



A CARTA DE CAMINHA E AS CARTAS INDÍGENAS AO BRASIL: DA HUMANIDADE NEGADA ÀS VOZES DE RESISTÊNCIA

Thiago Gonçalves Souza Alencar*

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA)
e-mail: thiago.souza@ifpa.edu.br

Resumo: A Carta ao Rei D. Manuel I, de autoria do escrivão Pero Vaz de Caminha (14... – 1500), é um dos marcos da chegada dos colonizadores europeus às terras que seriam conhecidas como Brasil. Este estudo pretende identificar no texto caminiano o estabelecimento discursivo da desumanização do ser indígena, fator operativo no processo de legitimação da espoliação territorial e cultural dos povos nativos. A partir disso, contrapomos a *Carta* a uma série de outras cartas, de autoria de escritores e lideranças indígenas, que afirmam a dignidade humana do modo de vida indígena. Para tal análise, partimos das reflexões de Jauss (1994), sobre a relação entre literatura e ética, e de Krenak (1999), sobre o (des)encontro entre o colonizador e os indígenas, entre outras referências.

Palavras-chave: Desumanização do ser indígena; Carta de Pero Vaz de Caminha; Cartas dos indígenas ao Brasil.

The Caminha's Letter and The Indigenous' Letters To Brazil: From Denied Humanity To The Voices of Resistance

Abstract: The letter to the king D. Manuel I, by Pero Vaz de Caminha (14... – 1500), is one of the first registers from the arrival of europeans colonizers to the land latter known as Brasil. This study aims to highlight in the Caminha's text the foundation of a discours on the brazilian indigenous dehumanization, which is an efficient factor to the legitimation of the territorial and cultural spoliation suffered by the native people. Then, we oppose the *Letter* to a series of other contemporary letters, written by indigenous authors and leaderships, who claim the human dignity of the indigenous' way of life. To this analysis, we are based on Jauss' (1994) thoughts on the relationship between Literatur and Ethics; Krenak's (1999) on the (mis)match between the colonizer and the indigenous, among others references.

Keywords: Indigenous' dehumanization; The *Letter* of Pero Vaz de Caminha; Indigenous' Letters to Brazil.



Introdução

Os invasores estão matando a nossa vida e derramando o sangue da nossa floresta. A nossa vida está em perigo. Mas por isso, nós vamos continuar mostrando a nossa resistência e a nossa autonomia.

(Carta do Povo Munduruku para o Brasil)

Em 1946, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas declarou o genocídio “crime de direito dos povos”, sendo “condenado por todo o mundo civilizado”. Em 1948, redigiu o texto da Convenção para prevenção e repressão do crime de genocídio, no qual este é definido como atos “[...] cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso [...]”. Entre os atos, estão listados:

- a) Assassinato de membros do grupo;
- b) Atentado grave à integridade física e mental de membros do grupo;
- c) Submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial;
- d) Medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo;
- e) Transferência forçada das crianças do grupo para outro grupo (ONU, [1948] 2022).

No mesmo documento, é prevista a condenação para aqueles que possibilitam ou promovem a prática a partir de “acordo com vista a cometer genocídio”, “incitamento, direto e público, ao genocídio”, “cumplicidade no genocídio”, de modo que seus autores, “quer sejam governantes, funcionários ou particulares” possam ser condenados por tais atos. O documento foi ratificado pelo Brasil em 1952.

Em 1998, veio à luz o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional, que entrou em vigor em 2002. Em seu artigo 6º., o crime de genocídio continua presente, sem maiores alterações em relação ao que previra a anterior Convenção da ONU. No mesmo ano de 2002, o Congresso Nacional brasileiro aprovou o texto do Estatuto, e o então presidente Fernando Henrique Cardoso decretou a execução e cumprimento do código apresentado pelo documento.

Em 2021, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) elaborou um dossiê com um painel do agravamento dos ataques sofridos pelos indígenas, entre os anos de 2020 e 2021. O *Dossiê Internacional de Denúncias* buscou reunir “[...] uma série de informações relevantes para demonstrar que está em andamento um amplo e abrangente projeto anti-indígena, que é orquestrado com a participação direta do Poder Executivo [e] avança a



passos largos no Congresso Nacional [...]” (APIB, 2021, p. 6). O *Dossiê* retrata o conjunto de ações, perpetradas pelo próprio Estado, em conluio com grupos econômicos, que atacam comunidades indígenas, perseguem suas lideranças, seus direitos (garantidos constitucionalmente) e a integridade de seus espaços socioambientais, com o incentivo à mineração e à garimpagem, à expansão voraz da agropecuária e da exploração da madeira. Tais ações têm redundado em uma escalada intensa da violência contra a vida de indígenas e suas terras, ferindo o que preveem a Constituição Federal brasileira de 1988 e o Estatuto de Roma.

Tal cenário catastrófico, em que o céu parece, mais do que nunca, prestes a desabar sobre a terra, não é, infelizmente, algo que possa ser visto como “anômalo” em nossa história ou como algo particular à atual conjuntura. Como refere o *Dossiê*:

Desde o século XVI, no período colonial, os povos indígenas têm lutado e resistido para sobreviver – primeiro à empreitada colonial portuguesa e, depois, à implantação de um Estado genocida em seu território. A política colonial e a formação do Estado brasileiro levaram ao extermínio de povos inteiros, a sua escravização, à dominação e a sua tutela jurídica (APIB, 2021, p. 12).

Este artigo tem por objetivo revisitar o texto da *Carta* escrita por Pero Vaz de Caminha ao rei D. Manuel, em 1500, quando chegaram os navegantes portugueses na costa da atual Bahia. Sheila Hue (2021) afirma que “[...] Caminha não descreve a violência colonial que se sucederia e que hoje parece mais do que nunca presente nos constantes atentados contra as populações indígenas. Não descreve, mas anuncia”. Ailton Krenak (1999), por sua vez, reflete acerca da temporalidade do “encontro” entre portugueses e indígenas como algo não passível de ser demarcado a 1500, caracterizando-se, antes, por um eterno retorno, que acontece ao longo da história, *desde* 1500, ou mesmo por sequer ter ocorrido ainda, haja vista que, apesar de habitarem o mesmo espaço, a sociedade e a cultura geradas pela colonização desconhecem largamente as sociedades e as culturas dos povos originários.

Na sequência dessas reflexões, voltamo-nos para a *Carta* a fim de explicitar ali não um mero prenúncio dos atos de violação da existência dos povos indígenas, mas o estabelecimento efetivo de um discurso de desumanização desses povos, que atuou como base para as práticas de violência recorrentes, perpetradas contra eles na construção da história brasileira. Contudo, trazemos à discussão também uma série de cartas, escritas



pelos próprios indígenas, no âmbito do projeto *Cartas indígenas ao Brasil*¹, coordenado pela Prof. Dra. Suzane Lima Costa, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), nas quais eles e elas reafirmam sua dignidade humana, na luta por seus direitos à terra, à cultura e à existência.

Na contraposição entre a carta de Caminha, documento fundador da violência colonialista, e as cartas dos indígenas, documentos afirmadores do seu direito à existência, temos por objetivo, apoiando-nos nas reflexões de Jauss (1994), fazer a contraposição de horizontes de expectativa de dimensões políticas, éticas e morais muito distintas: de um lado, o da tradição de um projeto de sociedade, conduzido pelo Estado brasileiro, calcado na espoliação dos povos originários, a fim de atender interesses mercantilistas/capitalistas e embasado no genocídio; de outro, o de uma alternativa a tal projeto, baseado no reconhecimento e valorização da pluralidade cultural e dos modos de vida indígenas.

O Escrivão e o Escritor: a Recepção Crítica da *Carta* entre o Histórico e o Poético

Muito se deve ao historiador João Capistrano de Abreu (1853-1927) no que toca à consagração da *Carta* de Pero Vaz de Caminha enquanto documento literário “fundador” do Brasil. Em “Descobrimento do Brasil – povoamento do solo, evolução social”, de 1900, atesta o caráter fundante, caracterizando o texto como “diploma natalício lavrado à beira do berço de uma nacionalidade futura” (ABREU, 1900, p. 26). Em *O descobrimento do Brasil pelos Portugueses* (1900) enfatiza os dotes do escrivão, enquanto “inimitável narrador”, de “penetração maravilhosa”. Essa dupla caracterização sedimentou-se nas recepções críticas que se debruçaram sobre a *Carta*, como podemos observar, em um breve passeio em torno de algumas opiniões de críticos e historiadores, debatendo-se acerca da natureza da *Carta*: “documental” e “poética”, registro oficial e peça de arte, buscando sedimentarem o texto como marco, não só histórico, mas do início de nossa vida literária.

Embora não cite Pero Vaz, as reflexões de Antonio Candido em *Literatura de dois gumes* (1969 [1989]) são importantes para uma tradição de leitura dos textos coloniais e, por conseguinte, do texto caminiano. No ensaio, Candido apresenta o que seria uma dialética fundamental das letras coloniais: munidas de um “senso do concreto”, operariam verdadeira transfiguração imaginativa da realidade:

¹ A apresentação e o acervo do projeto estão disponíveis no site <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>.



[A] imaginação literária transfigurou a realidade da terra e, ao mesmo tempo, submeteu-a a uma descrição objetiva, como se o conhecimento dependesse dessa via contraditória. O homem português da época dos descobrimentos não via contradição nisto, pois era crédulo e crítico, sonhador e prático. E de fato as dimensões do País incitavam o espírito a se atirar no devaneio, mas ao mesmo tempo o puxavam para a terra, fazendo-o encarar as tarefas com pragmatismo (CANDIDO, 1989, p. 169).

O “método transfigurador” não seria prejudicial ao intuito descritivo dos textos coloniais. Pelo contrário: para Candido, as metáforas, comparações, alegorias contribuiriam para a força desses textos, ajudando-os a construir quadros mais expressivos da realidade que buscavam apreender. Já aqueles em que predomina uma “representação direta da realidade” mostrar-se-iam precursores do realismo crítico da literatura brasileira: “[...] não devemos esquecer [...] a representação direta da realidade, que não apenas coexiste com esse método transfigurador, mas [contribui] para estabelecer em nossa literatura um realismo que se tornou arma de conhecimento objetivo da sociedade e do espírito” (CANDIDO, 1989, p. 171).

Em diálogo com as observações de Candido, vemos Wilson Martins, em “A literatura e o conhecimento da terra”, identificando um constante contraponto, nas letras brasileiras, entre uma “literatura de ideias” e uma “literatura de imaginação”, de modo que o que se registra em obras de ensaístas e historiadores também se encontra na de poetas e ficcionistas. Essa “transcrição simultânea” radicaria na própria *Carta* de Pero Vaz, “[...] prelúdio comum a toda ‘coisa escrita’ brasileira” (MARTINS, 1986, p. 230), uma vez que a “literatura de conhecimento”, ao deparar-se com a incógnita paisagem, ativa uma escrita hiperbólica que se alimenta de visões do sonho europeu: “Toda essa literatura demonstra o interesse despertado pela nova terra, física e socialmente tão diversa da Metrópole: ela prepara a literatura de imaginação que, nascida das mesmas solicitações, vai fundar vigorosa e perene corrente das letras brasileiras” (MARTINS, 1986, p. 231).

Sílvio Castro, em “Gênese da Ideia do Brasil”, vê na *Carta* ambiguidades fundamentais, tendo sido construída entre a mitologia cultural da Idade Média e o novo espírito humanístico-renascentista, entre a mundividência natal do colonizador e o mundo novo. Tal ambiguidade se encaminha para uma síntese, cuja possibilidade está na dimensão receptiva ao “mágico” e ao “maravilhoso”, presente no olhar de Caminha. Para Castro, é isto que “[lhe] permite [a Caminha], em tão poucos dias de contato com a nova terra e



conhecimento da nova gente, uma harmonia entre dois tempos quase antagônicos [...]” (CASTRO, 1986, p. 243). Castro reitera a dimensão do maravilhoso presente na *Carta*, atuando como fundamento de um conhecimento da terra e da gente: “[a] capacidade perovaziana de conceder-se ao mágico e ao maravilhoso permite-lhe a visão do novo mundo paradisíaco e a compreensão da gente diversa que nele habita” (CASTRO, 1986, p. 243). Tal “abertura ao mágico” volta a ser enfatizada por Carlos Nejar (2007), que pretende assentar aí uma dimensão verdadeiramente poética da *Carta*: “É a perspectiva do civilizador, mas de um civilizador que se maravilha com a ingenuidade e a inocência indígenas, capaz, portanto, do deslumbramento, ato poético por excelência” (NEJAR, 2007, p. 25).

Se algumas leituras críticas da *Carta* realçam sua dimensão imaginativa, poética ou maravilhosa, outras irão acentuar a dimensão do registro, do documental. Por exemplo, Massaud Moisés (1983) observa no texto uma tensão entre o escrivão e o escritor. Para o autor, há em Caminha “dotes de escritor”, que, porém, estão “abafados pelo desejo de relatar”:

Pero Vaz foge de imaginar ou inventar, estribado sempre em cautelas de cronista probo. Não obstante, por vezes permite aflorar o seu pendor literário, como quando emprega a oração intercalada ‘disse ele’, de evidente recorte novelesco. Aqui, a preocupação pela verdade se identifica com um recurso que trai o escritor sufocado pelo ofício de escriba régio (MOISÉS, 1983, p. 21).

No juízo de Moisés, uma vez imbuídos de um sentido estritamente pragmático, a questão da qualidade literária dos textos quinhentistas se mostra secundária, diante de relevância historiográfica. O pragmatismo dos escritos surgidos no primeiro momento da colonização também é ressaltado por Alfredo Bosi, em sua *História Concisa da Literatura Brasileira*, a partir de um “[...] puro caráter informativo e referencial [...]” (BOSI, 2008, p. 25). Na leitura de Bosi, o valor historiográfico dos textos coloniais deve estar em foco, uma vez que são elementos instauradores de um “processo colonial” fundamental para a posterior vida cultural do país, enquanto instâncias que gerarão uma “reação” intelectual e enquanto fontes temáticas e formais que alimentarão obras do ensaísmo e da literatura nacional:

[...] a pré-história das nossas letras interessa como reflexo da visão do mundo e da linguagem que nos legaram os primeiros observadores do país. É graças a essas tomadas diretas da paisagem, do índio e dos grupos sociais nascentes, que captamos as condições primitivas de uma cultura que só mais tarde poderia contar com o fenômeno da palavra-arte (BOSI, 2008, p. 13).



Sobre a *Carta*, retoma as sugestões já presentes em Abreu – a imagem da “certidão de nascimento” e a ideia de Pero Vaz como um “espírito observador” –, assim como em Candido – enfatizando a qualidade “realista” do texto de Caminha –, mas insere enfaticamente o texto caminiano no conjunto da literatura de viagem de intuito informativo (BOSI, 1975, p. 14). Ademais, ao ressaltar as articulações da *Carta* com elementos contextuais tais como a ideologia mercantilista e o sentido missionário cristão de inspiração medieval, Bosi atesta “[...] sua medida como documento histórico” (BOSI, 2008, p. 14).

Em edição recente da *Carta*, Sheila Hue comenta:

Na carta de Caminha observamos o confronto entre dois pontos de vista, que o narrador desvela com sua hábil pena, revelando-nos a dubiedade das intenções dos viajantes, as diferentes perspectivas em jogo naquele encontro e, principalmente, compondo uma pintura viva, falante, dos povos que pela primeira vez contatava. Como um homem treinado nas artes da escrita e da retórica, e além disso dotado de um verdadeiro talento que podemos chamar de literário, sua carta ao rei D. Manuel, sem paralelo nos discursos quinhentistas sobre as navegações e a expansão territorial europeia, é principalmente uma descrição minuciosa dos indígenas, de suas atitudes, seus corpos, artefatos, seus grafismos, suas pinturas corporais, sua música, sua arte plumária exuberante, e mesmo dos discursos que não conseguiu ouvir, dando-nos o testemunho mais antigo da grande oratória dos antigos tupis (HUE, 2021, p. 15-16).

Uma vez mais, reencontramos a coexistência entre uma dimensão artístico-literária (“pintura viva”, construída por “narrador” dotado de “hábil pena”) e uma do registro histórico (“sem paralelo nos discursos quinhentistas sobre as navegações e a expansão territorial europeia”) e também antropológico (“descrição minuciosa dos indígenas, de suas atitudes [...]”). Para Hue, tal dualidade não redundava em uma tensão, mas contribuiu decisivamente para a relevância da *Carta*, atribuindo a ela uma completude em termos estéticos e históricos.

Tanto a ênfase nos dotes artísticos entrevistados em Caminha, quanto a medida do valor documental/histórico perfazem a estratégia de assegurar a precedência da *Carta* enquanto duplo marco. Porém, tais critérios se mostram problemáticos, se quisermos ler e pensar o texto de Pero Vaz para além dos limites que lhe foram construídos em seu processo de canonização. Evidenciar as qualidades literárias “atemporais” do texto e a “emoção estética” nele contida esbarra no distanciamento temporal entre leitores e obra, no decorrer do qual gostos se transformam e o efeito estético arrefece:



Tudo bem ponderado, a escrita corresponde àquilo que existe de mais frágil no prazer literário: serão apreciados, segundo as épocas, o alexandrino ou o verso livre, as frases curtas ou as frases longas [...]. Entender o que constituía o deleite da obra na época de sua criação não é o bastante para tornar a obra aprazível hoje (JOUVET, 2021, p. 47).

Por outro lado, a ênfase na articulação contextual atrela a *Carta* ao passado e estreita as possibilidades de que ela venha proporcionar algo para leitores atuais, tornando-a item de museu, catalogado pela História e pela História da Literatura. Ao percorrer esta via, aproximamo-nos daquele historiador da literatura criticado por Hans Robert Jauss: “[...] limita-se à apresentação de um passado acabado, [...] apegando-se ao cânone seguro das ‘obras-primas’ [...]” (JAUSS, 1994, p. 8).

Na esteira da reflexão de Ailton Krenak (1999), devemos questionar a noção de um “passado acabado” ao nos referirmos ao encontro entre europeus e indígenas:

[o]s fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre (KRENAK, 1999, p. 25).

Do mesmo modo que 1500 retorna nos dias atuais, a *Carta* de Pero Vaz de Caminha, longe de ser um dado fossilizado da narrativa historiográfica, ainda narra um encontro que continua acontecendo, em um presente inacabado. Cabe a nós, leitores críticos de nosso presente, indagar ao texto qual sua mensagem e função em nossa história e, assim, redescobri-lo: “[a] historicidade da literatura não repousa numa conexão de ‘fatos literários’ estabelecida *post festum*, mas no experienciar dinâmico da obra literária por parte de seus leitores” (JAUSS, 1994, p. 24).

Uma leitura da *Carta* a partir de um horizonte ético: a desumanização do ser indígena

Sobre a historicidade das obras literárias, Jauss afirmou:

[a] obra literária não é um objeto que exista por si só, oferecendo a cada observador em cada época um mesmo aspecto. Não se trata de um monumento a revelar monologicamente seu Ser atemporal. Ela é, antes de tudo, como uma partitura voltada para a ressonância sempre renovada da leitura, libertando o texto da matéria das palavras e conferindo-lhe existência atual (JAUSS, 1994, p. 25).



Para o autor, a leitura é a principal instância responsável por conferir sobrevida aos textos, tomando-os de seu passado e reinserindo-os em um presente renovado, atualizando-os: “[o literário] só logra seguir produzindo seu efeito na medida em que sua recepção se estenda pelas gerações futuras ou seja por elas retomada” (JAUSS, 1994, p. 26). Contudo, Jauss deixa claro que tal ação do leitor não se define por qualquer idiosincrasia, mas a partir de dados e informações que constituem disposições e pré-disposições, em um “sistema histórico-literário de referência” (JAUSS, 1994, p. 28): trata-se do “horizonte de expectativa”, diante do qual as recepções individuais se concretizam. Elementos importantes desse sistema de referências compreendem conhecimentos prévios de gênero, forma e temática de obras já lidas, da oposição entre ficção e realidade e linguagem poética e linguagem prática: “[a obra] desperta a lembrança do já lido, enseja logo de início expectativas quanto a ‘meio e fim’, conduz o leitor a determinada postura emocional e, com tudo isso, antecipa um horizonte geral da compreensão” (JAUSS, 1994, p. 28).

A relação entre uma obra e as expectativas do público mostra-se a base da noção de “valor estético”, de acordo com Jauss, permitindo a diferenciação entre obras de arte “culinárias”, ou seja, de consumo rápido e fácil, e obras de arte que têm maior impacto. Para ele, entre a obra que emerge e o horizonte de expectativas há uma “distância estética”: caso a distância entre a obra e as expectativas seja pequena, aquela mostra-se mais palatável e é consumida mais rapidamente, pois atende a padrões corriqueiros do gosto e também morais, reproduzindo-os; caso torne-se maior, com a obra se opondo, frustrando e questionando as expectativas dos leitores, enseja uma nova forma de percepção, transformando o horizonte dos leitores para que este possa, futuramente, tornar o estranhamento inicial em algo familiar (JAUSS, 1994, p. 32), ocasionando mudanças nos cânones e nos critérios do gosto, mas não somente neles.

Essa distância entre a obra e o horizonte de referências dos leitores atua também na dimensão ética e moral, em sentido emancipatório. Aqui, segundo Jauss, reside grande potencial de a obra de arte influir na vida social. De um lado, o impacto de uma obra que questiona as referências habituais de seus leitores “[...] auxilia-nos a romper o automatismo da percepção cotidiana” (JAUSS, 1994, p. 52), promovendo uma experiência positiva de expansão da percepção e compreensão da própria vida: “[a] experiência da leitura logra libertá-lo [o leitor] das opressões e dilemas de sua práxis de vida, na medida em que o obriga a uma nova percepção das coisas” (JAUSS, 1994, p. 52).



Portanto, além da expansão da percepção estética, as obras literárias também têm consequências ético-morais: “[a] relação entre leitura e leitor pode atualizar-se tanto na esfera sensorial, como pressão para a percepção estética, quanto também na esfera ética, como desafio à reflexão moral” (JAUSS, 1994, p. 53). Uma obra pode apresentar questões para as quais a moral sancionada não legou resposta, de modo a ofertar aos leitores “novas soluções para a casuística moral de sua práxis de vida” (JAUSS, 1994, p. 57). Nesse cenário, em que a literatura age como elemento questionador da moral canonizada e, logo, como possibilidade de questionamento das concepções e de expansão das possibilidades de reflexão, escolha e ação moral, Jauss vê a “[...] função verdadeiramente *constitutiva da sociedade* que coube à literatura, concorrendo com outras artes e forças sociais, na emancipação do homem de seus laços naturais, religiosos e sociais” (JAUSS, 1994, p. 57).

Nesse sentido, colocamo-nos como leitores cuja leitura justapõe a *Carta de Caminha* ao horizonte de uma práxis social e moral canonizada pela sociedade e pelo Estado brasileiros, qual seja, a de uma política que sanciona a desumanização do indígena e, assim, chancela seu extermínio físico e cultural, a apropriação de seus territórios e a exploração destes tendo em vista interesses econômicos. Como se lê em *Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena* (2021):

[...] a mentalidade excludente se manteve sempre presente, não acabou. Ela ficou aí como um cão raivoso de ódio pelos indígenas, que nunca foi superado, que nunca nem foi tratado no Brasil. [...] Essa mentalidade sempre esteve aí, destilando ódio, e agora se acentua ainda mais na internet, nas rádios, nos jornais, porque tem autorização do próprio governo. Aquilo que parecia superado, não estava, e mostra sua pior face com a legitimidade do próprio Estado brasileiro (IPRI; APIB, 2021, p. 14-15).

A *Carta* é um dos elementos fundantes de tal mentalidade excludente. A visão de Caminha distingue enfaticamente: eles, os indígenas, não são como nós. O famoso episódio da “confraternização”, com a dança protagonizada por Diogo Dias, nos apresenta uma ambiguidade que é reveladora:

Além do rio, andavam muitos deles dançando e folgando, uns diante dos outros, sem se tomarem pelas mãos. E faziam-no bem. Passou-se então além do rio Diogo Dias, almoxarife que foi de Sacavém, que é homem gracioso e de prazer, e levou consigo um gaiteiro nosso com sua gaita. E meteu-se com eles a dançar [...]. E conquanto com aquilo muito os segurou e afagou, tomavam logo uma esquiviza como de animais monteses, e foram-se para cima (CAMINHA, s/d, p. 8).



A partir desse episódio, a animalização será um recurso empregado em diversas passagens do texto, para caracterizar o comportamento dos indígenas: “[...] logo duma mão para a outra se esquivam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de rijo para não se esquivarem mais, e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar” (CAMINHA, s/d, p. 8). Em outro trecho:

Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, [...] nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquivada. Porém e com tudo isso andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser. Isto me faz presumir que não têm casas, nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos nenhuma casa ou maneira delas (CAMINHA, s/d, p. 8-9).

O olhar caminiano constrói uma nítida oposição entre humanos/civilizados e gente bestial/selvagens – uma diferença essencial que impossibilita a abertura para um encontro. Apesar das cenas de convívio, Pero Vaz enfatiza os limites entre “nós” e “eles”: “Andavam já mais mansos e seguros entre nós, do que nós andávamos deles” (CAMINHA, s/d, p. 11); “[...] andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som de um tamboril dos nossos, que são muito mais nossos amigos, que nós seus” (CAMINHA, s/d, p. 12).

Contudo, a desumanização/animalização dos indígenas não funciona somente no sentido de construir o limite entre os dois grupos. Sua principal função está em hierarquizar: o europeu, colocando-se no polo da humanidade de fato, arroga-se o direito de agir sobre a realidade sub-humana com que se depara: diante da gente bestial, cumpre trazê-la à civilização humana; diante da natureza, sem donos e “intocada”, cumpre explorar seu potencial produtivo. Acerca do projeto de “humanização” do ser indígena, Caminha orienta:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles [...] se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé [...], porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar (CAMINHA, s/d, p. 12).

Já sobre a terra, “[...] muito chã e muito formosa” (CAMINHA, s/d, p. 14), sugere:



[...] a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá.

Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem (CAMINHA, s/d, p. 14)

Não há como negar o caráter fundante da *Carta* de Pero Vaz de Caminha no que toca aos projetos integracionistas, que dizimaram os povos originários e sua cultura, e à ideologia desenvolvimentista, que fomentou a destruição de biomas nativos em benefício da exploração brutal da terra em vista do lucro.

Como aponta Cunha (1998), aliados à alta mortalidade dos indígenas durante os primeiros cem anos de colonização europeia, devida à ação de microrganismos causadores de diversas doenças, é necessário considerar os impactos da (des)estruturação social promovida pelas políticas indigenistas coloniais, que promoveram a disseminação desses agentes patológicos no interior dos aldeamentos. Em consequência da mortalidade, houve queda na produção de alimentos e a emergência de uma situação de fome, bem como o agravamento dos conflitos entre grupos indígenas e a promoção da escravização. Segundo a estudiosa:

Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem, no entanto, garantir o provisionamento. O sarampo e a varíola que, entre 1562 e 1564, assolaram as aldeias da Bahia fizeram os índios morrerem tanto das doenças quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos do que morrer de fome (CUNHA, 1998, p. 13).

O cenário da proliferação de doenças na esteira dos aldeamentos é complementado pelas consequências da dinâmica de exploração predatória da mão-de-obra indígena, com a escravização promovida pelas guerras de conquista e de apresamento promovidas pelos europeus e estimulada a partir da interferência destes nas guerras indígenas e do uso de indígenas aldeados contra aqueles que se mantinham hostis à presença colonizadora (CUNHA, 1998, p. 13-14).

Nesse sentido, a caracterização dos indígenas como “gente bestial” pelo texto caminiano é não só a culminância da intransitividade entre “nós” e “eles”, mas funciona também como elemento estruturante de uma diferença que permite a Caminha construir



um olhar que, entre “mágico” ou “realista”, deve ser visto como funcional, no contexto do empreendimento colonial que ele representa: a dominação das terras recém-alcançadas e dos indivíduos que a ocupam. Perrone-Moisés (1992) retoma, da recepção crítica da *Carta*, a diversa especulação acerca da origem do “realismo” caminiano ou da precisão de suas descrições (hábito de uma atividade anterior, de Mestre da Balança da Moeda do Porto? Sintoma do aristotelismo de sua época, que privilegiava os dados empíricos e sensoriais? Abertura humanística à diversidade?), contudo, alerta, de modo perspicaz, que não se deve deixar de ter em vista a articulação entre esse olhar atento, ou “realista”, o projeto de dominação e o horizonte da lucratividade que se anunciava: “[...] não devemos idealizar demasiado o humanismo [de Caminha]. ‘Sondagem prévia da real força do ameríndio e não um excessivo zelo humanístico’, diz Rocha Pinto dos homens de Cabral, de que Caminha é o porta-voz” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 122). O olhar de Caminha põe em exame os indígenas, a fim de “[...] avaliar suas possibilidades de serem adversários, parceiros ou subordinados. Conhecer aquela gente é questão de sobrevivência [...] e condição de negócios futuros” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129).

O olhar que bestializa o indígena e opera a hierarquização entre civilizado e selvagem, percebe nos nativos principalmente a docilidade e ingenuidade, calculando, aliás, os benefícios comerciais que daí poderiam advir:

Então se começaram a chegar muitos. Entravam pela beira do mar para os bateis, até que não mais podiam; traziam cabaços de água, e tomavam alguns barris que nós levávamos: enchiam-nos de água e traziam-nos aos bateis. [...] junto a ele, lançavam os barris que nós tomávamos; e pediam que lhes dessem alguma coisa. Levava Nicolau Coelho cascavéis e manilhas. E a uns dava um cascavel, a outros manilha, de maneira que com aquele engodo quase nos queriam dar a mão (CAMINHA, s/d, p. 4).

Do escambo fácil e vantajoso, as relações logo se desenvolvem para a captura e escravização, a fim de garantir a mão-de-obra necessária para os negócios do pau-brasil e do açúcar: “[n]ão eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão-de-obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão-de-obra, na forma de canoeiros e soldados para o apresamento de mais índios” (CUNHA, 1998, p. 15).

A hierarquização fundada na desumanização também abre caminho para o juízo acerca da “incivilidade” indígena e para o conseqüente senso de missão civilizatória que, na *Carta*, assume a forma da catequese para a expansão da fé cristã católica. Aos olhos de



Caminha, os indígenas “[...] nenhuma idolatria, nem adoração têm” (CAMINHA, s/d, p. 14), de onde projeta: “E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar [...]” (CAMINHA, s/d, p. 14).

Na impossibilidade de enxergar no indígena um ser humano pleno, um igual, torna-se impossível aos olhos do escrivão vê-lo em sua relação com a terra. Daí, que ela apareça disponível ao aproveitamento conforme o arbítrio d’el-Rei:

Nela, até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados como os de Entre Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá.
Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem (CAMINHA, s/d, p. 14).

Portanto, há de se cultivar o indígena, sub-humano que deve ser trazido ao nível da civilização cristã, e também a terra, fonte potencial de riquezas, disponível à exploração por sua nova e legítima proprietária: a Coroa portuguesa. Retomando as reflexões de Bosi em *A Dialética da Colonização* (1996), podemos observar que a *Carta* de Caminha ativa a relação entre “culto” (*cultus*), “cultura” (*culturus*) e “colonização” (*colo*): presta-se o culto ao passado/presente do capitalismo mercantilista e à imposição cultural do cristianismo, tendo em vista o futuro rendoso da exploração colonial das novas terras e da sujeição dos povos originários. Para legitimar a exploração das novas terras, é preciso, primeiramente, sujeitar os povos que já a habitam, e essa sujeição tem seu cerne na desumanização do indígena, fundada pelo texto de Caminha e legada ao imaginário e à prática política brasileiros.

Como observam Lima, Faro e Santos (2016):

A inferiorização e desumanização da diferença é algo que acompanha a nossa história, marca os encontros intergrupais [...].
Essa forma de representação do outro foi a base retórica para justificar a escravidão e o extermínio durante muitos períodos de nossa história. Com efeito, a associação de traços físicos a traços morais e sociais juntamente com a hierarquização e essencialização das diferenças são os princípios operativos fundamentais de todas as formas de racismo (LIMA; FARO; SANTOS, 2016, p. 219).

Na *Carta* de Caminha é nítida a construção da diferença entre o europeu (cristão e civilizado) e o indígena (selvagem “alimária”). A *Carta*, enquanto registro inaugural do



encontro entre portugueses e indígenas, inaugura também a inferiorização cultural, mental e espiritual que constituirá base retórica para as políticas racistas de violência perpetradas contra os povos indígenas brasileiros.

A desumanização desempenha funções psicológicas, sociais e políticas. No que se refere às funções psicológicas, permite aos perpetradores e espectadores proteção contra a violência cometida, evitando sentimentos de culpa, piedade e altruísmo [...]. No que se refere às funções sociais, possibilita que endogrupos em situações de competição material ou simbólica se sintam superiores a outros, promovendo e legitimando a exclusão social e moral [...]. No que se refere às funções políticas, produz justificativas para a institucionalização das violências e massacres contra grupos com menos poder [...]. Não é sem razão que a maioria dos casos de genocídio utiliza a desumanização nas suas retóricas de legitimação. É nesse sentido que o processo de desumanização é um ingrediente essencial na realização da maldade [...] (LIMA; FARO; SANTOS, 2016, p. 220).

A *Carta* de Pero Vaz de Caminha estabelece a prática da desumanização em todas essas funções. Não há culpa, nem piedade, nem altruísmo no olhar ganancioso que percebe as vantagens que podem advir do comércio com os indígenas, ou em ocupar a terra que eles habitam e explorar suas potencialidades econômicas. Caminha não se furta de colocar o europeu em patamar superior, planeando a missão civilizatória cristã, que há de tirar o indígena de sua “primitividade pagã”. A *Carta* constrói a retórica da inferiorização necessária à legitimação das práticas de violência do passado colonial e da contemporaneidade neocolonialista.

Vozes Indígenas: da Vida Descartada às Cartas de Resistência e Afirmação

A Carta Magna da nação, a Constituição de 1988, assegura aos povos indígenas em seu artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 2022). Embora não tenha sido a primeira a prever direitos aos povos originários (coube à Constituição de 1934 a primeira garantia constitucional de direito à terra), a Carta de 1988 trouxe um amparo mais amplo, abarcando não só a terra, mas também a identidade linguística, as práticas sociais, costumes e valores, de modo a recobrar a dignidade humana sequestrada aos indígenas no decorrer da quase totalidade da história brasileira.



É patente, contudo, que, na prática, os direitos assegurados na Constituição não têm sido devidamente respeitados. Em 2000, na carta escrita coletivamente pela Conferência dos Povos e Organizações Indígenas e endereçada ao Brasil, listam-se exigências dos mais de 140 povos indígenas representados na Conferência. Entre os trinta e dois itens, leem-se: o cumprimento dos direitos constitucionais; a efetiva demarcação de terras; a proteção das terras demarcadas contra invasores; a retirada de invasores das terras indígenas; o clamor por respeito à cultura e à identidade indígena; atenção à saúde indígena; entre outros (CONFERÊNCIA DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL, 2000).

Em 2021, o reconhecimento constitucional dos direitos indígenas passou por grave estremecimento. No debate sobre a tese chamada “marco temporal”, argumenta-se que os direitos à posse da terra devem se restringir a grupos indígenas que efetiva e reconhecidamente ocupassem as terras em 1988, ano de promulgação da Constituição. Abre-se, com isso, um quadro de instabilidade jurídica das demarcações posteriores àquele ano, bem como golpeiam-se os processos de demarcações em andamento e, de modo geral, os direitos originários dos povos indígenas. Auricélia dos Anjos, do povo Arapium, observa: “O marco temporal é apenas mais uma tentativa de nos silenciar, de nos enganar, de nos negar, de tentar nos exterminar, de nos intimidar e de violar ainda mais nossos direitos conquistados ao longo desses 521 anos de resistência” (ANJOS, 2021, p. 29) e dimensiona o impacto do marco temporal no processo de reconhecimento da terra e dos direitos dos grupos indígenas:

O marco temporal é uma armadilha muito poderosa a favor deles para que continuem negando nossa identidade e nossos direitos. Os povos indígenas em processo de resistência étnica são que mais serão prejudicados caso passe a tese do marco temporal. Essas são as novas formas que usam para atingir nossos direitos e roubar nossas terras, através de projetos de leis, de PECs, entre outros tantos ataques (ANJOS, 2021, p. 30).

Em outra carta, o coletivo de povos da Bacia do Tapajós (Munduruku, Munduruku Cara Preta, Arapiun, Tupinambá, Satarê-Maué, Manoki, Myky, Apiaka, Rikibaktsa, Kayabi, AraraV Vermelha, Tupaiú, Borari, Juruna, entre outros grupos aliados) faz uma análise lúcida e contundente dos fatores em jogo na questão do marco temporal:

Embora nossos direitos sejam reconhecidos constitucionalmente, os mesmos não são respeitados pelos órgãos do Estado brasileiro, entregando nossos territórios e nossos rios a empresas multinacionais, agronegócio, mineradoras, madeireiras, empreiteiras. Além disso, no atual cenário político brasileiro circula iniciativas legislativas como a PEC 215, a Tese do



Marco Temporal, o Parecer 001/17 da AGU entre outros, que impedem e violam nossos direitos originários de viver conforme nossos costumes tradicionais retirando da natureza apenas o necessário para o bem viver de nossos povos, pois acreditamos que tirando só que precisamos da natureza para nosso bem viver pode existir o equilíbrio entre a natureza e o ser humano (POVOS NA BACIA DO TAPAJÓS, 2017).

O “marco temporal” é a forma jurídica mais recente do ímpeto exploratório que avança sobre as terras indígenas, ímpeto que já estava, em gérmen, na *Carta* de Pero Vaz de Caminha, cujo olhar, atravessado pela ganância do capitalismo mercantilista, se lança para a terra, “de tal maneira graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo”: muitos bons pastos, muitos bons campos, muitas jazidas a serem abertas... Ganâncias de ontem e de hoje, que aproximam as intencionalidades mercantilistas do século XVI e os projetos capitalistas neoliberais contemporâneos, apesar de suas muitas especificidades históricas.

As vozes indígenas se levantam não somente para a denúncia das violações em torno do direito constitucional a seus territórios, mas também para a denúncia das violências culturais e religiosas que têm sofrido neste perene 1500. Se, no ano da chegada, Caminha já projetava a imposição cultural e religiosa sobre os “selvagens sem rito nem crença”, atualmente se vê a denúncia contra as investidas de grupos religiosos e seus impactos, como a criminalização e marginalização da espiritualidade indígena; mas também se vê a afirmação da dignidade e do valor humanos dessa espiritualidade. Jaqueline Gonçalves, do povo Guarani-Kaiowá, registra em sua carta a tensão religiosa em sua comunidade, advinda do proselitismo cristão, mas também a defesa da religiosidade tradicional Guarani-Kaiowá:

A intolerância religiosa passou dos limites, homens vestidos de “CRENTES” e outros também líderes ligados a capitania dominados pela doutrina pentecostal e discurso de décadas da igreja, que avançam fortemente nas Reservas Indígenas, usam facas e chicotes para condenar o chamado “feitiço”.

Virou uma batalha espiritual, escravos da doutrina da igreja que os veste [homens guarani-kaiowá] fisicamente e espiritualmente demonizando o nosso modo tradicional de ser Guarani e Kaiowá, se negam a entender a nossa crença, o processo histórico do nosso povo, nossos conhecimentos ambientais, cronológicos, etc.

Quantas mulheres Nhandesys e Nhanderus foram criminalizados até os dias atuais tidas como bruxas, feiticeiras, macumbeiras, etc., mas a tal igreja é o certo para eles rumo ao “CÉU” e salvação da vida (GONÇALVES, 2019).

A carta coletiva assinada pelas mulheres do povo Wuyjugu, endereçada ao Brasil, confronta diretamente o imaginário do colonizador, erguendo a identidade indígena contra



a retórica eurocêntrica da “barbárie” indígena, por lhes “faltar” Rei, Lei e Fé, o que atestava seu estatuto inferior e primitivo²:

O Brasil foi construído com o sangue de muitos indígenas. Desde o começo só o que os pariwat viam era o que nós indígenas não tínhamos. Diziam que não tínhamos rei, verdade, mas temos nossas lideranças que nós escolhemos. Diziam que não tínhamos leis, verdade nossas leis são o respeito e o amor por nossa terra, ensinados por todos os nossos sábios. Diziam que não tínhamos fé, mais uma verdade dos pariwat, temos a presença viva de Karosakaibu em nossas terras, suas pegadas e tudo o que ele fez pelos munduruku estão contados nas corredeiras do Tapajós e nos campos da nossa mundurukania (MULHERES DO POVO WUYJUGU, 2017).

À ausência do Rei, as mulheres Wuyjugu contrapõem sua organização e afirmam-se como sujeitos políticos no gesto de escolherem suas lideranças; à ausência do código jurídico, contrapõe um modelo ético de relação com a terra, consagrado e repassado pela autoridade de seus sábios; à ausência de fé, contrapõem a figura divina e heroica de Karosakaibu³, criador e protetor. Desse modo, constroem um movimento de afirmação de sua identidade política, ética e religiosa, com o qual se põem em resistência, a um só tempo, contra a violência do Estado, a voracidade do capitalismo agroexportador e a imposição cultural. Ao invocarem sua ligação com Karosakaibu, vão de contra ao adágio caminiano, segundo o qual “[...] eles [indígenas] não têm, nem entendem nenhuma crença”, chancela de um projeto de expansão da fé cristã pelo espírito catequético, o mesmo que, séculos mais tarde, se encarnará nos “crentes” que, como apontou Jaqueline Gonçalves, demonizam e criminalizam as práticas religiosas tradicionais dos povos originários.

A afirmação de seus direitos ao território, ao seu modo de vida e de relação com a natureza, de sua identidade cultural e religiosa perfaz uma afirmação ampla de seus direitos de existirem enquanto seres humanos, a partir de uma humanidade que lhes é própria. É o que se expressa na carta *Da juventude Tupinambá para o Brasil*, de 2016. Os jovens Tupinambá percebem que o propalado discurso de sua assimilação soa como um reconhecimento oficial do fim de sua existência, contra o que se levantam, afirmando sua vitalidade:

² A carta das mulheres Munduruku dialoga diretamente com o famoso trecho da *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, de Pero de Magalhães de Gândavo, de 1576. No texto, o português afirma, acerca da língua tupi: “Carece de três letras, convém a saber, não se acha nela F, nem L, nem R, coisa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei, e dessa maneira vivem desordenadamente, sem terem além disto conta, nem peso, nem medida” (GÂNDAVO, p. 135-136, 2004)

³ De acordo com o Karosakaybu Ekawen (2004): “No princípio, os Munduruku tinham um Deus chamado de KAROSAKAYBU. O nome verdadeiro dele era BIOREBU. Karosakaybu era só o apelido que colocaram nele. Ele mesmo se transformava e também transformava qualquer objeto” (WARO et al., 2004, p. 7).



Ao longo da história foi sendo construída uma narrativa segundo a qual os europeus teriam civilizado o nosso Povo de maneira irreversível e que as comunidades indígenas, aqui [no Nordeste], teriam sido absolutamente “aculturadas” pelo processo colonizador, gerando o que se convencionou chamar: povos misturados – e que portanto já não seriam mais povos indígenas (JUVENTUDE TUPINAMBÁ, 2016).

A *Carta* de Pero Vaz de Caminha contribuiu de modo fundamental para a narrativa desse modelo de aculturação civilizatória que prevê o fim dos modos de vida indígenas, como produto incontornável do processo colonizador, diluindo-os na sociedade do branco e, portanto, tornando-os indiscerníveis desta. Dentro desse processo, os jovens identificam o papel crucial desempenhado pela imposição religiosa, de ontem e hoje:

As religiões, a igreja católica teve um papel forte no passado com essa ideia de extinção das nossas práticas religiosas e ‘aculturação’ e atualmente as igrejas evangélicas criminalizam [...] as práticas tradicionais de culto dos nossos encantados e das diversas formas e expressões de fortalecer nosso espírito e nossa fé (JUVENTUDE TUPINAMBÁ, 2016).

Contra o atestado de óbito de sua comunidade e de sua cultura, os Tupinambá afirmam a vitalidade e criatividade com que dão continuidade à sua existência: “[...] percebemos que nós Indígenas Tupinambá somos criadores de uma grande potência em termos culturais, políticos e ambientais, plena de vitalidade” (JUVENTUDE TUPINAMBÁ, 2016). Ademais, reafirmam sua intenção de lutar pelo direito a existir a partir de sua própria humanidade, na perspectiva de um projeto de sociedade em que múltiplas humanidades sejam reconhecidas e dignificadas, além de tornarem-se um contraponto ao modelo de “humanidade” que desumanizou o ser indígena e depredou a natureza em que ele se realizava:

[...] as retomadas manifestam de forma singular para a defesa de nossas práticas tradicionais, bem como, produção de novas etnopolíticas que fizeram e fazem parte da contínua e difícil escolha de criar outros mundos – outras humanidades e ecologias – para além e contra aqueles da (neo)colonização e da exploração da natureza e dos homens a partir da acumulação privatista (JUVENTUDE TUPINAMBÁ, 2016).

Criar um outro mundo, com novas humanidades e novas ecologias. Para Ailton Krenak, tal renovação é urgente, superando a lógica da disputa que se tornou a base das relações inter-humanas e dos homens com o meio ambiente: “Pensar o mundo pela lógica das disputas virou a razão da humanidade, como se essa ideia tivesse uma natureza própria.



Em outras palavras, o verbo disputar virou o verbo vida, passou a nomear o princípio das coisas no mundo” (KRENAK, 2020). Sem dúvida, a “lógica das disputas” está presente já no olhar caminiano – disputa por poder econômico, político, religioso dentro do jogo da Expansão Marítima europeia. Para os povos indígenas, apanhados em meio às disputas entre as Coroas de além-mar, as consequências se estendem até os dias atuais:

Essa lógica que o Ocidente criou de demarcar território, de enquadrar as formas de vida dos povos originários causou danos irreversíveis às nossas formas de estar no mundo, danos que se repetem por falta de um bom encontro que possa reconciliar essas perspectivas do mundo em disputa (KRENAK, 2020).

Nesse sentido, Krenak propõe a necessidade de sonhar: “Quando defendo que precisamos voltar a sonhar é porque precisamos acreditar na criação de uma inteligência sutil, movente, para permitir que a vida, em sua diferença, coexista” (KRENAK, 2020). A visão utópica de Krenak se encontra com as reflexões do filósofo alemão Ernst Bloch, em sua obra *O princípio esperança* (2005). O pensador indígena se aproxima da figura do “sonhador não-burguês” de Bloch, que, em seu sonho revolucionário ideal, “[...] imagina essencialmente [...] uma vida sem exploração, uma vida que deve ser ganha [...]” (BLOCH, 2005, p. 41). A reconciliação com que Krenak sonha e no bojo da qual virá o reconhecimento pleno do viver indígena é a grande transformação que originará a existência novamente tornada feliz: “A existência feliz que antecipa situa-se atrás de uma cortina de fumaça, atrás da fumaça de uma tremenda transformação. O mundo que então surgirá estará igualmente transformado [...]” (BLOCH, 2005, p. 41-42). Para lá da fumaça da destruição e das queimadas ocasionadas pelo *modus operandi* exploratório do capitalismo, Ailton Krenak antecipa uma sociedade em que a pluralidade dos povos indígenas tenha sua dignidade afirmada e integre uma humanidade mais rica e sensível ao outro e à natureza e, por isso, mais feliz. Trata-se do reconhecimento dos modos de vida dos povos originários, em suas dimensões éticas, espirituais, econômicas e ecológicas, sintetizados no ideal do Bem Viver.

Como explica Taquari Pataxó (2020), em sua carta aos brasileiros, o Bem Viver apresenta o “sistema de vida indígena” como autêntica alternativa ao sistema capitalista, indo ao encontro da esperança blochiana na melhoria do mundo:

Nosso sistema de vida indígena se contrapõe ao sistema capitalista que tanto provoca desigualdades e injustiças. O nosso Bem Viver fornece elementos fundamentais para a construção de um mundo melhor e mais



diverso, pois é urgente a necessidade de viabilizar, no Brasil, uma sociedade que seja ecologicamente correta, socialmente justa, culturalmente diversificada e humanamente solidária (PATAXÓ, 2020, p. 71).

Taquari Pataxó faz a crítica da sociedade brasileira construída na base da investida colonialista, uma sociedade que depreda a natureza com poluição, desmatamento e queimadas: “Quando os invasores portugueses aportaram por aqui, em 1500, não existiam esgotos a céu aberto ou canalizados para os rios. [...] As matas eram verdes e mais ainda abundantes do que atualmente. [...] Não havia animais em extinção” (PATAXÓ, 2020, p. 73).

Tal estado de destruição é relacionado diretamente à dinâmica de exploração capitalista e seu estilo de vida egoístico e alienante, pautado no consumismo e na busca pelo lucro. O modo de vida indígena, de acordo com Pataxó, contrasta agudamente com tais práticas, propondo outra possibilidade de relações sociais e, sobretudo, ecológicas:

[A] perspectiva consumista, acumuladora e exclusivista tem entrado em colisão com os modos de ser, de sentir e pensar dos povos indígenas. Isso porque nós possuímos uma relação ancestral e mítica com a natureza e queremos dar a esta outra destinação que não seja a exploração pelas vias capitalistas (PATAXÓ, 2020, p. 74).

A possibilidade dessa mudança passa, necessariamente, pelo reconhecimento da dignidade humana da existência indígena: “ Não aceitamos mais esse discurso que nos coloca na condição de bichos, de atrasados e agressivos [...]. Por conta disso, todos os dias somos discriminados, excluídos, invisibilizados, mortos” (PATAXÓ, 2020, p. 72). A *Carta de Pero Vaz de Caminha* qualificou o indígena de “alimária”, a fim de justificar uma condição de objeto de um projeto civilizatório de imposição cultural e religiosa, de modo a acabar com seus costumes, crenças e tradições, bem como legitimar a invasão e exploração de suas terras. A carta de Taquari Pataxó, mais de quinhentos anos depois, deixa explícito que a superação da animalização da existência indígena é condição necessária ainda hoje, a fim de garantir o reconhecimento de seus direitos ao território, à sua cultura e a seu modo de vida, mas também para que o Bem Viver possa se apresentar ao mundo como um projeto de renovação ética, social, econômica e ecológica.

Nós, povos indígenas, já há muito tempo insistimos em alertar a humanidade sobre os graves perigos e danos que todos nós seremos submetidos pelo modelo de sociedade em curso, que explora homens e mulheres, destrói a natureza e tudo que nela existe, a fim de auferir lucro cada vez maior e com concentração de renda. O Bem Viver indígena fornece



elementos para a construção de modelos de vida pautados na preservação das florestas e na utilização racional dos recursos naturais. Respeitando e coexistindo com os seres vivos iguais e diferentes de nós (PATAXÓ, 2020, p. 72-73).

Considerações Finais

Em 1500, Pero Vaz de Caminha elaborou um documento que, a princípio, deveria ser um comunicado ao rei D. Manuel, sobre o que Pedro Álvares Cabral havia encontrado nas terras recém-alcançadas. Legou aos brasileiros um documento fundante, a partir do qual se estruturam tradições literárias, culturais, éticas, políticas e econômicas. A *Carta* de Caminha inaugura discursivamente uma “lógica da disputa”, segundo a expressão de Krenak (2020): trata-se de um texto que, para assegurar a satisfação da ambição e da ganância política e econômica dos colonizadores de ontem e dos neocolonizadores de hoje, desumanizou os povos indígenas, tratados por “alimárias”, retirando a dignidade humana de seu modo de vida. Com base nessa retórica da desumanização, colonizadores arrogaram-se o direito de propriedade da terra, espoliando as riquezas e assassinando os legítimos habitantes, e a missão de incutir a civilização cristã europeia, matando a identidade, cultura e espiritualidade indígenas. A *Carta* de Caminha não pode deixar de ser vista enquanto documento fundante de um horizonte ético, no qual o genocídio dos povos indígenas foi assumido enquanto prática largamente conduzida e apoiada pelo Estado brasileiro.

Em 1988, uma outra Carta procurou refundar a relação entre o Estado e os povos originários. A Constituição Federal do Brasil legitimou, na letra da lei, os direitos indígenas ao seu território, à sua cultura e à sua identidade. Porém, como se pode observar fartamente, apesar de melhorias nas condições de existência, o que há são ataques recorrentes e sistemáticos contra esses direitos e contra a própria vida dos grupos indígenas, numa demonstração clara de que, apesar dos séculos XX e XXI, o ano de 1500 não acabou. Pelo contrário, com a tese do marco temporal em tramitação pelas mais altas instâncias jurídicas do país, vê-se que 1500 e o espírito da *Carta* de Caminha estão mais presentes do que nunca.

Contudo, muitas outras cartas surgiram, agora trazendo os olhares argutos e as vozes dos povos indígenas, que denunciam a violência contínua que sofrem, pressionados por grupos políticos, econômicos e religiosos, com o beneplácito do Estado, em um contínuo ato de atentado contra sua existência, física e cultural. As vozes registradas nas cartas indígenas ao Brasil perfazem um grande esforço coletivo para desconstruir um horizonte ético e moral



que consente com o genocídio dos povos originários, renunciado pela *Carta* de Pero Vaz de Caminha, e para erguer um outro, no qual se anuncie o que hoje é a matéria da pura utopia: uma sociedade que reconheça plenamente a dignidade humana dos indígenas e valorize seus modos de viver, de sentir e de se relacionar, enquanto elementos fundamentais para a construção de um Bem Viver que supere a dissonância das disputas e nos concerte em um novo canto, capaz de deter a iminente queda do céu.

Referências

- ABREU, João Capistrano de, et al. **Livro do centenário** (1500-1900). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900. Disponível em: <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=94871>. Acesso em: 20/04/2022.
- ABREU, João Capistrano de. **O descobrimento do Brasil pelos portugueses**. Rio de Janeiro: Laemmert & C., 1900. Disponível em: <https://ia600701.us.archive.org/31/items/odescobrimentod01abregoo/odescobrimentod01abregoo.pdf>. Acesso em: 20/04/2022.
- ANJOS, Auricélia dos. Direito à Autoidentificação dos Povos Indígenas. In: ANJOS; Auricélia dos; LAURIS, Elida; MARTINS, Pedro Sérgio Vieira; SANTOS, Raimundo Abimael dos. **Justiça e o Marco Temporal de 1988**: as teses jurídicas em disputa no STF sobre terras indígenas. Disponível em: [https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/Justica-e-o-marco-Temporal-de-1988-\(final\).pdf](https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/Justica-e-o-marco-Temporal-de-1988-(final).pdf). Acesso em: 01/02/2022.
- BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança (vol. I)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 46ª. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 3ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 17/04/2022.
- CAMINHA, Pero Vaz de. **A Carta de Pero Vaz de Caminha**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, s/d. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf. Acesso em: 14/02/2022.
- CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Editora Ática, 1989. p. 163-180.
- CASTRO, Sílvio. A gênese da ideia de Brasil. In: COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil** (vol.1). 3ª.ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói: EdUFF, 1986.
- CONFERÊNCIA DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL. Da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas para o Brasil. 2000. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-conferencia-dos-povos-e-organizacoes-indigenas-para-brasil/>. Acesso em: 02/02/2022.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. **A primeira história do Brasil**: História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. São Paulo: Jorge Zahar editor, 2004.



- GONÇALVES, Jaqueline. De Jaqueline Gonçalves para o Brasil. 2019. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-jaqueline-goncalves-para-brasil/>. Acesso em: 02/02/2022.
- IPRI (Indigenous Peoples Rights International); APIB (Associação dos Povos Indígenas do Brasil). **Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena**: relatório sobre criminalização e assédio de lideranças indígenas no Brasil. Filipinas: 2021. Disponível em: Acesso em:
- JUVENTUDE TUPINAMBÁ. Da juventude Tupinambá para o Brasil. 2016. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/da-juventude-tupinamba-para-o-brasil/>. Acesso em 04/02/2022.
- JAUSS, Hans Robert. **A história da literatura como provocação à teoria literária**. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- KRENAK, Ailton. De Ailton Krenak para quem quer cantar e dançar para o céu. 2020. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-ailton-krenak-para-quem-quer-cantar-e-dancar-para-o-ceu/>. Acesso em: 06/02/2022.
- KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- LIMA, Marcus Eugênio Oliveira; FARO, André; SANTOS, Mayara Rodrigo dos. A desumanização presente nos estereótipos de índios e ciganos. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. N. 1, vol. 32. Brasília: jan.-mar. 2016. Pp. 219-228. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistaptp/article/view/18045/17415>. Acesso em: 30/01/2022.
- MARTINS, Wilson. “A Literatura e o conhecimento da terra”. In: COUTINHO, Afrânio. **A literatura no Brasil** (vol.1). 3ª.ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Niterói: EdUFF, 1986.
- MOISÉS, Massaud. **História da literatura brasileira**: das origens ao romantismo (vol. 1). São Paulo: Cultrix, 1983.
- MULHERES DO POVO WUYJUGU. Do II Encontro de Mulheres Munduruku para o Brasil. 2017. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-ii-encontro-de-mulheres-munduruku-para-o-brasil-10-05-2017/>. Acesso em: 03/02/2021.
- NEJAR, Carlos. **História da Literatura Brasileira**: de Caminha aos contemporâneos. Rio de Janeiro: Relumê Dará, 2007.
- ONU (Organização das Nações Unidas). **Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio**. 1948. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/genocidio/conv48.htm>. Acesso em: 15/02/2022.
- PATAXÓ, Taquari. De Taquari Pataxó para os brasileiros. In: XUCURU-KARIRI, Rafael; COSTA, Suzane Lima (org.). **Cartas para o Bem Viver**. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte café, 2020. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/publicacoes/>. Acesso em: 16/12/2022.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. Caminha e Gonneville: primeiros olhares sobre o Brasil. Revista USP. N. 12. São Paulo, 1992. p. 116-130. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25582>. Acesso em: 21/01/2022.
- POVOS NA BACIA DO TAPAJÓS. Dos povos na Bacia do Tapajós para o Brasil. In: **Cartas indígenas ao Brasil**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/dos-povos-indigenas-da-bacia-do-tapajos-para-o-brasil-10-10-2017/>. Acesso em: 02/02/2022.
- PROEC (Pró-Reitoria de Extensão e Cultura). O livro “Carta de achamento do Brasil” é lançado em edição modernizada (entrevista com Sheilla Hue e José Alves). Museu Exploratório de Ciências. 2021. Disponível em: <https://www.mc.unicamp.br/noticias/o-livro-carta-de-achamento-do-brasil-e-lancado-em-edicao-modernizada>. Acesso em: 13/04/2022.



RIBEIRO, Roberto Carlos. Literatura de viagem e historiografia literária brasileira. **Letras & Letras**. N. 23. Uberlândia: jan.-jun., 2007. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/25280/14073>. Acesso em: 04/01/2022.

WARO, José Luís; et al. **Karosakaybu Ekawen**. Santarém: FUNAI, 2004. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto62/FO-CX-62-4050-2009.PDF>. Acesso em: 16/02/2022.

