida.

Quem diria que viriam de longe
E transformariam teu homem
Em razão para as rapinas.

Quem diria que sobre os escombros
Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor.

Cenário macabro te é reservado.
Pra que lado tu corres,
Se as metralhadoras e catanas e enganos
Te seguem e te mutilam?

É impossível que mulher guerreira
Possa ter seu filho estrangulado
E seu crânio esfacelado!

Quem são vocês que podem violentar
A filha da terra
E retalhar suas entranhas?
(POTIGUARA, 2004, p.35)

Com medo de toda essa situação, como nos conta a narrativa, as filhas do índio X foram obrigadas a migrar para Pernambuco, onde nasceu Elza, filha de Maria de Lourdes. A menina, segundo a narradora, era “fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto pelo fato de sua mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador” (POTIGUARA, 2004, p. 24). Aqui, não se trata do colonizador do período colonial, mas aquele atual, representante da cultura do não índio, que a viola e desrespeita.

Mais tarde, essa família migrou para o Rio de Janeiro: novos ambientes e novos problemas. As ameaças de mortes, as brigas por território abririam espaço para outras questões como o racismo, a intolerância da sociedade, as dificuldades e condições de vida precárias em uma área marcada pela prostituição na Cidade “Maravilhosa”.

Percebe-se que o choque cultural se dá principalmente pelas divergências e falta de respeito à diferença. Buscar a história é a maneira mais eficaz para se compreender o desenvolvimento desses males. Nas palavras da autora,

(...) percebemos que a causa principal dos conflitos, dissabores, amarguras, solidão está lá! Lá no início do século XX, quando o índio X foi desaparecido e sua família mutilada, e a violência, a intolerância e o racismo aos direitos indígenas se arrastaram por muitos e muitos anos e séculos, vindo a prejudicar dezenas de vidas e relações interpessoais. Assim está

formalizada a história de muitas famílias indígenas que se separaram de seu território tradicional e de seus parentes. (POTIGUARA, 2004, p. 28)

Em Oswald de Andrade, esse diagnóstico também entende o ato colonizador como o início dos males sociais. Em “O antropófago”, o modernista expõe a visão dos exploradores que pretendiam “salvar” o povo ameríndio, impingindo a doutrina cristã, as ideias de pecado e adultério aos nativos, que “viram seus hábitos imediatamente brutalizados e invertidos pelo ódio roupeta. Não faltaram tragédias nesse bom dia europeu às tribos desprevenidas da América” (ANDRADE, 2011b, 445). O autor ainda conta um episódio, ilustrando como tal prática dos europeus provocou mudanças radicais nas sociedades indígenas que, de uma forma ou de outra, acabavam sofrendo com o etnocentrismo:

Refere o missionário Claude d’Abbeville, no seu livro sobre o Norte do Brasil, uma tragédia ocasionada pela pregação jesuíta. O chefe índio Japuy-nassu matou a mulher, pegada em adultério. Como se visse cercado por ordem dos brancos, Japuy-nassu penetrou na capela da aldeia, onde recorreu ao direito de asilo. E de lá tonitruou contra os catequistas que mandavam castigar o adultério e queriam puni-lo por obedecer a seus preceitos (ANDRADE, 2011b, 445)

Enquanto, de um lado, o colonizador pretendia explorar a terra e os habitantes que aqui viviam, os índios viam o colonizador como parte de Deus. Verificamos essa afirmação na fala de um chefe da nação Macuxi, exposta do livro de Eliane:

Quando o branco chegou nas nossas terras, índio pensava que branco era do lado de Deus, índio pensava que Deus tinha vindo visitar. De fato, branco tem tudo e índio não tem nada: branco tem arame farpado, nós não temos; branco tem livro, nós não temos; branco tem machado de ferro, nós não temos; branco tem carro, nós não temos; branco tem avião, nós não temos (...) Mas branco veio e roubou as nossas terras; e o índio não podia mais caçar. Falou que as terras boas eram dele, falou que os peixes dos rios e dos lagos eram dele. Depois trouxe doença. E depois se aproveitou de nossas mulheres (grifo nosso). E o índio se revoltou. Então o branco matou os nossos avós, matou-nos, massacrou-os muito, e o índio fugia tão rápido como a coisa mais rápida. Então o índio entendeu que Deus do branco era ruim” (POTIGUARA, 2004, p. 45)

Esse discurso nos remete ao pensamento de Viveiros de Castro quando afirma que, enquanto os europeus viam os índios cristãos em potência ou animais úteis, os índios os viam em sua alteridade plena, como uma possibilidade de

transfiguração e de união daquilo que teria sido separado na origem do mundo (CASTRO, 2002, p. 206).

A imposição de um pensamento, bastante evidente na maneira com que a cultura dominante se relaciona com os seres e com a natureza, é o passo inicial para a compreensão de desastres ambientais, desmatamentos, pobreza, fome, danos psicológicos e preconceitos que vivemos atualmente. A relação dos índios com a terra se dá em forma de troca, com um sentimento em gratidão pelos benefícios gerados. Afinal, como diria Kaka Werá: “Somos parte da terra e ela é parte de nós” (JECUPÉ, 1998, p. 61).

Esta ideia é contrária a do colonizador, que interage com a terra e com os próprios seres humanos de forma exploratória - vide a escravidão de tantas etnias indígenas e dos negros durante o período colonial. Escravidão esta que ainda encontramos nos dias atuais, de formas variadas. Para muitos povos nativos, como já visto anteriormente, nem mesmo o inimigo era digno de exploração e brutalidade. Nas fases de um ritual antropofágico, por exemplo, o inimigo era tratado como um membro da família, com todos os privilégios de um guerreiro.

Com tantos séculos de exploração do homem pelo homem, da natureza pelo homem, somada ao descaso do governo, os resultados não poderiam ser diferentes de uma sociedade em crise ambiental e desigualdades sociais. A imposição de uma cultura também gerou transformações dentro das próprias sociedades dominadas pelo poder opressor, mudanças prejudiciais para o seu próprio contexto.

Através do testemunho de sua viagem com o Programa de Combate ao Racismo, Potiguara aponta os exemplos de muçulmanos e chineses em atitudes de violência contra a mulher: no primeiro caso, o ato de arrancar o clitóris das mulheres para que não sintam prazer; no segundo, o ato de amarrar os pés das mulheres para que não cresçam e não possam correr livres pelo mundo (POTIGUARA, 2004, p. 47).

Vemos no livro que não foi diferente com as sociedades indígenas, em que o machismo se transformou em uma forma de defesa da família. Na realidade dos povos nativos no Brasil, a identidade masculina passou a fazer com que as mulheres sentissem dor no ato sexual, como forma de vincular o prazer a essa sensação. Assim, as mulheres não aceitariam submissão ou ofertas dos homens brancos (POTIGUARA, 2004, p.82). Para a autora, esses atos

na realidade são soluções que os homens encontraram para defendê-las das mãos dos colonizadores ingleses, holandeses, alemães etc. que chegavam aos seus países, invadindo-os e saqueando as suas riquezas naturais e familiares, em nome do poder econômico, político, social e religioso (POTIGUARA, 2004, p. 48).

Entendemos, então, que o diagnóstico pode ser traçado a partir de dois pontos: afastamento do território com a chegada dos colonizadores e mudanças ocasionadas pela imposição cultural. Os reflexos da diáspora, que também representa distância de parentes e da cultura indígena, provoca, como aponta o eu-lírico de “Perda da essência da mulher”, um distanciamento com a natureza selvagem que, com o tempo, resulta na perda da identidade indígena. O deslocamento do solo sagrado, onde reside história, cultura e espiritualidade, é o princípio de medos e de fraquezas. Passa-se a um estranhamento dos costumes de seus ancestrais, a um conflito que vagarosamente provoca a morte do corpo e da alma:

Meu coração em tua ausência arde
E diverge minha mente confusa.
Naquele rio erguia meus braços
Eu não era eu.
Eu mesma
Fugia de mim na outra margem...

Dentro de mim essa ausência forja
Uma mulher fatal e louca
Desgarrada me toma essa fera e arde
E mancha a várzea verde do meu ser
E mancha a essência branca do meu lar...

A incerteza gera em mim todos os males
E temia o medo de nadar nos rios
E tinha medo de andar nas matas
E ganhava medo do existir nos vales
Eu era o próprio medo da minha viagem...

Gritou meu medo de ver gente
Tua despedida me matou de verdade
Rugiu ainda minha voz rouca
Frac, anêmica, covarde...

Quebrou-se um destino
Fora de combate
Num desvio que eu mesma repugnei:
É a mulher de fibra que um dia imerge
Nas falsas e corruptas personagens...
Mágoas, lágrimas rolam dessa existência
Num pedido de perdão, amor primeiro.
Perdoe-me a triste sina, a violência,
Meu medo, minha carência
Minha sorte!

Antes que tudo em mim se transforme em morte!
(POTIGUARA, 2004, p. 41)

O eu-lírico da poesia de Potiguara perde a essência selvagem (“eu não era eu”/ “fugia de mim na outra margem”) feminina, passa a ter medo de seu próprio ambiente (“temia o medo de nadar nos rios”/“tinha medo de andar nas matas”/ “e ganhava medo de existir nos vales”), e desenvolve também o medo de pessoas, gerando pânico (“gritou meu medo de ver gente”). Esses são apenas alguns exemplos dos danos psicológicos do choque cultural oriundo do abuso e da opressão.

Assim, o deslocamento do território estaria fortemente relacionado ao afastamento do lado selvagem. Mais uma vez, Potiguara nos apresenta uma devoração. Ela devora os sentidos e as palavras do “outro” e lhes atribui novos valores: o termo “selvagem”, fica claro no decorrer do livro, não significa brutalidade, mas seria algo do “interior humano, âmago, essência espiritual, ser sutil, a casa da alma, ancestralidade”. É através desse “selvagem” que nos recriamos e nasce a criatividade (POTIGUARA, 2004, p. 58). Dessa forma, essa separação - do território com conseguinte perda do lado selvagem - também representa um distanciamento com sua essência divina.

Em nosso percurso pelos escritos de Oswald de Andrade, não encontramos esta nova concepção para o termo “selvagem”, embora expresse um olhar diferente para com as sociedades indígenas. “Selvagem” ainda parece obedecer aos conceitos da cultura ocidental, mesmo que o autor valorize o primitivo e reconheça a sua cosmovisão e a importância da antropofagia, que visava a estabelecer uma comunhão com o “outro”:

Ora, ao nosso indígena não falta sequer uma alta concepção da vida para se opor às filosofias vigentes que o encontraram e o procuraram submeter. Tenho a impressão de que isso que os cristãos descobridores apontaram como máximo horror e máxima depravação, quero falar da antropofagia, não passava, entretanto, de um alto rito que trazia em si uma Weltanschauung, ou seja uma concepção de vida e do mundo (ANDRADE, 2011b, 372-3).

Retornando à Potiguara, a face terapêutica de sua obra é traçada não só a partir do universo ameríndio, selvagem, mas também da mulher indígena. Nota-se essa escolha principalmente pelo fato de a autora acreditar que as mulheres e crianças foram as que mais sofreram com os resquícios da colonização. Partindo

das mulheres e de sua natureza selvagem, desse resgate da sua natureza interior, Potiguara irá propor a terapêutica que veremos a seguir.

4.2 Terapêutica: o resgate da natureza selvagem e a valorização da mulher

Em Oswald de Andrade, como observa Benedito Nunes, a terapêutica se insere na ação violenta e sistemática contra os hábitos que deram origem ao trauma repressivo de nossa sociedade. Sob esse olhar, para compor a sua crítica, o modernista parte da contraposição de elementos da cultura indígena com os da sociedade ocidental, que são apontados a partir do vocábulo “contra” no *Manifesto Antropófago* (“contra a catequese”, “contra todos os importandos de consciência enlatada”, “contra o Padre Vieira”, “contra a verdade dos povos missionários”, “contra Anchieta”, “contra a realidade social, vestida e opressora”).

Além da prática da antropofagia, o resgate do universo ameríndio se faz presente em diversas expressões como “filhos do sol, mãe dos viventes”, “porque somos fortes e vingativos como o Jabuti” e “se Deus é a consciência do Universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais”, inserindo também trecho da obra *O selvagem* (1935) de Couto de Magalhães¹⁴: “Catiti Catiti/ Imara Notiá/ Notiá Imara/Ipeju”.

Dessa forma, a terapêutica também seria o resgate do primitivo. O modernista informa ao leitor que nós já tínhamos a solução para uma “Idade de Ouro” antes da colonização, porque “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade”, porque “sem nós a Europa não teria sequer sua pobre declaração dos direitos do homem”.

Em Potiguara, esse resgate parte não somente do primitivo, mas da mulher. Como afirmou o cacique Xavante Aniceto, “A palavra da mulher é sagrada como a terra” (In POTIGUARA, 2004, p. 80). Da terra nasce vida, assim como do ventre da mulher. A Declaração de Pequim das Mulheres Indígenas, Conferência da ONU

¹⁴ Couto de Magalhães foi um estudioso, militar, advogado e político, nascido em Minas Gerais que, assim como Antônio Brandão de Amorim, personalidade inspiradora para Raul Bopp, reuniu diversas narrativas da tradição oral em Nheengatu. Os versos descritos no Manifesto são uma invocação à lua nova, como aponta Nunes (NUNES, 2011, p. 24).

ocorrida em 1995, que consta na contra capa do livro de Eliane Potiguara, afirma que todas as mulheres são manifestações da Mãe Terra em forma humana. É a partir da íntima relação com a terra e com os saberes ancestrais, que a escritora irá traçar a terapêutica como cura dos males diagnosticados.

Com base na figura feminina, nessa mulher-terra, Potiguara desenvolve um argumento voltado para políticas públicas e para a conscientização da sociedade. Seu ativismo está ancorado entre a mulher e a terra. Em outras palavras, o território, a terra enquanto espaço sagrado, torna-se uma das bases da obra, juntamente com a mulher, diretamente relacionada à natureza.

Em *Adoradores do sol*, Lucio Paiva Flores argumenta que, na visão do povo *Kitchua*, a santíssima trindade estaria incompleta, sendo o número quatro o que poderia sintetizar esse conjunto espiritual, pois encontramos ele nos quatro pontos cardeais, nas quatro fases da lua, nas quatro estações no ano etc. Nesse sentido, a divindade só estaria completa com seu quarto elemento, que seria o deus feminino, a Mãe Terra (FLORES, 2003, p. 30).

O culto ao feminino e às deusas também se faz presente em diversas culturas, como nas mitologias celta e grega. Nesta, encontramos ainda a presença de Gaia, uma representação da Mãe Terra, próxima daquilo que defende o povo *Kitchua* mencionado por Flores. No Cristianismo, aparece a figura de Maria, mas a encontramos de forma secundária. A mulher nesse contexto religioso, de acordo com a história, foi alvo de perseguições, já que a figura feminina era associada a pecado e à bruxaria exatamente por sua conexão com a natureza e fatos ocultos, levando muitas à fogueira para serem queimadas vivas.

Parece-nos que tal fato contribuiu ainda mais para o afastamento da mulher de sua conexão com a terra. A própria relação do homem com a natureza, pelo viés da religiosidade cristã, nos leva a crer que o ser humano deve dominar aquilo que está ao seu redor, o que já ocasiona uma distância entre o homem e a terra, que passa a não ser vista como ambiente sagrado. Em uma passagem bíblica, no Gêneses (Gn:1:28), tem-se uma ideia desse pensamento:

E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.

Estando a mulher em uma posição ainda subalterna, de acordo com esse olhar, foi posta no mesmo patamar que a natureza, também sendo alvo de

exploração e desejo (neste caso, o sexual, e vimos isso claramente nos textos do primeiro capítulo), sendo vista como um ser que precisa se submeter ao poder masculino e aos desdobramentos machistas da sociedade, que a fizeram não ter o direito de votar e de falar durante muitos anos. Dessa forma, o colonizador, um dos símbolos do sistema patriarcal, vê a mulher e a terra como objetos de exploração, para atender às suas necessidades: exploração de recursos naturais, exploração sexual ou de serviços domésticos.

Para Eliane Potiguara, esse pensamento diverge da cultura indígena, em que as mulheres são tão sagradas quanto a terra:

A Terra é a nossa mãe. Dela recebemos a vida e a capacidade para viver. Zelar por nossa mãe é nossa responsabilidade e zelando por ela, estamos zelando por nós próprias. Nós, mulheres indígenas, somos manifestações da Mãe-Terra em forma humana. Molestar, destruir, minimizar as manifestações da Mãe-Terra é ir contra a sua natureza, pois na natureza tudo deve fluir, assim como os rios que correm, os mares que enchem e esvaziam, como as cachoeiras que caem, como as pedras que rolam, como os filhotes que nascem e crescem, como a chuva que cai, como as luas que se enchem e vão, como o sol que esquenta e esfria, como a vida humana e animal que brota e transforma-se em húmus para a terra. Ir contra todos esses segmentos é violar o sagrado. A base filosófica de nossas vidas, como mulheres e povos indígenas, (...) é o respeito pelo sagrado, pelo que foi criado pela natureza e a mulher faz parte deste sagrado, por isso sua palavra é sagrada, tanto quanto a Terra. E toda a sua cultura e espiritualidade relacionadas ao sagrado humano, deve ser respeitada. (2006, Disponível em: <http://goo.gl/jyuaGI>)

A autora, então, alega em *Metade cara, metade máscara* (2004), que uma defesa do meio ambiente está fortemente relacionada à valorização da mulher. Enquanto não houver o reconhecimento da força da mulher indígena e selvagem, e de seus conhecimentos, não será possível uma defesa ambiental (POTIGUARA, 2004, p. 56).

Assim como a mãe terra, a mulher é feita de ciclos, se renova a cada mês através de seu sangue menstrual. Nos pensamentos dos antropólogos Luisa Elvira Belaunde (2006) e Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 205), a menstruação pode ser vista como um poder feminino para uma troca de pele/corpo. A esse período particular da mulher também é atribuído o sincronismo com as fases da lua, reforçando a íntima relação entre a figura feminina e a natureza, essa deusa mãe.

A questão de gênero, no entanto, é algo mais complexo e possui diversos desdobramentos dentro do conceito homem/ mulher. Nela se inserem as relações entre raça e etnia, por exemplo. Assim, a mulher indígena não possui a mesma

identidade de uma mulher branca, tampouco são vistas da mesma forma em uma sociedade preconceituosa.

É por isso que podemos afirmar que a luta de Potiguara é dupla. Não apenas pela mulher, mas mulher indígena, luta contra preconceitos referentes às mulheres, englobando de igual maneira a luta pelo respeito à cultura indígena. Sua narrativa se centra na valorização do feminino e re(construção) da identidade. Navegando entre poesia e militância política, aponta diversas ações de conscientização do ser humano, argumentando ser esse o caminho para a cura.

No âmbito das estratégias do GRUMIN, encontramos um trabalho constituído de cursos de capacitação, jornais, cartilhas, feiras, entre outros instrumentos, que visam a oferecer esclarecimentos para a mulher indígena. Incentivando a força feminina, através de medidas educativas e de apoio, possibilita o empoderamento dessas mulheres para que cada vez mais lutem por seus direitos, não permitindo a condição de submissão, dominação e de aceitação de atos de violência física ou moral.

Dessa maneira, os direitos humanos da mulher, como afirma a escritora, “compreendem seu direito de ter controle sobre sua sexualidade, incluindo saúde sexual e reprodutiva, assim como decidir livremente sobre ela, sem estar exposta à coerção, à discriminação e à violência” (POTIGUARA, 2004, p. 48). Na obra, constam alguns pontos de discussão em torno dessa questão, assim como sugestões para solucionar os problemas identificados pelo GRUMIN.

O saber ancestral transmitido através das mulheres e a terra tornam-se o sustentáculo para propor ao governo ações afirmativas e para debater sobre variados assuntos: método de controle de natalidade, espiritualidade, alternativas medicinais através das ervas, apoio em caso de violência doméstica, tratamento psicológico, incesto, escolha da mulher entre parto por cesariana e normal, assim como sua opção ou não pela ligadura de trompas.

Partindo da perspectiva de gênero, Potiguara procura desconstruir preconceitos e incentivar a valorização da mulher como meio para uma sociedade mais igualitária. Para ela,

Com relação à cultura indígena, a mulher é fonte de energias, é intuição, é a mulher selvagem não no sentido primitivo da palavra, mas selvagem como desprovida de vícios de uma sociedade dominante, uma mulher sutil, uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução para com sua sociedade e para o bem-estar do planeta Terra. Essa mulher não está condicionada psicológica e historicamente a transmitir

o espírito de competição e dominação segundo os moldes da sociedade contemporânea. O poder dela é outro. Seu poder é o conhecimento passado através dos séculos e que está reprimido pela história. A mulher intuitivamente protege os seios e o ventre contra seu dominador, e busca forças nos antepassados e nos espíritos da natureza para sobrevivência da família” (POTIGUARA, 2004, p. 46)

Com esse pensamento, Eliane se aproxima da perspectiva da escritora Clarissa Pinkola Estes, autora de *Mulheres que correm com Lobos* (1994), obra que interpreta diversas lendas e histórias antigas como forma de identificar o arquétipo da mulher selvagem, que se conecta com os valores da natureza. O livro é um resgate à essência feminina e, ao mesmo tempo, uma força que incentiva as mulheres a serem livres, a romperem com padrões estabelecidos e repressões. Esse texto é citado na narrativa de Potiguara e possui grande valor na vida da escritora indígena, servindo de inspiração para a criação da poesia “Pele de foca” (POTIGUARA, 2004, p. 86-87).

Na concepção de Clarissa Pinkola Estes, essa mulher selvagem é a própria alma feminina:

Do ponto de vista da psicologia arquetípica, bem como pela tradição das contadoras de histórias, ela é a alma feminina. No entanto, ela é mais do que isso. Ela é a origem do feminino. Ela é tudo o que for instintivo, tanto do mundo visível quanto do oculto - ela é a base. Cada uma de nós recebe uma célula refulgente que contém todos os instintos e conhecimentos necessários para a nossa vida. (ESTES, 1994, p. 14)

Selvagem, portanto, estaria relacionado à essência primordial, à sagrada relação com a terra e com a ancestralidade. Potiguara atribui a aceitação de tanta violência por parte da mulher ao distanciamento da nossa essência selvagem, ao qual fomos impostas. As armas para a luta contra o colonizador habitam em nosso próprio ser e, por meio da sabedoria e da transformação de valores impostos em força batalhadora, podemos chegar a uma mudança social.

Não obstante ter como eixo central a perspectiva e valorização feminina, a escritora não se limita a essa posição e também envolve os homens, igualmente vítimas do próprio machismo. Tal afirmação encontra embasamento no agradecimento do livro, em que Potiguara agradece “as mulheres de garra e luta”, mas também aos “homens fortes” e aqueles “com perspectivas de mudanças”.

“A chama do conhecimento ancestral” reside em ambos os sexos, e o despertar do feminino (“ver o fêmeo brotar em ti”) dentro da alma de cada um é um

fator indispensável para uma comunhão entre homem-mulher e, por consequência, para por fim a discriminações. A poesia “Homem” é um convite aos homens para esse desafio que visa à harmonia de gêneros:

Homem que nesta fortaleza mágica
 És capaz de transformar
 Tua dor e tua coragem sólidas
 Os vícios e os princípios másculos
 Em carinhos e créditos
 Mas amantes com fé?
 (...)

Homem que me fazes, então, chorar
 É possível despertar
 Tão virgens teus fortes peitos
 Rir de teus velhos conceitos
 E ver o fêmeo em ti brotar
 Acreditando em quem te quer?
 (...)
 (POTIGUARA, 2004, p. 132)

Potiguara não incentiva uma relação de dominação de um gênero sobre outro, mas a reconstrução dos gêneros entre os povos indígenas:

Que os homens e mulheres indígenas possam encontrar, juntos, caminhos concretos que viabilizem atitudes responsáveis com relação à Saúde Reprodutiva e desenvolvam uma relação de gênero mais consciente, mais democrática, baseada em conceitos perdidos ao longo da colonização e neocolonização (POTIGUARA, 2004, p. 53)

Novamente vemos uma prática antropofágica da autora, uma vez que o verdadeiro sentido de gênero, para ela, é isento de relações de dominação, e ambos os sexos aparecem como detentores de uma energia feminina, mesmo que de formas diferentes, em oposição ao pensamento hegemônico que não reconhece a face feminina dentro do masculino e vice-versa.

Em Oswald de Andrade, embora haja uma preocupação por questões que envolvem as mulheres, como é o caso da proposta ao Primeiro Congresso Brasileiro de Antropofagia, em que estavam em pauta questões como maternidade consciente, não devemos negar as exclusões de gênero que o movimento comporta. Tarsila do Amaral, é certo, foi uma das grandes personalidades do Movimento Antropofágico. Por outro lado, a participação feminina, em geral, como nos aponta Carlos Jáuregui (2008, p. 614), é escassa, principalmente se analisamos a *Revista de Antropofagia*. Para ele, o matriarcado antropófago tem de fato um caráter emancipador, mas o

sujeito que lutava pela abolição da monogamia, da propriedade e do Estado ainda era obstinadamente masculino.

Eliane Potiguara parte da mulher, mas evidencia que a cura para os males provenientes da colonização está dentro de cada ser. Para lutarmos contra os vícios impostos pelo poder dominante precisamos desenvolver o autoconhecimento. Despertar a nossa essência selvagem nos ajuda a tirar o véu da ilusão, pois passamos a enxergar com maior clareza as nossas sombras e compreendê-las. O maior inimigo, assim, está dentro de nós, através da criação de comportamentos negativos. Por isso, a autora é clara ao informar ao leitor que, para que haja “re-evolução”, é necessário desenvolver o amor próprio, a fim de que seja possível a construção do amor incondicional, sem imposições. (POTIGUARA, 2004, p. 90)

Para se chegar a esse ponto, é necessário buscar a força do conhecimento ancestral como fortalecimento interno, alimentar a intuição - a mensageira da nossa alma -, independente de gênero ou raça, já que existe no âmago de todo ser humano. Através da purificação de cada um, os homens passam a modificar seus próprios comportamentos que são prejudiciais à harmonia das relações entre seres humanos e entre o homem e a natureza.

Podemos fazer uma analogia com a importância do pajé nas comunidades indígenas. Para que seja um líder espiritual, primeiro é preciso que esteja conectado com o seu interior, com a sua intuição, assim como ocorre em diversas culturas. É a partir de sua conexão com o seu ser divino que poderá contribuir para o bem estar e cura da comunidade (POTIGUARA, 2004, p. 84-85). Da mesma maneira, para que seja atingida uma transformação de ordem social e até ecológica, necessitamos olhar para o interior, a fim de descobrirmos os nossos próprios inimigos, os conflitos entre ego e alma, e tomar posse do instinto selvagem. A mulher, nesse sentido, apresenta uma importância essencial, uma vez que está mais aberta ao aprofundamento interior (POTIGUARA, 2004, p. 88).

Em suma, para solucionarmos os transtornos originados com o processo colonizador - a face terapêutica da obra de Potiguara - é preciso uma (re)conexão com a terra, ou seja, com a essência sagrada do território que orienta a cultura e as relações entre os seres e a natureza. Para isso, um caminho possível e necessário é a valorização da mulher. Primeiramente pela sua capacidade intuitiva e facilidade de contato com a natureza selvagem. Em segundo lugar, porque, através da sua voz e de sua luta, podemos romper com padrões de uma sociedade patriarcal e

caminharmos para a unidade do ser humano, que transcende qualquer limitação de gênero.

Por meio da perspectiva da mulher indígena e da arte literária, Eliane Potiguara faz crescer uma proposta de renovação para a vida, pois a partir do interior de cada ser é que pode florescer um mundo melhor, pautado na isonomia e no respeito à diferença e ao próximo, assim como pela preocupação com a natureza.

4.3 **Metáfora: a arte enquanto cura**

A face metafórica da proposta de Oswald de Andrade, como observou Benedito Nunes, está na inspiração no ritual antropofágico dos indígenas brasileiros para a construção de nossa autonomia intelectual. Dessa forma, a cerimônia ameríndia de devoração do inimigo representa o ato de comer a cultura do “outro”, com vistas a transformá-lo a partir de nosso sistema digestivo (o contexto brasileiro). Em outras palavras, Oswald não fechava as portas para contribuições forâneas, mas criticava uma assimilação isenta de caráter crítico, que aceitava sem questionar o que era estabelecido por um poder estrangeiro.

No modernista, essa metáfora é apresentada, na prática, pela arte, que se transforma em ferramenta capaz de questionar modelos determinados e mecanismos sociais e políticos impostos. O *Manifesto Antropófago*, sendo um dos textos principais do movimento, é claro ao refletir esse pensamento. Trechos como “Tupi or not tupi” (mistura de inspiração no mundo ameríndio e em Shakespeare/mundo europeu), as menções a nomes como Montaigne, Freud e Keyserling, e a identificação do inimigo (Padre Antônio Vieira, Europa, o homem vestido, as ideias cadaverizadas etc) são elementos que demonstram claramente a sua associação com o ritual de imolação do “outro”: sua identificação, sua devoração e a transformação (a nível artístico) de suas virtudes.

O papel da arte, em Eliane Potiguara, também está relacionado à capacidade de mudança, principalmente na condição social, sendo um caminho possível para uma renovação proposta. Da mesma forma que Oswald, a escritora também

assimila contribuições características do universo do “outro”, mas atribuindo outros moldes e significações, tendo como aparelho digestivo a cultura indígena.

“Conta-se...” (p. 24), “... segundo palavras de um velho que encontrei um dia...” (p. 24), “Sr. Marujo, de uns 90 anos, que narrou como se deu a retirada daquela família...” (27); esses fragmentos aqui destacados são estruturas de contação de histórias que nos remetem à prática da oralidade. É com esse tom, com a sensação de estarmos sentados em círculo ao redor de uma fogueira, que temos acesso ao universo indígena de *Metade cara, metade máscara* (2004). Universo este grande parte marcado pela opressão, por abusos sexuais, por suicídios, por assassinatos, com cheiro de sangue e gosto de lágrimas.

O coração de Eliane Potiguara fala através da literatura. Neste ponto habita o tom metafórico estudado nesta pesquisa, já que esta expressão artística se apresenta como uma ferramenta de luta capaz de refletir a história de muitas famílias indígenas. É este coração que contém os sofrimentos, as angústias, as memórias emotivas que causaram dor pelo afastamento do território, pelo não respeito à diferença, pelas atitudes discriminatórias que descobrimos por meio do “diagnóstico”. Por outro lado, é deste coração que também floresce o amor, a esperança e a confiança no caminho árduo pelas questões indígenas, é ele que impulsiona a “terapêutica” como solução para os problemas originados com a colonização.

A literatura configura um instrumento de luta social, capaz de transgredir normas, projetar novos valores e sensibilizar o leitor, ultrapassando o caráter linguístico. As obras literárias também exercem um papel de significação na sociedade, contribuindo para a revisão de paradigmas e construção de novos horizontes.

Potiguara afirma que “o ato de criação é um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza. Seja criar um texto, uma música, uma pintura ou qualquer outra arte” (POTIGUARA, 2004, p. 57). Por este viés, o ato criativo se torna uma prática possível de cura social. Ele é capaz de transformar a natureza interior de quem cria, pois permite a conexão do ser com seu íntimo, assim como daquele que recebe a obra.

Criar algo artisticamente também é recriar uma realidade. No caso de Potiguara, e daqueles que sofrem com a repressão, é ainda a reconstrução da história que foi silenciada pelo poder dominante, e a proposta de uma nova trajetória

para a história daqui em diante. Podemos afirmar que o ato criativo, no contexto das sociedades indígenas, é um caminho de reencontro com sua identidade, um espaço sagrado para se inserir em sua própria história.

A autora acredita que a “criação é um ato divino que tende a mudar consciências, formar opiniões, suavizar o individualismo que ronda as mentes” (2004, p. 58). É ela, de igual maneira, a possibilidade de purificação da alma pelo fato de permitir a conexão com o ser primeiro e, assim, contribuir para a eliminação de males do espírito e conseqüentemente do corpo. Como já visto, é através da mudança interior de cada ser humano que se insere a possibilidade de novos tempos, sem relações opressivas. Assim sendo, o ato criativo é um ato curador, na medida em que provoca transformações naquele que cria e naquele que recebe a criação.

Reconexão com sua alma e com sua história através da arte e do “outro”. É assim que podemos dar o primeiro passo para interpretar *Metade cara, metade máscara* (2004) pelo viés da metáfora antropofágica, ou seja, da visão de que é possível transformar valores negativos (impostos) em valores favoráveis (de libertação). A obra, nesse percurso de busca pela harmonia interior e social, pela construção de novos seres, mulheres e homens, se utiliza da linguagem escrita, mais comum no universo do não índio, sem abandonar a essência da oralidade e a visão do mundo ameríndio.

Olívio Jekupé afirma, em uma entrevista ao programa Entrelinhas da TV Cultura (In FEIL, 2011, 125), que o índio sempre foi escritor, mesmo sem saber ler e escrever, uma vez que o índio é contador de histórias orais. O mesmo autor, em entrevista à Agência Brasil (19/04/2013), defende o uso das tecnologias dos brancos como um instrumento de defesa e para o bem. Daniel Munduruku também vê essas tecnologias como forma de sobrevivência, inclusive da memória ancestral. Para ele, é preciso interpretar e conhecer esse mundo, no qual está inserida a escrita, mas de forma a adaptá-lo à realidade indígena, ou seja, para que não se percam os valores de seu povo. Em suas palavras:

A escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o Ser na medida em que precisa adentrar no universo mítico para dar-se a conhecer ao outro (MUNDURUKU, 2008, <http://goo.gl/ifyvYV>)

Como já exposto no capítulo anterior, a escrita trazida com a colonização amplia as possibilidades de os povos indígenas falarem sobre si. Não obstante existir uma forma de apropriação da cultura do “outro”, pode-se afirmar que isso ocorre, como já vimos, de forma crítica, antropofagicamente, pois moldam a escrita de acordo com seu contexto, como ocorre em Eliane Potiguara.

Quando afirmamos que essa prática se molda ao universo indígena, estamos afirmando que a escrita nativa não obedece às regras limitadas do universo do não índio, mesmo utilizando recursos linguísticos do “outro”. A narrativa de Potiguara perde os limites impostos sobre gêneros textuais, como reflexo de sua prática da oralidade, em que não existem limites físico-temporais, ou seja, não possui os limites consequentes da linguagem escrita, tornando-se formas complementares, assim como a poesia torna-se complementar à prosa no livro aqui analisado.

Cornejo Polar (1997, p. 268), a respeito das crônicas (mas que podemos estender a outros tipos de discursos alfabéticos), observa que as construções da escrita não podem escapar às particularidades da linguagem gráfica, permanentemente imodificável ao ser passada para o papel. Dessa forma, o autor nos alerta para o caráter finito da narração escrita. Nas crônicas, por exemplo, existe um respeito à ordem linear e um compromisso com a natureza histórica, tornando-se irreversíveis as suas ocorrências, uma vez que ficam submetidas ao tempo congelado no discurso (CORNEJO POLAR, 1997, p. 239).

Sob essa perspectiva, encontramos na obra de Potiguara uma tentativa de ruptura em relação aos limites da narrativa escrita. Além de mesclar diversas formas de escrita, recorrendo à poesia que nos remete à prática da oralidade, a escritora consegue narrar acontecimentos sem se prender à forma linear, característica da crônica, como aponta Cornejo Polar.

O tempo passado, por exemplo, não está preso a um único tipo textual, ele é resgatado em seu discurso através da memória, da autobiografia, da contação de histórias, com novas significações no presente: os massacres ocasionados pela invasão colonizadora não são vistos pela fala do poder dominante, mas daqueles que sofreram com esses atos e agora assumem seu papel na história, com novas visões acerca do mesmo assunto. Isso demonstra o eixo medular do livro de Potiguara, ou seja, a narrativa de acontecimentos e demonstrações de sentimentos lançando mão de abordagens diversas.

O indígena hoje, então, se encontra entre-lugares - numa referência ao pensamento de Silviano Santiago e do próprio Oswald de Andrade - principalmente pela sua prática antropofágica de assimilação crítica de uma cultura dominante, ao mesmo tempo em que valoriza suas raízes, sendo uma espécie do que Oswald chamava de “bárbaro tecnizado”. Em outras palavras, a nível literário, não existe a obediência a moldes ou a classificações em que são estipulados valores de superioridade/inferioridade, com fontes de referências a serem seguidas.

Na poesia de Potiguara, temos indícios desse pensamento no poema “Pankararu”, quando a voz se coloca entre lugares, “nem daqui, nem de acolá”:

Sabe, meus filhos...
 Nós somos marginais das famílias
 Somos marginais das cidades
 Marginais das palhoças...
 E da história?

Não somos daqui
 Nem de acolá...
 Estamos sempre ENTRE
 Entre este ou aquele
 Entre isto ou aquilo!
 Até onde aguentaremos, meus filhos?
 (POTIGUARA, 2004, p. 60)

Mas quais seriam as consequências de viver entre lugares, habitando um cenário característico da cultura do “outro” ao mesmo tempo em que se vive com base em sua ancestralidade? Em termos literários, encontramos uma riqueza de formas narrativas, assim como a ruptura com sistemas vigentes, como já visto. *Metade cara, metade máscara* (2004) é um convite para olhar a cultura indígena e ver sua força ressurgir através da escrita. É, de igual maneira, um convite para refletirmos sobre variados paradigmas e variadas formas de olhar a própria literatura.

Ela nos instiga a não estabelecer delimitações, a atravessar as fronteiras entre os conceitos e classificações. Prosa e poesia estão misturadas em todo enredo, as vozes se mesclam entre primeira e terceira pessoas. Não obstante estar clara essa distinção entre forma prosaica e poética, principalmente pela disposição visual dos textos, suas bordas são flexíveis: a prosa não está isenta de linguagem poética, assim como a poesia se aproxima da linguagem da prosa.

Quanto à questão dos gêneros textuais, apesar de termos a história do casal

que direciona a obra, não podemos considerá-la um romance. Da mesma forma, embora contenha a própria história da autora no livro, com a exteriorização de suas memórias, aprendizados e experiências de luta, não é possível limitar sua classificação a uma autobiografia, tampouco a um livro panfletário, mesmo existindo a presença clara de uma proposta de luta pelos direitos dos povos indígenas, com ênfase na condição da mulher.

Em e-mail enviado a Daniel Munduruku, que consta como anexo do livro de Graça Graúna (2013), a autora expõe sua visão acerca da crítica tradicional, ainda enraizada em concepções etnocêntricas:

Alguém já me criticou dizendo, como? Textos e poesia? Mas minha poesia são choro ou exaltação, são cânticos, são cantigas, que ilustram os meus textos analíticos contidos nessa história, entende???? Eu analiso e choro, eu analiso e grito, eu analiso e canto. Eu berro!!!! Eu tenho esse direito de analisar e fazer o que eu quiser depois... Não são poesias como a literatura formal baseadas nos conceitos europeus querem. Eu quero quebrar essa forma. (GRAÚNA, 2013, p. 182)

No que se refere à prosa de *Metade cara, metade máscara* (2004), o que se pode afirmar é que sua estrutura se pauta na memória, seja através de um tom de autobiografia, de romance, de contação de história ou de testemunho, como encontramos em trechos como:

A “pequena” minoria que me causou danos, eu já perdoei e nunca tentei processá-la, mas eu nunca esqueci o fato político e quero que essa história seja um *testemunho* de vida, para todo o sempre! *Registro aqui como a colonização deixou vícios*. E, por onde passo, faço questão de contar a minha história, para que outras mulheres indígenas, que possuem família migrantes, desaldeadas das terras originais, seja realmente ouvidas e respeitadas no futuro e que a xenofobia seja um segmento a ser analisado (POTIGUARA, 2004, p. 110, grifos da autora)

Dessa forma, a memória é a parte substancial para falar do passado traumático, recheados de conflitos, e dos desdobramentos dele no presente. Recorremos novamente às ideias de Beatriz Sarlo como sustentação para nossa afirmação de que é preciso recorrer à memória para trazer à tona o passado silenciado pelo discurso etnocêntrico na história. Nas palavras da estudiosa:

O passado é sempre conflituoso. A ele se referem, em concorrência, a memória e a história, porque nem sempre a história consegue acreditar na memória, e a memória desconfia de uma reconstituição que não coloque em seu centro os direitos da lembrança (direitos de vida, de justiça, de subjetividade). (SARLO, 2007, p. 9)

Na obra de Potiguara, essa dimensão subjetiva e valorização da primeira pessoa, em tom testemunhal ou autobiográfico, apresenta a memória da autora enquanto ícone de verdade que nos faz repensar o sentido da história. O sujeito dessa história, agora personagem e ao mesmo tempo narrador, no entanto, não se limita ao testemunho e encontra o ambiente da poesia também para expor angústias através da ficção.

Em versos livres, Potiguara utiliza a ficção por meio da história de Cunhataí e Jurupiranga para resgatar emoções, sofrimentos causados pela separação e opressão, para resgatar, enfim, a memória adormecida, a história ocultada pelo poder etnocêntrico.

Utilizando outras palavras, se é possível interpretar o amor dessas personagens como o amor entre as nações, assim também é possível entender seu percurso como reflexo das inquietações que assolam as comunidades indígenas. Eles também contam, de forma simbólica e poética, a história de muitas famílias que sofreram – e sofrem – com a colonização e com a neocolonização. A separação do casal seria a representação da própria separação das comunidades indígenas de seu território, de seus parentes e famílias.

Os relatos, que mesclam história e ficção, sintetizam algo comum a todos os povos indígenas: deslocamentos e suas consequências. Dessa forma, Cunhataí e Jurupiranga tornam-se símbolos de separações, lutas e encontros, revelando-se mais uma vez, o caráter metafórico da antropofagia de Potiguara. Nele encontramos claramente a força guerreira ameríndia, enquanto nela está a face sagrada da mulher indígena, sua intuição, sua consciência e sua capacidade de transformar valores negativos em valores favoráveis. Nas palavras da autora:

Na realidade, a simbologia de Cunhataí demonstra o compromisso que ela tem com todas as mulheres indígenas do Brasil. Sua dor, sua insatisfação e a consciência da mulher é a mesma trazida pelas mulheres guerreiras dos tempos atuais, que ora se organizam (POTIGUARA, 2004, p. 70-71).

Após a separação do casal, é ela que luta pelo caminho do amor e união dos povos indígenas. É possível interpretar o reencontro no final do livro como encontro da família indígena com sua identidade, o resgate de sua força. A simbologia da volta de Jurupiranga é a volta de diversos homens que passaram pela mesma dor (2004, p. 133). Nesse momento, todas as tribos brasileiras e estrangeiras são

convidadas para a festa de receptividade do guerreiro, fato este que reforça a proposta da autora em termos universais, sem se restringir ao cenário brasileiro.

No entanto, o cenário da festa ainda precisava ser purificado e assim o foi pelas mulheres: mãe de Cunhataí, Alzael, e sua filha Monaí. Cunhataí, no entanto, dormiu e não participou da festa, evento que possibilitou a união dos amigos, e o esquecimento das diferenças entre os inimigos.

Ousamos fazer uma interpretação com base em uma das epígrafes do livro, de sua própria autoria, relacionando com o evento da obra:

No dia em que eu conseguir abrir as páginas de minh'alma e contar essas linhas de meu inconsciente coletivo – com alegrias, ou dores, com prazeres ou desprazeres, com amores ou ódios, no céu ou na terra – aí sim, aí sim, vou soltar a minha voz num grito estrangulado, sufocado há cinco séculos. Quinhentos anos, de pretenso reconhecimento de nossa cidadania, não pagam o sangue derramado pelas bisavós, avós, mães e filhas indígenas deste país. Este dia certamente chegará, mesmo que eu esteja em outros planos (POTIGUARA, 2004, s/p)

Talvez esta seja, simbolicamente, a visão da autora refletida através de Cunhataí (que não pode participar da festa). Na epígrafe, Potiguara cogita a possibilidade de não estar na Terra quando as mudanças de fato ocorrerem, quando conseguir abrir as páginas de sua alma, pois pode já estar no sono da eternidade.

Entendemos que Potiguara atingiu seus objetivos de falar ao mundo sobre seu inconsciente coletivo através de dores e alegrias. Sua obra narra sua história, a busca de identidade indígena de forma atemporal, mas também conta a história de diversos povos indígenas que sofreram com a colonização. Em termos literários, a autora alcançou sua proposta de disseminar a voz-semente que imaginaram enterrar, e agora floresce com seus frutos. A festa ocorrida no final da obra simboliza essa vitória no âmbito literário, que ainda foi capaz de acabar com os vícios da colonização e possibilitar uma nova sociedade, pautada no amor entre os seres.

Possivelmente, para atingir todos os âmbitos da sociedade, para que haja uma mudança realmente profunda com despertar da consciência - provocando revoluções em relação ao respeito à natureza, ao próximo e a si próprio - ainda seja necessário um tempo maior, e não estejamos aqui para presenciar essa transformação.

No entanto, a importância desse anseio se constrói a partir do que foi plantado, da consciência que começa a despertar, da união que começa a crescer. Como afirma a narradora de *Metade cara, metade máscara* (2004), a respeito do sono de Cunhataí durante a festa, “A mulher ainda tonta com o sono e com os olhos marejados de lágrimas, pensando que passaram apenas alguns minutos, compreendeu que não era importante estar presente, quando o povo está organizado, consciente” (POTIGUARA, 2004, p.135).

Assim, por meio da literatura, da metáfora antropofágica que utiliza a escrita e a língua do “outro”, digerindo e dando origem a algo novo, Potiguara colabora para a expansão de perspectivas e nos convida para uma luta a favor da mulher e da humanidade através da arte da palavra, assim como ocorre com a poesia de Delasnieve Daspe na epígrafe destacada.

4.4 Antropofagia hoje?

A expressão “antropofagia hoje?”, presente no título do livro de João César de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli, *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena* (2011, p. 12) serve de base para nossa reflexão sobre a antropofagia oswaldiana nos tempos atuais. De acordo com Castro Rocha, a antropofagia é um exercício de pensamento que cada vez mais se torna necessário nos dias de hoje, em tempos de crescente globalização.

Foi através do “outro” que em 1928 pudemos discutir questões sobre a nossa identidade de forma crítica. A própria sociedade brasileira passou a ser construída a partir de outros, a partir de outras perspectivas. Cada vez mais é impossível relacionar-se com o mundo de maneira isolada, sem que haja alguma forma de troca cultural. O que nos faz valorizar esse exercício proposto por Oswald de Andrade é justamente pensar essa construção de forma a não aceitar transmissões de conteúdos de maneira assimétrica, estando uma cultura em posição de inferioridade/superioridade em relação à outra.

Embora não seja pertinente categorizar a obra de Eliane Potiguara dentro do projeto oswaldiano, podem-se inferir certos pontos de confluência. Primeiramente, devemos considerar o contexto histórico no qual surgiu o Movimento Antropofágico,

assim como o contexto contemporâneo em que surgem diversas narrativas escritas pelos próprios indígenas.

Os pensamentos de Oswald de Andrade e Eliane Potiguara nascem em momentos diferentes e isso se expressa em seus textos. De um lado, Oswald no contexto das vanguardas europeias e, de outro, Potiguara no cenário dos estudos culturais que permite uma abertura a vozes antes ocultadas. É evidente que ambos assimilam a cultura estrangeira. Se o modernista transformou a cultura de outro país e procurou adaptar ao cenário brasileiro com alicerce na força primitiva e em elementos do cotidiano, a escritora indígena se utiliza da cultura do “outro” inserido dentro do próprio Brasil, transformando-a através de seu aparelho digestivo (a própria cultura ameríndia).

Esse “outro” com o qual a autora se relaciona apresenta uma natureza dupla: é interno e alheio, na medida em que é o povo brasileiro, que se transforma em um estrangeiro para os nativos, pois não reconhece sua natureza primitiva. Em outros termos, o “outro”, rejeitando sua essência selvagem como parte de sua identidade, em grande parte por influência da cultura hegemônica, representa um estrangeiro na obra de escritores nativos, mesmo estando ambos dentro do mesmo país.

Para além das questões de gênero, sendo uma voz masculina e outra feminina, acreditamos que a maior diferença capaz de tornarem as criações de Oswald e Potiguara complementares está na perspectiva. Ele, mesmo partindo de uma pulsação primitiva, com a valorização da cultura ameríndia, inspiração para o seu desejo de renovação social, ainda partia de um olhar ocidental, com seus conceitos e significações. Ela, mulher e indígena, ao contrário, nos traz sua própria visão acerca da sociedade. A cultura ameríndia não se apresenta como algo a ser apropriado, uma vez que é a própria essência da autora. Assimilação crítica, portanto, acompanhada de outras significações, embasadas no universo índio.

Potiguara também não se prende a conceitos religiosos para embasar seus argumentos de luta, enquanto Oswald era motivado por uma crítica ao messianismo e à religião. Apesar de sua obra estar carregada de espiritualidade, não podemos afirmar que a autora parte do conceito de religião. Ela expõe a conexão com o divino através de uma alma livre, capaz de relacionar-se com o sagrado partindo da integração com seu próprio eu.

Dessa forma, a escritora indígena traz uma diferente abordagem para a assimilação de conteúdos, com seu ponto de vista que ainda sofre com variados

tipos de silenciamento. Sua perspectiva vem acompanhada de sua cosmovisão e seus costumes, ampliando horizontes através do fazer antropofágico.

A luta contra o silenciamento ultrapassa o universo da arte em Potiguara, ao contrário de Oswald, que buscava uma autoridade no discurso frente ao mundo artístico europeu, inicialmente. A busca de Potiguara atinge a esfera da cidadania, dos direitos básicos de sobrevivência, como educação, saúde, moradia e cultura, constituindo-se em uma práxis político-social. Inclusive, sua atuação também engloba movimentos sociais e ONGs, enquanto Oswald, no movimento modernista, ficou restrito ao mundo da arte que, cabe ressaltar, foi financiado pela oligarquia. Quando o escritor desenvolveu suas teses com propostas mais sociais, também se manteve restrito à academia, não atingindo abrangência prática.

Para uma mudança nesses níveis é preciso transformar a perspectiva ocidental herdada pelo conquistador, daí a importância da cosmovisão e dos saberes dos povos indígenas. Mais uma vez, recorremos a Flusser (1998): a ruptura com o conceito de defasagem (já citado anteriormente) seria possível assumindo a sua identidade não histórica, transformando-a criativamente. Nesse sentido, Oswald de Andrade nos parece ainda restrito ao universo histórico, do “outro”, uma vez que procura a assimilação e a transformação das influências históricas como meio de se inserir nesse universo, e não como forma de oferecer uma nova visão, a perspectiva a-histórica, para a cultura ocidental.

Ao partir de uma visão estrangeira, ainda ocidental, Oswald ainda se centrava em um tempo linear, hierarquicamente submetido a passado, presente e futuro, ao mesmo tempo em que propõe uma “nova” forma baseada no primitivo (a-histórico). Fato talvez compreensível pelo contexto em que está inserido, no qual ainda não dispúnhamos de muitos estudos acerca da sociedade indígena, que surgiram posteriormente com a etnologia, contribuindo para maior acesso à cultura desses povos.

Potiguara, no trecho do poema “Identidade indígena” expõe sua consciência histórica: brilhar no cenário da história, para ela, é ter uma identidade, uma voz que é construída com o resgate da memória, é viver em função dessa identidade sem perder a perspectiva do “outro”. Para isso, deve ocorrer um movimento de dentro para fora, uma cura interior para, então, ser possível uma cura social. É algo análogo à visão de Flusser, que entende que o brasileiro deve olhar para dentro e

não se ancorar nas concepções alheias à sua cultura, a fim de se tornar um modelo para o “outro”.

Nós, povos indígenas,
Queremos brilhar no cenário da História

Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós
(POTIGUARA, 2004, p. 104)

Consideramos que ela rompe com a questão da defasagem ao não abandonar a sua visão a-histórica, uma vez que, antropofagicamente, apresenta ao não índio amplas formas de ver o mundo a partir de sua cosmovisão. Essa afirmação também se relaciona com a questão do tempo. Em sua obra, vemos claramente a influência de um tempo cíclico. Embora parta de acontecimentos históricos e haja a menção a datas, percebemos a presença de um tempo não linear. As histórias se assemelham, estão presentes em diversos momentos sem a hierarquia temporal: histórias do passado ainda são o presente, retornam, pulsam no sangue do indígena, que é um ser em que passado, presente e futuro se misturam.

Por fim, acreditamos que o projeto da Antropofagia não se limitou ao espaço e ao tempo do movimento modernista, e que os escritos e ideias de Eliane Potiguara podem ser não apenas complementares à proposta oswaldiana, mas nos permite um avanço em relação ao pensamento de Oswald de Andrade.

CONCLUSÃO

Ao escrever,
dou conta da ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no mundo.

Graça Graúna

Quinhentos anos de opressão, invasão de terras e violências variadas não foram suficientes para calar a voz indígena. No início desta pesquisa, acessamos o universo ainda limitado a visões etnocêntricas, cujas narrativas de missionários e viajantes construíam uma imagem do índio como um ser selvagem, sem rei, lei e fé, apesar de belos e fortes. A mulher aparece descrita evidenciando a sua beleza e “suas vergonhas”, com forte teor sexual.

Os textos do período da colonização foram essenciais para os primeiros passos desse estudo acerca da literatura indígena, pois refletem grande parte dos pensamentos que ainda são divulgados e contribuem para a disseminação de preconceitos. Também se tornam importantes porque nos ajudaram a compreender de que forma a escrita está associada ao poder e como o discurso dominante pode colaborar para o silenciamento de vozes na construção da história do Brasil.

É facilmente identificável a ideia de dominação nos textos estudados no primeiro capítulo, tanto em termos territoriais como culturais. O “índio”, o ser com cultura diferente para os que aqui chegavam, é obrigado a viver de um modo que não condiz com sua cosmovisão. A terra, ambiente sagrado, é entendida como oportunidade de exploração de materiais preciosos pelos colonizadores. Sua religiosidade passa a ser algo contrário àquilo que é “certo”, e os colonizadores passam a impor uma noção de pecado e de culpa, até então inexistente. A antropofagia - prática que via o inimigo também como sagrado e, por isso, existia a devoração do seu corpo -, é vista como crime e, como “cura” desse “mal”, a religiosidade cristã seria o “remédio”.

O indígena foi obrigado a acreditar e a respeitar um sistema de crenças oposto ao seu. Foram inseridas as leis, os reis e a fé dos colonizadores. Através da educação, ensinando línguas e costumes, que contavam com a ajuda da poesia e

do teatro anchietano, por exemplo, novas formas de agir e pensar passaram a compor o cenário dos povos indígenas, provocando afastamento cada vez maior do ameríndio com seus ancestrais, com a natureza e com a sua essência.

Ainda pelo caminho da literatura brasileira, o índio também foi tema de diversas obras da literatura romântica. Dessa vez, o nativo aparece como figura guerreira, mas ainda submisso ao poder dominante. Nas obras de Alencar, Peri é um guerreiro batizado como cristão, ou seja, inserido na religiosidade do não índio; Iracema é uma bela donzela que serve a Martim. Somente em *Ubirajara* vemos uma mudança de perspectiva ao abordar o tema da antropofagia não como algo negativo, mas como parte de uma cultura.

Expandindo os horizontes da antropofagia e ressignificando essa prática social comum a algumas sociedades indígenas, Oswald de Andrade, ao lado de Raul Bopp, Tarsila do Amaral e outros modernistas, dá início a um resgate do primitivo com novos olhares. Nesta fase, o índio é apresentado não como bárbaro e com sentido pejorativo, mas é valorizado pelos seus costumes e crenças. Para Oswald, a integração dos saberes ameríndios com as contribuições da industrialização poderiam dar origem ao “bárbaro tecnizado”, um ser capaz de devorar as novas tecnologias sem perder suas raízes.

Para além de novos significados para a antropofagia, trazendo para o mundo das artes a assimilação crítica do “outro” e transformando em algo próprio, o Movimento Antropofágico ultrapassa o viés estético-literário. A antropofagia oswaldiana, retomada pelo modernista na década de 1950, suscitava questionamentos sobre as relações de poder, que agravam os vetores dominante-dominado e contribuem para as desigualdades sociais. Oswald não negava uma tradição, mas pretendia apresentar novas formas de lidar com ela, sem as noções de superioridade que imperava na sociedade. Isso se reflete em diversos setores, inclusive no âmbito da questão indígena, mesmo que a voz do movimento ainda não sendo a voz dos nativos.

De uma viagem ao exterior, nascem os questionamentos dos modernistas acerca da arte brasileira. A partir do “outro” foi possível impulsionar uma força de busca pela arte capaz de traduzir o espírito nacional sem, no entanto, fechar as fronteiras para o estrangeiro. Pelo viés da metáfora antropofágica, o ato de devorar o “outro” reconhece a importância do inimigo, que deve ser assimilado pelas suas virtudes, mesmo que esse conteúdo seja transformado de acordo com seu ponto de

vista. O eu e o “outro” tornam-se, portanto, complementares. Assim, uma transformação crítica dos conteúdos seria a maior proposta dos modernistas, acompanhada com a vontade de renovação, que na realidade se estende para a vida, não se limitando a assuntos artísticos.

De acordo com o pensamento de Castro Rocha (2006), a antropofagia é uma oportunidade de equilibrar as diferenças sociais, dando voz aos oprimidos. A teoria oswaldiana, portanto, vista como utópica, procurava resgatar o saber ancestral, resgatar a cultura indígena, a fim de solucionar os problemas da sociedade. Oswald acreditava que, através dos recalques originados pela colonização, poderíamos transformar valores negativos em valores favoráveis: "a transformação permanente do Tabu em Totem". Em suma, o modernista era contra as formas de poder que ignoravam o “outro”, era contra a catequese, contra os individualismos, contra os saberes limitados a pontos de vista etnocêntricos, contra as vestimentas da colonização impostas a outros povos, quer índios ou negros.

Acreditamos que a maior herança que a Antropofagia deixou não diz respeito somente à assimilação e transformação de informações, mas sim a sua capacidade de abrir espaço para outras vozes, mesmo que na prática isso não tenha ocorrido de imediato, ficando restrita a grupos de não índios.

Sem dúvida, o movimento foi bastante importante para abrir caminhos em relação às artes e à discussão sobre a cultura brasileira e seu posicionamento diante das influências estrangeiras. Embora seja reconhecido por sua primeira fase em 1928 e, mais tarde, durante a década de 1950, cremos que suas propostas não findaram e continuam atuais. É com tom de lamento que notamos que, 87 anos depois do início do movimento, ainda existe uma crescente urgência para tratarmos de questões sociais e relações de poder com vistas a transformar a sociedade através de ações mais justas e equilibradas.

Oswald parecia prever as consequências de um "desenvolvimento" descontrolado, que gera prejuízos ao desconsiderar seus impactos tanto para a natureza como para os seres humanos: desigualdades sociais, fomento de preconceitos, marginalização de camadas da sociedade, desempregos, degradação do meio ambiente etc.

Com a ascensão do movimento indígena, verificamos uma grande semelhança no que concerne aos propósitos de antropófagos modernistas e dos ameríndios: a busca por uma sociedade mais igualitária, a valorização dos povos

nativos. Propósitos estes que não negam a cultura do “outro”, mas lutam por um diálogo multiétnico. Também como Oswald de Andrade, os indígenas procuram transformar a realidade atual através de seu passado, da história do seu povo e de sua cultura. Todos os males gerados pela colonização parecem aqui tomar uma nova forma, como uma espécie de força para superar as lágrimas da angústia. Os recalques, juntamente com o saber ancestral, são resgatados enquanto antídotos contra a perpetuação de ações discriminatórias.

Um reflexo desta luta encontramos na arte da palavra que, como nos diz a epígrafe, é uma forma de “dar conta da ancestralidade e do nosso lugar no mundo”. Por meio da literatura, assim como do cinema e de tantas outras formas artísticas, os índios passam a ser autores de suas próprias histórias. As vozes, antes enterradas, ressurgem como sementes, trazendo os saberes e costumes de suas tradições. O caminho da literatura escrita pelos povos indígenas, então, surge como um grito de “basta!”, de “não à opressão”, ao mesmo tempo em que nos convida a ampliar visões dentro da própria teoria literária.

Sendo um reflexo de suas lutas e dores, é natural a literatura espelhar a cosmovisão que está inserida no contexto ameríndio. Assim, o que encontramos também é uma escrita de conexão com a natureza, com os seres ocultos, com um universo muitas vezes visto como “maravilhoso” pelo olhar do não índio. Por isso, a importância de analisar tais obras levando-se em consideração a perspectiva indígena.

Se nos é permitida uma aproximação, tendo em vista a forte relação existente entre os índios e a natureza, podemos inferir que a literatura indígena nasce da mãe-terra, possui diversas faces como a lua, segue seu curso passando pelos obstáculos como as águas do rio e se renova como as ondas do mar, transformando as influências estrangeiras trazidas com o vento. Traga a luz vinda do Grande Espírito e da força ancestral. Ao mundo, transmuta, com a força do fogo, as suas dores e angústias.

A obra de Eliane Potiguara, utilizando-nos aqui dos aportes dos estudos de Beatriz Sarlo, nasce em um contexto de renovações provocadas pelos estudos culturais, em que urge aos povos oprimidos a necessidade de gritar ao mundo suas angústias e de lutar pelos seus direitos e respeito à diferença. A arte configura uma ferramenta capaz de propagar essas vozes há anos silenciadas. Vemos que, para além de uma proposta artística, os autores indígenas devoram a escrita como forma

de luta, uma das diversas maneiras possíveis de expressar seus costumes e cosmovisão.

Se para Oswald ironicamente não fomos de fato colonizados e tudo não passou de um Carnaval, para Eliane, existiu sim essa colonização e isso é recorrente em seu texto. Foi a colonização, segundo a autora, capaz de gerar danos físicos e psicológicos a muitas famílias indígenas, embora a prática colonizadora não tenha conseguido apagar o saber ancestral.

Dessa maneira, não é surpresa que a própria colonização pareça ter um peso diferente para os dois pensadores. Se para Oswald a chegada dos portugueses significou uma imposição cultural e transformação capaz de produzir vários recalques; para Potiguara, os danos são ainda maiores. Na voz da mulher indígena, vítima de preconceitos e violência de ordem física e moral, as consequências da colonização, além da alienação na sociedade, ainda trouxeram prejuízos mais graves aos povos indígenas: mortes, traumas, fome, depressão, que ainda hoje são propagados através de discriminações de todo tipo.

É possível uma aproximação com o escritor modernista porque ambos pensam que ainda existe uma força primitiva capaz de resistir a valores impostos pela cultura dominante. Verifica-se nos dois a proposta de resgate e não de retorno a um tempo anterior à colonização, ainda que os escritores expressem essa ideia de modos distintos. O que se quer é trazer ao mundo moderno a cultura indígena como forma de repensar os valores da sociedade presente.

No entanto, Oswald criticava as velhas formas, principalmente no que se refere ao aparato artístico, mas assumia a visão burguesa e se encarava como depositário fiel dos valores ocidentais, nas observações de Costa Lima (1991, p. 31). Tal concepção não se encaixa em Potiguara, pois ela assume a perspectiva indígena em suas argumentações.

Oswald ainda partia de concepções da cultura hegemônica, embora procurasse os relacionar com os costumes ameríndios. A questão de território, como vimos, apesar de o modernista incentivar a propriedade comum da terra, como assim o é para as culturas indígenas, ainda se limitou a uma perspectiva geográfica, enquanto Potiguara defende a ideia de território para além do espaço físico, já que agrega um conjunto de pensamento envolvendo ética e espiritualidade.

Acerca de *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, uma abordagem somente pelo viés literário é insuficiente, sendo também necessário

considerarmos as relações entre escrita, luta e espiritualidade. Todas as formas estão integradas, sendo um reflexo da própria cultura ameríndia e sua cosmovisão. Da mesma maneira, a tentativa de classificar a obra nos parece uma atitude incorreta na medida em que a escrita de Potiguara transcende a gêneros textuais.

Partindo do hibridismo, mesclando diversas formas narrativas como a contação de histórias, autobiografia, testemunho e poesia, a autora tem como base a figura da mulher-terra, do universo feminino e do sagrado para atingir o coletivo. A literatura se torna, além de uma ferramenta de luta, uma ferramenta de conscientização da sociedade. Torna-se clara a ideia da autora de romper com padrões pré-estabelecidos, tanto no âmbito literário como no social.

Em termos estéticos-literários, unindo a oralidade à escrita, mesclando diversos gêneros textuais e devorando antropofagicamente elementos da cultura do “outro”, Potiguara dá origem a uma obra em que se posiciona enquanto figura legitimadora, que transmite autoridade e sentido de verdade à sua obra, visto que fala a partir de suas experiências e de sua cosmovisão, como forma de afirmar a cultura ameríndia. Seu texto ainda incentiva novas abordagens no âmbito acadêmico, uma vez que não nos permite classificações ancoradas na teoria literária tradicional.

No que concerne ao aspecto social, a mensagem do livro é clara: desconstruir preconceitos estabelecidos pelo poder dominante e disseminados pela sociedade; além de incentivar a cura dos males, através do resgate da força primitiva e do fortalecimento do eu interior, focando no amor. Potiguara acredita que a conexão com o ser primeiro de cada um, com a alma, que desperta a consciência e possibilita desenvolver a intuição, é uma forma essencial de luta e resistência:

A mulher e o homem que ouvem a sua intuição, que se apercebem de seus sonhos, que ouvem a voz interior das velhas e das mulheres guerreiras de sua ancestralidade e que possuem o olhar suspeito dos desconfiados, esses sim, são uma ameaça ao predador natural da história e da cultura. Por isso o predador tem medo deles quando percebem a violência de seu algoz.(POTIGUARA, 2004, p. 87)

Pelo exposto, pode-se continuar estabelecendo um diálogo com a proposta oswaldiana. Assim como o modernista, a escritora indígena também possui em sua obra um caráter diagnóstico, terapêutico e metafórico (NUNES, 2011). Potiguara traça um diagnóstico que aponta para os males sociais, para o machismo e as desigualdades originados no período da colonização. A terapêutica estaria presente no resgate da natureza selvagem, focando no interior e no amor, e ambos

(terapêutica e diagnóstico) se expressariam através da literatura, por meio da história do casal Cunhataí e Jurupiranga, símbolos da trajetória indígena.

As diferenças entre Oswald de Andrade e Eliane Potiguara residem basicamente no fato de uma voz ser masculina (e ainda simbólica), enquanto a outra voz é feminina e dos próprios povos indígenas, além de estabelecerem formas peculiares de lidar com os conceitos referentes a “território”, “selvagem” e outros. Desse modo, enquanto Oswald ainda parte de um universo do não índio, a autora devora certos conceitos desse universo de acordo com a sua perspectiva e os transforma antropofagicamente, atribuindo novos desdobramentos semânticos.

O relógio de Potiguara é outro, pois não se prende ao tempo cronológico e não se baseia em um conceito de atraso, de alcançar o ritmo da cultura forânea. Ainda assim, mesmo considerando as diferenças dos autores, afirmamos que suas obras podem ser trabalhadas como forças complementares: feminino e masculino/índio e não índio, assim como yin e yang, lua e sol e tantas outras forças presentes na vida. O resgate do primitivo, então, é também um resgate da própria natureza humana com seu lado selvagem, “primeiro”, conectado com a vida.

Oswald ainda se ancorava no conceito de defasagem mencionado por Flusser (1998). Dessa forma, através das literaturas dos povos indígenas, podemos “desoswaldianizar” e “desnacionalizar” a antropofagia, como sugere Castro Rocha (2011). Primeiramente porque podemos estabelecer novas interpretações e novas maneiras de lidar com a assimilação crítica e suas ressignificações sem nos restringir a Oswald de Andrade. Isso porque a literatura indígena, mais especificamente a de Potiguara, engloba questões que vão além da ideia de etnia e de um território específicos. A intenção de Oswald era de valorizar a cultura brasileira. Já a intenção de Potiguara, ainda que valorize a cultura indígena, amplia a questão, e não se limita ao território regional ou brasileiro. Exemplo disso é o casal Cunhataí e Jurupiranga, seres atemporais e sem locais de origem específicos.

Essa realidade nos leva ao questionamento do início desta pesquisa: seriam os escritos indígenas uma concretização daquilo que Oswald de Andrade propunha como assimilação crítica de conteúdos exposta no Movimento Antropofágico? Entendemos, assim, que Potiguara não seria uma continuação da antropofagia oswaldiana, mas podemos interpretar como uma forma complementar. Ela, com sua voz feminina, traz à tona a perspectiva ameríndia e nos mostra que a prática antropofágica continua viva e necessária, e é uma oportunidade para a sociedade

integrar as novas tecnologias com os saberes ancestrais, além de pensar a diferença como valor favorável e capaz de possibilitar relações de troca e não de superioridade.

Assim, concluímos esta pesquisa com uma das poesias da autora, em forma de oração, que clama por uma valorização dos povos indígenas e carrega uma esperança de tempos melhores:

Parem de podar as minhas folhas e tirar minha enxada
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 Não se apaga dos avós - rica memória
 Veia ancestral: rituais para se lembrar
 Não se apagam largas asas
 Que o céu é liberdade
 E a fé é encontrá-la.
 Rogai por nós, meu pai-Xamã
 Pra que o espírito ruim da mata
 Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
 Rogai por nós - terra nossa mãe
 Pra que essas roupas rotas
 E esses homens maus
 Se acabem ao toque dos maracás.
 Afastai-nos das desgraça, da cachaça e da discórdia,
 Ajudai a unidade entre as nações.
 Alumiai homens, mulheres e crianças,
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
 Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,
 Evitai, Ó Tupã, a violência e a matança.
 Num lugar sagrado junto ao igarapé.
 Nas noites de lua cheia, ó MARÇAL, chamai
 Os espíritos das rochas para dançarmos o Toré.
 Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
 Uma resistência de vida
 Após bebermos nossa chicha com fé.
 Rogai por nós, aves-dos-céus
 Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
 Cingir rios Jurema, São Francisco ou Paraná.
 Cingir até os mares do Atlântico
 Porque pacíficos somos, no entanto.
 Mostrai nosso caminho feito boto
 Alumiai pro futuro nossa estrela
 Ajudai a tocar as flautas mágicas
 Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
 Ou dançar num ritual lamaká.
 Rogai por nós, ave-Xamã
 No Nordeste, no Sul toda manhã.
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã.
 Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,
 Vinde em nosso encontro
 Meu Deus, NHENDIRU !

Fazei feliz nossa mintã
Que de barrigas índias vão renascer.
Dai-nos cada dia de esperança
Porque só pedimos terra e paz
Pra nossas pobres - essas ricas crianças.
(POTIGUARA, 2004, 35-7)

Que a sociedade não continue sufocando essas vozes, pois ainda podemos aprender muito com elas. Que as universidades possam abrigar cada vez mais os povos indígenas em diversas áreas do saber, que possamos abrir nossos olhos e nosso coração para caminharmos juntos. Somos um e todos nós temos o direito de ser.

REFERÊNCIAS

ADORNO, R. La discusión sobre la naturaleza del indio. In: PIZARRO, A. (Org.). *America latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993, p 173 - 192.

AGNOLIN, A. Política lingüística na catequese indígena brasileira. In: _____. *Jesuítas e selvagens*. São Paulo: Humanitas, 2007, p 383 - 400.

AGUIAR, F.; VASCONCELOS, S. G. T (Org.). *Ángel Rama*. Tradução de Raquel la Corte dos Santos, Elza Gasparotto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

ALENCAR, J. *Ubirajara*. 18. ed. São Paulo: Ática, 2001.

_____. *O guarani*. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2014

ALMEIDA, M. C. F. de. *Tornar-se outro: o Topos canibal na literatura brasileira*. São Paulo: Annablume, 2002.

ALMEIDA, M. I. de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

AMARAL, T. do. *Tarsila do Amaral*. Texto de Aracy Amaral. São Paulo: Fundação Finambrás, 1998.

ANDRADE, M. *Aspectos da literatura brasileira*. 6. ed. São Paulo: Martins, 1978.

ANDRADE, O. de. A crise da filosofia messiânica. In _____. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011a. p. 138-215.

_____. A marcha das utopias. In: _____. *A utopia antropofágica*. 4. ed. São Paulo: Globo, 2011a. p. 220-298.

_____. A reabilitação do primitivo. In: _____. *Estética e política*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011b. p. 372-373.

_____. Ainda o matriarcado. In _____. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011a. p. 304-310.

ANDRADE, O. de. Do órfico e mais cogitações. In: _____. *Estética e política*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011b. p. 454-462.

_____. Manifesto Antropófago. In _____. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011^a. p. 67-74.

_____. Manifesto da poesia Pau-Brasil. In _____. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011^a. p. 59-66.

_____. O antropófago. In: _____. *Estética e política*. 2 ed. São Paulo: Globo, 2011b. p. 374-446.

_____. O sentido do interior. In: _____. *Estética e política*. 2. ed. São Paulo: Globo, 2011b. p. 315-331.

_____. *Oswald de Andrade*: seleção de textos, notas, estudos biográfico, histórico e crítico e exercícios por Jorge Schwartz. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Pau-brasil*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2000.

_____. Variações sobre o matriarcado. In: _____. *A utopia antropofágica*. 4.ed. São Paulo: Globo, 2011a. p. 299-303.

ARAÚJO et al. *Povos Indígenas e a Lei dos "Branços"*: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BÍBLIA. Língua Portuguesa. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

BOAVENTURA, M. E. *A vanguarda antropofágica*. São Paulo: Ática, 1985.

BOPP, R. *Cobra Norato*. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

_____. *Movimentos modernistas no Brasil: 1922-1928*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008

_____. *Vida e morte da antropofagia*. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

BOSI, A. Anchieta ou as flechas opostas do sagrado. In: _____. *Dialética da colonização*. 4. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

BRAGA, Elda Firmo. *Literatura e Ecologia: a pentalogia 'La Guerra Silenciosa'* de Manuel Scorza. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BRITO, M. da S. *História do modernismo brasileiro: antecedentes da Semana de Arte Moderna*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

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

CAMINHA, P. V. de. *Carta ael-rei d. Manuel*. Lisboa: Imprensa nacional; Casa da Moeda, 1974.

CÂNDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 7. ed. São Paulo: Nacional, 1985.

CARDIM, F. Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias . In: _____. *Tratados da terra e gentes do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1980.

CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993.

CASTRO, E. V. de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Casac & Naify, 2002, p.183-264.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CORNEJO POLAR, A. *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

COSTA LIMA, L. Antropofagia e controle do imaginário. In: _____. *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 26-39.

COUTINHO, A. (Dir.). *A Literatura no Brasil: era modernista*. 7. ed. São Paulo: Global, 2004.

CUNHA, M. C. da. "Imagens dos índios do Brasil: o século XVI". In: PIZARRO, A. (org). *América latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993. p. 151-172.

DUARTE, R. A pós-história de Flusser e a promessa do Brasil. In: *Ata do Congresso Internacional: Deslocamentos na Arte*, UFMG/UFOP: Belo Horizonte, 2010. p. 23-41.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FLORES, L. P. *Adoradores do sol reflexões sobre a religiosidade indígena*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

FLUSSER, V. Mythical, Historical, and Posthistorical existence. In: _____. *Writings*. Ed. Andreas Ströhl. Trans. Erik Eisel. Minneapolis: University of Minnesota, 2004. (Electronic Mediations Series).

FRANCO, J. Un matrimonio imperfecto: estudios culturales y feminismo. In: BERGERO, A. J; RUFFINELLI, J. (Dir.). *Estudios literarios, estudios culturales*. Estados Unidos: Stanford University, 2000-2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Quijote y Quimbaya: literacidad y oralidad en la biblioteca en la biblioteca intercultural indígena. In: CRUZ, Héctor Muñoz (Org.). *Educación Intercultural: ética y estética de cambios necesarios*. 1. ed. Mexico: CONACYT / Universidad Autónoma Metropolitana, 2013. v. 1, p. 211-223.

FREUD, S. *Edição standart das obras psicológicas completas de S. Freud*, v. 20. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GARCIA, O. M. *Cobra Norato: o poema e o mito*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1962.

GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1967.

GOTLIB, Nádia Battella. *Tarsila do Amaral*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

GRAÚNA, G. *Canto mestizo*. Maricá, RJ: Blocos, 1999.

_____. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

_____. Identidade indígena: uma leitura das diferenças. In: POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Tradução de Maria Cristina F. Bittencourt. 11. ed. Campinas: Papyrus, 2001.

JÁUREGUI, C. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. 2. ed. Madrid, Spain: Vervuert, ETC: 2008. (Ensayos de Teoría Cultural 1).

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

_____. *Oré awé roiru'a ma - Todas as vezes que dissemos adeus - Whenever we said goodbye*. 2. ed. São Paulo: TRIOM, 2002.

_____. *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

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

LOPES, K.; Cohn, S. (Org.). *Zé Celso Martinez Corrêa*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. Série Encontros

MIGNOLO, W. Palabras pronunciadas con el corazón caliente: teorías del hablar, del discurso y de la escritura. In: PIZARRO, A. (Org.). *América latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1993, p. 527-562.

MONTAIGNE, M. de. *Ensaio*. livro I. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 302-320.

MUNDURUKU, D. *Encontros de escritores e artistas indígenas: relatório de atividades*. São Paulo: DM Projetos Especiais, 2013.

_____. Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras. In: POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011.

_____. *Oswald Canibal*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

OITICICA FILHO, C.; VIEIRA, I. *Hélio Oiticica*. Série Encontros. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

OLIVEIRA, A. L. de. *Por quem os signos dobram: uma abordagem das letras jesuíticas*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.

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

OLIVEIRA, J.P. de; FREIRE, C. A. da R. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED / Museu Nacional, 2006.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 4. ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1997.

_____. *Terra à vista!:* discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, 1990.

PÉCORA, A. Para ler Vieira: as 3 pontas das analogias nos sermões. In: FLOEMA. *Caderno de teoria e história literária*. Vitória da Conquista, ano 1, n.1, p. 29-36, 2005.

POESIA SEMPRE. Poesia ameríndia no Brasil, n 37. Rio de Janeiro: FBN, 2014.

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

REVISTA DE ANTROPOFAGIA, reedição da revista literária publicada em São Paulo. 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. São Paulo: Abril e Metal Leve, 1976.

REVISTA DE HISTÓRIA DA BIBLIOTECA NACIONAL. Ano 1, n. 91. Rio de Janeiro: abril de 2013. ISSN 1808-4001.

RIBEIRO, Darcy. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

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

ROCHA, J. C. de C. Antropofagia como visão de mundo - um paradigma teórico da alteridade - notas de pesquisa. In: JOBIM, J.L; PELOSO, S (Org.). *Identidade e literatura*. Rio de Janeiro: De Letras, 2006.

_____. Uma teoria da exportação? Ou: Antropofagia como visão de mundo. In: ROCHA, J.C; RUFFINELLI, J. (Org.). *Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.

ROGNON, F. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Campinas: Papyrus, 1991.

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

SANTIAGO, S. Navegar é preciso, viver. In: NOVAES, A. (Org). *Tempo e história*. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

_____. O entre-lugar do discurso latino americano. In: _____. Uma literatura nos trópicos. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 11- 28

_____. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SARLO, B.. Tempo passado. In: _____. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. Tradução de Rosa Freire a'Aguilar. São Paulo: Cia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977

SILVA, A. V. da. *Formação épica da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Elo, 1987.

STADEN, H. *Hans Staden: suas viagens e cativos entre os selvagens do Brasil*. Tradução de Alberto Löfgren. [s.l: s.n], 1900.

SUBIRATS, Eduardo. *A penúltima visão do paraíso: ensaios sobre memória e globalização*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Studio Nobel, 2001.

TELES, G. M. et alii. *Oswald plural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. Organização de Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

_____. *Sermões, v. 1*. São Paulo: Hedra, 2001a.

_____. *Sermões, v. 2*. São Paulo: Hedra, 2001b.

WALTER, R.. Prefácio. In: GRAÚNA, G. *Contraponto da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

Referências eletrônicas

A CARTA DO CHEFE SETTLE. Disponível em: < <http://goo.gl/OvLqhP>>. Acesso em: 1 mar. 2015.

ALMEIDA, M. I. de. A escrita da comunidade ou um estilo indígena na literatura do Brasil. In: PERES, Ana Maria Clark (org.) *O estilo na contemporaneidade*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005, v.1, p. 97-106. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/poslit>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

BAILEY, C. F. Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara. *Revista Iberoamericana*, v. LXXVI, n. 230, Enero-Marzo 2010, p. 201-215. Disponível em: <<http://goo.gl/FftZ2>>. Acesso em: 8 ago. 2014.

BANIWA, G. Entrevista concedida a Ivânia Vieira, 10/02/2015, Disponível em: <<http://goo.gl/fxg3UK>>. Acesso em: 3 mar. 2015

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Rev. Antropol.* v.49, n.1. São Paulo, Jan./June 2006, p. 205-246. Disponível em: <<http://goo.gl/3DGgak>>. Acesso em: 27 fev. 2015.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Acesso em: 5 fev. 2015.

_____. *Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm>. Acesso em: 5 fev. 2015.

ESTES, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. Disponível em: <<http://goo.gl/SsB3H>>. Acesso em: 2 set. 2014

FARIA, Daniel. As meditações americanas de Keyserling: um cosmopolitismo nas incertezas do tempo. *VARIA HISTÓRIA*, Belo Horizonte, v. 29, n. 51, p. 905-923, set/dez 2013. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v29n51/v29n51a13.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2015

FEIL, Roselene Berbigier. O (não) lugar do indígena na 'Literatura Brasileira': por onde começar a inclusão?. *Boitatá*, Londrina, n. 12, p. 122-137, jul-dez 2011. Disponível em: <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/roselene.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2014.

FLUSSER, V. Fenomenologia do brasileiro. Rio de Janeiro: UERJ, 1998. Disponível em: <http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Vilem_Flusser_-_Fenomenologia_do_brasileiro.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2015

FREIRE, J. R. B. *A tribo dos escritores e o jabuti*, de 20/06/2010. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=867>>. Acesso em: 8 fev. 2015.

_____. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. 2002. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf>. Acesso em: 1 set. de 2014.

_____. *O menino Jesus arhuaco*. 18/05/2014. Disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=1087>>. Acesso em: 8 fev. 2015

_____. *Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto*. *ALEA* v. 11, n. 2, jul-dez 2009, p. 321-338. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/alea/v11n2/v11n2a10.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2015

GÂNDAVO, P. de M. História da Província de Santa Cruz. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980. Disponível em: <<http://goo.gl/WY4zpN>>. Acesso em: 2 set. 2014.

GEHLEN, R. S. *Identidade de Eliane: a face potiguara, a máscara indígena e eco de vozes silenciadas*. Boitatá, Londrina, n. 12, p. 81-103, jul-dez 2011. Disponível em: <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/rejane.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2014.

GUETTA, M. *Mobilização da sociedade é o antídoto contra graves e iminentes retrocessos*. 2015. Disponível em: <<http://goo.gl/Ksk51R>> Acesso em: 13 mar. 2015.

GUESSE, É. B. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. *Anais do SILEL*. v. 2, n. 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. Disponível em: <http://www.ileel.ufu.br/anaisdosilel/wp-content/uploads/2014/04/silel2011_130.pdf> Acesso em: 13 jul. 2014.

_____. *Vozes da floresta: a oralidade que (re)vive na escrita literária indígena*. *Boitatá, Londrina, n. 12, p. 104-121, jul-dez 2011*. Disponível em: <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/erika.pdf>>. Acesso em: 8 out. 2014.

GRAUNA, G. *Literatura Indígena: desconstruindo estereótipos, repensando preconceitos*. Disponível em: <<http://goo.gl/mLUWBg>>. Acesso em: 3 mar. 2015.

JEKUPÉ, O. *O valor histórico da literatura nativa*. Entrevista concedida a Francélia Pereira. Brasil, 24/02/2015. Disponível em: <<http://goo.gl/4emIUv>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

_____. Escritor defende literatura indígena para embasar estudo de culturas tradicionais. Agência Brasil, 2013. Disponível em: <<http://goo.gl/g8BuFd>> Acesso em 2 set. 2014.

LEAL, J. do N. Interculturalidade na sociedade das diferenças: um outro olhar para a educação escolar indígena. *Revista fórum identidades*. Itabaiana: Gepiadde, Ano 5, v.10, jul-dez de 2011. Disponível em: <http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revistas/ARQ_FORUM_IND_10/FORUM_V10_10.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2015.

LIENHARD, M. Testimonios, cartas y manifestos indigenas (Desde la conquista hasta comienzos Del siglo XX). Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992. Disponível em: <<http://goo.gl/2UCBG>>. Acesso em: 4 jun. 2014

MATOS, C. N. de. Escritas indígenas: uma experiência poético-pedagógica. Boitatá, Londrina, n 12, p. 29-51, jul-dez 2011. Disponível em: <http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.com.br/site/arquivos/revistas/1/claudia_1.pdf>. Acesso em: 3 fev. 2015

MORENO, A. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Colección Sur Sur, CLACSO, Argentina/Buenos Aires: 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1205.dir/10_Moreno.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2014.

MUNDURUKU, D. Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade. São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://goo.gl/ifyvYV>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

NÓBREGA, P. M. da. *Dialogo sobre conversão do gentio*. Disponível em: <http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2014.

NODARI, Alexandre. “a posse contra a propriedade”: pedra de toque do Direito Antropofágico. Dissertação de mestrado. 168f. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2007. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/alexandre.pdf>>. Acesso em: 22 set. 2014.

POTIGUARA, E. Ensaio sobre a literatura indígena. 19/09/2011. Disponível em: <<http://goo.gl/jyuaGI>>. Acesso em: 26 dez. 2014.

_____. Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. *Rev. Estud. Fem.* [online]. 2002, v.10, n.1, pp. 219-228. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11641.pdf>>. Acesso em: 1 mar. 2015

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Colección Sur Sur, CLACSO, Argentina/Buenos Aires: 2005. pp.227-278. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 20 dez. 2014

SOUSA, G. S. de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. *Brasiliana*, n. 117, 1938. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/tratado-descritivo-do-brasil-em-1587/pagina/364>>. Acesso em: 9 ago. 2013.

SOUZA, L. M. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil (2006). Disponível em <<http://goo.gl/QA0NwU>>. Acesso em: 8 mar. 2015.

VAZ, S. *Cooperifa: antropofagia periférica*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2008. Disponível em: <http://www.hotsitespetrobras.com.br/cultura/upload/project_reading/0_Cooperifa-Miolo.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2014.