



ADRIANA DE OLIVEIRA ALVES CORRÊA

O ÍNDIO DE PAPEL E SUAS IMAGENS LITERÁRIAS

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA**

São João del-Rei

2017

ADRIANA DE OLIVEIRA ALVES CORRÊA

O ÍNDIO DE PAPEL E SUAS IMAGENS LITERÁRIAS

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientador: Prof^a. Dr^a. Suely da Fonseca Quintana

Agosto de 2017

ADRIANA DE OLIVEIRA ALVES CORRÊA

O ÍNDIO DE PAPEL E SUAS IMAGENS LITERÁRIAS

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Suely da Fonseca Quintana (UFSJ) – Orientador

Prof^ª. Dr^ª. Ivete Lara Camargos Walty (PUC/Minas) – Titular

Prof. Dr. João Barreto da Fonseca (UFSJ) – Titular

Prof. Dr. Anderson Bastos Martins (UFSJ)
Coordenador do Programa de Pós Graduação/Mestrado em Letras

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: TEORIA LITERÁRIA E
CRÍTICA DA CULTURA

2017

Aos espíritos de luz, encarnados ou desencarnados, que influem em mim.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Elisa de Oliveira Alves Corrêa e Reginaldo Alves Corrêa por ser minha raiz, cuja essência está nos meus frutos.

Ao meu irmão Reginaldo Alves Corrêa e meus sobrinhos gêmeos Arthur Gallo Alves Corrêa e Davi Gallo Alves Corrêa por expandirem meu coração.

À República Xs Meninxs por ser minha família e cuidar de mim ao longo desses dois anos: Diego Gallego, Lincoln Cardoso, Lucas Silveira, Prof. Ms. Richardson Dutra, Sávio Oliveira e o recém-chegado Matheus Viana.

A todos os companheiros mestrandos por compartilharem experiências acadêmicas e de vida. Especialmente ao grupo *Arreda & Arrocha* por serem psicólogos informais e fonte de risos: Anna Carolyna Barbosa, Fellip Agner, Gabriela Pinto, Jéssica França e Lucas Bertolino.

À Prof^a. Dr^a. Rachel Duarte Abdala por me apresentar este tema tão enriquecedor. Ao Prof. Ms. Luzimar Goulart Gouvêa por ser exemplo como educador.

À orientadora Prof^a. Dr^a. Suely da Fonseca Quintana pelo acolhimento, contribuição e considerações para realização deste estudo.

À Universidade Federal de São João del-Rei pela oportunidade de cursar o Programa de Mestrado em Letras.

Ao órgão de Fomento CAPES pela concessão da bolsa.

À cidade de São João del-Rei pela história, beleza e acolhimento. Meu sangue paulista encontrou morada num coração que se descobriu mineiro.

RESUMO

O apagamento das alteridades dos índios no Brasil é uma problemática decorrente do contato das nações indígenas com os demais membros da sociedade. Por isso, esta pesquisa tem como objetivo compreender a construção da imagem do indígena na literatura nos textos: *A carta* (1987), de Pero Vaz de Caminha; nos poemas *I-Juca Pirama* e *Marabá* (1851), de Gonçalves Dias e *Iracema* (1976), de José de Alencar. A partir dessas observações, promovemos reflexões sobre a construção da imagem do índio sob uma visão antropológica e histórica e relacionamos os conceitos de transculturação, transculturação narrativa e perspectivismo com as obras contemporâneas: *Maíra*, de Darcy Ribeiro; *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), de Eliane Potiguara; *Tekoa: conhecendo uma aldeia indígena* (2011), de Olívio Jekupé e *Sabedoria das águas* (2004) e *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2005), de Daniel Munduruku. Com isso, compreendemos como a vivência e as alteridades dos escritores étnicos influenciam suas vertentes estéticas.

Palavras-chave: Alteridades. Perspectivismo. Transculturação. Literatura Indígena Contemporânea. Eliane Potiguara.

ABSTRACT

The erasure of aborigines' alterity in Brazil is an issue resulting from the contact of indigenous nations with the remaining members of society. Accordingly, the aim of this research is to understand how the image of the aborigine is constructed in literature in the following texts: *A carta* (1987), by Pero Vaz de Caminha; in the poems *I-Juca Pirama e Marabá* (1851), by Gonçalves Dias and *Iracema* (1976), by José de Alencar. Based on these observations, we intend to make considerations about the construction of the aborigine's image in the light of an anthropological and historical view. We will also relate the concepts of transculturation, narrative transculturation and perspectivism with the contemporary works: *Maíra*, by Darcy Ribeiro; *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), by Eliane Potiguara; *Tekoa: conhecendo uma aldeia indígena* (2011), by Olívio Jekupé; and *Sabedoria das águas* (2004) and *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2005), by Daniel Munduruku. Therefore, we will comprehend how the experience and the alterities of ethnic writers influence on the esthetic nature of their works.

Key-words: Alterity. Perspectivism. Transculturation. Contemporary indigenous literature. Eliane Potiguara.

Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias.

Eliane Potiguara, em *Metade Cara, Metade Máscara*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1 – CONSTRUÇÕES DAS ALTERIDADES.....	14
1.1 Contexto histórico, antropológico e literário: tratamento dado ao índio no Brasil.....	15
1.2 Dispersão e perspectivas em Eliane Potiguara.....	21
1.3 (Re)construção do estereótipo nas imagens literárias.....	28
CAPÍTULO 2 – LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA.....	38
2.1 Perspectivas culturais e alteridades.....	39
2.2 Índios na contemporaneidade: política e futuro da questão indígena.....	43
2.3 Vertente Política da Literatura Indígena Contemporânea.....	58
2.4 Vertente Didática da Literatura Indígena Contemporânea.....	61
CAPÍTULO 3 – ANÁLISE: FUNÇÕES ESTÉTICAS E VISÕES DE MUNDO PRESENTES NOS LIVROS.....	66
3.1 O retorno do índio de papel em Eliane Potiguara.....	67
3.2 Entre dois mundos: a transculturação em <i>Maíra</i>	78
3.3 Cosmovisão indígena: o índio literário e o índio literato.....	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	92
BIBLIOGRAFIA.....	97

INTRODUÇÃO

O interesse pela temática desta pesquisa surgiu ao cursar uma disciplina chamada “Culturas Brasileiras”, em 2008. Durante essas aulas tive contato com mitos e com pequenas narrativas de algumas etnias registradas por estudiosos não-índios. Essas leituras alimentaram o questionamento sobre a possibilidade da existência de escritores indígenas e em algumas buscas, em meios eletrônicos, conheci a escritora Eliane Potiguara. Esse primeiro contato com a Literatura Indígena Contemporânea deu origem à produção do meu Trabalho de Conclusão de Curso, em 2011.

A autora Potiguara foi registrada como Eliane Lima dos Santos. Ela é professora formada em Educação e Letras, conselheira da Fundação Palmares, membro da organização internacional ASHOKA e criou o GRUMIN: atual Rede de Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos, isto é, a primeira organização de mulheres indígenas no país. Essa fundação é voltada para a educação e integração da mulher indígena no processo social, político e econômico como nos informa Graça Graúna (2013, p.96-97).

Potiguara foi premiada em 1992 com o livro *A terra é a mãe do índio* pelo PEN CLUB da Inglaterra. Ela teve apoio para publicação da primeira e segunda edição do Programa de Combate ao Racismo pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, além de a obra ter sido traduzida para o inglês e aparecer como objeto de pesquisa em dissertações na Índia e nos EUA com os temas voltados para a “ecocrítica” e “ecofeminismo”. O livro “*Akajutibiró: terra do índio potiguara: um livro de suporte para alfabetização de adultos e crianças*” (1994) teve o apoio da UNESCO. Além disso, participou da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlatas; esse seu manifesto consta na Revista de Estudos Feministas, publicada pela Universidade de Santa Catarina, em 2002. A movimentação política de Potiguara, que está presente no livro - *Metade Cara, Metade Cara* (2004) - motivou a escolha da obra como objeto central desta pesquisa.

Outro impulso para o surgimento deste trabalho foi o conhecimento equivocado que a população brasileira possui sobre as culturas indígenas. Esse saber está assentado na percepção feita pelos primeiros colonizadores a respeito dos povos étnicos que ganharam dimensão de verdade única. Sobretudo, o índio de papel ou índio literário compôs uma concepção do que é ser brasileiro e do que se entende por nação brasileira. Esta pesquisa apresenta um tema explorado pela

primeira vez no Programa de Mestrado em Letras da Universidade de São João del-Rei (UFSJ), e que tem chamado cada vez mais a atenção dos pesquisadores, devido à importância do tema para os estudos da cultura, da literatura e da sociedade brasileiras.

A escolha teórica priorizada centra-se nos pensadores indígenas e não indígenas, na tentativa de repensar a problemática dos índios no Brasil. Esse recorte teórico surgiu da necessidade de se pensar as nações indígenas abrangendo diversas dimensões nas relações entre os povos indígenas e os demais membros da sociedade brasileira. Com isso, o processo será realizado com uma visão que evidencia a pluralidade dessas culturas em suas produções literárias a fim de demonstrar outras possibilidades de leitura crítica, cultural e estética dos livros literários de cunho indígena. Ademais, visa investigar, por meio de recortes literários, as diversidades e homogeneizações presentes na criação das imagens construídas sobre e pelos indígenas, ao longo da História, pela perspectiva estética literária.

Neste estudo procura-se problematizar a dupla condição complexa de Eliane Potiguara em ser escritora e desaldeada e sua tentativa de explicitar o que é ser índio no Brasil contemporâneo. A autora tenta problematizar o processo histórico e a diversidade cultural que envolve os povos indígenas. Objetiva-se, também, observar a vivência e as alteridades dos escritores étnicos e como isso influencia suas vertentes estéticas, ampliando assim, a visão plural das possibilidades das imagens dos índios contemporâneos e dos índios de papel. A denominação, índios de papel, também chamados de índios literários, neste trabalho, abrange as figuras indígenas dos poemas e narrativas, sendo estes textos escritos por indígenas ou não.

Para trilhar o caminho proposto, em função das investigações decorrentes das problemáticas apresentadas, foi feita uma pesquisa bibliográfica, que serve como ferramenta teórica para a análise do material literário. O trabalho visará entender como os povos indígenas brasileiros foram da liberdade ao processo de colonização e neocolonização sob perspectiva histórica e antropológica, ressaltando as alteridades decorrentes desses encontros culturais. Para isso, serão abordados teóricos como: Darcy Ribeiro (1989 e 1995), Viveiros de Castro (2008), Manuela Carneiro da Cunha (2016) e Marcos Terena (2013). O conceito de transculturação será norteado pela formulação de Fernando Ortiz e a transculturação narrativa, pela conceituação de Angel Rama. O conceito de estereótipo será trabalhado pelo olhar

de Homi Bhabha (2013). Essas teorias estarão em diálogo com o *corpus* que apresenta as alteridades das imagens do índio em escritores indigenistas como: Pero Vaz de Caminha (1984), Gonçalves Dias (1851 e 1969), José de Alencar (1976) e Darcy Ribeiro (2014) e em autores indígenas como: Eliane Potiguara (2004), Ailton Krenak (2015), Graça Graúna (2013), Daniel Munduruku (2004 e 2005), Olívio Jekupé (2011), Marcos Terena (2013) e os índios presentes no documentário, *Índios no Brasil* (1999).

Este trabalho está estruturado em três capítulos. A primeira sessão foi nomeada como *Construções das alteridades*, momento de questionamentos a respeito da sociedade brasileira que conhece uma imagem do índio brasileiro baseada nos moldes do pensamento hierárquico português. O presente estudo procura ressaltar os diversos processos de apagamentos e generalizações que foram feitos e veiculados por meio da história e das construções literárias. Ademais, possibilitará a reflexão da diversidade decorrente dos primeiros contatos dos povos indígenas com os portugueses, até os reencontros com a sociedade brasileira contemporânea. Sobretudo, permitirá a compreensão de como foi construída a faceta que prevalece, no senso comum, a respeito dos povos indígenas. A partir desses estudos e no entendimento dos desdobramentos que a migração indígena causou, buscou-se problematizar questões sofridas pelos índios contemporâneos, dentro da sociedade não indígena brasileira, relacionando-as com as personagens do livro de Elaine Potiguara. Além disso, para compreender a generalização que a sociedade brasileira faz da população indígena, foram problematizadas algumas imagens das personagens indígenas em obras de autores indigenistas.

Na segunda sessão, *Literatura Indígena Contemporânea*, investigaram-se as alteridades construídas entre as imagens dos indígenas na literatura e as modificações que sofreram até culminar no fazer poético do índio contemporâneo. Procura-se considerar a necessidade de tomar conhecimento das nações indígenas, observando as diferentes perspectivas de vida que cada nação possui de si do mundo com o qual se relaciona, ressaltando a complexidade social dos povos indígenas. Buscaram-se, também, mostrar a alteridade de algumas vozes de estudiosos e líderes indígenas e seus posicionamentos a respeito da política e do futuro indígena, evidenciando diálogos entre vozes das etnias de pertencimento com os não índios e demais nações. Por fim, almeja-se verificar possíveis vertentes

literárias como a abordagem política e a didática na Literatura de autoria indígena como Eliane Potiguara, Olívio Jekupé e Daniel Munduruku.

Na última sessão do trabalho, observou-se o reforço do apagamento das alteridades no índio de papel construído pelo escritor indígena e sua aproximação com versos de poemas do Romantismo Brasileiro. Além de realizar uma breve análise da personagem Isaías, do romance *Maíra*, de Darcy Ribeiro (2014), e a complexidade contemporânea desse índio transculturado. A pesquisa será finalizada com a relação entre vivência indígena e literatura produzida por escritores indígenas e as possíveis alteridades decorrentes desse processo.

Sobretudo, o trabalho compreende que a imagem literária construída do índio se afasta do índio contemporâneo. O conhecimento que grande parte da população brasileira tem sobre os povos indígenas é embasado nas obras de literatura indigenista, que são mais acessíveis em meios eletrônicos, bibliotecas públicas, livrarias, além de serem mais ensinadas e estudadas no meio acadêmico. Já as obras de escritores indígenas são menos divulgadas no Brasil e nos centros de conhecimento, cenário que vem mudando paulatinamente.

CAPÍTULO 1
CONSTRUÇÕES DAS ALTERIDADES

1.1 Contexto histórico, antropológico e literário: tratamento dado ao índio no Brasil

A noção brasileira do que seria a população indígena que compõe a sociedade nacional vem, em geral, da herança deixada pela colonização portuguesa. O encontro intercultural promoveu um choque com as observações que se deram de modo hierárquico pelos portugueses e que foram registradas pelas letras, durante o período das grandes navegações, e sendo retomadas em novas produções literárias ao longo do tempo. Uma vez que o discurso e conhecimento que se tem dos indígenas brasileiros beberam na fonte de visões portuguesas, este trabalho pretende compreender, por viés histórico e antropológico, as construções imagéticas dos índios por meio da linguagem literária e problematizá-las com as noções e auto-observações que os povos indígenas fazem de deles mesmos. Para tanto, pretendeu-se repensar as imagens dos povos indígenas, que foram representados a partir de perspectivas de pensadores teóricos não-índios e índios, pois a figura dos indígenas na sociedade contemporânea conserva estereótipos criados nos contatos dos primeiros habitantes do território brasileiro com os colonizadores.

Compreender quem são os índios implica a tentativa de entender o homem em diferentes aspectos (no sentido lato). Atentar para a perspectiva com que se observam esses grupos étnicos modificará os resultados e conclusões a respeito das imagens que se tem deles. Ademais, é relevante pontuar que os nativos sofrem uma exclusão dentro da sociedade brasileira não indígena nos aspectos de reconhecimento legislativo, econômico, cultural, histórico e humano.

A escolha do antropólogo Darcy Ribeiro possibilitou a reflexão no que se refere à diversidade que envolve os povos indígenas, desde o primeiro contato com os portugueses até a sociedade brasileira contemporânea. Isso porque o teórico considerou a questão espacial, a pluralidade étnica e cultural, as ações colonizadoras e religiosas, dentre outros fatores, que somados a composições diversas, resultou em consequências e desmembramentos políticos diferentes para cada grupo étnico.

Esses estudos realizados por ele foram embasados nas ações dos primeiros séculos de civilização, para compreender o processo de neocolonização no século XX, no qual centra sua pesquisa. Ribeiro (1995, p.40) recorre à informação de que,

no passado, o Vaticano dispôs na bula denominada *Inter Coetera* - de 4 de maio de 1493 – a qual permitia que o Novo Mundo fosse legitimamente tomado por Espanha e Portugal, além de consentir na escravização dos povos que habitavam as terras da América Latina:

É preciso reconhecer que essa é, ainda hoje, a lei vigente no Brasil. É o fundamento sobre o qual se dispõe, por exceção, a dação de um pequeno território a um povo indígena, ou, também por exceção, a declaração episódica e temporária de que a gente de tal tribo não era escravizável. É o fundamento, ainda, do direito do latifundiário à terra que lhe foi uma vez outorgada, bem como o comando de todo o povo como uma mera força de trabalho, sem destino próprio, cuja função era servir ao senhorio oriundo daquelas bulas. (RIBEIRO, 1995, p.41)

Inicialmente, o colonizador europeu manifestou interesse pelas terras e possibilidades de extração e enriquecimento por meio dos recursos naturais em função da metrópole – de acordo com a noção europeia de crescimento econômico – dos espaços colonizados. Quanto os povos que ali habitavam, os colonizadores buscaram escravizá-los e doutriná-los com a catequização. Os indígenas resistiram de diversas maneiras conforme a organização e possibilidades de sua etnia assim como o local em que viviam, podendo influenciar na facilidade do contato e ação colonizadora. Assim como afirma Ribeiro no excerto acima, essa lei é vigente no Brasil de maneira renovada pela restrição e não aplicabilidade de leis que garantam os direitos dos povos indígenas. Os colonizadores tinham em vista a posse dessas terras férteis e escravização dos índios. A manutenção desse interesse em explorar as terras indígenas se manteve nos latifundiários, nos fazendeiros e nos borracheiros. Esses grupos de exploradores se transformaram naquilo que se chama, no século XX, neocolonizadores.

Para esclarecer e compreender as alteridades existentes entre índios e não índios, na contemporaneidade, recorro ao livro, *Os Índios e a Civilização* (1989), de Darcy Ribeiro. O antropólogo faz um sucinto panorama do encontro dos homens brancos com os principais grupos étnicos de acordo com as regiões brasileiras onde viviam. Em seu estudo, fez um recorte das principais etnias existentes no Brasil antes da chegada dos portugueses. Depois, alertou a respeito da dizimação desses povos, comparando com a quantidade de povos indígenas existentes no século XX.

Os conflitos não ficaram restritos apenas com colonizados e colonizadores; as diferenças culturais e relações com o domínio territorial ocorriam também entre as tribos, mesmo antes da chegada dos portugueses. Em decorrência disso, os encontros passaram por diversas lutas entre etnias inimigas, com brancos e com

brancos aliados a outras tribos. Segundo Darcy Ribeiro (1989, p.39-43), os índios localizados próximos ao Rio Tapajós e ao Rio Madeira, no Amazonas, foram trucidados, conforme ele explica na citação abaixo:

Assim foram dominados, um após outro, os Torá, Mura, Mawé, Mundurukú, todos enfraquecidos pelas lutas contra outras tribos e pelos ataques de invasores dotados de armas mais eficientes. De cada uma destas tribos, alguns grupos desgarrados permaneceram nos altos rios, preferindo enfrentar ali o ataque das tribos hostis e dos civilizados a se deixarem subjugar. A maioria, porém, foi engajada na nova sociedade, onde eram respeitados enquanto permaneciam unidos e numerosos e enquanto os brancos se lembravam de sua antiga força. Quando a opressão aumentava muito, um grupo de índios se exasperava, matando o missionário ou traficante com que tinha contato. Mas logo caía sobre eles toda a força do castigo exemplar: - eram trucidados, tinham suas casas queimadas e os sobreviventes eram levados para longe como escravos. (RIBEIRO, 1989, p.43)

As rivalidades e lutas intertribais tinham como objetivo a sobrevivência territorial dos grupos étnicos, sem grandes dizimações populacionais comparadas às ações portuguesas. Os colonizadores observaram as relações – de modo geral - entre as etnias e utilizaram dessa dinâmica cultural para atuarem em prol da coroa portuguesa, gerando, assim, danos aos povos indígenas. É importante ressaltar também que havia variações no modo como os brancos eram recebidos pelos índios e na atuação destes de acordo com a observação das relações intertribais. A disputa pelo espaço e supremacia de determinadas tribos demonstram que havia noção de hierarquização entre os grupos nativos. As relações sociais e políticas estabelecidas na colônia seguiam interesses da metrópole, cujo objetivo maior era exploração de riquezas naturais, não se importando ainda com a preservação dos povos indígenas.

No Nordeste o processo de contato com o branco ocorre de maneira diferente, facilitado pelos rios da região. Esse local possuía maior população indígena e foi invadido com violência e despovoada em poucos anos. Os índios eram identificados grosseiramente e o contato era bastante superficial. A área era de grande homogeneidade cultural para adaptação ao ambiente, grupos fundiram-se como Pano, Aruak e Katukína. Grande parte desses povos desapareceu sem antes haver uma documentação sobre os seus costumes.

Darcy Ribeiro afirma que outras etnias tiveram destinos diferentes no Nordeste. Muitos descendentes dos Potiguára¹ viveram em duas reservas de terras localizadas no município de Mamanguape. Os Potiguára ocuparam esses locais até

¹ Neste trabalho, será adotada a grafia Potiguara para designar a nação de pertencimento de Eliane Potiguara. Contudo, haverá diferenças no emprego do nome de acordo com escritores e estudiosos.

1913. Eles viviam do trabalho assalariado na lavoura e da pesca de caranguejos e mariscos no mangue. Contudo, suas terras foram usurpadas e os povos foram perdendo traços somáticos; o que os diferenciavam dos sertanejos era o fato de serem índios. Esse processo civilizatório foi percebido em outros grupos como os Xukurús, em Pernambuco, e nos Fulniôs, que mal podiam ser distinguidos da população sertaneja pelo tipo físico. Isso reforça a ideia de pluralidade dos contatos interculturais, ainda que no Nordeste, as etnias Potiguáras, Xukurús e Fulniôs não tenham sofrido processo de homogeneização entre si; integraram-se com a população não índia.

Ribeiro (1989, p.52-62) explica que o apagamento cultural aconteceu com os povos como os Xokó, os Wakoná, os Tuxá, os Xukurú, os Pakararú, os Pakaraí e os Umã. Eles conservaram poucos costumes tribais e foram assimilados linguisticamente. Grande parte desses grupos continuou transmitindo aos seus descendentes as mesmas crenças de seus ascendentes. Esses povos continuaram identificando-se como índios, muito embora tivessem esquecido suas línguas tribais e parte de sua cultura. É relevante pontuar que uma das maneiras mais intensas de se identificar uma cultura específica é pela língua que fala; no caso dessas etnias, ocorreu um processo intenso de aculturação. Expressar seus valores culturais e tradicionais na língua do outro pode modificar a significação primeira desses povos.

Ainda no Nordeste, especificamente no sul do Maranhão, viviam os Timbira. Darcy Ribeiro informa que esses povos constituíam inicialmente quinze tribos, porém apenas quatro alcançaram o século XX. Criadores de rebanho travaram guerras violentas com os indígenas e os sertanejos buscaram apoio das autoridades para escravizar os índios. Esses povos tornaram-se fonte de comércio ao serem vendidos como escravos, gerando violentas guerras. Em decorrência desse processo, etnias como os Kapiekrã e Krahó uniram-se aos brancos para seu próprio povo conseguir novos escravos. Outros grupos – como os Kren-yê, os Gurupi e os Gavião - tiveram que fugir, pois não quiseram se submeter aos colonizadores.

Conforme Ribeiro (1989, p.62-68), na região central do Brasil, os Akwên têm história parecida com a dos Timbira. Eles encontravam-se próximos à bacia do Tocantins e tinham um sistema complexo de organização social, suas aldeias eram circulares e dividiam-se em metades e clãs. Inicialmente, eles tiveram contato pacífico com os brancos e suas armas, porém, ao que parece, não gostaram da experiência e voltaram para seu antigo território. Esses povos diferiam-se dos

Kavante, que tinham maior aversão ao convívio com a colonização, e assaltavam as populações sertanejas e indígenas vizinhas. Após esse processo, os Kayapó e Karajá foram encaminhados para esse local. Essas etnias não tinham boa relação entre si e com os colonizadores. Posteriormente, foram aculturados e perderam suas línguas e costumes, se denominavam índios, mas sem saber a qual segmento pertenciam.

Os Akwên, que não sofreram tanta redução quanto os Timbira, voltam ao seu território e passam a serem conhecidos como Xerente. Os Xavantes, diferentemente dos Akwên e Timbira, isolaram-se dos brancos, aumentaram seu número populacional e se fizeram respeitar e temer como uma das tribos mais aguerridas do Brasil.

Darcy Ribeiro (1989, p.62-68) explica que os Kayapó Sententrional foram temidos por sertanejos e os mais odiados do Brasil até passarem a viver com missionários dominicanos. Essa missão ficou conhecida como Conceição do Araguaia que se expandiu e se tornou uma cidade. Boa parte desse povo foi extinto e os sobreviventes tiveram a aldeia inteiramente desorganizada pela intervenção missionária, porém são considerados autênticos Kayapó – nota-se a dificuldade do estudioso no reconhecimento desses povos como indígenas descendentes desses povos autóctones. Ainda, a outra parte desses povos, que não se submeteu às missões, continuou hostil e sofreu com o contato com seringueiros que os recebem com balas ou tentam escravizá-los. Os povos Karajás experimentaram o contato direto com os colonizadores, porém após vinte anos, eles voltaram a suas praias desertas. Já os Borôro tiveram contato com os bandeirantes, e dividiam-se em Ocidentais (que foram exterminados) e os Orientais (que permaneceram hostis até o final do século XIX e sofriam ataques de outros grupos e tribos inimigas como os Xavante).

Ribeiro (1989, p.75-84) também afirma que os Mbayá-Guaikurú, da região central, antes mesmo do contato com os brancos, já manifestavam tendência de dominar outras tribos. Após contato com espanhóis, passaram a fazer uso do cavalo para auxiliar na caça e nas guerras contra outras etnias. A catequese espanhola conseguiu manter missão jesuítica até a expulsão, mas sem conseguir dominá-los. Depois, a tribo se aliou aos canoieiros do Payaguá para afastar o contato com os paulistas. No final do século XVIII, os Guaikurú estabeleceram aliança com os portugueses. Esses ofereceram proteção aos Guaná e os reduziram a um grupo, os

Guaikurú tiveram que orientar suas hostilidades para povos mais distantes. Na mesma região, os Kadiwéu permaneceram unidos, suas terras foram demarcadas pelo governo e desde então vêm tentando proteger seu povo contra invasões de criadores de gado.

Ainda sobre a região central, percebem-se as similaridades do processo civilizatório como em outras áreas brasileiras, por exemplo, temos as interferências missionárias – sendo elas mais ou menos intensas - e a tentativa de fuga do contato com os brancos. Os grupos étnicos dessa região sofreram com intenso deslocamento proveniente dos interesses territoriais, sendo esse, ainda, um dos maiores problemas contemporâneos enfrentados por diferentes povos indígenas. Resultado disso foram extermínios e encaminhamento desses povos para espaços citadinos, onde não são incorporados dentro da sociedade não índia. Não são reconhecidos como pessoas brasileiras, com direitos assegurados por lei, dentro dessa condição nacional e não são reconhecidos pela sua ancestralidade indígena, por terem assimilado práticas culturais dos brancos.

Ribeiro (1989, p.75) informa que a Mata Atlântica foi devastada e o pouco que sobrou dela foi habitada por tribos hostis que experimentaram contato com os brancos, contudo fogem desse tipo de contato e passam a hostilizar as tentativas de penetração em seu território. Ao leste, o litoral atlântico era povoado por indígenas que falavam línguas diferentes entre si e diversas outras línguas indígenas do Brasil como: Kamakân, Pataxó, Maxakali, Botocudos e Purí-Coroados. Eles eram conhecidos como Aimoré e apresentavam certa unidade no modo de adaptação à mata. Esses povos foram recolhidos para aldeamentos sob a direção de missionários.

O teórico analisa também os povos Botocudos que dominavam a área do Vale do Rio Doce, mas com a penetração das matas, os conflitos tornaram-se sangrentos. Em 1808, o governo reeditou uma lei que permitia o direito de guerra contra esses povos e de tê-los como escravos. Os brancos passaram a tentar um contato mais amistoso com esses povos, os quais acabaram se viciando no álcool e tiveram um maior contato com as missões de catequese. Depois de grandes chacinas, alguns Botocudos se esconderam nas matas, porém, por volta do século XX, foram encontrados e entregues aos missionários europeus.

Em São Paulo, segundo o estudioso, os Kaingâng viviam próximos às regiões cafeeiras. Em 1905, os índios investiram pela primeira vez contra os brancos, porém

sofreram chacinas que levaram à morte de aldeias inteiras. Parte dos que sobraram sofreram epidemias, foram cercados por criadores e cafeicultores, aumentando a hostilidade. É perceptível que vários grupos que são homônimos viviam em diferentes regiões do Brasil, como, por exemplo, os Kaingâng e Botocudos (conhecidos como Xokleng ou Aweikoman), que se encontravam ao sul, na zona de pinhais e campos. Eles tinham equipamentos inadequados ao território que ocupavam e viviam em pequenos bandos, uns hostis aos outros e aos brancos. Camponeses europeus que viviam nessas regiões vinham com ideias preconcebidas sobre os índios, os viam como feras perigosas prontas para atacar, impedindo qualquer entendimento entre eles. Os colonos passaram a dirigir-se para São Paulo por medo. Com isso, o governo interveio para evitar o êxodo dos colonos e passou a expulsar os índios dessa região. Esses índios passaram a se esconder nas matas como único modo de não sofrer extermínio. Sua única chance era matar primeiro.

O entendimento sobre as alteridades existentes no contato, em regiões diversas, entre índios e não índios resultaram em luta por espaço territorial e a migração/deslocamento para as cidades. Com a mudança para espaços urbanos, os índios acabaram sofrendo influência do uso das drogas e bebidas alcoólicas. Os índios contemporâneos continuam sofrendo com o processo de tomada de posse de suas terras, que é uma das principais lutas de diversas nações indígenas de todo o Continente Americano. E, decorrente desse processo, há uma luta de conscientização continental e organizações para discutirem e problematizarem as questões que envolvem essa realidade: a busca pela demarcação de terras. O contato com os brancos e o preconceito com a condição indígena fizeram com que muitos índios absorvessem esses discursos excludentes e passassem a negar a sua realidade étnica.

1.2 Dispersão e perspectivas em Eliane Potiguara

Eliane Potiguara, descendente indígena, reconhece sua identidade étnica e luta contra diversas interferências sofridas pelos povos indígenas na contemporaneidade decorrentes do contato com não índios. Darcy Ribeiro (1989) explica que o contato dos neocolonizadores com os Potiguara se intensificou e resultou na dispersão desse povo que precisou deixar o seu território de origem e migrar para as cidades. O teórico afirma que os povos indígenas tiveram suas terras

ocupadas e foram perdendo os traços somáticos que os identificavam fisicamente como índios. A vida desses índios passa por novos problemas no convívio com os citadinos. Os nativos, em suma, não foram incorporados nas cidades e passaram a sofrer com: intensificação do apagamento cultural, racismo, exclusão social, não reconhecimento de sua condição étnica e brasileira e problemas com a elaboração e aplicação de leis. O interesse nas terras e nos corpos dos índios, com finalidade de manutenção econômica de Portugal iniciada no século XVI, foi apropriado pela contemporaneidade conforme os centros de poder dos brasileiros não índios visando à economia do país.

Graça Graúna (2013, p.95) explica que Potiguara tem origem Tupi e significa “comedores ou catadores de camarão”. Muitos desses povos que habitavam o litoral do Nordeste brasileiro se dispersaram entre os Estados do Ceará, da Paraíba e do Rio Grande do Norte, após terem contato com o mundo branco. Ela informa que cerca de 7 mil pessoas distribuídas em 22 aldeias nos municípios da Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, na Paraíba, ainda sobrevivem. Segundo o site do IBGE e os dados do Censo Demográfico de 2010, a população da Baía da Traição tem como povoação cerca 8.012 pessoas, com estimativa de 8.951 pessoas para o ano de 2016.

A descrição desse processo civilizatório de migração apresentado por Darcy Ribeiro, também é atualizado por Graça Graúna e discutido por Eliane Potiguara, que traz os desdobramentos conforme sua vivência indígena, com os descendentes de seu povo:

As invasões trouxeram também distúrbios mentais, como a loucura, o alcoolismo, o suicídio, a violência interpessoal, afetando consideravelmente a auto-estima dos seres humanos indígenas. Podemos perceber claramente que todos esses sintomas são causados pelo racismo subliminar do poderio do Estado e reações discriminatórias subliminares da sociedade brasileira, oriunda da miscigenação entre brancos e negros, entre índios e brancos ou entre negros e índios. O desejo de ascensão da população miscigenada e/ou branca é construído com base no racismo implícito no processo de escravidão, semi-escravidão, exploração da mão-de-obra barata dos mais oprimidos segmentos da sociedade, como os miseráveis pobres e negros e a população indígena. (POTIGUARA, 2004, p.43-44)

A imposição cultural e subjugação dos povos indígenas mostram-se renovadas no século XXI segundo as palavras da autora indígena. Ela discute a interferência dos grupos religiosos e governamentais no próprio modo de visão dos índios. Potiguara explica que, embora haja certa intenção em dar assistência a essa população marginalizada, esses posicionamentos também são ações racistas, pois

as nações indígenas deveriam possuir autonomia para fazer escolhas adequadas; não somente para sua própria tribo, mas também para buscar a união com os outros indígenas para tratarem de necessidades comuns a todos. A postura de interferência da população não indígena diante dos povos étnicos pode ser modificada ao se fazer valer e ouvir as vozes indígenas. Os índios já politizados possuem certa abertura para solicitar melhorias para os povos indígenas como, por exemplo, estudiosos de sociologia, literatura, militantes, antropólogos nativos e líderes dos Movimentos Indígenas no Brasil. A cosmovisão² indígena deve falar por si, pois eles estão dentro dessas culturas e compreendem as ações do contato com os não indígenas e os problemas decorrentes do processo de colonização e civilizatório, assim como afirma Potiguara:

A colonização e neocolonização, no entanto, são refletidas também por grupos de interesses religiosos que, ao longo da História do Brasil, vêm confundindo a cosmovisão indígena com ideologias fundamentos alheios à realidade tradicional. Impor culturas dominantes é uma forma de racismo. O paternalismo oficioso e governamental, e o paternalismo eclesiástico também são formas de racismo, por melhores que sejam as intenções. Há que se respeitar a espiritualidade e as tradições de ritos dos Povos Indígenas. (2004, p.44)

A explicação que Darcy Ribeiro dá sobre a diversidade decorrente do processo civilizatório de acordo com os espaços físicos e diferentes etnias, é ilustrada pelas letras de Eliane Potiguara. No livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), a autora tenta retomar parte da História de seu povo por meio da tradição oral. Embora ela não tenha sofrido as ações diretas de colonizadores e neocolonizadores, foi possível tomar conhecimento de sua história transmitida pelos seus parentes; como informa na citação abaixo:

As filhas do Índio X e toda a sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco, nordeste do Brasil. Em 31 de dezembro de 1928 nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador. Pouco tempo depois toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro, num navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil. Sem conhecer ninguém e completamente empobrecida, a família indígena permaneceu por uns tempos nas ruas. (POTIGUARA, 2004, p.24-25)

A autora é considerada uma indígena desaldeada e cidadina, pois foi criada na cidade do Rio de Janeiro, fora da experiência e rotina das terras sagradas e tradicionais de seu povo, além de ser uma mulher nordestina. E, essa condição

² Conforme Ailton Krenak (2015), o conceito de cosmovisão será adotado no sentido de não apenas verbalizar alguma coisa, mas viver dentro dela.

umenta o preconceito que a população não indígena possui contra os índios que foram empurrados para os centros urbanos e tiveram que se adaptar e lutar para sobreviver nessas localidades. A avó de Potiguara é o elo que transmite a cultura oral indígena, mesmo sendo uma família desaldeada há muito tempo. Assim, a escritora toma conhecimento de seus ancestrais e de hábitos de seu povo. Mais tarde, já adulta, numa viagem para terras nordestinas conhece mais sobre suas origens pelas memórias do Senhor Marujo:

Visitou as terras imemorais de sua mãe, de sua avó paraibana, de seus ancestrais espirituais. Ali sentiu a essência da existência humana, o seu cordão umbilical queimava e seus pés não andavam. Flutuavam. Foi aí que, em 1979, conheceu um senhor muito velhinho e cego, o índio Potyguara, a quem chamavam Sr. Marujo, de uns 90 anos, que narrou como se deu a retirada daquela família específica por volta de 1927. Foi impactante porque eram todas mulheres, as quatro filhas do índio X, mais a mãe Maria da Luz. Sua avó, a menina Maria de Lourdes, com apenas 12 anos, já era mãe solteira, vítima de violação sexual praticada por colonos que trabalhavam para a família inglesa X que escravizava a população indígena no plantio do algodão. Com esse testemunho, a nova cidadã, agora sabedora de suas raízes, tinha certeza de que estava em casa e queria resgatar e preservar sua cidadania³. (POTIGUARA, 2004, p.27)

O problema do reconhecimento e da condição indígena é muito debatido quando se pretende estabelecer os limites de pertencimento. O caso de Eliane Potiguara, o seu pertencimento aos povos indígenas se afirmaria em seus traços somáticos e na sua escolha em se reconhecer como sujeito étnico. Entretanto, a história de pertencimento étnico dela é marcada por lacunas que aparecem nas palavras da narrativa do Sr. Marujo, que não conseguiu fornecer o nome da “família inglesa X” e do “índio X”, bisavô da Potiguara.

Na tentativa de ampliação das informações sobre a migração forçada da nação Potiguara, buscou-se no *site Trilhas dos Potiguaras* uma complementação de informações para esse processo. No endereço eletrônico, há dados que afirmam a estimativa de que a população dessa etnia chegava a cem mil pessoas até o primeiro contato com os portugueses. Durante os séculos XVI e XVII, os nativos, para resistir ao processo de colonização lusitana, aliaram-se aos portugueses e depois, aos holandeses. Por isso, em 1654, grande parte da população sumiu do mapa. Apesar de algumas leis de proteção existentes, os índios estavam desamparados, mas se mantiveram próximos aos rios Camaratuba e Mamanguape. No século XX, ocorreu uma nova invasão com grande desmatamento. A família de imigrantes suecos Lundgren iniciou uma construção da Companhia de Tecidos do

³O livro original apresenta um pouco de incongruência em relação às datas.

Rio Tinto nas margens do Rio Mamanguape. Os Potiguara se organizaram para buscar reconhecimento. Em 1991, conseguiram a primeira demarcação da Terra Indígena Potiguara, onde vivem 103 famílias⁴.

A questão sobre demarcação de terras é uma das pautas mais discutidas e uma das principais lutas dos povos indígenas no sentido geral. Falta a compreensão da população não indígena no sentido cultural, pois a significação da ocupação das terras pelos povos indígenas é diferente da lógica de ocupação feita pelo restante da população. As terras indígenas são dadas como sagradas como o ventre da mulher indígena, fecundas e reprodutoras – ressaltando as particularidades de cada etnia. Em contrapartida, a população não indígena, normalmente, utiliza a terra como fonte de produção em grande escala para a pecuária e a agricultura, além da exploração dos recursos minerais. Existe também especulação imobiliária dessas terras para a construção de condomínios de luxo para atender ao grande capital. Embora já exista uma demarcação de terras para os remanescentes dos Potiguara, Eliane não se desloca da cidade para voltar a sua terra.

Potiguara é uma das pioneiras a levantar as questões que envolvem a mulher indígena e os conflitos enfrentados por elas dentro de suas comunidades e no contato com a população não índia. Ela afirma que o Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena) surgiu moralmente em 1976 e foi oficializada juridicamente em 1986. Ela relata:

Quando, nessa época, o Grumin levantava a bandeira da invisibilidade da mulher indígena, a antropologia, a igreja, as entidades e o Estado conservadores nos miravam como inconsequentes por falar em Saúde e Direitos Reprodutivos. Naquela época não existiam ONGS, estas foram criadas a partir de 1992, motivadas pela Conferência Internacional do Meio Ambiente, promovida pela ONU. Acreditavam as entidades ligadas à questão indígena daquela época que esse assunto era alheio à cultura indígena e influenciada pelo Movimento de Mulheres Não-Indígenas, as feministas brasileiras ou outros movimentos populares. (2004, p.49)

No discurso de Potiguara, nota-se a presença do paternalismo na postura de entidades, Governo e organizações ao lidar com a temática indígena. Sobretudo, uma atitude de hierarquização de conhecimento e de discernimento para escolher o que é plausível para esses povos, tomando, assim, o local de fala dos índios. Certamente, o pensamento sobre adversidades por que as mulheres do mundo

⁴A pesquisa em vários sites e documentos se mostrou incongruente em relação ao número de habitantes, aldeias ou famílias. Há de se considerar que algumas pessoas não se declaram índios. Além de haver falta de dados confiáveis.

passam, dentro de uma sociedade patriarcal, motivaram as mulheres indígenas a pensarem sobre sua condição feminina dentro do universo cultural que as cercam. Contudo, esse movimento é bastante desconhecido, assim como os outros movimentos de interesse e articulados por nativos.

Conforme o colegiado de Gestão Inesc, na introdução do livro *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas* (2008, p.6), as duas primeiras organizações brasileiras exclusivas de mulheres indígenas surgiram na década de 1980. As organizações pioneiras foram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, Rio Uaupés e Tiguié (Amitrut). As outras organizações foram criadas com o início da década de 1990 e, em 2000, a Coiab (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) recebeu uma reivindicação para a criação de um espaço específico para as demandas das mulheres indígenas. Percebe-se que há pequenas diferenças e desencontros nas fontes de informação sobre as datas de criação desses órgãos, isso mostra como há certa dificuldade na circulação das vozes indígenas e integração entre os movimentos.

Contudo, nota-se que, principalmente pela figura de Eliane Potiguara, que o conhecimento sobre a temática do feminismo indígena vem crescendo e se articulando por meio dos recursos da *internet*, como *blogs* e *sites*. Essas mulheres indígenas são conscientes sobre as questões específicas de gênero, assim como, conscientizam-se sobre questões que abordam o movimento indígena de modo geral. Ademais, segundo Potiguara (2004, p.56) o Grumin, atualmente, encontra-se em versão *online* e apresenta boletins em inglês visando à abrangência nacional e internacional.

O Movimento Feminista Indígena Brasileiro tem uma pauta deficiente dentro do Movimento Feminista Brasileiro. Entretanto, algumas feministas não indígenas preocupam-se em abrir espaço para essa realidade. Mayara Melo, do blog *Mayroses*, publicou em 25 de novembro de 2011, um texto apresentando preocupação pela exclusão e falta de espaço para discussão sobre o tema. No *post*, Melo pontua que as mulheres indígenas não sofrem apenas com as violações de direito, fruto das intervenções da sociedade sobre o modo de vida dessas populações, como também sofrem violência dentro de suas próprias comunidades. A blogueira exemplifica as agressões com casamentos forçados, violência doméstica, estupros, limitações de acesso à terra, limitações para organização e participação

política, dentre outros. Outra questão que Melo pontua é a falta de estratégias específicas do Estado brasileiro para abordar as políticas que atendem às necessidades multiculturais dessas mulheres. Ela segue problematizando que as mulheres indígenas são as mais afetadas pelo modelo de desenvolvimento econômico brasileiro, pois, com os impactos ambientais, elas perdem segurança da soberania alimentar, porque, normalmente, são elas que cuidam da alimentação.

Sobre a aproximação com as pessoas das cidades, Mayara Melo afirma que esse contato recai de modo violento sobre as indígenas, pois há um aumento de casos de exploração sexual de crianças, jovens e mulheres. Além disso, elas são as maiores vítimas nos conflitos sofridos pelos povos indígenas, pois os agressores, muitas vezes, usam o estupro como forma de desmoralização desses povos. A blogueira problematiza essas questões, consciente do seu local de fala, com perspectiva não indígena e consciente da defasagem de informação e abertura para as vozes femininas indígenas.

Potiguara (2004, p.29-30) afirma que as indígenas, por terem uma cosmovisão diferente do branco, são facilmente seduzidas por prato de comida e conduzidas para a prostituição e a situações que levam ao tráfico de mulheres. Outras trabalham como domésticas quase em regime de mão-de-obra escrava ou como operárias ou trabalhadoras em latifúndios, instaladas em cativeiros e com dívidas com o contratante, além de sofrerem agressões físicas. Potiguara crítica o sistema político que deveria garantir o direito territorial, a preservação cultural e sua dignidade, mas as resoluções dessas questões são lentas e burocráticas, pois há uma falha na conexão com as necessidades dos povos indígenas. Ela também aborda brevemente a questão da violência doméstica causada pelo alcoolismo dos maridos, pais ou irmãos: "(...) que eles sejam punidos pelos órgãos competentes. Que as mulheres possam falar sobre esse assunto sem receber represálias" (2004, p.52). Esse trecho segue o subtítulo "Violência" de seu livro, onde manifesta o desejo de que as leis já existentes também se estendam para as indígenas.

Eliane Potiguara, além de atuar em organizações que pensam as questões da mulher indígena, tem importante desempenho político dentro do Movimento Indígena Brasileiro. Ela participou da elaboração da Constituição Brasileira de 1988. Sua atuação foi tão importante no cenário político que chegou a ser citada na lista "marcados para morrer", juntamente com Caco Barcelos, autor de *Rota 66*, pois

denunciaram esquemas de violação dos direitos humanos e foram notícia em rede nacional pelo Jornal Nacional, da TV Globo. A autora confessa em seu livro que:

Foi um susto avassalador e vivi um estado de horror, pois eu não sabia de onde partira essa ação e quem era o inimigo. Ele não tinha cara, não tinha nome. Era uma força contrária às minhas idéias, ao meu ideal. Naquele ano, meus três filhos não passaram de ano na escola, também ficaram traumatizados e enfermos e a “insensibilidade” não se dá conta do mal que faz ao semelhante. (2004, p.110)

Grande parte do conhecimento que a sociedade brasileira não índia tem das nações indígenas brasileiras, eles aprenderam nos livros de literatura com temática indigenista nas escolas, muitas vezes por obrigatoriedade do ensino e não por curiosidade de conhecimento acerca da identidade nacional. Com isso, o subitem seguinte realizará breves discussões de como a Literatura Indigenista Brasileira contribuiu para a criação de imagens estereotipadas não condizentes com a realidade dos indígenas brasileiros.

1.3– (Re)Construção do estereótipo nas imagens literárias

A *Carta de Pero Vaz de Caminha*, escrita para dar a notícia do descobrimento a Dom Manuel, foi uma espécie de registro de nascimento do Brasil. A importância do documento se dá, segundo Lúcia Bettencourt (1994, p.39-40), por ser “o único documento coetâneo registrando a chegada dos portugueses ao Brasil”. Para ela, a narrativa recorda a descrição da criação do mundo. Bettencourt afirma que “esse era um mundo novo que se criava a partir da escritura da carta” e que Caminha tinha “a posição privilegiada de testemunha ocular”. Embora a teórica alegue que o documento seja rico em descrições, deve-se ter o cuidado de compreender o local de fala desse observador e a novidade daquilo que foi percebido por ele. Caminha descreve o primeiro contato entre os povos nativos e portugueses:

A feição deles é parda, algo avermelhada; de bons rostos e bons narizes. Em geral são bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de cobrir ou mostrar suas vergonhas, e nisso tão inocentes como quando mostram o rosto. Ambos os dois traziam o lábio de baixo furado e metido nele um osso branco e realmente osso, do comprimento de uma mão travessa, e da grossura de um fuso de algodão, agudo na ponta como um furador (...). Os cabelos deles são corrediços. E andavam tosquiados, de tosquia alta, mais que verdadeiramente de leve, de boa grandeza e, todavia, raspado por cima das orelhas. (A carta, 1987, p.160)

Caminha observa a cor da pele, formato das partes dos corpos, ausência de roupas e, até mesmo, objetos que carregavam como arcos e setas para chegar à conclusão de que os índios eram “bem feitos” de corpos. Ele usa a sua cultura como parâmetro para descrever os índios, baseado na noção ocidental europeia e cristã. Outra curiosidade da carta está na informação do modo como esses povos ornamentavam seus corpos. A aproximação dos índios à sua condição animal e ausência de consciência ou a negação da sua condição de homem aparece mais adiante na carta: “E que, portanto, não cuidássemos de tomar ninguém aqui à força, nem de fazer escândalos, mas sim, para que desta maneira fosse possível amansá-los e apaziguá-los (...)” (A carta, 1987, p.168). O verbo empregado “amansar” é, normalmente, utilizado, na cultura branco-europeia, para animais selvagens ou ferozes.

O português pensa ser “gente bestial” e espanta-se com a higiene praticada pelos povos nativos. Adiante faz descrições sobre o corpo das mulheres indígenas, deixando transparecer sempre suas convicções e intenções: “(...) e sua vergonha – que ela não tinha! – tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições, provocaria vergonha, por não terem as suas como a dela” (A carta, 1987, p.165). A descrição da mulher indígena é focada na sua genitália e na sua beleza, conferindo-lhe uma sensualidade que estava no olhar do colonizador.

A noção da imagem de animalização, da falta de consciência humana e da sexualização da mulher indígena estará presente e dialogará com outros momentos da Literatura Brasileira, sobretudo no período do Romantismo. Esse período literário teve como cenário histórico a Independência do Brasil:

Viveu-se uma fase de tensão aguda entre a Colônia que se emancipava e a Metrópole que se enrijecia na defesa do seu caducante Império. O primeiro quartel do século XIX foi, em toda a América Latina, um tempo de ruptura. O corte *nação/colônia, novo/antigo* exigia, na moldagem das identidades, a articulação de um eixo: de um lado, o pólo brasileiro, que enfim levantava a cabeça e dizia o seu nome; de outro, o pólo português, que resistia à perda do seu melhor quinhão. (BOSI, 2008, p.177)

A produção romântica brasileira foi um meio de construção do conceito de nação para delimitar o que deveria ser entendido como Brasil após a ruptura com a metrópole. Dentre as obras produzidas nesse período, o indianismo do Romantismo Brasileiro destaca-se como grande diferença do Romantismo Europeu. Os escritores românticos europeus buscaram um herói medieval nas Cruzadas. Enquanto, os

escritores românticos do Brasil buscaram, no passado brasileiro, referências como a natureza e o índio como herói nacional para a composição das obras. Ademais, essa ideia engloba a convivência pacífica com o homem branco, relação pacífica que não existe até hoje.

Essa tentativa de elaboração de uma essência brasileira foi uma das fontes para a produção de poemas e narrativas da Primeira Geração do Romantismo, conhecida com indianista. Foram selecionados dois pontos da literatura brasileira neste trabalho: José de Alencar, na prosa, e Gonçalves Dias, na poesia. Ambos tentaram criar uma imagem do índio como herói, mas ao descreverem essa representação, aparecem certas discrepâncias com o indígena tal como vivia no Brasil, pois estão no século XIX e o indígena descrito por eles aproxima-se do índio descrito nas escritas informativas dos primeiros colonizadores. Além disso, Gilda Salem Szklo (1987, p.52) defende que Alencar, embora estivesse impregnado da cultura europeia, era um intérprete da cultura brasileira e que seus romances jamais deixaram de ter uma consonância profunda com a realidade nacional.

Alfredo Bosi (2008, p.186-187) explica que o romance histórico de Alencar se voltou não para a destruição das tribos tupis, mas para a construção de uma nova nacionalidade que emergiu do contexto colonial. O teórico afirma que, na sua visão, Alencar casou o mito sacrificial com o esquema feudal de interpretação da história do Brasil, baseando-se nas relações de senhor e servo, no qual esse domínio aparece de forma natural e assume forma lógica dentro do romance como *Iracema*.

O livro *Iracema* aparece como uma representação do surgimento da população brasileira decorrente do encontro da indígena Iracema com o europeu Martim. Na narrativa, a indígena foi designada por Tupã para guardar o segredo da Jurema, bebida alucinógena do povo Tabajara. A índia virgem deveria manter-se intacta e ser fiel ao seu Deus, caso contrário, estaria fadada à morte. Conforme Szklo (1987), Iracema é um anagrama de América, portanto é uma representação da terra brasileira que foi tomada pelo colonizador. A indígena entrega-se ao português:

O Pajé falou grave e lento:

-Se a virgem abandonou ao guerreiro branco a flor de seu corpo, ela morrerá; mas o hóspede de Tupã é sagrado; ninguém o ofenderá; Araquém o protege. (ALENCAR, 1976, p.35)

A personagem Iracema aparece como a pessoa que seduz e envolve o homem no pecado/erro, aproximando-se da narrativa de Adão e Eva. Martim,

entorpecido, é tomado pela indígena e conduzido à relação sexual, isentando-se da punição e sendo protegido por Araquém. A indígena, entregando o seu corpo e traindo a confiança de seu povo, não se sente mais digna de permanecer na aldeia e parte de lá com o não índio. A relação de subserviência segue até o final da narrativa, pois a personagem feminina vive em função da sobrevivência e espera por Martin.

Ele se desinteressa pela índia e segue em guerra como modo de afastar-se dela. Contudo, Iracema engravida, teve o filho do estrangeiro e mantém-se viva até o retorno do esposo para entregar-lhe o filho, fruto do sofrimento e do abandono:

Pousando a criança nos braços paternos, a desventurada mãe desfaleceu, como a jetica, se lhe arrancam o bulbo. O esposo viu então como a dor tinha consumido seu belo corpo; mas a formosura ainda morava nela, como o perfume na flor caída manacá. (ALENCAR, 1976, p.85)

Alencar tenta elaborar o conceito de Brasil e de seu povo proveniente do encontro entre o português e a indígena. Ele descarta, na narrativa, os africanos dessas relações sexuais – muitas vezes decorrentes de abuso sexual - da composição da população do Brasil. Além de Iracema ter sido sugada até a morte, para dar origem ao primeiro brasileiro, seu filho seria entregue e criado pelo colonizador, conforme sua base cultural e ideológica. Segundo Luiz Filipe Ribeiro:

O caso de Martim e Iracema será apenas uma culminação, na forma do amor-paixão gerador de um filho: Moacir, o primeiro cearense. Ou seja, a colonização teria possibilitado o surgimento de uma população brasileira, nascida do amor entre brancos e indígenas. Assim, o genocídio real transforma-se no casamento ideal, criando uma identidade nacional realimentadora do mito “homem cordial”, a par do reforço do já envelhecido (ou envilecido?) “bom selvagem”. (1996, p.223)

O mito do “homem cordial” e do “ bom selvagem”, citados acima, e a relação senhor e servo, citado por Bosi e já mencionado neste trabalho, não é restrita apenas na relação entre Iracema e Martim. A subserviência acontece na relação de amizade entre Martim e Poti, índio Pitiguara (Potiguara), que vive na função de proteger o amigo. As culturas indígenas são retratadas por Alencar de modo a se curvar diante da cultura europeia, independente da nação indígena - Tabajara ou Pitiguara: “Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração.” (ALENCAR, 1976, p.87). O índio só tem sua amizade reconhecida por Martim quando abdica de sua cultura ao ajoelhar-se diante da cultura do colonizador. Conforme Ribeiro (1996, p.226), “Poti também morre: é

vitimado de morte civil. Morre nele o índio, para dele nascer o herói brasileiro Filipe Camarão”.

Alencar tentou buscar em “argumentos históricos” personagens que existiram para redigir a lenda do mito fundador brasileiro e subsidiou sua escrita em boa parte das crônicas do período colonizador, conforme afirma em notas de rodapé:

Poti recebeu no batismo o nome de Antônio Filipe Camarão, que ilustrou na guerra holandesa. Seus serviços foram remunerados com o foro de fidalgo, a comenda de Cristo e o cargo de capitão-mor dos índios.

Martim Soares Moreno chegou a mestre-de-campo e foi um dos excelentes cabos portugueses que libertaram o Brasil da invasão holandesa. O Ceará deve honrar sua memória como de um varão prestante e seu verdadeiro fundador (...)

Este é o argumento histórico da lenda; em notas especiais se indicarão alguns outros subsídios recebidos dos cronistas do tempo. (1976, p.12-13)

O índio alencariano emerge como figurante, pois não protagoniza sua cultura, dentro da narrativa, no sentido de que sua cultura é deslocada para servir à cultura europeia. Há uma ruptura na relação entre colônia e metrópole, porém a figura paterna portuguesa representada por Martim continua se sobrepondo à cultura do filho que saiu do ventre indígena. O romance, *Iracema*, exemplifica essa problemática do papel indígena como coadjuvante na História e nas imagens veiculadas nas narrativas informativas e literárias.

No final do livro, *Iracema*, está anexada uma carta escrita por José de Alencar endereçada ao Dr. Jaguaribe. Nela, o escritor disserta acerca da motivação para escrever o romance que tem como personagem central uma índia. Ele baseou o seu conhecimento dos povos indígenas com fundamentação nas escrituras históricas, bem como em estudos etimológicos e dicionários, e expressa na carta a sua preocupação em produzir uma literatura, de fato, nacional. Alencar, também, tece uma crítica em relação à produção poética brasileira:

Sem dúvida que o poeta brasileiro tem de traduzir em sua língua as idéias, embora rudes e grosseiras, dos índios; mas nessa tradução está a grande dificuldade; é preciso que a língua civilizada se molde quanto possa à singeleza primitiva da língua bárbara; e não represente as imagens e pensamentos indígenas senão por termos e frases que ao leitor pareçam naturais na boca do selvagem.

O conhecimento da língua indígena é o melhor critério para a nacionalidade da literatura. Ele nos dá não só o verdadeiro estilo, como as imagens poéticas do selvagem, os modos de seu pensamento, as tendências de seu espírito, e até as menores particularidades de sua vida” (1976, p.89)

O conhecimento da língua indígena, ao contrário do que ele afirma, não é o melhor critério para a nacionalidade da literatura, meio de conhecimento do pensamento e particularidades de vida e tendência de espírito, pois não há espaço

para a voz indígena dentro dessas produções literárias. Os meios de aproximação do universo indígena se deram de modo bastante diversificado entre o poeta e o romancista:

O jovem Gonçalves Dias ainda estava próximo, no tempo e no espaço, do nativismo exaltado latino-americano. Talvez a familiaridade do maranhense com a luta entre brasileiros e *marinheiros* que marcou províncias do Norte os anos da Independência explique a aura violenta e aterrada que rodeia aqueles versos de primeira mocidade. Em Alencar, ao contrário, a imagem do conflito retrocederia para épocas remotas passando por um decidido processo de atenuação e sublimação. Gonçalves Dias nasceu sob o signo de tensões locais anti-lusitanas, que vão de 1822 aos Balaios. Alencar formou-se no período que vai da maioridade precoce de Pedro II (de que seu pai fora um hábil articulador) à conciliação partidária dos anos 50. O nacionalismo de ambos, aparentemente comum, merece uma análise diferencial, pois forjou-se em cadinhos políticos diversos. (BOSI, 2008, p.185)

Gonçalves Dias utilizou verbos e vocabulários mais clássicos do que Alencar, porém sua experiência com o universo indígena foi mais próxima do que o contato do romancista. O posicionamento político dos escritores modifica o modo como é apresentado o índio na literatura. Alencar coloca a imagem indígena de modo inferior e em função do colonizador. O poeta apresenta um índio guerreiro que não se curva diante de outra cultura, ele luta e tenta manter os seus costumes e tradições.

Ademais, deve-se considerar que Gonçalves Dias foi o principal produtor de poesia indianista. Para breve análise de sua escrita, foram selecionados, dentre sua vasta criação poética, dois poemas *I-Juca Pirama* e *Marabá*, presentes no livro *Últimos Cantos* (1851). No primeiro, o poeta apresenta uma noção de algumas etnias indígenas e da relação de oposição entre as tribos como: “Em larga roda de noveis guerreiros/ Ledo caminha o festival Tymbira (...)” (p.16); “Dos vencidos Tapuyas, inda chorem/ Serem gloria (sic) e brasão d’imigos feros.” (p.17); “(...) Vaguei pelas serras/ Dos vis Aymorés; (...)” e “- Mentiste, que um Tupi não chora nunca (...)” (p.22). Nesse poema, é apenas citado o nome das etnias sem nenhuma especificação de suas particularidades e diferenças, ademais é a voz e a visão de um não índio. Contudo, nos versos do poeta há uma relação direta entre as etnias inimigas sem a interferência do colonizador. José de Alencar mostra a oposição étnica entre Tabajaras, aliados aos portugueses, e Pitiguaras, aliados aos holandeses, a luta intertribal vem direcionada pelos interesses dos europeus na terra brasileira. O poeta pinta a imagem do herói indígena na figura do índio I-Juca

Pirama: “(...) Sou bravo, sou forte,/ Sou filho do Norte; (...)” (p.18). Ele associa, também, a representação do indígena aos animais:

Do velho Tupi guerreiro
A surda voz na garganta
Faz ouvir uns sons confusos,
Como os rugidos de um tigre,
Que pouco a pouco se assanha! (1851, p.27)

A aproximação com os elementos naturais e animais surge numa tentativa de exaltação dos recursos da natureza – embora o tigre não seja um animal de origem brasileira -, sendo assim, muito semelhantes à imagem apresentada por Caminha. Embora esse indígena surja de maneira afim com os elementos da natureza, ele incorpora características de força e luta e se distancia de Poti, índio alencariano. Gonçalves Dias insere em seus versos a questão da memória e da contação de história que são significativas dentro das culturas indígenas:

Guardava a memoria
Do moço guerreiro, do velho Tupy
E á noite nas tabas, se alguém duvidava
Do que ele contava,
Tornava prudente: <Menino eu vi!> (1851, p.35)

Gonçalves Dias também trabalha com a noção de purismo sobre o ser indígena. A compreensão daquilo que se entende por índio, é aquele índio descendente de índios e com traços somáticos nítidos dentro de uma leitura esperada pela população carente de informação. Em *Marabá*, – termo utilizado para significar pessoa com ascendência indígena e branca –, é perceptível essa problemática da origem étnica e não reconhecimento da índia pela parte de sua origem europeia:

Mas eles respondem: Teus longos cabelos,
São loiros, são belos,
Mas são annelados; tu és Marabá:
Quero antes cabelos, bem lisos, corridos,
Cabelos compridos,
Não côr d’oiro fino, nem côr d’anajá. (DIAS, 1851, p.38)

Essas imagens literárias citadas carregam significação e recorrência de perspectivas desde os primeiros documentos sobre o Brasil que se renovaram de formas diferentes como em José de Alencar e Gonçalves Dias e que estão cristalizados no inconsciente nacional. A respeito da criação de uma imagem estereotipada e as relações de poder de um povo sobre o outro, Homi Bhabha disserta:

A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença - raciais e sexuais. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como economia do discurso, da dominação e do poder. Não pretendo fundir, sem problematizar, duas formas de marcar – e dividir – o sujeito, nem generalizar duas formas de representação. Quero sugerir, porém, que há um espaço teórico e um lugar político para tal *articulação* – no sentido em que a palavra nega uma identidade “original” ou uma “singularidade” aos objetos da diferença – sexual ou racial. Se partirmos dessa visão, como comenta Feuchtwang em outro contexto, segue-se que os epítetos raciais ou sexuais passam a ser vistos como modos de diferenciação, percebidos como determinações múltiplas, entrecruzadas, polimorfos e perversas, sempre exigindo um cálculo específico e estratégico de seus efeitos. Tal é, segundo creio, o momento do discurso colonial. É uma forma de discurso crucial para a ligação de uma série de diferenças e discriminações que embasam as práticas discursivas e políticas da hierarquização racial e cultural. (BHABHA, 1998, p.106-107)

Caminha usou como referência a sua cultura para observar o que diferia das culturas dos povos recém-encontrados. Essa diferença embasou a construção da noção de hierarquização dos colonizadores em relação a sua colônia e habitantes que eram vistos como inferiores – sem lei, fé e organização social. Contudo, o estranhamento da diferença apagou a compreensão de que esses povos já tinham as suas organizações políticas e sociais e as suas religiões de acordo com cada grupo étnico. O contato com o colonizador gerou discursos estereotipados que, em alguns casos, acabou passando para o próprio colonizado que absorveu e distorceu a visão sobre sua cultura e os traços de seu corpo. A ideia de superioridade dos portugueses surgiu e se consolidou pelo rebaixamento do outro. Essa noção de inferioridade se aplica aos povos indígenas e também aos brasileiros. Isso é perceptível, sobretudo, na escrita alencariana, pois o povo brasileiro nasceu – conforme o mito no romance - sendo subjugado e condicionado a curvar-se diante da cultura portuguesa. O estereótipo foi construído pelo poder, sobretudo pela escrita do colonizador, que criou imagens que se cristalizaram e circularam como verdade ao longo da história e, por meio da literatura, foi renovada por escritores brasileiros não índios. A imagem estereotipada sobre o indígena apresenta certa ambiguidade sobre o que existe e sobre o que se repete e cria um novo discurso político para lidar com isso. Ademais, há de se considerar que o estereótipo homogêneo e não dá espaço para a diferença, explicando, assim, a falta de conhecimento por parte da população não indígena sobre a diversidade étnica existente no Brasil. O desconhecimento favorece a fixidez e a manutenção do poder, conservando a ideia de que todos os índios são iguais.

A circulação e a introjeção do discurso indígena estereotipado ganhou força e grande dimensão em sua disseminação pelo país, pois, além da reprodução feita pelos não índios, é perceptível que a imagem estereotipada é reproduzida também por parte da população indígena. Eliane Potiguara trabalha em seu livro com diversos gêneros textuais, dentre eles, com a poesia. Essa parte de sua produção literária será denominada neste trabalho de pesquisa como Vertente Estética, em que há certa aproximação com as imagens do indianismo romântico e com a tentativa de criação de uma imagem das nações indígenas sob a perspectiva indígena:

(...) Era Cunhataí – trêmula – errante das águas,
 Envolta em folhagens, flores mas sem abrigo...
 Cantou-lhe em voz alta e compassada (...)
 -Desperta JURUPIRANGA!
 Vem me ver que hoje acordei suada (...) (2004, p.31)

O poema acima intitulado *ATO DE AMOR ENTRE OS POVOS*, retrata a história de amor entre a indígena Cunhataí e o indígena Jurupiranga. A imagem do casal de índios representa, segundo a autora, a nação dos povos indígenas e o sofrimento por que passaram ao longo da história. As personagens aparecem de forma homogênea, apagando traços específicos das etnias indígenas brasileiras. Ademais, os versos recuperam o emblema paradisíaco, as personagens estão envoltas nas belezas naturais semelhantes, por exemplo, às letras de Caminha e Alencar. A questão da impressão dos estereótipos nos corpos e sua sexualização, argumentado por Bhabha, aparecem em alguns poemas de Potiguara. O trabalho estético com a linguagem é perceptível no uso do recurso da rima, em alguns momentos da escrita da autora, como o uso das palavras “compassada” com “suada”.

O mito do surgimento do povo brasileiro, em *Iracema*, é próximo à criação da imagem da voz do eu-lírico feminino como ventre que gerou o povo brasileiro no poema BRASIL:

(...) Eu sou cunhã
 Barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro.
 (...)
 Ventre que gerou
 O povo brasileiro (...) (POTIGUARA, 2004, p.35)

Muito embora o poema questione a condição indígena no país – expresso no título do poema –, não há o reconhecimento da sua cara de índia e sim o

apagamento da condição étnica de seus semelhantes, da história brasileira. A poeta retoma o mito da união pacífica entre brancos e indígenas, trabalhado por Alencar, para apontar a importância desses povos, na formação do Brasil. Potiguara afirma que a barriga da mulher indígena foi o ventre do povo brasileiro. A criação da elaboração da imagem nacional, a exaltação da terra e dos animais parece ter sido retomada pela escritora, no poema *TERRA*:

Eram araras de todos os tamanhos (...)
 Elas beijavam e conversavam
 como os casais românticos
 que juram amor eterno.
 Eu te vi arara querida
 VERDE – AMARELA – AZUL E BRANCA!
 Te vi voando
 solta
 livre
 pelos ares
 Eras tu mesma
 Minha terra querida! (POTIGUARA, 2004, p.130)

A autora desperta o recurso imagético por meio da descrição, fazendo uso de cores que compõem a bandeira do Brasil. Ela pinta araras no céu para representar o desejo de liberdade de sua terra, assim como os românticos tentaram desfazer os laços com a metrópole em busca de uma identidade livre da influência europeia. O trabalho com a linguagem poética e a tentativa de criação de uma imagem das nações indígenas, para romper com a noção negativa, que grande parte da população não índia reproduz, é problemática. A relação com a desconstrução do estereótipo indígena, pela voz indígena – no caso, na voz de Potiguara – está ligada, contudo, à imagem e discurso existentes sobre os grupos étnicos. A complexidade do afastamento, contaminação e reprodução de certas ideologias marcam a escrita da escritora, que embora tente desconstruir certas imagens, acaba por reproduzir estereótipos.

CAPÍTULO 2
LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

2.1 Perspectivas culturais e alteridade

Manuela Carneiro da Cunha, na introdução do livro *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (2016, p.10), faz uma analogia entre duas figuras de turistas, para explicar o contato entre a cultura indígena e a do branco. Ela exemplifica duas espécies de turistas: os que se valem do que já conhecem para absorver o que estão experimentando pela primeira vez e os que saboreiam a novidade enquanto tal. Conforme Cunha, os primeiros só reconhecem, enquanto os últimos possuem a oportunidade de conhecer, pois os primeiros tornam familiarizado o que não é familiar e os últimos estranham tudo.

Partindo da ideia de diferença, pode-se observar que Darcy Ribeiro (1989) e Eduardo Viveiros de Castro (2008) observam as diferenças que cercam as culturas indígenas entre si e entre as culturas não-indígenas, isso estabelece certa conexão entre o discurso de ambos, ao enfatizarem a diversidade e complexidade do universo dos índios brasileiros. Contudo, o estranhamento com relação à determinada cultura pode surgir quando é observada de dentro desse universo particular, ou seja, quando as lentes utilizadas para leitura estão imersas em determinado contexto cultural.

Viveiros de Castro trabalha com a questão indígena de modo filosófico. Ele repensa o olhar sobre os indígenas de acordo com o diálogo das possibilidades de ponto de vista que cercam as relações entre cultura e natureza:

A antropologia “sabe” que toda “natureza” faz parte de uma “cultura”, isto é, que cada cultura tem a natureza que lhe cabe enquanto dimensão imanente de sua própria capacidade criativa; mas “sabe” também que essa dimensão é necessariamente projetada pela cultura para fora de si mesma, como transcendência que a circunscreve desde um exterior. Por outro lado, ou melhor, por isso mesmo – pelas razões que acabo de aduzir, a antropologia “imagina” (sente-se compelida a admitir) que precisa pôr essa cultura, da qual a natureza é apenas um aspecto, em “algum lugar”. Então, é obrigada a reinventar uma *outra* natureza que esteja acima e fora da cultura, que possa conter, ao mesmo tempo, a cultura e a natureza dessa cultura: uma super- ou sobre-natureza – no duplo sentido. Mas então imediatamente começa a se desenhar em pontilhado uma super-cultura que contém a super-natureza que contém a cultura e a natureza; e assim por diante, *ad infinitum*. (2008, p.89)

A visão desenvolvida por Viveiros de Castro pode ser pensada como um reflexo particular de determinada visão sobre a natureza a partir de uma lente cultural que não é capaz de expressar uma visão completa de uma super- ou sobre-natureza, embora faça parte dela. Essas lentes particulares ou filtros poderiam ser

chamados de perspectivas, sendo esses pontos de vista noções conceituais sobre a natureza. O entendimento sobre as culturas indígenas, enquanto objeto de estudo, ultrapassa o ponto de vista de uma cultura particular, pois pode ser lida de infinitas maneiras de acordo com o posicionamento de observação cultural. Para caminhar em direção a esse *ad infinitum*, é interessante começar pela noção de natureza e cultura de um ponto micro e seguir para pontos macro. Isso permite o estranhamento para conhecer uma natureza/cultura específica e possibilita a ampliação do entendimento da cultura que está no foco da observação.

Viveiros de Castro (2008, p.90) propõe pensar as culturas indígenas a partir do conceito de perspectivismo que significa a verdade do relativo e o abandono do pensar a relatividade do verdadeiro “(...) Ou seja, um relativista de verdade afirma a relação, a pertença universal recíproca (...)”. Essa pertença universal recíproca abarca os modos de visão possíveis das culturas indígenas no Brasil. Seguindo essa lógica, por exemplo, um índio Potiguara lerá seu universo étnico de acordo com a verdade da lente cultural Potiguara. Essa leitura terá uma resposta diferente se um indígena Kaingang utilizar sua lente cultural para enxergar o universo Potiguara. E, ainda, um não índio brasileiro terá a réplica diversificada ao decodificar a cultura Potiguara de acordo com os seus parâmetros culturais, assim, infinitamente, de acordo com a perspectiva cultural utilizada, para a observação de determinado objeto.

Eliane Potiguara escreve conforme a sua lente feminina e de índia desaldeada, cidadina e na condição de mulher, porém fala de aspectos que envolvem povos indígenas no plural:

Acreditamos que possam ser analisadas [as sugestões para a discussão sobre a saúde reprodutiva das mulheres indígenas], discutidas e que sirvam de base para futuras investigações científicas, para ações afirmativas para Povos Indígenas, além de servirem de base para aprofundar o tema. Os pontos não são estáticos, são dinâmicos, e partiram de observações e conversas ao pé do ouvido e resultados de seminários e conferências organizadas pelo Grumin. Nada técnico ou científico. Apenas real, apenas palavras não contadas (...). Que as políticas públicas reconheçam os direitos reprodutivos das mulheres indígenas de acordo com as tradições e culturas, desde que essas culturas não violentem as mulheres. (2004, p.51)

Nesse excerto, a autora disserta a respeito da reprodução indígena e problemas que envolvem a gestação e saúde da mulher indígena. Ela parte da sua experiência enquanto mulher indígena para discutir questões que outras índias sofrem dentro dessa condição. Entretanto, a escritora pontua a necessidade de

reconhecimento dos direitos reprodutivos de acordo com as culturas e tradições, embora haja direitos afins entre as nações. Todavia, as necessidades de cada etnia variam de uma para outra.

Contudo, o conhecimento que circulou no Brasil ao longo dos anos passou por um filtro único, a ótica não indígena. Isso, de certa forma, limita a visão que se tem desses povos, reduzindo essa visão a um saber fragmentado e não dialógico. Logo, refletindo acerca da analogia do turista, de Carneiro da Cunha, e sobre o uso do perspectivismo de Viveiros de Castro, o índio é visto a partir de uma imagem familiarizada que foi feita e reproduzida sobre ele. O indígena brasileiro foi reconhecido pelos portugueses, no primeiro contato, a partir dos referenciais da perspectiva do colonizador e retomado, nesse processo de reconhecimento, pela população não indígena.

Quando um escritor - indígena ou não indígena- escreve, ele usa como recorte e referência o seu universo cultural. No caso de um índio, ele usa como referencial a sua etnia e todas as diversidades históricas por que seu povo passou para discursar por meio das letras. Contudo, o autor indígena também promove enunciações do ponto macro que seria um olhar geral sobre os povos indígenas, articulando afinidades de interesses socioculturais que possuem. Um discurso não invalida ou substitui o outro, eles ampliam - no sentido *ad infinitum* – o olhar de determinado grupo cultural, porém deve-se considerar que apenas a cosmovisão de um único autor indígena é limitado para compreender a diversidade existente entre todas as nações, é apenas um recorte. Assim como é restrito manter apenas uma visão mais ampla e generalizada das culturas indígenas, partindo de um olhar não indígena ou indígena. Paradoxalmente, a existência desses recortes é necessária para compreensão de uma etnia sob o olhar imerso dentro dessa cultura, como o uso de uma lente adequada e/ou compatível para realização desse *zoom* cultural.

Pode-se compreender essa problemática cultural como uma colcha de retalhos. A observação do objeto pode variar de acordo com a proximidade ou afastamento da lente. Em sua composição, há uma diversidade de materiais, cores e formas que compõem o todo. Uma visão periférica permite ver a colcha em sua totalidade, porém os detalhes não são percebidos com facilidade. Entretanto, conforme há uma aproximação da peça em análise, é possível observar as minúcias que a particularizam.

Para criar a imagem de estranhamento e construir conhecimento a respeito das culturas indígenas, é necessária a mudança de perspectiva para o desempenho de leitura desse *corpus* e expansão do entendimento que se tem dele. Isso pode ser possível com o acesso à circulação das vozes indígenas contemporâneas, para expandir o processo de reconhecimento para construção de conhecimento e, com isso, promover um diálogo intercultural. No texto *Os termos da outra história*, Viveiros de Castro (2000, p.50) afirma que os brancos só constituíram os índios como não-brancos, pois foram constituídos como não-índios pelos indígenas anteriormente.

O índio só ganhou essa definição, pois o não-índio assim o fez. Ailton Krenak explica que “Só somos índios para os outros. Para nenhuma de nossas famílias nós somos os índios.” (2015, p. 230) e afirma que os indígenas se identificam como *burum*, que significa humanos. Partindo desse processo de identificação, desse ser na sua condição humana, diferindo-se da conceituação criada por outro povo, pertencente a um universo em que os referentes são diferentes, adentramos ao que os indígenas chamam de cosmovisão. Krenak esclarece o conceito:

Essa mágica de restabelecer o dom dos humanos, devolver para a humanidade essa potência de suspender o céu, de fazer a terra se mover, as montanhas falarem, isso é resgatar o sentido cósmico da vida. É cosmovisão, viver dentro da coisa. Não é só verbalizar, mas viver dentro dela. Isso é maravilhoso, porque abre a possibilidade para nós, humanos, de recriarmos o mundo. (2015, p.258)

Dar visibilidade para as vozes indígenas pode possibilitar a recriação do mundo sugerida por Krenak. Além disso, mergulhar dentro das culturas indígenas e olhar para esses humanos conforme o olhar dessa relação natureza/cultura que possuem, possibilita compreender as relações contemporâneas que implicam no encontro entre indígenas e não-índios. Enfim, a mudança de perspectiva e o recurso da cosmovisão permitem quebrar as barreiras construídas ao longo e pelo processo histórico.

É importante ter noção de como a sociedade branca vê os índios de modo generalizado e como isso reflete no tratamento direcionado às nações indígenas. Sobretudo, é necessária a clareza da visão das alteridades e necessidades particulares, mas também é pertinente a informação e troca de conhecimento intercultural para lidar com os problemas contemporâneos e afins dos povos, pois, de certa forma, ganham força para resistir às ações dos não índios.

2.2 Índios na contemporaneidade: política e futuro da questão indígena

Muito se perdeu da história do Brasil até a contemporaneidade, assim como as informações do olhar que os primeiros índios tiveram a respeito da formação do país e de como ocorreu o contato com os colonizadores. Esses saberes e perspectivas indígenas podem ser recuperados parcialmente, uma vez que as culturas indígenas são assentadas na oralidade e na memória e apresentam lacunas, porém, por pertencerem a uma tradição oral, parte dessas histórias circula através da contação de histórias dos índios mais velhos.

Entretanto, os grupos étnicos conquistaram alguns direitos e possibilidade de acesso à educação, baseada nos moldes pedagógicos dos não índios, e à aprendizagem da língua portuguesa. O uso desses recursos de saberes e comunicação permitiram que certo espaço se abrisse para os povos indígenas, embora pouco divulgado e conhecido, e que suas vozes pudessem se expressar para o restante da população brasileira. As particularidades dos indígenas, que tomam um contato maior ou menor com a cultura não indígena, modificam o modo como imprimem sua perspectiva a respeito dos seus povos e das demais culturas.

Com isso, observa-se que os discursos de representantes indígenas refletem essa diversidade, principalmente no modo como apresentam e reivindicam os direitos de sua etnia ou de outras etnias de não pertencimento. Essa pluralidade nos discursos étnicos, de acordo com suas nações, pode ser observada no documentário, *Índios no Brasil* (1999). Alguns líderes indígenas relatam como a sua etnia de pertencimento se relacionou com outras etnias e culturas e como isso modificou o olhar que possuem do índio e como são reconhecidos.

O documentário é conduzido por Ailton Krenak e ele possibilita que os representantes indígenas tenham liberdade de expressar o que acreditam ser pertinente da cultura à qual pertencem. O jornalista faz breves introduções para contextualizar a nação e os discursos apresentados no material fílmico. A noção do conceito de perspectivismo e ampliação do campo de visão de determinado objeto possibilita o questionamento do ponto de vista não-indígena permeado por estereótipos. E permite contestar a busca do processo de reconhecimento e de familiarização das culturas indígenas, ao invés de conhecê-las a partir do olhar não-indígena. Pode-se observar como o documentário abre espaço para o conhecimento que determinada nação tem sobre si. Além de dar abertura para a discussão de

como o índio é visto e se vê na contemporaneidade a partir do olhar de algumas etnias.

Exemplo disso são os Pankararú. Localizados no Sertão de Pernambuco, foram uns dos poucos sobreviventes das guerras decorrentes do contato com os brancos. Esses povos, segundo Krenak, após o extermínio, foram juntados em missões religiosas organizadas por jesuítas. Mais tarde, no final do século XIX, receberam também os escravos libertos que foram viver com eles, para ensinar-lhes ofícios que ainda não conheciam. Isso tudo promovido pelo Governo, era uma forma de acirrar o processo de integração das tribos com o resto dos outros povos que estavam chegando ao Brasil.

Agenor Gomes Junior, índio Pankararú, explica que os colonizadores trouxeram negros e brancos para viver com o seu povo e para ensinar a língua portuguesa. O índio conta que os brancos trouxeram pessoas já qualificadas para ensinar aos índios o trabalho com a cana-de-açúcar, como cultivar e ampliar a plantação de mandioca e de milho que já existia. Ele explica que o contato com essas pessoas misturadas fizeram o início da interferência do sangue e da raça. A intervenção descrita pelo índio vai além do contato direto com o corpo físico de seu povo, ocorre também a modificação da relação que a sua cultura tem com a natureza, do modo como constroem a aprendizagem com o meio ambiente e na visão que possuem da condição indígena.

Krenak retoma o passado para explicar os problemas enfrentados por essa etnia durante o século XX. Ele recorda que os Pankararú sofreram com a expansão da produção de cana que coincidiu com o assentamento deles nas missões religiosas, em 1808, e que veio até o século XX. E, isso possibilitou, na contemporaneidade, uma fonte de expansão agropecuária e madeireira, ameaçando, também, os Kaingang com uma guerra que quase acabou com a vida deles. A informação a respeito das interferências dos brancos na vida dos indígenas, apontadas por Krenak e por Junior, é apresentada a partir de uma visão que passou pela vivência de ser índio.

Em contrapartida, a determinação da veracidade do reconhecimento da qualidade de indígena perpassa o filtro da imagem familiarizada que é feita do índio, pois quanto maior o contato que as nações indígenas sofrem com as culturas não indígenas, menor é a validade da imagem indígena que possuem. Há um

afastamento desse índio contemporâneo da imagem que a sociedade possui sobre o indígena. Eles ainda são vistos de modo limitado e esse olhar é veiculado pelo discurso comum. Isso implica na dificuldade de entendimento e definição do ser índio pelos próprios indígenas e pelos não indígenas.

Darcy Ribeiro (1989, p.388) informa que os povos indígenas que sofreram a etapa de integração continuaram se identificando como índios, porém, poderiam ser confundidos com os neobrasileiros. Ele é um estudioso com discurso reconhecido, e, até mesmo, é utilizado como fonte de informação dentro do documentário de que Krenak participa. Contudo, nota-se certo incômodo por parte dos índios com estudiosos não-índios que falam das diferentes nações indígenas e questionam ou tornam dúbia a veracidade da condição étnica. Potiguara faz uma reflexão dessa problemática:

Lamentavelmente os livros do passado e do presente não registram as formas de vida do povo Guarani. Temos muitos conceitos determinados pelos antropólogos, estudiosos da questão, dos padres, mas conceitos dos próprios Guarani tem sido difícil encontrar, designados pelos próprios Guarani, com exceção de Pane, um dos primeiros antropólogos indígenas e Guarani que escreveu sobre a mulher indígena, verdadeiramente colocando-a num patamar muito digno, onde o matriarcado predominava. Esse estudioso, autêntico sociólogo Guarani, pesquisou durante 20 anos a cultura de seu povo e criticou veementemente a maioria dos estudos feitos pelos cientistas que se dedicaram ao estudo desse povo. O índio Guarani e sociólogo Ignace Pane acreditou que os antropólogos distanciavam-se demais da realidade Guarani, por não poder, na prática, internalizar a identidade indígena. Só um índio Guarani ou uma outra pessoa indígena detém esse conhecimento tradicional, até ancestral, por ter uma visão cosmológica real oriunda de sua própria história, tradições e cultura sic. (POTIGUARA, 2004, p.120-121)

O conhecimento tradicional ou uma visão cosmológica sugerida por Potiguara, certamente, modifica o conhecimento que se tem da mulher indígena Guarani. Ignace Pane, da etnia Guarani, pode deslocar a perspectiva feminina de seu povo mostrando um viés acordado com seu referente e experiência cultural e ampliar esse saber para as pessoas que não estejam integradas nesse contexto. Contudo, Pane não sabe o que é ser mulher dentro dessa realidade, enquanto Potiguara, em sua condição feminina indígena, pode trazer uma perspectiva e vivência que o estudioso guarani não possui. Ademais, a questão da interferência não indígena nas culturais étnicas pode ser pensada também na situação dos indígenas desaldeados. Muitos desses índios tiveram que migrar para os centros urbanos e partilhar do modo de vida não indígena para sobreviver, outros ainda nasceram e cresceram imersos nas cidades e no seu modelo cultural. Esses índios

citadinos apresentam um contexto sócio-cultural diferente dos índios que nasceram e cresceram nas aldeias. Portanto, deve-se considerar também essa característica como uma possibilidade de perspectiva que se diferencia das perspectivas indígenas aldeadas e das perspectivas não indígenas.

Eliane Potiguara, dentro de sua condição indígena desaldeada, apresenta uma perspectiva de autorreconhecimento como indígena Potiguara que incorporou elementos desses saberes. Ela baseia-se na vivência fora da aldeia e na sua referência no universo não indígena, para expor seu posicionamento a respeito das questões indígenas Potiguara e de outras etnias discutidas na contemporaneidade. Assim, ela afasta-se e aproxima-se da visão não-indígena de maneira paradoxal, pois questiona e reproduz certos discursos. Até mesmo o próprio indígena reproduz o discurso estereotipado de si e das demais nações, o não (re)conhecimento ou a idealização dos povos indígenas conforme o seu local de fala e experiência.

A relação entre as visões indígenas ou não indígenas implica diretamente nos interesses e escolhas políticos. Os índios vêm se movimentando enfaticamente desde o final da década de 1980 e início da década de 90 pela reivindicação de leis, para preservação cultural dos povos indígenas, que vêm se desdobrando ao longo de quase quarenta anos. Sobretudo, compreendem as necessidades de um índio se empoderar de seu espaço de fala para questionar o tratamento que as nações indígenas sofreram e sofrem dentro do sistema legislativo, econômico, social e cultural. Algumas das melhorias alcançadas pelos povos indígenas contemporâneos foram possíveis, quando alguns índios passaram a ter acesso às informações e lutar pelos seus direitos. As representações paternalistas como as da igreja e do governo silenciavam esses povos, pois não podiam entender a diversidade existente entre eles. O conhecimento acadêmico acerca dos índios, possivelmente, era utilizado pelos centros de poder como forma de controle protecionista.

Marcos Terena (2013, p.50) - fundador do primeiro movimento indígena brasileiro, membro da Cátedra Indígena Itinerante e escritor indígena –, informa que o contato com os códigos interculturais possibilitou o questionamento desse modelo indigenista de domínio. Ele afirma que é “a fase do Índio culto e ao mesmo tempo tradicional”, pois é necessário compreender a cultura e ferramenta dos não índios para promover o diálogo e possibilitar que as culturas indígenas sejam (re)conhecidas e preservadas. Terena (2013, p.58 e 59) defende a importância da juventude indígena de buscar formação de advogados indígenas para a formação do

caráter jurídico, legal e moral do direito indígena, nas academias e instituições, de acordo com a criação de leis e interpretações em conformidade com a educação e formação indígena para essas instâncias. Ele problematiza que os estudos apresentados como fontes de sabedorias acadêmicas sempre foram escritas dentro de uma visão unilateral e em determinado tempo de observação e vivências tribais.

O movimento indígena é um meio de possibilitar os questionamentos das ações dos não índios em relação às sociedades étnicas. Esse movimento passa a ser considerado de caráter político de resistência, quando o governo militar percebe que os discursos da juventude indígena ameaçavam os dogmas e formas de ação indigenista. Terena resume algumas ações a partir da década de 70 até a década de 90:

Nos anos 1970 e 1980 saímos com as armas que tínhamos em busca de visibilidade aos nossos objetivos de vida, como a demarcação territorial e o direito de viver como povos originários. Em 1988, mesmo sem representação oficial, mas com a união de todos, líderes indígenas tradicionais, organizações e nossos aliados, conquistamos um Capítulo de Direitos na Constituição Federal. Nos anos 1990 a juventude indígena passa a acessar escolas e universidades que se abrem com facilidades de acesso movidas pelo academicismo ocidental clássico, pondo em risco os parâmetros e a soberania indígena ao valorizar a diplomação unilateral desse cenário, sem considerar o conteúdo étnico e cultural como contrapartida. (2013, p.53)

Marcos Terena (2013, p.53) recomenda garantir a presença da juventude indígena nas universidades de modo a incorporar, por meio desses estudantes, os conhecimentos, a espiritualidade e a filosofia indígena, nos programas educativos, como construção de um novo conceito acadêmico intercultural, pertinente às regras educativas existentes.

Apenas a abertura para os indígenas, dentro das Universidades, conforme suas perspectivas de ensino, não suprimam a necessidade de estudos científicos em conformidade com a cosmovisão indígena. Com isso, em março de 2014, indígenas, professores e pesquisadores de universidades e de instituições públicas e o Ministério da Educação começaram a discutir a criação de instituição de educação superior intercultural indígena. Conforme o *site* do portal do MEC, para tratar sobre o tema, foi constituído um grupo de trabalho com quatro representantes do Ministério, seis de instituições e seis representantes indígenas.

Macaé Evaristo, secretária de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, que coordenou o grupo de trabalho, explicou – no *site* do MEC, que a tarefa da equipe seria gerar o melhor desenho de como trabalhar os

saberes indígenas. Ela explica que o grupo não vai pensar apenas em uma universidade, mas em como construir no país e dentro das universidades públicas, uma rede que dê conta de tratar das questões indígenas nas diferentes áreas. Outros países já possuem universidades de povos indígenas e basearam a necessidade dessa realização no Brasil como: Bolívia, com 5 universidades e 22 cursos; Nicarágua, com 2 universidades e 10 cursos; México, com 8 universidades e 49 cursos e os Estados Unidos com 2 universidades. Tomar contato com as conquistas indígenas em outros espaços nacionais pode motivar a reflexão no que concerne ao contexto político, social, cultural e educacional que envolve os povos indígenas brasileiros.

Considerando a criação de universidades direcionadas aos índios, em 3 de junho de 2016, a Unicamp publicou em seu *site* que firmou um acordo de cooperação com o povo indígena Paiter Suruí - localizado no município de Cacoal, no estado de Rondônia – para estabelecer as bases de trabalho conjunto para a realização de cursos de educação superior, no território Paiter Suruí, voltados para as sociedades indígenas. O acordo foi assinado pelo reitor da Unicamp, José Tadeu Jorge, e pelo líder maior do povo Paiter Suruí e doutor *honoris causa* pela Universidade Federal de Rondônia, cacique Almir Narayamoga Suruí.

Eles objetivam desenvolver uma universidade indígena dentro de um plano de 50 anos. Ademais, o projeto contará com parcerias de docentes de outras instituições como a Universidade Federal de Rondônia, Unesp (*campus* de Marília e de Presidente Prudente), USP e PUC-Campinas. As parcerias no plano internacional serão a Unesco e a Universidade Sami (Tromso, Noruega).

Ademais, os povos indígenas e seus líderes têm apresentado iniciativas que são projetadas para um futuro com o objetivo da manutenção e preservação cultural. Além de buscar recursos acadêmicos, de acordo com as perspectivas étnicas de cada povo, para melhoria de suas vidas e compreensão dos mesmos. Isso possibilitará um melhor diálogo dentro dos setores da sociedade, de acordo com cada visão étnica, para reivindicação e elaboração de leis e projetos que favoreçam a causa indígena no plano particular de cada grupo étnico e, também, no âmbito das nações indígenas no coletivo.

Os conhecimentos étnicos somados aos conhecimentos científicos e acadêmicos surgem e privilegiam a possibilidade de utilizar a legitimação dos saberes não pertencentes aos índios, para entender o universo das nações

indígenas. Quando o índio tradicional usa a sua perspectiva, na linguagem e saber acadêmico do branco, é possível estabelecer diálogo e estranhamento com a sua cosmovisão. Ademais, a tomada de consciência e luta política surge com a problemática central do movimento indígena que é a demarcação das terras ancestrais e sagradas. Embora os povos indígenas tenham alcançado conquistas importantes nessas décadas, a preservação dessas culturas implica na preservação dos territórios indígenas que, ainda, continua sendo uma das principais lutas e preocupação dos índios.

Além disso, Ailton Krenak (2015, p.221) explica que as lideranças que iriam compor o movimento indígena iniciaram o primeiro encontro em Mato Grosso no ano de 1979, a reunião contemplava representantes dos Xavantes, Terena e Kadiwéu. Em 1981, ocorreu o segundo encontro que reuniu o maior número possível de representantes por comunidade, formando uma espécie de diretoria, sendo Marcos Terena eleito como presidente, Álvaro Tukano como vice-presidente e Lino Miranha como secretário. Eles trabalharam durante esse ano buscando desenvolver a UNI (União das Nações Indígenas). Em 1982, a Funai boicotou uma reunião realizada por essa diretoria que não conseguiu obter nenhum resultado.

As necessidades dos povos indígenas, conforme suas etnias, não são compreendidas e abrangidas pelas políticas indigenistas. Conforme Krenak (2015, p.219), a Constituição de 1988 permitiu um momento de liberdades democráticas e cidadania, mesmo quando os políticos ainda não estavam abertos para ouvir os índios. Entretanto, ele acredita que os políticos se acomodaram e ressalta a necessidade de estar em alerta, senão as estruturas vão se consolidando e o poder político fica muito concentrado na mão de algumas famílias e segmentos e as consequências são graves, como o controle do futuro das nações étnicas.

O documentário, *Índios no Brasil*, permite a aproximação de vozes politizadas e de representantes das comunidades e estudiosos, mostrando sua perspectiva, conforme a história e necessidade de seu povo. Azilene Inácio, índia Kaingang, e, socióloga, traz informações sobre os Kaingang, de Santa Catarina. Ela afirma que existe um conflito histórico em relação aos Kaingang. A nativa justifica que, quando começou a pacificação, em 1910, uma das primeiras coisas que se instalou foi a construção de linhas de transmissão nos territórios, com o intuito de separar os aldeamentos e isso foi feito por meio de tiros. Ela se recorda da passagem de um antropólogo que dizia que contratavam bugreiros para matar os índios e eles

provavam a morte, levando orelhas ou o escalpo dos indígenas. A estudiosa afirma que o preconceito é grande ao ponto de tratá-los como animais. Ademais, ela informa que seu povo perdeu territórios, pois se acomodaram e isso foi uma estratégia e necessidade de se unirem, pois muitos se dispersaram. E, com a retomada das histórias e rituais, perceberam a necessidade de reaver o que pertence a esse povo.

A preservação cultural e resistência contra as ações da população não indígena são preocupações que aparecem recorrentemente entre os povos indígenas e em seus discursos. Alguns líderes e estudiosos indígenas estão se organizando para discutir soluções comuns para todos os povos indígenas e medidas que cabem a cada particularidade étnica. Além disso, alguns pesquisadores não indígenas também demonstram certa atenção ao desenvolver o seu trabalho sobre o futuro das nações indígenas, assim como Manuela Carneiro da Cunha. Ela busca compreender o processo histórico pelo qual a imagem estereotipada dos indígenas foi sendo reformulada para compreender as dificuldades por que esses povos passaram:

Na realidade toda a questão indígena (e não só ela) está eivada de semelhantes reificações. No século XVI, os índios eram ou “bons selvagens” para o uso na filosofia moral européia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração, que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são, seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. Há vários anos, um personagem de nossa vida pública declarou que não era ministro: apenas estava ministro. Eu diria o mesmo dos índios: não são nada disso, apenas estão. Ou seja, qualquer essencialismo é enganoso. A posição das populações indígenas dependerá de suas próprias escolhas, de políticas gerais do Brasil e até da comunidade internacional. (CUNHA, 1995, p.131)

Cunha compreende que, apesar de que o estereótipo sobre o índio tenha certa fixidez, ele foi ressignificado ao longo da história. Esse jogo que a estudiosa faz com o verbo ser amplia e questiona a possibilidade de quebra dessa imagem estereotipada em relação aos povos étnicos brasileiros. Para ocorrer essa mudança e conscientização, a partir da instabilidade de perspectiva que envolve a sociedade, é necessário que esses povos se organizem e busquem modificações por meio da política dentro do Brasil e da comunidade internacional, como a organização dos povos indígenas do continente americano.

Esses tipos de organizações que rompem a noção de fronteira entre os países compreendem a necessidade de lutas específicas, consoante com

determinada etnia. Entretanto, compreendem, também, que existem semelhanças entre os povos. Ter consciência e contato com essas realidades podem ajudar os índios brasileiros a repensar o seu lugar e sua situação dentro do país, para modificá-lo.

A respeito da ação política entre os povos indígenas, Krenak (2015, p.152 e 153) diz que a política moderna pensa a solidariedade de todo mundo junto, as sociedades tribais pensam a solidariedade dentro das diferenças, dentro da identidade de cada uma. Para ele, a solidariedade indígena, na perspectiva latino-americana, seria circunstanciar a uma região geográfica uma realidade que é cultural, étnica, histórica, mítica e cósmica. Ele explica que a América Latina é uma perspectiva da cabeça dos brancos, não é uma perspectiva da cabeça dos índios, pois apresenta uma consciência cósmica da existência dos povos nativos do mundo e é por isso que entendem o mundo como um lugar. Logo, a fronteira é uma barreira construída pelo não índio, porém, Krenak não desconsidera a possibilidade de comunicação entre os povos indígenas, desde que parta das singularidades étnicas. Essa noção espacial também é problematizada no filme informativo - *Índios do Brasil*, já citado ao longo deste trabalho. Francisco Pianco, líder Ashaninka, explica que os indígenas não sabiam o que era Rio Branco, Cruzeiro do Sul, São Paulo ou Brasília; pois é um mundo diferente, esses conceitos e fronteiras pertencem aos não índios. Isso acontecia, porque os índios não podiam dizer que eram donos da terra e eram mandados pelos patrões, esses que traziam e mandavam recado para fora da aldeia. Ele afirma que essa tomada de consciência e aprendizagem com o branco e todo o seu universo ampliou as possibilidades dos povos indígenas de lidarem com situações adversas que prejudicam a comunidade étnica brasileira.

Esse mundo está em constante processo de transformação, por isso implica a necessidade de atenção com as ações governamentais que se desdobram acerca dos povos indígenas e com os próprios índios a respeito do posicionamento que devem assumir diante dessas modificações que acontecem recorrentemente. No documentário, é introduzida a voz de Pedro Garcia, presidente da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), que compartilha do mesmo posicionamento de Cunha e Krenak ao refletir sobre o futuro dos povos indígenas e a movimentação que deve existir em relação à postura política das nações indígenas. Garcia afirma que não podem parar em nenhum momento de conscientizar, porque o mundo está em constante movimentação. Ele explica que a

cada dia que passa, aparecem novas formas de política de governo que fazem com que a sociedade mude gradualmente. O presidente da FOIRN alerta que se os povos indígenas interromperem esse tipo de informação e de conscientização para as lideranças e comunidades étnicas, eles estariam prejudicando os parentes que ficam nas comunidades.

O filme documentado traz a voz de Joaquim Maná, professor Kaxinawá do Acre. Ele afirma que tem percebido que muitos velhos dizem que no passado era bom e concorda que foi bom. Essa comparação o faz refletir sobre a situação em que se encontram os índios em sua contemporaneidade. Para ele, os povos indígenas estão sendo pressionados e tenta dizer que seus parentes precisam de outras estruturas, que essas estruturas podem favorecê-los dentro do movimento indígena, dentro do trabalho e da economia desses povos.

Azilene Inácio, socióloga Kaingang – também presente no documentário apresentado por Ailton Krenak –, afirma que as comunidades indígenas estão lá na frente. Ela informa que os índios, ao terem acesso aos estudos, fizeram as suas universidades e passaram a discutir suas questões, mas o Estado Brasileiro não teve avanço, pois ainda os vê como tutelados. Ela critica que o avanço nas conquistas dos direitos indígenas foi muito teórico, mas na prática não evoluiu e a esperança de mudança está na aprovação do Estatuto do Índio Nacional. Em todo caso, Azilene Inácio ressalva que a Constituição de 1988 já amenizou a situação precária de vida dos povos indígenas e passou a respeitar suas diferenças, pois o governo brasileiro possuía uma constituição integracionista. Ela conclui que foi um avanço, porque a mudança legislativa ajudou no respeito pelas organizações, línguas e tradições. Já, Quitéria Maria de Jesus, líder Pankararu, explica que estão lutando pela demarcação das áreas, para tirar os posseiros, para ter terra para os índios trabalharem.

Sobre as questões levantadas por Azilene Inácio e Quitéria Maria de Jesus, Ailton Krenak complementa que uma das conquistas mais importantes para os povos indígenas no Brasil, nos últimos anos, foi o direito à livre organização. Muitas associações indígenas surgiram a partir de 1988 com a Constituição reconhecendo esse direito, a partir disso, a Federação das Organizações Indígenas do alto do Rio Negro (FOIRN) se organizou e tem constituído uma das mais importantes organizações indígenas da Amazônia Brasileira. Juntamente com os Ashaninka, no

Acre, que se organizaram a partir de seu território, criando formas próprias de representação.

Ademais, Azilene Inácio alerta que a posteridade dos povos indígenas é exatamente essa defesa incondicional dos nossos direitos, não é garantir um destino melhor, é garantir a existência futura dos povos indígenas. Ailton Krenak conclui que, por mais que sejam poucos, eles são 300 mil, e afirma que mesmo que fossem 300 pessoas, ele continua achando que não irão acabar com os povos indígenas, pois não acabaram até o século XX, logo, não irão acabar nos séculos seguintes.

Essa noção de progresso a custo da exploração da terra sem planejamento que não traga grandes danos ao solo e à natureza feita pelos não índios diferem dos índios, que atuam com consciência sobre questões ambientais e ecológicas. Contudo, surgiu a necessidade de reformulação dessa postura desenfreada em relação ao uso da terra e os índios passaram a ser cogitados como possibilidade de modelo ecológico:

Nos anos 70 e 80 desencadeia-se uma crise de confiança nas idéias chave de progresso e desenvolvimento, na qual o movimento ecológico teve relevante papel. Sob o impacto dessa crise, o enfoque muda: as declarações internacionais passam a se falar em etnodesenvolvimento (Declaração de San José, da UNESCO, de 1981) direito à diferença, valor da diversidade cultural,...Direito à diferença, entenda-se, acoplado a uma igualdade de direitos e de dignidade. (...) O que está em causa, na realidade, é o modelo que país deseja para si mesmo e o papel das populações indígenas nesse modelo. Temos hoje, no Brasil, a possibilidade de estabelecer um planejamento estratégico que beneficia o país e abre espaço para um papel importante das populações tradicionais da Amazônia, populações que até agora sempre foram relegadas a um plano secundário quando não vistas como obstáculos. (CUNHA, 1995, p.135 e 137)

Parte dos povos indígenas que passaram a ficar atentos a esse processo, começaram a se organizar ecologicamente, respeitando suas terras e natureza de modo que consigam preservar o ambiente e atuar dentro do processo econômico capitalista. Aparecem no documentário diferentes exemplos dessa movimentação, Francisco Pianco, líder Ashaninka do Acre, afirma que o branco é preguiçoso, pois vai explorando o recurso que é mais fácil. Ele apresenta a Fábrica da Tawaya, em Cruzeiro do Sul, no Acre, onde fabricam produtos do murumuru de forma ecológica a partir do trabalho dos próprios Ashaninkas. No Alto do Rio Negro, os Baniwa começaram a colocar seus produtos no mercado. E, Davi Kopenawa, afirma que eles também querem progredir e diz ter esperança de que um dia os filhos do branco irão entender que devem proteger a natureza também. Sobre isso, firma Cunha:

Volta à surrada idéia do “bom selvagem” ecológico? Sim e não. Sim como possibilidade de um papel importante para os índios no nosso futuro comum, não porque esse papel não repousa sobre alguma essência que lhes seja atribuída. A posição dos índios no Brasil de hoje e de amanhã desenhar-se-á na confluência de várias opções estratégicas, tanto do Estado Brasileiro e da comunidade internacional quanto das diferentes etnias. Trata-se de parceria” (CUNHA, 1995, p.140)

A tomada de poder sobre extensões territoriais sempre foi um dos maiores conflitos entre índios e não índios. A cultura branca ocidental esgota os recursos naturais, conforme sua forma de vivência e produção em massa e isso se opõe ao modo como os povos indígenas se relacionam com as terras que ocupam, são preocupações divergentes. Os povos conseguem produzir e conservar os recursos naturais que interessam aos não índios, contudo, não há muitas possibilidades de planejamentos ecológicos por parte dos brancos. Essa relação de inclusão dos povos indígenas na produção capitalista, obedecendo a uma ordem e respeito ecológico, vem sendo adotada para inserção e reconhecimento desses povos diante da população brasileira de modo geral.

Contudo, essa é uma visão que a sociedade não índia tem do modo como os indígenas se relacionam com a natureza conforme os interesses econômicos. Ailton Krenak (2015, p.225) critica a postura dos ambientalistas, pois, para ele, os índios acreditam que a terra é uma entidade viva e outros grupos não indígenas acham que a terra é um bem material, que pode ser alterado ou melhorado. Para ele, não é possível tornar a terra outra coisa, mas é possível encontrar uma maneira mais benéfica e harmoniosa de lidar com ela.

Krenak problematiza a relação com a terra dentro de uma consciência da diversidade de perspectivas entre os indígenas e, principalmente, com a sociedade não índia. A apresentação dessa cosmovisão e a atuação desse modo de olhar diferenciado, quando aplicado ao modelo político e social do Brasil, gera atrito e incômodo na estrutura e nos interesses governamentais vigentes, que precisam ser repensados e modificados.

Segundo Krenak (2015, p.24), Mário Juruna – primeiro deputado federal indígena – é visto pelos povos indígenas que vivem no Brasil como um legítimo representante de seus interesses. Contudo, para ele, o significado dessa representação indígena varia na proporção em que cada comunidade indígena entende essa relação com o Estado. Quanto à criação de um partido indígena, o teórico (2015, p.227) acredita que foi um desejo que surgiu em seus parentes nos

últimos tempos e que iria obrigar a plasmar todos numa única coisa, pois a diversidade cultural seria comprometida só para formar uma frente política. Além disso, seria necessário fazer alianças políticas para conseguir eleger representantes indígenas, pois teriam que lidar com pessoas que são de outras correntes de pensamentos, que não percebem a terra como a mãe. Krenak acredita que pensar no Estado plurinacional é o melhor caminho, pois implicaria na aceitação de que não existe uma nação apenas no Brasil e que os índios deveriam ter o direito de ter um número reservado de cadeiras no parlamento para indicar quem os representará. Marcos Terena defende que a questão indígena não é mais vista como uma missão exclusiva do Estado e de seus especialistas:

Com o reconhecimento de que os Povos Indígenas são sociedades distintas e fatores preponderantes para uma modernidade socialmente justa e ambientalmente voltada para a sustentabilidade, cresce o compromisso indígena perante essa mesma modernidade, que sempre a excluiu em todos os processos. (2013, p.61)

O processo de representação política dos índios vem sofrendo modificações nos últimos anos. Contudo, a Funai, órgão governamental e indigenista, ainda continua sendo presidida por um não indígena. Conforme o *site* Amazônia Real, em janeiro de 2017, o Ministério da Justiça anunciou a nomeação do dentista assessor parlamentar e pastor evangélico Antônio Fernandes Toninha Costa para presidente da Fundação Nacional do Índio, indicado pelo Partido Social Cristão (PSC).

Segundo o *site* citado, Toninho Costa foi anunciado após o presidente da República, Michel Temer, ser comunicado que as obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) estavam inacabadas ou paralisadas por causa da demarcação de terras indígenas e que a Funai não tinha presidente efetivo. O general do Exército Franklimber Rodrigues de Freitas foi nomeado para o cargo de Diretor de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável da Funai.

O PSC lidera um movimento com indicações de militares para a Funai, desde a entrada de Temer no Planalto, segundo o *site* Amazônia Real. Dentre as indicações os nomes dos generais Sebastião Roberto Peternelli e Franklimberg foram rejeitados pelas lideranças indígenas do Movimento Nacional Indígena e pelas organizações que defendem os direitos indígenas e direitos humanos, após essa reação o governo acabou desistindo da indicação.

O *site* informa que o Movimento Indígena Nacional foi surpreendido com a nomeação de Toninho Costa, pois estava sendo cotado para assumir o cargo de

presidente da Funai o indígena, Sebastião Manchineri, que recebeu apoio de organizações indígenas do Brasil. Na reportagem, o indígena se mostrou frustrado, ele afirma que o governo não tem o direito de impor e de intimidar os povos indígenas, assim como não tem o direito de “(...) evangelizar, diminuir, oprimir, nós temos o direito à liberdade e a dignidade de defender a nossa autenticidade, princípios, valores e continuidade” (In: Amazônia Real, 2017).

Aparecem outras vozes indígenas na entrevista, como Nara Baré, vice-coordenadora da Coiab, que se posicionou sobre a decisão do governo Temer como um retrocesso. Ela acredita que a Funai está sendo usada como manobra contra os próprios indígenas “Não vamos permitir que nosso próprio órgão indigenista, que existe para proteger e promover nossos direitos, venha contra nós”. O representante dos povos indígenas de Rondônia no Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), Marcos Apurinã, comentou a nomeação de Franklimberg Rodrigues de Freitas: “Ele nos disse que só assumiria um cargo na Funai, se fosse como presidente. É estranho que agora ele tenha aceitado uma diretoria.”. Apurinã afirma que Ribeiro de Freitas terá poder para autorizar licenciamentos sobre grandes obras como hidrelétricas e rodovias e finaliza o seu comentário: “Não queremos nem paternalismo, nem ditadura. Queremos acesso à sustentabilidade”.

Percebe-se que a problemática do interesse pelas terras indígenas atravessou os tempos desde 1500. Há uma divergência entre não indígenas e indígenas sobre a significação e relação que possuem do território: os povos indígenas assumem uma relação de sustentabilidade e respeito pelo solo e os não índios assumem uma postura econômica de pertencimento. Com a garantia de algumas leis, esses povos passaram a ecoar seus dizeres à população não índia, embora não sejam ouvidos de modo dialógico, onde haja troca de saberes entre ambos, mas apenas algumas concessões por parte do governo.

As populações indígenas demonstram-se mais flexíveis em relação à cultura e perspectiva dos brancos para garantia da sobrevivência dos povos, porém a população não indígena não parece interessada em tentar ver por outra perspectiva, a fim de compreender e criar alternativas de coexistência da população brasileira no plano geral. Essa tentativa de evidenciar as vozes dos saberes e das culturas indígenas e aos posicionamentos políticos que esses povos vêm assumindo, ao longo das últimas décadas, transparece em suas escritas literárias.

O crescimento do Movimento Literário Indígena Contemporâneo Brasileiro foi fortalecido pelas conquistas e solidificação de grupos e líderes indígenas. A posição política dos escritores índios e seus descendentes implicam na garantia de direitos que possibilitem a manutenção e preservação das diversidades culturais desses povos. Segundo Graça Graúna (2013, p.23), a questão da especificidade da literatura indígena no Brasil implica um conjunto de vozes que procuram testemunhar suas vivências e transmitir as memórias e as histórias contadas pelos mais velhos, embora haja diversidade de olhares. A autora (2013, p.53-54) segue advertindo que a literatura indígena pode ser vista como uma literatura de sobrevivência, sendo essa qualificação uma possibilidade de leitura e não um tratamento de leitura essencialista, pois não se objetiva um texto de autoridade, mas um texto de alteridade.

Essas produções literárias de cunho indígena fazem, de certa maneira, um diálogo a respeito do que já foi dito sobre os índios por meio das letras e por meio dos discursos propagados. Conforme Graúna (2013, p.55), as vozes indígenas visam à construção de um mundo possível, tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária e que devem ser esclarecidos e confrontados com os textos não indígenas, pois se trata de uma questão muito debatida entre os escritores indígenas contemporâneos. A estudiosa indígena explica:

Estudar a periodização das literaturas indígenas, dicionarizar seus autores é uma perspectiva futura. *A priori*, permitimo-nos afirmar que o conjunto de manifestações literárias de autoria indígena produzido no Brasil sugere dois momentos singulares: o período clássico referente à tradição oral (coletiva) que atravessa os tempos com as narrativas míticas e o período contemporâneo (da tradição escrita individual e coletiva) na poesia e na “contação de histórias” com base em narrativas míticas e no entrelaçamento da história (do ponto de vista indígena) com a ficção (em fase de experimentalismo). (2013, p.74)

Neste período contemporâneo, pode-se perceber o delineamento de duas possíveis vertentes com diferentes tratamentos, que foram nomeadas como Vertente Política da Literatura Indígena Contemporânea e Vertente Didática da Literatura Indígena Contemporânea. A primeira vertente apresenta uma escrita marcada por questões históricas revelando os fatos, até então, contados pelo branco sob uma perspectiva indígena, sobretudo as letras são marcadas por reivindicação de direitos e (re)conhecimento das culturas tradicionais. A segunda mostra uma linguagem

direcionada ao branco a fim de alfabetizá-lo culturalmente por meio da ótica do escritor e de sua cosmovisão étnica particular, envolvendo o universo mítico.

2.3 – Vertente Política da Literatura Indígena Contemporânea

Essa vertente será ilustrada com a escrita de Eliane Potiguara em seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004). Essa escrita de cunho político envolve informações e denúncias das violências sofridas pelos povos indígenas, ao longo da história, e os problemas enfrentados na contemporaneidade. Potiguara desenvolve uma voz narrativa em terceira pessoa na prosa, ao contar a sua história. A autora faz referência à figura de sua avó, detentora do saber ancestral, e ao marido falecido como ponto de contato com as tradições indígenas e com um posicionamento político:

Incentivada por sua avó, já falecida pelos maus-tratos da migração, e pelo cantor de origem indígena Charrua e comunista, o inesquecível Taiguara, com o qual se unira em 1978, fez o retorno ao inconsciente coletivo, visitando nações indígenas e perseguindo, sem medir esforços, a verdadeira história de sua tão sacrificada, marginalizada e racificada família migrante do nordeste brasileiro, uma das áreas mais pobres do país. (2004, p.27)

Embora Potiguara seja desaldeada e descendente, a base da construção de sua identidade indígena se fortalece no contato com essas duas pessoas. Sobretudo, a posição política do marido, comunista, pode ter ajudado na postura militante na escritora, assim como as violências sofridas na história de sua família transmitida oralmente entre as gerações.

A busca e o mergulho no inconsciente coletivo e na ancestralidade indígena assumem, também, não somente a sua “cara de índia”, mas sua condição feminina perante uma sociedade patriarcal não índia. O contato das mulheres indígenas com diferentes culturas não indígenas veio acompanhado de abusos e violências sexuais; independente das etnias, essas mulheres eram vistas como objeto sexual disponível. Devido à pobreza e às dificuldades, que os povos indígenas vêm sofrendo com o contato com o branco, com a migração forçada e com a dificuldade de caça e desenvolvimento da agricultura ecológica, muitas mulheres indígenas se veem seduzidas por outras possibilidades de vida, oferecidas pelos não índios:

Sobre as mulheres indígenas, a violação aos seus direitos humanos as tem conduzido às mãos de homens corruptos que as seduzem por um prato de comida, por programas, promessas eventuais que confundem o universo feminino, pois tais mulheres têm origem numa cosmovisão, valores, tradições totalmente diferentes do mundo urbano, envolvente e masculino. Tem sido o caso de algumas mulheres indígenas Yanomami/Roraima, que há mais de uma década são conduzidas à prostituição, ludibriadas por soldados ou comerciantes. Em 1996 um chefe indígena no Brasil Central passou por uma situação muito humilhante entre os parentes de seu povo. Sua esposa partiu com um comerciante local, estranho à sua etnia. As mulheres indígenas em suas comunidades realmente são iludidas pelo encantamento e pelas condições da sociedade envolvente, haja vista centenas e centenas delas saírem de suas casas para a insegurança das cidades próximas ou das grandes cidades. Isso constitui tráfico de mulheres. (POTIGUARA, 2004, p.29)

Muito embora haja um Movimento Feminista no Brasil, as necessidades de uma mulher indígena são diferentes das demais brasileiras. Consciente dessa questão e com as conquistas legislativas e criação de ONGs, Potiguara decide fundar o Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena). Segundo ela (2004, p.49), o Grumin levantou a bandeira da invisibilidade da mulher indígena mesmo quando não existiam ONGs, que foram criadas a partir de 1992 e motivadas pela Conferência Internacional do Meio Ambiente, promovida pela ONU. As entidades desse período que abordavam a questão indígena acreditavam que esse assunto estava sendo influenciado pelo Movimento de Mulheres Não-indígenas, as feministas brasileiras ou outros movimentos populares.

Potiguara não se restringe à violência cometida sobre a mulher, embora seja um dos temas pontuais de seu livro:

Por todas essas razões, há muitas décadas, muitas lideranças têm sido sacrificadas por lutar por seus direitos. Os casos mais polêmicos referem-se ao assassinato de Marçal Tupã-y, em 1983; ao caso dos 14 índios Tikuna assassinados, em 1988; ao caso do assassinato dos 16 índios Yanomami em 1993, o caso do índio Galdino, do Povo Pataxó, queimado em Brasília, um exemplo clássico de racismo urbano e violento, em 1997. Todos esses casos continuam impunes. O último foi julgado, mas os assassinos continuam a receber benesses. (2004, p.44)

Líderes indígenas ou figuras étnicas que se propõem a lutar pelos direitos e interesses dos índios, muitas das vezes são silenciados por estarem atrapalhando os interesses econômicos de agropecuaristas e fazendeiros. Outro motivo apontado por Potiguara é a questão do preconceito racial que esses povos sofrem no meio urbano e que deriva de um discurso que circula desde o período da colonização. Há grandes falhas no sistema legislativo que deveria assegurar os direitos dos povos

indígenas, falha também na aplicabilidade das leis, de modo que façam cumprir as punições de crimes cometidos coletivamente ou individualmente contra os índios.

Potiguara (2004, p.30) afirma que entra “governo e sai governo e as terras indígenas não são prioridades e tampouco os direitos constitucionais e imemoriais desses povos são considerados”. O descaso dos sistemas de poder e de fundações responsáveis por representar os povos indígenas foi uma das razões para a organização do Movimento Indígena Brasileiro e elaboração de diversos grupos comandados por representantes indígenas para repensar a contemporaneidade do índio e seus problemas recorrentes:

Trezentos milhões de povos indígenas no mundo inteiro estão em estado de alerta na defesa de sua identidade, participando de fóruns nacionais, internacionais, participando do Fórum Permanente para Povos Indígenas, uma vitória nossa no Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas que batalhou 20 anos para a constituição da Declaração Universal dos Direitos Indígenas. Outras instâncias também ouvem os povos indígenas como a OEA (Organização dos Estados Americanos), a OIT (Organização Internacional do Trabalho), entre outras, e os líderes indígenas brasileiros têm tomado essa frente de combate, além das lutas locais. (2004, p.97)

Conforme Potiguara, os indígenas brasileiros estão em contato com organizações internacionais indígenas para tomar consciência dos direitos conquistados pelos seus parentes em outros territórios e como isso pode ser desenvolvido no Brasil. Eles percebem outros indígenas pertencentes a outros espaços como parentes, pois a divisão territorial é vista de modo diferente na cosmovisão indígena e as ações globais podem, perfeitamente, serem adaptadas nos espaços locais. Ela (2004, p.112) relata que conheceu os índios desaldeados/urbanos em São Francisco (Califórnia/EUA), entregues ao alcoolismo, às drogas e ao desemprego. Potiguara cita o Movimento Intertribal e a SAIIC (South and Meso American Indian Rights Center) que acolhiam os indígenas e davam sopas, agasalhos e hospedagens. Entretanto, o IITC (International Indian Treaty Council) com o líder indígena Antônio Gonzales, alfinetava os Estados Unidos em defesa da dignificação dos indígenas daquele país. Gonzales lutou para que sua Organização Indígena conseguisse espaço dentro das Nações Unidas, resultando hoje no Fórum Permanente para Povos Indígenas.

Nota-se que as passagens em prosa selecionadas no livro de Eliane Potiguara promovem a informação sobre as ações indígenas na reivindicação de direitos, organizações de cunho político e luta por conquistas legislativas e aplicabilidade. A autora apresenta em sua escrita um caráter mais informativo do

que narrativo, no sentido literário. A construção de informações sob a perspectiva indígena surge dentro do livro dando embasamento histórico e político para a construção literária da história das personagens Cunhataí e Jurupiranga encontradas nos versos dos poemas presentes no livro.

2.4 - Vertente Didática Literatura Indígena Contemporânea

Essa vertente literária apresenta uma perspectiva diferenciada da vertente política, embora a escrita indígena seja também um ato político. Graça Graúna (2013, p.83-84) considera que autores e autoras indígenas são formadores de opinião, guardiões dos costumes e do conhecimento ancestral. Ela afirma que lutam pela demarcação de territórios, pela educação diferenciada, pelo direito de expor sua arte, pelo direito à saúde, pelo direito de escrever o outro lado da história.

A escrita surge como meio para vazão de vozes de autores como representantes dos grupos étnicos e das histórias e das necessidades particulares e coletivas. No posfácio do livro de Olívio Jekupé (2011, p.31), Daniel Munduruku afirma que a escrita é uma técnica e não é a negação do que se é, pois é uma demonstração da capacidade de transformar a memória em identidade. Para ele, é preciso dominá-la para utilizá-la a favor dos indígenas.

A Vertente Didática, portanto, identifica-se pela capacidade de alfabetização cultural a partir da cosmovisão e estética indígena. A escrita tenta dar voz à história sob perspectiva de cada etnia e aos conhecimentos ancestrais. O livro *Tekoa: conhecendo uma aldeia indígena*, de Olívio Jekupé (2011), narra a história de um menino não-índio que se interessa pelas culturas indígenas e tinha o sonho de conhecer uma aldeia, pois sua professora falava sobre como os costumes étnicos eram diferentes da sociedade não-indígena.

O narrador apresenta-se em primeira pessoa. Embora seja escrito por um índio, sob uma perspectiva indígena, a representação da ótica é do menino não-índio, mostrando as observações emergindo da lente de uma criança curiosa, em que os preconceitos e conhecimentos ainda não estão tão enraizados. A criança apresenta-se aberta para conhecer a figura do índio, a partir do contato direto, expandindo o conhecimento que, normalmente, é adquirido apenas por meio de livros escritos por não-índios e nos ambientes de educação: “Notei que o casebre

tinha paredes de madeira e barro e uma cobertura de sapé como telhado. Foi a primeira vez que vi de perto uma casa dessas, que só conhecia de livros e revistas” (2011, p.5). O narrador observa as ações indígenas, como o hábito do uso do sal dentro da aldeia, e questiona a autoridade do saber não-indígena: “Lembrei da professora, que ensinou que índio não gostava de sal” (2011, p.19).

O narrador chamado Carlos estranha, atento, o primeiro contato com uma família indígena, dos nomes dos índios Tupã e sua esposa Kerexu e a língua guarani: “Eu e meu pai não entendemos nada, porque conversaram na língua deles. Fiquei impressionado com o som daquelas palavras, tão estranhas para mim” (2011, p.6).

A construção do conhecimento sobre a cultura Guarani Mbya - à qual pertence o autor Jekupé - feita por Carlos surge do estranhamento e questionamento que faz aos índios com os quais iria conviver por alguns dias. Ele observou atentamente a natureza, os pássaros que voam pelo caminho e algumas árvores como yvira nhex. O índio explica sobre o seu uso “(...) vocês a chamam de guatambu. Usamos sua madeira, forte e dura, para construir nossas casas. E também para fazer arco e flecha” (2011, p.10). Além disso, ele conta sobre a disponibilidade de alimento na mata, diferindo dos hábitos da cidade: “Tupã apanhou um cacho. Comemos suas bananas pela trilha” (2011, p.10). A personagem Carlos passa a perceber que a relação com a natureza, comida, fauna e flora é diferente das pessoas não-índias, compreende que não é necessário o comércio para obtê-las.

Carlos, ao chegar à aldeia, toma contato com as questões tradicionais e culturais do povo Guarani. Ele percebe o uso do petynguá, um cachimbo feito de nó de pinho e faz outros questionamentos:

- Mas só o cacique usa cachimbo, né?
- Não, aqui na aldeia todo mundo tem o seu. O cacique, o pajé, as lideranças, as mulheres.
- E só criança não usa certo?
- Usa, também! Faz parte da nossa tradição. (JEKUPÉ, 2011, p.11)

O estranhamento cultural segue sobre a figura da criança e a relação com o fumo que representa força para o povo: “Mirim, por sua vez, pitava seu petynguá, e me contou da importância disso para os Guarani. Pitar é uma prática sagrada para eles” (2011, p.13). O pequeno índio conta a Carlos que todos na aldeia desempenham funções para contribuir com o funcionamento social do grupo. O

garoto indígena conta que a mãe fará a comida para ambos comerem, mas que teria que buscar a lenha: “Aqui na aldeia todos os garotos buscam lenha para ajudar suas mães. É feio um filho não ajudar e deixar essa tarefa para a mãe”. Mais adiante, o narrador relata sua experiência em provar carne de caça: “Provei um naco de carne e quase não consegui engolir. Mesmo o cheiro já era diferente” (2011, p.13).

Carlos, morador da cidade de São Paulo, compara os hábitos e cuidados que os não-índios possuem com a natureza. Ele afirma que em sua cidade, as pessoas não podem “(...) nem mesmo molhar as mãos no rio Pinheiros. O povo das cidades precisa aprender a amar os rios, porque só assim se permitirá que voltem a respirar e inspirar as pessoas” (2011, p.15). O saber indígena e a consciência ecológica são apresentados como modo de exaltação de um conhecimento que a sociedade não indígena não pratica e deveria exercer. O menino toma contato com a religião dos Guarani: “Adorei conhecer e participar da cerimônia na opy. Mesmo tão diferente da minha religião, senti que Nhanderu – como dizem Deus em guarani – estava presente” (2011, p.24). O narrador relata o seu equívoco ao acreditar que os índios não possuíam religião, como o estereótipo vindo do discurso de Pero Vaz de Caminha, dentre outros documentos do período colonial: “(...) pensava que não tinham uma religião. Descobri que, muito pelo contrário, são um povo de profunda religiosidade” (2011, p.24).

O livro é encerrado com o retorno de Carlos a São Paulo e com sua conclusão sobre a questão dos preconceitos, saberes e hierarquização cultural: “Aquela gente igual, mas tão diferente. Um povo cuja cultura é tão antiga e cheia de sentidos. Discriminada apenas por quem nunca compartilhou o saber Guarani” (2011, p.27). O garoto fecha seu discurso no livro com um ensinamento: “Aquele que se julga superior, na realidade, não sabe o lugar que ocupa no mundo” (2011, p.27).

Os traços tradicionais são evidenciados, também, no livro *Sabedoria das Águas*, de Daniel Munduruku (2004). Ele apresenta uma história com duas personagens centrais: Koru e sua esposa Maíra. O autor proporciona uma escrita que percorre o fantástico, preserva a contação de história e os saberes ancestrais.

O livro possui narrador onisciente em terceira pessoa e o espaço da narrativa é construído nas margens do Rio Tapajós, que é visto como símbolo de sabedoria como sugerido no título. As relações dos povos indígenas diferenciam-se entre si, porém há afinidade na relação com a natureza, baseada no respeito e no conhecimento que ela pode oferecer aos seres humanos:

Lentamente, o valente guerreiro foi se aproximando das límpidas águas do Tapajós. Antes de pisar em suas águas, gritou:
 -Eu quero respostas! Minha Mãe-Natureza, dona de todo o conhecimento do céu e do chão, de dentro e de fora de tudo, eu quero respostas. (2004, p.8)

A narrativa inicia-se com o comportamento de Koru, ao encontrar os seres mágicos na floresta. A veracidade do relato de sua experiência era questionada pelos demais índios de sua aldeia, inclusive, o índio desconfiava que sua mulher não acreditava em suas palavras: “Maíra, após ouvir as mulheres, sentou-se sobre as pernas e, chorando, entoou cantigas sagradas, pedindo pela recuperação do marido” (2004, p.8). A figura e a importância da mulher evidenciam-se no momento em que busca força na religiosidade tradicional.

Koru resolve trilhar os caminhos das águas, para buscar esclarecimentos sobre sua experiência mágica, pois passou a ser visto como louco. Isso não poderia ser tolerado por ele, pois teria “(...) de conviver com a vergonha e com a desonra que meus parentes me fariam passar. Prefiro morrer desse jeito, lutando pela minha verdade, a viver o resto de minha vida como um covarde” (2004, p.12). Sua esposa resolve seguir com ele, pois uma mulher, dentro da tradição, não poderia afastar-se de seu homem, ambos seguem o curso do rio. Nesse momento, Maíra pede ao marido que conte sobre o dia em que esteve com seres mágicos na floresta. Ela encoraja o esposo “Tu sabes contar história tão bem. Todos na aldeia dizem que tu és o melhor de todos na arte de contar histórias” (2004, p.14).

A contação de história é um dos principais meios de circulação de conhecimento e sabedoria tradicionais. No modelo ocidental de escrita, as falas de personagens são comumente introduzidas por dois pontos e travessão. Munduruku faz uso desse recurso de pontuação, porém quando apresenta a contação de história oral realizada pela personagem central, ela aparece registrada na formatação em itálico para diferenciar dos diálogos entre as personagens:

Era mesmo o bichinho. Parecia estar cansado. Por um instante parou para descansar. Estava próximo ao rio. Recuperado, ergueu os braços como se chamasse alguém. Meu espanto cresceu quando outros bichos iguais a ele apareceram e começaram a conversar numa língua estranha. A mim parecia que eles tinham saído das águas do rio ou das profundezas da terra. Amedrontado, e ao mesmo tempo fascinado, esbarrei no telhado da cabana e, imediatamente, fui descoberto por eles. Um deles levantou a mão que começou a brilhar de forma tão intensa, que eu tive de tapar meu rosto com as mãos. Eu não conseguia fixar os seres. A luz ficou ainda mais forte e dessa vez veio junto com um forte ruído que foi tomando conta de mim, que me jogou ao chão e me fez desmaiar. (2004, p.18-19)

O aspecto mítico percorre toda a escrita de Munduruku e reforça a noção do saber tradicional e ancestral. A natureza das águas guarda os segredos mais profundos das florestas. O Rio Tapajós ofereceu a sabedoria do universo a Koru em troca do abandono de seu povo e de sua aldeia. Contudo, a personagem é aconselhada pela sua mulher que afirma “Buscas a verdade do que viste. Não buscas a verdade do mundo, queres apenas a tua verdade, para não mais ser tratado como um louco pelos teus parentes”, o rio concorda com Maíra: “-Tua mulher é sábia. Para alcançar a sabedoria do mundo deverás renunciar ao amor dos teus e tua mulher será levada conosco” (2004, p.27). O cuidado na escrita da tradição oral, pelos escritores da vertente didática, surge na exaltação de elementos tradicionais das culturas indígenas. Sobretudo, difere-se da vertente política, pois não faz reivindicações diretas sobre os direitos dos povos indígenas, mas tenta ensinar ao leitor particularidades das culturas indígenas.

CAPÍTULO 3
FUNÇÕES ESTÉTICAS E VISÕES DE MUNDO

3.1 O retorno do índio de papel em Potiguara

Ao longo deste trabalho, foi pontuada a afirmação de que a construção da imagem do índio surgiu, sobretudo, sob uma visão particular não indígena e de origem europeia. Além disso, foi ressaltada, também, a necessidade de (re)conhecimento das alteridades existentes entre os povos indígenas. Autores de diferentes nações tomaram a escrita literária como recurso para circulação de suas cosmovisões das culturas de pertencimento e sua postura em relação às afinidades existentes entre as nações étnicas. As diferenças entre as etnias, assim como a vivência de cada autor, alteram o modo como se expressam esteticamente e a visão de mundo que empregam em sua produção artística.

Eliane Potiguara é uma indígena que passou por uma vivência próxima à visão não indígena, pois teve uma formação acadêmica e cresceu em um centro urbano. Isso, de certa forma, está presente no modo como se expressa literariamente e no modo como imprime sua perspectiva nas letras. Em seu livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), a escritora costura um texto que transita entre informação, prosa e poesia, ambas, de modo geral, apresentam características narrativas. A escrita estruturada em parágrafos dá suporte histórico, político e acadêmico para a leitura dos versos e esses funcionam como o fio condutor da história de amor entre as personagens construídas pela autora.

Ela introduz as personagens nos subtítulos do livro, direcionando a história do casal. Todos os capítulos desenvolvem a trama de Cunhataí e de Jurupiranga, exceto o quarto capítulo que é iniciado com um pequeno e único parágrafo sobre a personagem feminina. Os três primeiros capítulos abordam a temática de separação das personagens e a busca da ancestralidade pela figura feminina central. Os subtítulos, em ordem sequencial, são: *Separação de Jurupiranga e Cunhataí*; *Dor e revolta de Jurupiranga e Cunhataí* e *Revolta e desespero de Cunhataí*. Os capítulos seguintes, que vão do quinto ao sétimo, abordam a resistência das personagens em relação às ações dos não índios pelos tempos.

A figura masculina é evidenciada pela viagem que fez pela história e por todo sofrimento que viu os povos indígenas passarem. Posteriormente, o casal se reencontra assim como há o reencontro com a identidade e uma projeção de futuro para os povos indígenas. Os subtítulos do quinto capítulo ao sétimo seguem em

sequência como: *Tupã mostra a caminhada dos Povos Indígenas a Cunhataí e Jurupiranga, através da natureza da cultura e dos tempos; Resistência do casal separado em busca dos direitos humanos dos povos indígenas/história de Jurupiranga, o guerreiro e O reencontro com a identidade, o divino, o espírito, o amor. Jurupiranga ressurge e permanece unido para sempre com Cunhataí – representação do amor eterno e da preservação da identidade indígena e vivências do cotidiano.*

A criação das personagens pela autora pertence a um poema específico que introduz os demais poemas da obra e está presente no primeiro capítulo. Nas palavras de Potiguara:

Jurupiranga e Cunhataí são dois personagens do texto *Ato de amor entre os povos* das próximas páginas, que sobrevivem à colonização e poeticamente vão nos contar suas dores, lutas e conquistas. Esses personagens são atemporais e sem locais específicos de origem. Eles simbolizam a família indígena, amor, independentemente de tempo, local, espaço onírico ou espaço físico, podem mudar de nome, ir e voltar no tempo e espaço. (2004, p.30-31)

O excerto acima antecede o primeiro e principal poema do livro. Embora a escritora apresente as personagens como pertencentes ao poema *Ato de amor entre os povos*, elas aparecem em outros poemas que, também, são introduzidas em trechos em prosa. Nota-se que, ao referir-se aos nomes dos poemas, a poeta utiliza letra maiúscula apenas na primeira letra do título, escrito dentro dos parágrafos. Contudo, ao inserir o título, antecedendo os versos, ela utiliza todas as letras em maiúscula, oscilando na grafia. Os poemas que abordam diretamente a história do casal são: *Cântico da distância; Revendo o seu amado; Prenúncio da liberdade; Terra e Cunhataí*. Um desses poemas tem o eu-lírico masculino representado por Jurupiranga, como Potiguara afirma: “Jurupiranga (...) escreveu para a posterioridade as palavras sábias de seus avós e bisavós, o poema *Terra*” (2004, p.130).

Os demais poemas têm o eu-lírico feminino representado por Cunhataí, que passa pelo sofrimento da distância do amado no poema *Cântico da distância* (2004, p.71): “(...) Com medo da vida, sufoco o meu pranto./E vivo essa roda enjoada, perdida/Contando os minutos, procurando a razão (...)”. A referência dos termos “roda”, “perdida” e “minutos” presentes na terceira estrofe do poema elucida a agonia da separação que muitas famílias indígenas sofreram ao longo tempo.

Na sétima estrofe do poema *Reverendo seu amado* (2004, p. 122), Cunhataí introduz um discurso feito pelo seu amado após acordar: “(...) Viajaria no âmago das matas árduas/ E traria – rápido – o bálsamo da HISTÓRIA /E traria – ríspido – a verdade nos matagais (...)”. Nessa passagem, há dois versos semelhantes que destacam a palavra “história” grafada com letras maiúsculas e “verdade”, ambas como complemento do verbo “trazer” presente nos dois versos. A poeta faz um jogo com as palavras “rápido” e “ríspido”, pois Jurupiranga, ao viajar pelos tempos, tomou ciência de toda violência cometida entre os povos e pode perceber todo o processo histórico sob perspectiva indígena. Em seguida, vem o poema *Prenúncio da liberdade* (2004, p.123), em que a esperança surge com o retorno da personagem masculina ilustrado na última estrofe: “(...) Mas estou feliz com tua chegada/ Pro bem da gente/ Pra felicidade de milhões de criancinhas”. Por fim, o poema *Cunhataí* (2004, p.136-138) fecha o livro de maneira cíclica, pois a autora renomeia o poema que abre a obra com o nome da personagem central.

Além disso, a autora utiliza como recursos complementares outros poemas que são intitulados com nomes de etnias específicas como: *Consciência Tikuna*, *Tamoios e Tukanos* e *A perda dos Yanomami*, no primeiro capítulo e *Agonia dos Pataxós* e *Pankararu*, no segundo capítulo. Nesses poemas, há uma representação das vozes desses povos por meio do olhar de Eliane Potiguara que surgem como um discurso generalizado, ou seja, feito pela aproximação e afinidade que possuem os índios num ato de reconhecimento. Como seguem os versos ilustrativos: em *Consciência Tikuna*: “(...) Não me venham com análises/ Porque não sou louco (...)” (2004, p.39); em *Tamoios e Tukanos*: “(...) Pra servir de história social.../ E virar herói nacional! (...)” (2004, p.40); em *Agonia dos Pataxós*: “(...) Me olho no espelho/ me vejo tão distante/ Tão fora do contexto!” (2004, p.60) e em *Pankararu*: “(...) Estamos sempre ENTRE/ Entre este ou aquele/ Entre isto ou aquilo!” (2004, p.60). Nos versos acima, percebe-se o não reconhecimento da imagem que foi feita dos índios pela sociedade não índia na história social, apenas como complemento, ou como a imagem do herói literário. Esse índio, que não se reconhece e está fora do contexto, está distante da imagem no inconsciente coletivo dos não indígenas. Por isso, o indígena ocupa esse lugar “entre”, esse não lugar, pois o índio que se olha no espelho não é o mesmo índio histórico/literário, não é feito de papel e letra. Isso torna paradoxal a composição feita pela poeta, pois, ao mesmo tempo que tece uma crítica de não reconhecimento da imagem que possuem os povos indígenas, ela não

evidencia as particularidades de sua etnia de pertencimento e nem das demais etnias.

Além disso, a linguagem poética de Potiguara também aborda questões da história e o sofrimento dos povos indígenas como: a invasão da terra e do corpo; o alcoolismo; o abandono do país para com os indígenas; o apagamento cultural; a reprodução; a voz feminina; o questionamento sobre o curso da história; a resistência e a projeção de futuro; a atuação na História e a esperança de vida e de conquista das terras ancestrais. Esses temas estão presentes em poemas como: *Invasão*, *Migração Indígena* e *Órfã*, no primeiro capítulo; *Neste século de dor*, no segundo; *A denúncia*, *Terra-Mulher*, no terceiro; *Identidade Indígena*, no quarto e *Esperança*, no quinto.

Pode-se compreender o projeto literário indígena contemporâneo como um meio de registrar a memória dos povos indígenas e reconstruir o passado literariamente, assim como a escritora tenta fazer. Ela utiliza sua escrita de modo metalinguístico, pois explica que Jurupiranga e Cunhataí representam os povos indígenas da América Latina. Ou seja, são indígenas que apagam os traços particulares de cada etnia. O casal indígena criado pela autora são índios que vivem no papel. Esse índio só corresponde à realidade no que diz respeito às afinidades entre os povos, porém eles não possuem lugar e nação de pertencimento. Potiguara registra nos versos essa união entre os índios latino-americanos. Jurupiranga declara no verso do poema *Reverendo seu amado*: “Nesta noite somos todos iguais” (2004, p.122). Isso retoma, de certo modo, a ideia de construção de um conceito de nação empregado no movimento literário romântico brasileiro presente também no principal poema do livro (2004, p.111):

Quando eu escrevi *Ato de amor entre povos*, em 1978, dedicado aos Povos Indígenas da América Latina e ao poeta de todos os tempos, Pablo Neruda, chileno, senti nos ares de inspiração das cartas que escrevia ditada por minha avó indígena (...)

Ademais, é perceptível que a Literatura/Cultura não indígena é referente para a autora que cita Pablo Neruda como fonte de leitura e inspiração para tecer suas ideias. Na terceira estrofe do poema citado acima, a Potiguara menciona lugares e acontecimentos que fazem alusão à América Latina. No segundo verso dessa estrofe, a personagem feminina sonha com o amado atravessando e observando, por exemplo, o Orinoco, que é a terceira maior bacia hidrográfica do Continente

Americano, localizada em parte na Colômbia e Venezuela. No terceiro verso, ela cita o massacre de Potosi - índios Chiapas, no México. E, por fim, ela referencia o Império Inca, no sexto verso, ilustrando possíveis lugares pelos quais Jurupiranga poderia ter passado:

Vem, que te sonhei a noite toda:
 puro, te revelando nas águas do Orinoco,
 sorrateiro, espreitando o massacre de Potosi
 Vem, que te sonhei na noite pela PAZ
 e teus dedos velozes, a guarânia, tocavam
 as vitórias felizes do Império Inca.
 Teu rosto estranhava a luz que me envolvia,
 porque – recuperado – todo o estanho eu trazia.
 (POTIGUARA, 2004, p.31)

Além disso, pode-se observar o trabalho estético que Potiguara desenvolve com a linguagem. A maior parte dos versos não apresenta rima e métrica. Os sétimo e oitavo versos do poema acima estão emparelhados, as palavras que rimam são verbos, portanto rima pobre. Na quinta estrofe, as rimas surgem alternadas no primeiro e terceiro verso, rimando verbo com verbo, uma rima pobre. O quarto e quinto versos são repetidos, mudando apenas a palavra corpo para cheiro:

Tenso
 está meu corpo ofegante e
 penso
 no teu cheiro de homem,
 no teu corpo de homem,
 que me assanha e me esquenta.
 (POTIGUARA, 2004, p.31)

O esquema de rimas emparelhadas e alternadas se repete, em suma, em quase todos os poemas do livro. Em algumas passagens, a autora faz uso de rimas emparelhadas e rimas ricas, combinando os sons de verbo com nome. Como o terceto, oitava estrofe do poema: "(...) Me roça/ Me faz palhoça/ pra eu morar." (POTIGUARA, 2004, p.32). A utilização do recurso sinestésico sonoro é evidenciada na décima sétima estrofe com a aliteração em z e s. Além disso, o som é acompanhado da imagem de instrumentos musicais como do zabumba - instrumento utilizado em gêneros portugueses por todo o continente americano - e pelas zampoñas - instrumento dos Quíchuas, flauta da região andina, principalmente do Peru, da Bolívia, da Argentina e do Chile:

Mas Zanzo,
 zonza,
 ao som do zabumba
 ao som das zampoñas,
 sob o azul do Amazonas

Benzendo teu coração*.
(POTIGUARA, 2004, p.33, **grifo nosso***)

Além de promover um trabalho estético, Potiguara o alia a um processo de engajamento em um projeto político e social. No passado, estava Jurupiranga em seu território distante trabalhando no roçado pelo alimento diário de sua família, quando o chefe da tribo chegou gritando ao lado de outros homens:

“Os colonizadores estão invadindo nossas terras, levando nossas mulheres e crianças, matando nossos velhos e incendiando nossas casas!”
Mal teve tempo Jurupiranga de enfrentar o inimigo, quando viu tombada sua aldeia e mortos seus familiares. Os brancos haviam levado sua esposa Cunhataí e outras mulheres para a escravidão e para submetê-las às suas sevícias. Foi uma verdadeira tragédia. (2004, p.127)

Em outro momento do texto, Potiguara apresenta uma voz narrativa para explicar a ação do colonizador e a separação do casal narrado em alguns poemas. A escritora introduz a fala do chefe da tribo sinalizando por meio de aspas. Além disso, o que se entende por narrador ou pela voz enunciativa da autora, expressa sua opinião sobre o fato contado. A tragédia narrada é um fato generalizado, não parte de uma história específica de uma determinada etnia. Isso acontece também na parte final do livro:

Cunhataí preparou uma grande festa nordestina, convocou todas as crianças da comunidade de todas as idades, convocou as velhas, as tias, as vizinhas e os homens para realizarem a infra-estrutura da festança.
Convidou todas as tribos brasileiras e estrangeiras. Os imensos cajus foram transformados, felizes, em uma grande caldeirada de doce. A comida foi preparada com amor por milhares de pessoas. (2004, p.134)

Novamente, utiliza o recurso semelhante a um narrador para introduzir um dos poemas que contam a história de Cunhataí e Jurupiranga. No excerto acima, a personagem feminina reúne todas as tribos indígenas brasileiras e estrangeiras para receber seu marido que estava distante. Mais uma vez, ela aproxima os povos para construir a noção de união entre os indígenas de diferentes nacionalidades e não leva em conta as alteridades étnicas. A integração dos povos étnicos vai além de referências e citações de lugares, espaços ou introduções que a autora do livro realiza. Ela promove uma alternância entre sua vida com a personagem feminina do enredo dentro da escrita em prosa e faz isso sem delimitar a imagem uma da outra, ao transitar da terceira pessoa para a primeira: “Mas há momentos na vida dos seres, como na vida de Cunhataí, Jurupiranga e sua família indígena, protagonistas do poema Ato de amor entre os povos (...)” (2004, p.100) e no excerto: “Meu nome é

Cunhataí, o nome do meu amor é Jurupiranga, nós somos indígenas (...)” (2004, p.101).

Nos trechos acima, percebe-se que a autora transita da terceira pessoa para a primeira. Ela inicia o subtítulo denominado *Folha de jenipapo* em primeira pessoa, onde relata o reconhecimento da sua mancha no olho direito como marca ancestral, característica compartilhada com a figura feminina dos poemas. Posteriormente, faz uso metalinguístico da terceira pessoa para introduzir questões sobre o casal central da narrativa e provoca uma simbiose entre ela e sua personagem, ao assumir a primeira pessoa e o nome de Cunhataí.

A autora faz uso da escrita para expressar a sua visão de mundo, esse recurso vem de uma tradição europeia. Considerando que a literatura não indígena brasileira teve como base as produções portuguesas, pode-se considerar que Potiguara bebeu nesses modelos e fontes literários para fazer a construção de Jurupiranga e Cunhataí. Sobretudo, deve-se observar a noção de liberdade, nação, exaltação da natureza e do índio, esses pontos se aproximam dos ideais do Romantismo Brasileiro. No poema *Terra*, Potiguara parece tangenciar os pontos destacados acima:

(...) Eu te vi arara querida
 VERDE – AMARELA –AZUL E BRANCA!
 Te vi voando
 solta
 livre
 pelos ares
 Era tu mesma
 minha terra querida! (2004, p.130)

O pássaro é apresentado como símbolo de liberdade para a terra que é pintada com as cores da bandeira nacional. Ademais, arara e a terra são acompanhadas pelo mesmo adjetivo, a metáfora é confirmada com o penúltimo verso da estrofe: “Era tu mesma”. Esse é o único poema em que é introduzida a voz da personagem masculina. Jurupiranga atravessou os tempos, tomou consciência dos efeitos que o contato com o branco causou nas culturas indígenas e retornou para sua casa, clamando por liberdade. Pode-se retomar o poema *Canção do Exílio*, de Gonçalves Dias, para diálogo com o poema de Potiguara:

Minha terra tem palmeiras,
 Onde canta o sabiá;
 As aves, que aqui gorjeiam,
 Não gorjeiam como lá.
 (...)

Minha terra tem primores,
Que tais não encontro eu cá; (1969, p.2)

Ambos os poemas tratam da liberdade e retorno para a terra mãe. Para o eu-lírico de Potiguara, trata-se de reconhecimento e devolução do seu espaço ancestral e de pertencimento, pois os espaços já modificados e urbanizados pela sociedade não índia não possuem a mesma significação das terras indígenas. Para o eu-lírico de Dias, estar longe da terra natal é uma forma de não reconhecimento de pertença com o espaço em que se encontra. Os dois eu-líricos são exilados ao seu modo e estar no seu solo de origem é um ideal sobre sentir-se livre. Os poetas fazem referência a aves, o primeiro menciona a arara e o segundo menciona o sabiá, esses pássaros possuem nomes vindo do Tupi-Guarani. Ademais, sobre o cuidado com os versos, distanciam-se os poetas no seu fazer literário, pois a escritora contemporânea não apresenta rigor com métricas e rimas, diferindo do escritor romântico que escreve em redondilha maior e apresenta três quartetos rimando segundos e quartos versos e dois sextetos rimando segundos, quartos e sextos versos. Eliana Potiguara marca em sua escrita a relação, ao longo do tempo, dos não indígenas relacionados com os povos étnicos. Conforme observado por Jurupiranga:

Os homens brancos, engravatados, acatavam as decisões indígenas, porque havia estatutos, leis, mecanismos internacionais, tratados, pontos na Constituição que foram trabalhados pelos indígenas durante séculos e séculos e que aquilo constituía uma vitória para os Povos Indígenas. Os brancos diziam que estavam reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais e por isso tinham decidido – politicamente – aceitar, pacificamente, as demandas que os povos apresentavam para o exercício dos direitos indígenas. (2004, p.129)

Jurupiranga sonha com possibilidades de melhorias no futuro, sobretudo, na elaboração de leis que reconheçam a dívida histórica que os não indígenas possuem com os povos étnicos. A projeção desse ideal é de uma perspectiva positiva de algo que ainda não aconteceu. Isso se aproxima do poema *Canto do Piaga*, de Gonçalves Dias, pois a narrativa poética retrata o sonho do encontro dos índios com os brancos, porém é baseado em um futuro que já se concretizou e que apresenta uma perspectiva negativa. Conforme a quinta e sétima estrofe da terceira parte:

Não sabeis o que o monstro procura?
Não sabeis a que vem, o que quer?
Vem matar vossos bravos guerreiros,
Vem roubar-vos a filha, a mulher!

(...)
 Vem trazer-vos algemas pesadas,
 Com que a tribo Tupi vai gemer;
 Hão-de os velhos servirem de escravos
 Mesmo o Piaga inda escravo há de ser? (1969, p.6)

O poema acima é feito por quartetos com rimas alternadas no segundo e quarto verso e distribuídos em três partes. Na métrica, conta-se nos versos nove sílabas poéticas. E o trecho em específico retrata a morte, o roubo da mulher e da liberdade do povo indígena. Essa temática também está presente nos versos de Potiguara na segunda e última estrofes poema *Invasão*:

Quem diria que viriam de longe
 E transformariam teu homem
 Em ração para as rapinas
 (...)
 Quem são vocês que podem violentar
 A filha da terra
 E retalhar suas entranhas? (2004, p.35)

Nos versos há uma estruturação das estrofes em tercetos, porém os versos não seguem uma métrica regular e nem rimas no final dos versos. O diálogo pode ser estabelecido pela concretização do sonho do Piaga no poema de Eliane Potiguara. Inicialmente, o eu-lírico de Gonçalves Dias questiona as possibilidades de concretização das atrocidades presentes no sonho. Posteriormente, em diálogo, os versos da autora interrogam a violência cometida contra os povos indígenas pelos não índios.

A figura feminina de Potiguara, Cunhataí, representa a mulher indígena solitária, saudosa de seu amado. No poema de Dias, Marabá, que leva o nome do eu-lírico feminino, ilustra uma mulher carente de amor e que é recusada pelos índios guerreiros, pois era mestiça, conforme a terceira e última estrofes do poema:

Se algum dos guerreiros não foge a meus passos:
 Teus olhos são garços,
 Responde anojado; mas és Marabá:
 Quero antes uns olhos bem pretos, luzentes,
 Uns olhos fulgentes
 Bem pretos, retintos, não cor de anajá!
 (...)
 Jamais um guerreiro da minha arazoya
 Me desprenderá:
 Eu vivo sozinha, chorando mesquinha,
 Que sou Marabá! (1851, p.36-38)

No poema acima, não há uma sequência de contagem métrica regular nos versos, porém há rimas na terceira estrofe dos versos terceiro com sexto e na última

estrofe dos versos segundo com quarto. A solidão de Cunhataí relaciona-se com o afastamento de seu amado Jurupiranga na segunda estrofe do poema *Ato de amor entre os povos*:

-Desperta JURUPIRANGA!
Vem me ver que hoje acordei suada.
Benzo
com o sumo de minha rosa aberta, enamorada,
as manhãs de delírio, completamente cansada. (2004, p.31)

A personagem, chamando pelo seu amado, apresenta-se de forma carnal. O poema indígena não apresenta repetição métrica regular nos versos, porém há um recurso de rimas no segundo, quarto e quinto versos. Potiguara estabelece um diálogo do poema *Cântico da distância* no primeiro e segundo versos da quinta estrofe com o poema acima, retomando o quarto verso da segunda: “Amaste minha flor aberta, semente/ Ferida de luta inda menina pra amar (...)” (2004, p.71). Ademais, o primeiro poema do livro de Potiguara retorna no último poema, sendo intitulado novamente como *Cunhataí*, dando a noção de que a história é cíclica para os povos indígenas.

Eliane Potiguara, ao revisitar a história e constatar que ela se repetiu no modo de tratar a imagem indígena, emprega sua perspectiva crítica sobre os fatos. A autora faz uso da literatura e de sua formação universitária para tecer construções e análises sobre as situações em que os índios se encontram na contemporaneidade. A sua escrita em prosa e verso funciona como ensaio literário mesclado com a história. É uma literatura híbrida, pois é, também, um ensaio acadêmico sobre a cultura indígena:

Após a volta dos ancestrais, dos velhos, das velhas, da comunhão dos novos com os velhos, reacendida pela compreensão de que só a valorização dos ancestrais e das tradições trarão a perpetuação da cultura, Cunhataí **compreende** que a exaltação à natureza e à cultura a remete a planos nunca pisados e a exaltação lhe dá forças para sua caminhada e glória. Vivera séculos para a construção dessa ideologia. Seu amado dá sinais de vida, apesar de ainda não poder deitar-se em seu colo. É um prenúncio da chegada de Jurupiranga, que também viajara séculos. **Vejamos:** (2004, p.121, **grifo nosso***)

O que antes se assemelhava a uma voz narrativa transforma-se, em outro ponto do livro, em uma argumentação de uma escrita acadêmica. Nota-se pelo uso de verbos como “compreende” empregados pela escritora. E o uso do verbo ver na primeira pessoa do plural “Vejamos” é seguido por dois pontos, introduzindo um trecho ilustrativo para a afirmação anterior. Além disso, sua escrita literária/acadêmica faz uso da metalinguagem para direcionar o leitor:

Retornando à personagem de nosso enredo, a Cunhataí, após o sofrimento da perda de suas terras, de sua família e de sua consciência de mulher indígena revolta-se e desafoga suas dores refletidas nos textos a seguir, porque, além do desterro, não consegue saber o paradeiro de seu homem. (2004, p.59)

A autora faz digressão ao voltar para a narrativa, pois disserta, ao longo do livro, sobre diversas passagens históricas e políticas, sobre as questões dos povos indígenas de modo geral e sobre as dificuldades vividas pelas mulheres indígenas. No excerto acima, ela utiliza o verbo retornar que indica a volta para o enredo e introduz o conteúdo literário. Faz afirmações sobre a personagem e expõe que podem ser refletidas nos textos que seguem a sua escrita. Os textos em prosa que acompanham os poemas narrativos têm a função de um suporte suplementar que auxilia na compreensão feita pelo leitor.

Eliane Potiguara produz uma escrita/poética literária que é diferente da tradição literária do romance brasileiro. Ela conduz sua produção mesclando a tentativa de recontar a história sob perspectiva indígena com a criação literária. Essa complexidade da abordagem cultural está presente em Potiguara, pois a autora passou pelo processo de transculturação. Ela se reconhece dentro da condição de descendente indígena, embora tenha crescido no meio urbano e não tenha passado por uma vivência na aldeia. As referências culturais étnicas que a escritora possui, foram transmitidas oralmente pela avó que migrou, ainda menina, das terras tradicionais por causa das invasões feitas por não índios. Por não ter vivido uma experiência dentro da cultura tribal, Potiguara tenta buscar um lugar que não fez parte da sua formação enquanto indivíduo, mas que é parte de sua identidade cultural.

A obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) apresenta características particulares como a sua estruturação, que é construída de modo fragmentado e não apresenta especificidades étnicas da qual a autora descende. Ademais, a narrativa possui vozes indígenas que são verbalizadas por meio da língua portuguesa e apresenta uma visão dos povos indígenas e sua própria condição de índia desaldeada.

3.2 Entre dois mundos: A transculturação em *Maíra*

O livro de Eliane Potiguara, que transita entre a linguagem literária e a linguagem acadêmica. Essa característica híbrida da obra da autora é algo que pode ser pensado também no romance de Darcy Ribeiro intitulado *Maíra* (2014). A obra de Ribeiro é, em parte, quase um ensaio antropológico, refletindo a formação acadêmica e vivência de vida do estudioso, que passou parte de sua vida em contato com indígenas em territórios ancestrais.

Na introdução do romance, Darcy Ribeiro apresenta a personagem Isaías que transita entre sua cultura de origem, Maíra, e a cultura europeia, para onde foi levado por missionários para fazer dele um sacerdote e líder missionário:

Levaram-no até Roma, onde viveu anos rezando e se perguntando se tinha forças para ser um sacerdote virtuoso. A esperança era imensa, porque ele era o único fruto de dezenas de anos de devoção e sacrifício das freiras e dos padres da Ordem. O avá, ao final, rompe com a Igreja para voltar à tribo. Quem sabe, lá poderia ser um tuxaua, chefe guerreiro, cargo a que tinha direitos hereditários. (RIBEIRO, 2014, p.17)

A personagem central indígena, do romance de Ribeiro, desenvolve reflexões sobre a sua figura e a relação que desenvolve com os dois mundos. Primeiro, Isaías se constitui como índio por nascimento e pelo sangue que herdou dos antepassados e na construção como tal durante a infância. Posteriormente, a sua educação sacerdotal e de costumes europeus completam a figura dramática da narrativa. O conflito dessa constituição de ser quem é, passa a ser um questionamento para o indígena: “Mas eu, índio mairum, posso ser sacerdote deles? Nunca! No Brasil também não me tomarão por índio o tempo todo? Não” (RIBEIRO, 2014, p.32).

Isaías sente-se culturalmente deslocado, pois as duas culturas que incidem sobre esse homem, não o reconhecem como pertencente a elas por completo. A personagem apresenta traços indígenas e cristãos, que são bastantes distantes uns dos outros. Com isso, o personagem entra numa fase de negação do que se tornou. A sua referência indígena gera desintegração do ambiente cristão em que se insere, pois quer se sentir parte do mundo dos chamados civilizados:

Preciso encontrar na fé a confiança e a aceitação de minha estampa e de minha essência. (...) E, afinal, o milagre que peço, qual é? É que Deus mude minha substância, me faça genovês ou congolês ou brasileiro ou um homem qualquer. Isso não é problema de Deus. É problema meu. Tenho é que me aceitar tal qual sou, para mais respeitar em mim a sua obra. Obrinha de merda, Deus que me perdoe. (RIBEIRO, 2014, p.33)

A não aceitação e essa relação de ambivalência seguem adiante na obra, porém há um crescimento da angústia da personagem. Ele reconhece a existência das duas culturas em si: Eu sou os dois. Dois estão em mim (...) Deus é Deus e Maíra. Maíra é Deus. (RIBEIRO, 2014, p.87). Contudo, a personagem sofre na convivência com ambas as culturas que se aproximam e se afastam simultaneamente. Ao longo da obra, ele buscará e negará o seu eu indígena e o seu eu cristão, encontrando-se e desencontrando-se deles.

O incômodo de não ser aceito por completo no ambiente religioso faz com que Isaías abandone as terras europeias e tente retornar às suas origens como reconhecimento de si: “Na verdade, apenas representei e ainda represento aqui um papel, segundo aprendi. Não sou, nunca fui nem serei jamais Isaías” (RIBEIRO, 2014, p.35). Para ele, desvestir-se do nome cristão era um meio para que pudesse encontrar sua identidade e encontrar **o seu lugar: “esse meu sentimento de que aqui sou apenas um mairum, de que estou por fora, de que me encontro perdido e só neste mundo estrangeiro”** (RIBEIRO, 2014, p.58. Grifo nosso).

Com isso, surge o desejo da personagem de retornar para sua terra de origem. Ele compreende que foi fruto de uma construção social e projeta a possibilidade de recuperação do que foi na infância ao desconstruir o que foi inserido nele depois de migrar de sua aldeia. Isaías pretendeu buscar o seu eu quando ainda só compartilhava da cultura mairum e planejou reconstruir o que poderia ser no futuro, recusando a sua condição transculturada, entre duas culturas: “Volto em busca de mim. Não do que fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá e que ainda serei, hei de ser, custe o que custar. Ele, o outro, o futuro de mim, eu o farei, não seguindo no que sou” (RIBEIRO, 2014, p.59). As esperanças do índio fictício eram de se encontrar com a ajuda de seu povo mairum lavando-se “deste óleo de civilização e cristandade que me impregnou até o fundo” (RIBEIRO, 2014, p.136).

Entretanto, os sentimentos de não pertencimento e de não reconhecimento perseguiram o índio transculturado na aldeia de origem. Ele segue fugindo desse desencontro de si, o que gera angústia na personagem:

Aqueles meses de convívio inelutável da maloca quase me enlouqueceram (...) Eu às vezes fugia para me procurar pelos matos. O grave é que me danava, quando via que mandavam uns meninos atrás de mim, temendo que me perdesse. Ó! tempos meus longínquos aqueles em que eu me exercia como gente, aprendendo a viver a existência dos outros, mas sentindo-me irremediavelmente atado e atolado no fundo de mim. (RIBEIRO, 2014, p.165)

O índio tenta se encontrar sozinho, porém a convivência com os civilizados e com os seus de origem o oprime ainda mais dentro de si, dessa não identificação e desassossego que o acompanha, isso independente do lugar em que se encontra. Em outras passagens do romance, percebe-se como a visão não-indígena faz parte da personagem, pois ele passa a observar negativamente a sua cultura de origem:

Todo dia fazem alguma coisa assim, caçadas de brincadeira, pescarias de brincadeira. Caçadas debochadas, palhaças. Enquanto isto esperam a guerra que não vem, nem virá. Trabalhar mesmo é só a gente madura e os velhos que trabalham. E pouco. Exceto, talvez, as mulheres adultas, que levam nas costas o peso da vida para cuidar e alimentar tantos guerreiros preguiçosos. (RIBEIRO, 2014, p.244)

A questão de perspectiva torna evidente a transculturação em Isaías, seu sangue e rosto são indígenas, mas seu modo de pensar se aproxima bastante do olhar não indígena cristão. Ele retoma o estereótipo de que o índio é preguiçoso, pois não trabalha; usa como referente a noção de trabalho dentro da cultura do civilizado. Isaías reconhece que a aldeia mudou bastante não atendendo às expectativas que motivaram o seu regresso: “Como tudo é diferente do que eu esperava. É verdade que eu também não sou o mesmo. Não olho nada com os olhos de antigamente” (RIBEIRO, 2014, p.243).

A figura masculina central do romance causa impacto e promove diferentes perspectivas dentro da narrativa. Com isso, compreende-se que a sua identidade é composta por diferentes culturas e que será observada e absorvida de modos, também, diversos. Os missionários e não índios tratavam de modo diversificado a Isaías: “Também lá não era tratado como os outros. Nem brincava com eles. Sofria o serviço dos padres em cima de mim de dia e de noite(...) não era para uma conversão: era para reformar uma alma” (RIBEIRO, 2014, p.147).

A perspectiva mairum é a apresentada com voz do pai de Isaías. Ele observa que o índio cristão não faz mais parte do mundo da aldeia, apagando os traços que ainda carrega consigo daqueles que havia perdido em contato com a civilização. Entretanto, o pai percebe que Avá já não consegue os ver mais, pois as lentes culturais do filho foram modificadas:

Este é o que restou de meu filho Avá, depois que os pajés-sacanas mais poderosos dos caraíbas roubaram sua alma. Ele anda por aí, meio dormido, perdido para si, perdido para nós. (...) Está fora dos mundos nossos. Nós não o vemos, ainda, no que ele é. Ele já não nos vê. (RIBEIRO, 2014, p.209)

Difere da perspectiva não indígena e indígena a visão da personagem Alma - uma carioca loira e formada em psicologia -, pois, embora pertencesse à cultura civilizada, o seu olhar se amplifica ao conviver entre os mairum. O discurso, anterior às experiências entre os índios sobre Isaías, delineava a perspectiva de uma civilizada. Ela reconhece Isaías como civilizado, fazendo aproximação entre os dois. Contudo, a personagem feminina desconsidera os traços somáticos de Isaías: “- Pode nada, Isaías. Você não é mais índio coisa nenhuma. É um civilizado que nem eu” (RIBEIRO, 2014, p.146). Entretanto, a visão da principal figura feminina da narrativa é modificada quando inserida no contexto tribal de Avá: “Eu não imagino você bem em lugar nenhum. Nem como pajé-sacaca dos quatis, se isto fosse possível, você estaria melhor. Também não vejo você bem como professor no Rio ou como padre em Pindamonhangaba” (RIBEIRO, 2014, p.238)

De modo geral, Isaías parece concordar com a ideia de seu pai, ambos não se enxergam mais. O contato com a cultura cristã distorceu a visão que o índio tem sobre sua aldeia e o olhar que a aldeia possui sobre ele: “estou cada vez menos a jeito dentro de mim e os outros também estão se cansando. Muitos passam e não me olham; se olham, não me veem” (RIBEIRO, 2014, p.245). Antes, era esperado o retorno de Avá para assumir o seu posto de tuxauarã, depois passa ser tratado como um estrangeiro no meio daquele povo: “Todos são cordiais, demasiado cordiais. É tratado como uma espécie de visita que um dia irá embora. Uma visita querida, ainda que demorada, muito demorada” (RIBEIRO, 2014, p.276).

O índio Isaías/Avá é um homem em trânsito entre dois mundos, sem ponto para se fixar, é um homem de lugar nenhum; assim como sua perspectiva em movimento. O seu pensar e o seu olhar oscilam e se modificam conforme a cultura em que está inserido, constituindo-as, em parte, de determinados universos. A personagem não consegue assumir duas posições importantes: a de padre ordenado e de tuxauarã, porque, dentro si, leva Deus e Maíra.

A personagem central do romance foi criada a partir de uma visão não indígena, assim como os demais índios de papel citados neste trabalho pertencentes a uma literatura indigenista, porém sob a perspectiva antropológica de Darcy Ribeiro. Esse índio de papel mairum difere dos demais índios sob perspectiva não indígena, pois ele não representa os povos indígenas de modo homogêneo e apagando as alteridades. Isaías representa um índio que caminha entre ser mairum e ser cristão - sem sentimento de pertença a um único universo cultural -

problematizando uma realidade que é vivida por uma parcela dos indígenas brasileiros contemporâneos.

Além disso, é possível realizar uma aproximação entre as imagens indígenas: a personagem Isaías, de Darcy Ribeiro - que pode ser lido a partir do conceito de transculturação de Fernando Ortiz – com a imagem autora Potiguara em seu livro - que pode ser lida a partir da noção de transculturação narrativa de Ángel Rama. O índio fictício retrata o indígena contemporâneo e problemático, ele tenta buscar um lugar que não o reconhece mais. Essa personagem vive entre mundos, um ser com identidade fragmentada, pois teve a sua formação como índio e, ao mesmo tempo, recebeu uma formação completa de branco. O índio transculturado não consegue passar por uma situação produtiva/critativa, pois há um esfacelamento da sua identidade e de seu autorreconhecimento. Por sua vez, Eliane Potiguara relata em seu livro que não vivenciou a experiência tribal. Ela apenas visitou sua terra de origem para tentar conhecer a sua história, que continuou incompleta, pois se perdeu por falta de registro. Ambos indígenas, fictício e real tentam reelaborar suas culturas, mas ambos sem sucesso, pois não conseguem se livrar dos efeitos do contato com a chamada civilização.

3.3 Cosmvisão indígena: o índio literário e o índio literato

Neste trabalho foram elucidadas imagens dos índios literários criados por não índios e indígenas que estabelecem diálogo entre si, sem apagar a existência de particularidades específicas de cada índio de papel. Deve-se reforçar a noção da diversidade existente entre essas imagens elaboradas pelos próprios escritores de origem étnica, pois há uma pluralidade cultural e histórica que acompanha determinado escritor e que modifica e baseia a criação das personagens que habitam as narrativas dos livros indígenas.

O livro *Tekoa: conhecendo uma aldeia indígena*, de Olívio Jekupé, menciona a aldeia que leva o nome da obra. Esse espaço físico, não ficcional, onde mora o povo Guarani Mbya, portanto, as personagens apresentam uma etnia específica tendo a mesma perspectiva cultural do autor. As personagens indígenas do escritor não são as figuras centrais da narrativa. Carlos, menino branco, explora, com sua curiosidade, a aldeia indígena e as pessoas que lá habitam, sendo guiado por eles para (re)conhecer essa cultura tão diferente.

A criança não indígena segue a viagem, transitando da cidade para a Aldeia Tekoa, próxima à capital de São Paulo, acompanhado pelo pai, adulto não indígena, e por Tupã, o primeiro indígena a ter contato com os visitantes citadinos:

-Nós a chamamos de yvira nhex. Mas vocês a chamam de guatambu. Usamos sua madeira, forte e dura, para construir nossas casas. E também para fazer arco e flecha.

Avançamos mais e, num certo ponto, encontramos muitas bananeiras. Tupã apanhou um cacho. Comemos suas bananas pela trilha. Até que finalmente chegamos a uma casa. Logo depois, outras cinco. Distantes umas das outras, cerca de cinquenta metros. (JEKUPÉ, 2011, p.10)

Posteriormente, Carlos toma contato com um menino indígena que lhe fará companhia e esclarecerá eventuais dúvidas que o menino branco demonstre durante as férias com o grupo indígena. Ele observa as relações que a cultura, diferente da cultura dele, possui em relação à natureza, comida, fauna e flora:

-Como se diz cachimbo na língua de vocês?

-Petyngué.

-Vocês mesmos que fazem?

-Sim, nós mesmos. Mas muitos são feitos no Paraná. Quando alguém vai passear por lá, sempre traz.

-Por que no Paraná?

-Veja esse petyngué aqui, veio de lá. Olhe como é forte. Pode durar muitos e muitos anos. É feito com nó de pinho. Usamos madeira daqui também, mas não fica tão bonito e resistente quanto o petyngué feito de nó de pinho. (JEKUPÉ, 2011, p.11)

A personagem Mirim, criança indígena, se expressa em língua portuguesa com Carlos. Ele apenas responde aos questionamentos do pequeno não índio como detentor do saber sobre os costumes e da língua de sua cultura. A personagem indígena é apresentada como alguém que está a serviço da curiosidade e da informação ao branco a partir de uma visão indígena. Ademais, a figura do menino paulistano também surge sob a perspectiva de Jekupé, fazendo uma subversão ao que se via na Literatura Brasileira, a imagem do índio sob a visão não indígena.

A proposta literária difere da escrita de Daniel Munduruku, principalmente com o livro *Sabedoria das águas*. A obra tem como personagem central Koru que passa a maior parte da narrativa com a esposa e companheira Maíra e tenta descobrir os mistérios de seres mágicos que habitam a floresta:

-Como pode alguém fitar com olhos indagadores o mais sábio dos espíritos da natureza e dizer que não está pensando em nada importante?

-Tu não entenderias, minha mulher. São coisas de outro mundo. Não sei se o próprio rio entenderia o que sinto...

-Tu já contaste a ele, meu marido? Será sobre aquela luz que dizes te visto na floresta?

-Tu também não acredita em mim, Maíra. Por que o rio acreditaria?

-Eu acredito em ti, Koru... Só não sei se acredito tanto quanto gostarias que eu acreditasse. (MUNDURUKU, 2004, p.6)

Nota-se que o índio dentro da literatura de Munduruku tem profunda relação com a natureza, a qual possui valor de sabedoria. Não há especificação da etnia a qual a personagem pertence, há apenas a menção do rio onde correm as águas sábias: “(...) o valente guerreiro foi se aproximando das límpidas águas do Tapajós” (MUNDURUKU, 2004, p.8).

A personagem masculina possui postura de guerreiro, assim como grande parte dos índios literários: “Koru se assustou e armou a flexa em seu arco, pronto para o ataque” (MUNDURUKU, 2004, p.9). Além disso, em outra passagem, percebe-se o conhecimento que ele possui para sobreviver e se camuflar dos ataques de possíveis animais: “*Peguei um pouco de erva e passei no meu corpo para tirar o cheiro do suor. Dessa maneira, não seria presa fácil de qualquer animal que tentasse me atacar (...)*” (MUNDURUKU, 2004, p.17, *grifo do autor**). Contudo, o indígena passa por experiências fantásticas – que, dentro da perspectiva não indígena, são vistas como mitológicas – e ligadas aos elementos naturais:

Koru não teve tempo para nada, mas ficou pasmo ao notar que a onça não o atacou, apenas atravessou seu corpo, entrando dentro da água em seguida. O gavião-real fez a mesma coisa e sumiu nas profundezas da água. Koru ficou atordoado com esse estranho ataque. Dentro de sua cabeça, ficou a zumbido de uma voz que lhe repetia constantemente: “Ouve o rio... ouve o rio... ouve... Vai até onde não tenha gente e se deixe mergulhar na sabedoria das águas”. (MUNDURUKU, 2004, p.9)

A personagem masculina, em algumas passagens, mostra em seu discurso a tradição indígena em sua consciência e postura de respeito frente a seus parentes. A busca da verdade e de respostas para a experiência que viveu move toda a narrativa, pois Koru não quer conviver com a vergonha e desonra diante de seu povo: “Prefiro morrer desse jeito, lutando pela minha verdade, a viver o resto de minha vida como um covarde” (MUNDURUKU, 2004, p.12). A afirmativa sobre a “minha verdade” do índio leva à reflexão sobre as possibilidades de verdades e noção sobre perspectiva: “Buscas a verdade do que viste. Não buscas a verdade do mundo, queres apenas a tua verdade, para não mais se tratado como um louco pelos teus parentes” (MUNDURUKU, 2004, p.28). Na passagem anterior, Maíra aconselha o marido sobre a busca de uma verdade particular, pois compreende a existência de diversos pontos de vistas, o que é uma característica presente, dentro de diversas nações indígenas.

O narrador menciona a figura do pajé que é muito importante dentro das tradições indígenas: “Sem os pajés, como poderíamos viver? Quem iria apaziguar os espíritos? Quem iria nos curar?” (MUNDURUKU, 2004, p.25), porém não há uma descrição de rituais em específico. Ademais, Koru mostra-se firmemente ligado a sua cultura: “Eu não vou abrir mão de Maíra jamais. Não vou abrir mão de meus parentes, do meu povo, de minha tradição” (MUNDURUKU, 2004, p.28). Ainda discorrendo sobre a questão de tradição, a personagem masculina apresenta uma característica recorrente dentro das culturas indígenas, a importância da oralidade: Tu sabes contar história tão bem. Todos na aldeia dizem que tu és o melhor de todos na arte de contar histórias (MUNDURUKU, 2004, p.14).

O outro livro de Daniel Munduruku, *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, conta uma história autobiográfica. Isso é sugerido no título com o uso entre parênteses do pronome possessivo “minha” e ao longo da narrativa. A personagem central do livro conta momentos de sua infância que são perceptíveis também com a narrativa em primeira pessoa. Assim relata o seu nascimento:

Eu nasci índio. Mas não nasci como nascem todos os índios. Não nasci numa aldeia, rodeada de mato por todo lado; com um rio onde as pessoas pescam peixe quase com a mão de tão límpida que é a água. Não nasci dentro de uma Uk’a Munduruku. Eu nasci na cidade. Acho que dentro de um hospital. E nasci numa cidade onde a maioria das pessoas se parece com índio: em Belém do Pará. (MUNDURUKU, 2005, p.9)

A personagem central revela na primeira página a sua condição de sujeito que transita entre dois mundos: a cidade e a aldeia. As memórias contadas pelo narrador partem de sua visão adulta analisando as aprendizagens e vivências de menino e os preconceitos que sofreu na cidade por ter cara de índio. Ele já nasceu como índio cidadão e narra as dificuldades que os pais indígenas e irmãos sofreram para sobreviver no ambiente urbano:

Meus irmãos tiveram que ir trabalhar na cidade para ajudar nas despesas. Eu mesmo fui vendedor de doces, paçocas, sacos de feira, amendoim, chopp (é um suco colocado em saquinhos plásticos congelados. Em São Paulo chamam de geladinho). Fazia tudo com alegria. Eu era uma criança que gostava de fazer coisas novas. (MUNDURUKU, 2005, p.10)

O narrador relata as atividades que uma criança pobre e urbana realizava para ajudar os pais, nascidos na aldeia, a sobreviver na cidade, afastando-se da realidade que um menino indígena realizaria dentro da cultura étnica. Percebe-se que as memórias infantis surgem num entrelaçamento cultural que construirá a figura de um homem entre duas culturas. Além disso, a personagem demonstra

conhecimento e domínio das variações da língua portuguesa em diferentes Estados ao inserir entre parênteses uma explicação sobre o termo chopp/geladinho.

O narrador passa por um conflito cultural; seus traços somáticos destoam no meio citadino gerando confusão na cabeça do menino índio: “Para meu desespero, nasci com cara de índio, cabelo de índio (apesar de loiro), tamanho de índio” (MUNDURUKU, 2005, p.11). O sofrimento sentido por ele é carregado de significados negativos vinculados à imagem do índio, que foram retomados, ao longo dos anos na história do país: “E por que eu não gostava de que me chamassem de índio? Por causa das ideias e imagens que essa palavra trazia. Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso” (MUNDURUKU, 2005, p.11). Quando criança, o narrador não tinha criticidade suficiente para afirmar sua condição e compreender que os rótulos pejorativos vinculados a sua condição étnica era reduzida a estereótipos.

A condução do enredo assemelha-se a características da oralidade e da contação de histórias. O narrador utiliza recursos como correções entre parênteses das afirmações emitidas por ele. A língua oral é dinâmica e necessita desse tipo de pausa para esclarecimento daquilo que se quer dizer, por haver um tempo menor para a elaboração do raciocínio e reflexão. Na língua escrita, a possibilidade de construção frasal/discurso é mais ampla; logo, não é necessário fazer alterações explícitas como fez o escritor: “Lá eu dormia em rede (aliás, como todos os outros). Elas eram armadas nos grandes mourões que cercavam as casas” (MUNDURUKU, 2005, p.14).

A personagem relata sobre outras situações culturais vividas por ele na aldeia de seus ancestrais: “Nossas anciãs contavam a história de forma tão encantada que pareciam verdadeiras e todos morriam de medo, tanto que, muitas vezes, a gente não tinha coragem nem mesmo de levantar para ir embora” (MUNDURUKU, 2005, p.14).

O saber ancestral percorre boa parte da memória compartilhada pelo narrador personagem, como hábitos de higiene e alimentação: “Assim que amanhecia, íamos para o igarapé tomar banho. Depois, a gente comia um delicioso mingau de mandioca e banana com farinha de tapioca e beiju” (MUNDURUKU, 2005, p.15). O índio relata alguns saberes necessários para sobrevivência que aprendeu na mata como: “Peguei a planta e, com uma pedra, soquei-a até ficar pastosa” (MUNDURUKU, 2005, p.18); essa mistura é usada no corpo para afastar os animais,

conforme a personagem. A localização do rio como referência para encontrar a aldeia o ajudou quando se perdeu ainda menino com os amigos na floresta: “Sabíamos que quando nos perdêssemos deveríamos procurar um igarapé: ele nos levaria para um grande rio e seria mais fácil nos localizar” (MUNDURUKU, 2005, p.18).

Após algumas experiências negativas, relatadas pela personagem, como ter sofrido preconceito na cidade e depois de ter sido negado pela garota de que gostava na escola, por ser índio, o seu refúgio foi visitar a aldeia. A terra indígena denominada Terra Alta ficava no município de Maracanã – a cidade recebeu esse nome, segundo o narrador, pois lá viveu um povo dizimado homônimo – era um local que guardava doces lembranças para o índio crescido: “Lá eu passei os melhores anos de minha vida” (MUNDURUKU, 2005, p.13).

A vivência na aldeia aproximou a personagem das tradições e saberes indígenas, foi onde iniciou sua conexão espiritual: “Foi realmente um alívio, e também o começo de uma grande aventura pessoal e espiritual” (MUNDURUKU, 2005, p.23). Esse contato íntimo com a cultura e com o avô Apolinário foi uma ponte para que compreendesse o universo de suas origens e promovesse questionamentos sobre a sua condição étnica. As memórias sobre Apolinário são descritas com admiração, exaltando a importância que o velho índio possuía dentro das terras sagradas:

Fazia a pessoa deitar-se ou sentar-se dentro de sua maloca, pegava uns ramos de folhas, incensava-os com seu cigarro de palha, molhava-os em água nova e então jogava pelo corpo do paciente enquanto recitava uma prece numa língua, pelo menos parecia a mim, estranha. Também usava o maracá e penas de mutum. O doente sempre se curava e trazia, como pagamento, algum produto por ele cultivado. (MUNDURUKU, 2005, p.27)

O avô da personagem é descrito como sábio e foi ele quem o conduziu a aprender e harmonizar com a natureza: “Não saia enquanto eu não mandar. Você só tem que observar e escutar o que o rio quer dizer para você” (MUNDURUKU, 2005, p.29). Apolinário percebeu a angústia que o neto sofria na cidade por ser índio e dirigiu a ele sua atenção. Após esse contato, o narrador sentiu necessidade de estar sempre que possível na presença dessa figura de sabedoria: “Nasceu entre nós uma cumplicidade muito grande e ele foi me conduzindo por um caminho de conhecimento que nunca imaginei que fosse possível ter fora da cidade” (MUNDURUKU, 2005, p.31).

No final da narrativa, a personagem revela que sentia necessidade de voltar sempre que possível para a aldeia para ouvir as palavras do avô. A sua aceitação e encontro com as origens vêm com a sabedoria compartilhada por Apolinário:

Eu ia para a cidade estudar, mas queria estar de volta o quanto antes para poder ouvir a sabedoria do meu avô. O melhor desta história é que, aos poucos, fui me aceitando índio. Já não me importava se as pessoas me chamavam de índio, pois agora isso era motivo de orgulho para mim. (MUNDURUKU, 2005, p.35)

O narrador personagem é um indígena que transitou entre dois espaços físicos e culturais. Isso fez dele uma figura que se assume indígena perante a sociedade não indígena que não o incorpora completamente como parte integrante, pois os seus traços somáticos e sua ancestralidade são tratados de modo preconceituoso. Contudo, esse índio/personagem – que é o Daniel Munduruku – ao voltar para a aldeia será um homem impregnado da cultura do branco.

Percebe-se a diversidade entre os índios de papel dos três livros. No primeiro, as personagens de Olívio Jekupé não são o centro da narrativa, porém Tupã e Mirim são detentores do conhecimento indígena e educam o menino branco, Carlos, sobre a cultura indígena Guarani. Na segunda obra, *Sabedoria das águas* (2004), a personagem Koru, de Daniel Munduruku, ganha o centro da narrativa. A personagem masculina avista um ser mágico na floresta, segue em uma viagem acompanhada da mulher pelo rio Tapajós para buscar respostas. Ele retoma a tradição oral e assume a figura do contador de histórias ao apresentar a sua fala em primeira pessoa. A personagem masculina adota a imagem de guerreiro que é fiel às origens. Por fim, o narrador do último livro analisado cruza com a biografia do autor, figura étnica e cidadina. Nota-se a diversidade entre as imagens indígenas criadas pelo fazer literário dos escritores indígenas; eles diferem das imagens dos índios de papel veiculados ao longo da tradição literária, não só por serem apresentados por uma cosmovisão indígena, mas também por elucidarem traços particulares de determinadas tradições étnicas. A diversidade não se restringe à imagem do índio de papel, há diferença também entre os autores indígenas contemporâneos.

Conforme Graça Graúna (2013, p.148), Olívio Jekupé mora na Aldeia Krukutu, localizada a 50 quilômetros da cidade de São Paulo, capital. No local, moram os Guarani perto da mata atlântica ainda preservada. A estudiosa afirma que o cotidiano do escritor é cercado por atividades culturais, com passeios turísticos, venda de livros, artesanato, filmagens e outras manifestações culturais. A abertura

para a visita de turistas objetiva a desconstrução de ideias ligadas ao povo indígena para mostrar que a cultura está sendo mantida viva.

Olívio Jekupé, segundo a teórica (2013, p.149), nasceu em 1965, em Itacolimi, no Paraná. Ela informa que a avó do escritor é de origem Guarani-Nhandeva de Piraju (São Paulo), e a aldeia onde morava foi massacrada quando era criança e os remanescentes fugiram. O índio possui sangue mestiço. Do lado materno é indígena e do lado paterno é baiano, natural de Rio Pires. Jekupé, apaixonado por Nietzsche, iniciou estudos em Filosofia em São Paulo, porém, as dificuldades financeiras o impediram de concluir o curso. Graça Graúna (2013, p.160) afirma que “Se as circunstâncias obrigam-no a sobreviver no contato com o outro (o não índio), ele se nega a desistir; escrevendo”.

Sobre o povo Munduruku, a teórica indígena (2013, p.126-127) informa que a maior parte desse grupo étnico vive em aldeias lineares no sudoeste do Pará, na margem direita do Rio Tapajós. Embora tenham contato com o branco, ela afirma que o grupo mantém a sua cultura e a língua Munduruku, do tronco tupi. Os Munduruku vivem da caça, da pesca, da agricultura e da exploração de ouro na reserva.

A respeito de Daniel Munduruku, Graúna resume que o autor nasceu no Pará. Ele é formado em Filosofia, licenciado em História e Psicologia e Mestre em Antropologia Social, pela USP. Além disso, Munduruku é Membro do Instituto de Desenvolvimento das Tradições Indígenas (IDETI), do Instituto Brasileiro de Propriedade Intelectual Indígena (IBRAP) e coordenador da coleção Memórias Ancestrais junto à Fundação Peirópolis. O escritor leciona no Mestrado na UNICAPITAL (SP) e na UNIUEB (MG) e atua como coordenador e professor em oficinas pedagógicas e culturais. Junto com Yaguarê Yamã, Renê Kithãulu e parentes escritores indígenas, ele elaborou o projeto “Contaçon de histórias” baseado nas histórias que aprendeu a ouvir com os mais velhos da aldeia. Daniel Munduruku também desenvolve um trabalho de preservação da cultura indígena e escreveu diversos livros, dentre eles a obra já mencionada: *Meu avô Apolinário: um mergulho no rio da memória*, ganhadora do Prêmio Children’s and Young People’s Literature in Service of Tolerance – UNESCO – 2003.

Assim como, na contemporaneidade, os índios de papel possuem construção diversificada e plural, transparente nas produções de literatura indígena, os escritores por detrás das páginas das narrativas também existem e apresentam as

alteridades provenientes da diversidade cultural dos povos étnicos brasileiros, da História e das particularidades das experiências pessoais.

Olívio Jekupé é um índio mestiço, possui contato regular com a sociedade não índia, porém, ainda vive entre parentes indígenas com sua família. A sua escrita literária deixa em evidência o branco, Carlos, que visita a aldeia Tekoa para aprender sobre a cultura indígena. Os índios fictícios veiculam os saberes da mata por meio da oralidade, isso se assemelha ao que o escritor faz ao receber não índios na terra tradicional em que mora. Já Daniel Munduruku, é filho de indígenas nascidos em aldeia, cresceu entre as terras ancestrais e o ambiente urbano, porém construiu sua vida na cidade e mantém contato com a aldeia da etnia a que pertence. As personagens de Munduruku assemelham-se a sua experiência de vida, pois as narrativas de *Sabedoria das águas* (2004) e *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2005) apresentam elementos como a contação de história e traços biográficos do autor como a vivências entre os ambientes urbano e tribal.

Eliane, por sua vez, denomina-se indígena, porém o aprendizado sobre sua origem veio por meio de sua avó, índia migrante por causa de invasões de terras. As personagens de Potiguara apresentadas neste trabalho são representações coletivas, pois a autora não possui vivência do que é ser um índio Potiguara em uma aldeia para criar um índio fictício com especificidades da etnia de seu pertencimento.

Jekupé e Munduruku possuem uma vivência em terras tradicionais e um trabalho literário esteticamente diferente de Potiguara. Ambos autores masculinos possuem uma transculturação produtiva/criativa e utilizam desse processo para escrever sobre eles. Esses escritores contemporâneos assumem o papel importante de veicular e comunicar a respeito de sua cultura. Eles precisam utilizar outra língua que não seja a sua língua étnica para registrarem os saberes que possuem sobre as tradições do povo a que pertencem. Fazer uso da língua portuguesa é um meio de tentar informar a população brasileira a respeito de outras perspectivas acerca de uma história em comum entre índios e não índios e sobre nações étnicas específicas. Não é possível o retorno ao purismo, mas é provável uma constante construção de como lidar com o branco e ensiná-lo a lidar com os povos indígenas.

Além disso, tanto os índios presentes na literatura, quanto os escritores indígenas estão distantes da visão que grande parte da população não índia tem dos povos étnicos. Anteriormente, a visibilidade era restrita ao índio de papel criado

pelo não índio. Na contemporaneidade, o indígena dá vida ao índio de papel e esse, por meio das letras, é um lampejo de sobrevivência para o seu criador.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os índios brasileiros de diversas nações étnicas passaram por processos de apagamentos e generalizações que foram veiculados por meio da história e da literatura. A imagem que permeia o imaginário cultural da população não índia, no Brasil, está baseada nos moldes do pensamento hierárquico do português. Essa fixação imagética que vive no modo de pensar dos brasileiros, incluindo até mesmo alguns índios, reforça a manutenção da exclusão dos povos étnicos dentro da sociedade. O não reconhecimento desses povos gera problemas no campo legislativo, econômico, cultural, histórico e no tratamento como seres humanos.

Contudo, a diversidade cultural indígena existia antes dos primeiros contatos entre os povos étnicos com os portugueses, isso foi se renovando até os novos reencontros com a sociedade não indígena brasileira contemporânea. Deve-se considerar que a questão espacial, pluralidade étnica e cultural, ações colonizadoras e religiosas resultaram de modos diferentes em cada nação étnica. Ademais, outro desdobramento do encontro intercultural foi a migração indígena pela tomada de terras, sendo isso um problema enfrentado pelos índios contemporâneos como o da autora Eliane Potiguara, que é uma índia cidadina e desaldeada.

Os indígenas que migraram para as cidades não foram incorporados pela sociedade não índia e passaram a sofrer com a intensificação do apagamento cultural, ações racistas, a falta de reconhecimento da condição étnica e problemas com questões legislativas em sua elaboração e aplicação. Outro incômodo problematizado por indígenas politizados é o racismo presente na postura assistencialista de grupos governamentais e religiosos ao tentarem interferir no modo de visão étnica. A cosmovisão indígena deve falar por si, pois há índios com autonomia e conscientes capazes de fazer escolhas adequadas de acordo com cada nação. Além disso, a questão sobre demarcação de terras é uma das principais lutas dos povos indígenas e que atravessou os tempos.

A internalização das imagens estereotipadas dos indígenas feita pela sociedade brasileira não indígena também percorreu a história e ainda está presente na contemporaneidade. Essa construção imagética ocorreu, principalmente, por meio da literatura nas personagens indígenas em obras de autores indigenistas. Com o recorte feito neste trabalho, foi possível perceber que a associação feita da animalização e da sexualização da mulher indígena dialogou com outros momentos da Literatura Brasileira, sobretudo no período do Romantismo. José de Alencar e

Gonçalves Dias tentaram elaborar o índio como herói, porém essa representação se aproxima do índio descrito nas escritas informativas dos primeiros colonizadores e se afasta do indígena contemporâneo. Por sua vez, Potiguara faz aproximação de suas personagens com as imagens do indianismo romântico, selecionadas no primeiro capítulo, para elaborar duas personagens representantes de uma imagem coletiva das nações indígenas.

O acesso unilateral à versão europeia do encontro com as nações indígenas brasileiras limitou a visão que se tem sobre esses povos, reduzindo essa visão a um saber fragmentado e não dialógico. Ter a noção de perspectivas diferentes permite não só reconhecer, mas também conhecer a pluralidade cultural étnica brasileira. Deve-se considerar que o conhecimento da cosmovisão de um único autor indígena é apenas um recorte cultural. Há uma diversidade existente entre todas as nações, acessar essas cosmovisões permite quebrar as barreiras construídas ao longo e pelo processo histórico.

Para tentar compreender quem são os índios contemporâneos, buscou-se evidenciar as alteridades de algumas vozes de estudiosos e líderes indígenas que pensam politicamente sobre o futuro das nações indígenas. Notou-se que há diferenças pontuais entre as necessidades de cada etnia, mas que possuem também interesses afins. É possível a luta coletiva dos povos étnicos por direitos semelhantes, porém isso não deve sobressair das conquistas de reconhecimento de acordo com cada povo.

Com os estudos das produções literárias de Eliane Potiguara, Olívio Jekupé e Daniel Munduruku foi possível a percepção de que as particularidades dos escritores indígenas modificam o modo como imprimem sua perspectiva acerca dos seus povos e das demais culturas. A validação da imagem do índio varia de acordo com o contato que teve com a cultura não indígena, pois o reconhecimento do índio perpassa o filtro da imagem familiarizada que é feita pelos brancos. Ademais, a imagem que o índio contemporâneo imprime afasta-se do conceito que a sociedade possui do índio, que são vistos, em suma, por uma perspectiva limitada ao discurso do senso comum. Isso explica a dificuldade da compreensão da definição do ser índio pelos não indígenas e, também, pelos próprios índios.

Ainda, dentro da questão sobre perspectiva, deve-se atentar para a alteridade existente entre os índios que nasceram e cresceram nas aldeias e os índios citadinos, pois o contato e vivências são distintos. Os índios intelectuais, que

passaram pela experiência de educação dentro dos moldes não indígenas, podem modificar os saberes acadêmicos que são fontes unilaterais de conhecimento das vivências tribais. Em outras palavras, os conhecimentos étnicos somados aos conhecimentos científicos e acadêmicos podem ampliar as possibilidades dos povos indígenas de lidarem com situações que prejudicam a comunidade étnica brasileira. Ademais, as produções literárias de cunho indígena são uma forma de sobrevivência, pois podem proporcionar a manutenção e preservação das diversidades culturais desses povos.

As investigações feitas das possíveis vertentes literárias da Literatura Indígena Contemporânea, divididas em Didática e Política, possuem diferenças significativas entre si. A primeira apresenta a tentativa de manter traços da tradição oral e exaltar elementos tracionais das culturas indígenas de acordo com as etnias de pertencimento do autor ou de acordo com a sua vivência. A segunda vertente difere ao promover reivindicações dos direitos políticos dos povos indígenas de modo mais geral, mas há uma tentativa de ensinar ao leitor a respeito da existência de particularidades entre as culturas indígenas.

Deve-se considerar que a vivência e as alteridades entre os escritores indígenas influenciam no seu fazer literário. Como já mencionado, a história e o contanto com a população não indígena, a nação de pertencimento, a vivência de acordo com a cidade e/ou aldeia e com a formação acadêmica modifica a perspectiva e o modo de expressão do escritor étnico. O conhecimento da imagem do índio contemporâneo implica reconhecer a diversidade que o acompanha, assim como a imagem do índio literato. O índio pode produzir uma escrita que pensa a coletividade das nações indígenas ou que imprime especificidades da sua cultura de pertencimento. O escritor indígena que passou pelo processo de transculturação, assim como muitas pessoas étnicas em contato constante com a população não índia, pode trazer para sua escrita e/ou personagem resquícios de uma vivência transculturada.

Os diálogos traçados neste trabalho com Olívio Jekupé, Daniel Munduruku e com Darcy Ribeiro tentam mostrar que a imagem do índio de papel sofreu modificações. De certa forma, esses escritores tentam representar as complexidades e diversidades existentes entre as nações indígenas que sofrem com o contato com o branco. O processo de transculturação não permeia somente a personagem indígena, mas também o seu escritor que faz uso da língua portuguesa, de modo

criativo, para tentar promover a manutenção de sua cultura e apresentá-la ao leitor. Sobretudo, essas imagens literárias elaboradas por índios e pelo antropólogo conseguem representar facetas dos índios contemporâneos. Portanto, é necessário que essas vozes ganhem espaço nas Universidades e na sociedade brasileira de modo geral para que possam ser (re)conhecidos e diferenciados das imagens literárias do passado. Não se pretende apagar “os equívocos” produzidos pelas imagens literárias indigenistas, pois há diálogos entre essas com as imagens literárias produzidas pelos escritores indígenas. Contudo, almeja-se ampliar as leituras baseadas na noção de perspectiva sobre determinado objeto a ser observado e promover visões plurais e críticas.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, José de. **Iracema**. São Paulo. 6.ed. Editora: Ática, 1976.

ANUNCIÇÃO, Silvio. **Acordo para universidade indígena**. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2016/06/06/acordo-para-universidade-indigena>>. Acesso: 22 mar. 2017.

BARBOSA, João Alexandre. **Opus 60**: ensaios de crítica. São Paulo: Duas Cidades, 1980.

BETTENCOURT, Lucia. Cartas Brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, Donisete Benxi (Org.). **Índios do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad.: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BONIN, Iara Tatiana. Com quais palavras se narra a vida indígena na literatura infanto-juvenil que chega às escolas? In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (Org.). **Estudos culturais para professoras**. Canoas. Ed: ULBRA, 2008.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **História concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 2006.

CASTRO, Silvio. **A carta de Pero Vaz de Caminha**: o descobrimento do Brasil. Porto Alegre: L&PM, 1987. 132 p.

CARVALHO, Lúcia Helena de O. V. A ponta farpada ou o lugar marcado da mulher no discurso da tradição. In: GOTLIB, Nádya B. **A mulher na literatura**. vol.II. Belo Horizonte. ANPOLL/VITAE/UFMG, 1990.

COLOMBO, Cristovão. **Diários da descoberta da América**: as quatro viagens e o testamento. 4.ed. Porto Alegre, L&PM, 1987.

CONNOR, Steven. **Teoria e valor cultural**. Edições Loyola. São Paulo, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. Graus.** Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995. Pp.129-148.

_____. Políticas culturais e povos indígenas – Uma introdução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Org). **Políticas culturais e povos indígenas.** 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

DAMATA, Roberto. A dualidade do conceito de cultura. **O Estado de S. Paulo.** 19 de maio de 1999.

DIAS, Gonçalves. **Últimos cantos.** Rio de Janeiro. Typographia de F. de Paula Brito. Praça Constituição, 1851.

_____. **Poesia.** Coleção “Nossos Clássicos”. São Paulo, Agir, 1969.

FARIAS, Elaíze. **Governo Temer nomeia pastor a presidente da Funai e inclui um general do Exército na equipe, ambos do PSC.** Disponível em: <<http://amazoniareal.com.br/governo-temer-nomeia-pastor-a-presidente-da-funai-e-inclui-um-general-do-exercito-na-equipe-ambos-do-psc/>>. Acesso: 23 mar. 2017

GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira.** 2. ed. São Paulo: Axis Mundi, 2000.

GOVERNO DA PARAÍBA. **Nação Potiguara.** Disponível em: <<http://www.trilhasdospotiguras.com.br/pt-br/>>. Acesso: 15 nov. 2016.

ÍNDIOS NO BRASIL. Produção: TV Escola, Brasil, 1999. Áudio original. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QQA9wuGgZjl&feature=youtu.be>>. Acesso: 20 set.2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=250140>. Acesso:08 fev. 2017

GRAÚNA, Graça. Vozes ancestrais e exclusão na literatura brasileira. **Scientia Una**, Olinda, n.3, p.48-52, maio 2002.

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

JEKUPÉ, Olívio. **Tekoa**: conhecendo uma aldeia indígena. São Paulo: Global, 2011.

KRENAK, Ailton. In: COHN, Sérgio (Org.). **Encontros**. 1.ed. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. O eterno retorno do encontro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (org.). **Índios do Brasil**. Brasília: MEC, 1994.

LAS CASAS, Frei Bartolomé. **O paraíso destruído**. 4.ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

MEC. **Criação de universidade indígena começa a ser discutida em março**. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/35953>>. Acesso: 22 mar. 2017

MELO, Mayara. **Mulheres indígenas – violência, opressão e resistência**. Disponível em: <<https://mayroses.wordpress.com/2011/11/25/mulheres-indigenas-violencia-opressao-e-resistencia/>>. Acesso: 23 jan. 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **Sabedoria das águas**. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Meu vô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

_____. **A palavra do grande chefe**. 1.ed. São Paulo: Global, 2008.

_____. **Escrita, Autoria e identidade**. Discutindo Literatura. São Paulo, Ano1, Edição nº3, 2011, pp.45-47.

OLIVEIRA, Teresinha Silva de Oliveira. Arco, flexa, tanga e cocar...ensinando sobre índio. In: SILVEIRA, Rosa Maria Hessel (Org.). **Estudos culturais para professoras**. Canoas: Ed: ULBRA, 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas/ONU sobre os direitos dos povos indígenas**. Campo Grande. Associação Cultural Oficina de Criação Teatral, 2010.

ORTIZ, Graciela Raquel. Heterogeneidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e Cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004.

REIS, Lívia de F. Transculturação e Transculturação narrativa. In: FIGUEREDO, Eurídice. **Conceitos de Literatura e Cultura**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

REVISTA DE HISTÓRIA. Rio de Janeiro: FNDE, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Círculo do livro, 1989.

_____. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Maíra**. 19.ed. São Paulo: Global, 2014.

RIBEIRO, Luiz Filipe. **Mulheres de Papel**. Rio de Janeiro: EDUFF, 1996.

SZKLO, Gilda Salem. O espírito da nacionalidade e José de Alencar. In: SECCHIN, Antônio Carlos (Org.). **Estudos de Literatura Brasileira – 3. Romantismo**. UFRJ: Rio de Janeiro, 1987.

TERENA, Marcos. O movimento indígena como voz de resistência. In: VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma (Org.). **Indígenas no Brasil: demandas dos povos e percepções da opinião pública**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2013.

VERDUM, Ricardo (Org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesp, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os termos da outra história. In: **Povos Indígenas no Brasil, 500 Porto Inseguro**. Instituto Socioambiental, 2000.

_____. Se tudo é humano, tudo é perigoso. In: SZTUTMAN, Renato (Org). **Encontros: A arte da entrevista**. Rio de Janeiro. Editora Azougue Editorial, 2008, p.264.