

"Ya Temi Xoa!": a imagem do indígena em uma obra quinhentista

LETÍCIA RODRIGUES COELHO DA SILVA MARQUES¹

UERJ, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

As grandes expedições ultramarinas às várias regiões no século XVI trouxeram diversas mudanças, como as que derivam do processo destrutivo ocasionado pela colonização em terras brasileiras, raiz das lutas indígenas da atualidade. Portanto, este artigo visa buscar vozes indígenas ocultas no texto do português Gabriel Soares de Sousa: *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, considerado o mais completo texto quinhentista. Os textos coloniais ainda têm sido lidos por meio da perspectiva europeia, na qual o indígena é visto como irracional, primitivo e, portanto, inferior ao europeu. Assim, será feita uma comparação entre a imagem do indígena presente no supracitado texto e a imagem desse indígena vista pelo indígena contemporâneo ao refletir sobre si e sobre seu passado, ocultado pela narrativa colonial, levando à desconstrução de imagens e de equívocos históricos amplamente disseminados, de forma a tentar mostrar a sua história por meio da história contada pelos colonizadores/invasores. Para isso, serão utilizados como orientação teórico-metodológica os decoloniais Aníbal Quijano (2005) e Walter Mignolo (2017), o historiador Pedro Cardim (2019), o livro de Filipe Moreau (2020), as vozes indígenas Alvaro Kaiowá (2023), Davi Kopenawa (2015) e Kaká Werá Jecupé (2020), e a carta de Caminha (2021 [1500]).

Palavras-chave: pensamento decolonial; século XVI; povos indígenas; estudos semióticos; estudos comparativos.

ABSTRACT

The great ultramarine expeditions to various regions of the world in the 16th century brought distinct changes, such as the ones derived from the destructive process caused by the colonization of Brazilian land, the root of native people's struggle currently. In this way, this article aims to search for indigenous' voices hidden in the colonial text of the portuguese Gabriel Soares de Sousa: *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, considered to be the most complete cinquecentist text. The colonial texts are still being read through the European perspective, which sees the indigenous as an irrational, primitive being, and therefore inferior than the European. Thus, there is a comparison between the image of the native in the aforementioned text and the image of this native seen by the natives that reflects about themselves and their past, hidden by the colonial narrative, which leads to a deconstruction of images and the widespread historical misconception as a way that tries to show their history in what was told by the colonizers/invasers. To this end, the decolonials Aníbal Quijano (2005) and Walter Mignolo (2017); the historian Pedro Cardim (2019); the book by Felipe Moreau (2020); the indigenous voices Alvaro Kaiowá (2023), Davi Kopenawa (2015) and Kaká Jecupé (2020); and Caminha's letter (2021 [1500]) will be used as theoretical and methodological guidance.

Keywords: decolonial thought, 16th century, indigenous people, semiotic studies, comparative studies.

1 Bolsista CNPq e Mestranda em Teoria da Literatura e Literatura Comparada (UERJ). Bacharel (2022) e licenciada (2023) em Letras Português/Literaturas (UERJ) e graduanda em Pedagogia pelo Consórcio Cederj/UERJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2894610949932550>

1. INTRODUÇÃO

Vinham todos rijos para o batel, mas Nicolau Coelho lhes fez sinal para que pousassem os arcos e eles os pousaram. Ali não pudemos entender a fala deles nem os ouvir direito, por o mar quebrar na costa. (CAMINHA, 2021 [1500], p. 64)

Em um lugar desconhecido por ter arrebentação estrondosa, Caminha, em 1500 (2021, p. 10), escreveu em sua carta que o som do mar impedia de ouvir os nativos. Essa fala resume o tratamento recebido pelos indígenas desde o primeiro contato: o de seres não ouvidos, apenas retratados nos textos da época – e, posteriormente, nessa e em outras mídias – pelas vozes de europeus que ali invadiam. Um desses textos quinhentistas que preservou esse método de escrita excludente é o de Gabriel Soares de Sousa, chamado *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, ou, também, *Notícia do Brasil*, que analisaremos neste artigo.

Cabe ressaltar primeiro, entretanto, que seguiremos o pensamento de Aníbal Quijano (2005) e sua Colonialidade do Poder. Por meio dela podemos entender que a sociedade do século XVI, após o ataque europeu às terras americanas, funcionaria de modo em que haja uma classificação social fundada nas diferenças fenotípicas, ou seja, na raça/cor, entre dominadores e dominados. Como consequência dessa dominação social – que criou as identidades “índio”, “mestiço” e “negro”, por exemplo –, promoveu-se a legitimação das relações de superioridade e inferioridade entre o dominante e o dominado por meio da visão do europeu como ponto de partida da civilização. Dessa forma, enquanto o europeu era visto como civilizado, avançado, moderno e racional, o não europeu foi considerado incivilizado, atrasado, primitivo e irracional.

Walter Mignolo (2017), baseado na ideia de matriz colonial de poder, de Quijano (2005), afirma que o fundamento histórico dessa organização teria sido teológico, posto que a teologia cristã seria a responsável por marcar a distinção entre cristãos, mouros e judeus no sangue; entretanto, houve uma reconfiguração a partir de 1492, na expulsão dos mouros e judeus da península ibérica e na conversão dos que ficaram, quando começou a se desenvolver a configuração racial entre o espanhol, o indígena e o africano em terras americanas. Assim, houve o deslocamento progressivo do marcador de raça de sangue pelo racismo de pele, e da teologia pela filosofia secular e pelas ciências (MIGNOLO, 2017, p. 5). Mesmo com certa inserção dos indígenas na sociedade colonial, por meio da conversão religiosa e cívica, ele ainda era posto em uma posição de subalternidade, menoridade e liberdade condicionada; ainda, na recusa da conversão, a medida tomada por europeus era guerra e extermínio (CARDIM, 2019, p. 68-69).

Com essas informações em mente, temos o texto quinhentista *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, também chamado de *Notícia do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa, como nosso objeto de análise deste artigo. Europeu, acredita-se que Souza teria uma origem nobre, sendo senhor de engenho e corregedor da cidade de Salvador, sendo assim ligado à cúpula da política colonial e contra a presença indígena (MOREAU, 2020, p. 67-68). Seu livro correu como manuscrito no século XVI, tendo sido publicado apenas no século XIX, e possui mais de quatrocentas páginas escritas para o rei, no intuito de conseguir uma permissão para explorar o minério da região, algo que conseguiu após o livro. Classificado como literatura de viagem, possui como característica ser um guia descritivo das terras brasileiras, listando flora e fauna, relatando acontecimentos e descrevendo a população autóctone, principalmente os tupinambás. Dessa forma, assemelha-se a um diário com memórias de viagem.

Analisar-se-á, portanto, por meio da escolha lexical, de que forma o não europeu, ou seja, o indígena, é retratado nesta obra, assim como será exposta a visão do indígena contemporâneo sobre o mesmo tema e a influência desse tipo de obra nos séculos posteriores.

2. ANÁLISE

[...] [Os indígenas papanases] entre si têm **um costume que não é tão barbaro como todos os outros que todo o gentio costuma**, que é, se um índio d'estes mata outro da mesma geração em alguma briga, ou por desastre, são obrigados os parentes do matador a entregá-lo aos parentes do morto, que logo o afogam e o enterram, estando uns e outros presentes, e todos n'este ajuntamento fazem grande pranto, **comendo e bebendo todos juntos por muitos dias, e assim ficam todos amigos** [...]. (SOUSA, 1879 [1587], p. 69, grifo meu)

Percebe-se, com o primeiro grifo, uma imagem frequente nos textos do século XVI: a do indígena como "bárbaro", ou seja, como o não cristão, que não age conforme os desígnios de Deus. Além disso, é possível entender, com a utilização do advérbio "tão" ("não é tão barbaro"), que, mesmo que se veja uma característica cristã – segundo Souza – presente naquela etnia, isso não desqualificava a mesma de ser "bárbara"; assim como a estrutura frasal "como todos os outros que todo o gentio costuma", indica que há uma generalização negativa dos europeus quanto aos costumes da população autóctone. Dessa maneira, mesmo que se dedique capítulos sobre algumas etnias nesse mesmo livro, ignora-se constantemente suas individualidades, havendo uma concepção de que o indígena carece de cultura (CARDIM, 2019, p. 41).

Já o segundo grifo da citação nos revela a superficialidade com que o europeu observa os trâmites existentes entre os papanases, em que tudo parece se resolver de forma rápida e simples, com todos ficando "amigos" ao final, o que traz infantilidade à imagem do indígena, algo também muito percebido em outros textos da época, em que há apenas uma descrição do que se vê sem adentrar a cultura ou os motivos que levam às ações daquele povo. Consequentemente, a ideia que se tinha sobre o indígena era a de um povo sem ritualidade ou cosmologia, cuja tentativa de entender, por parte dos europeus, como visto na introdução deste artigo com Caminha, não existia ou era insignificante.

Ainda, para Gabriel Soares de Souza, senhor de engenho à procura de minérios, não só os indígenas não teriam cultura, mas também não teriam a capacidade de fazer parte da fé cristã, já que "[...] é este gentio tão barbaro, que até hoje não ha nenhum que viva como christão, tanto que se apartam da conversação dos padres oito dias" (SOUSA, 1879 [1587], p. 38). Entretanto, os indígenas contemporâneos descrevem ricamente as tradições que existiam e/ou existem de seus povos, como Kaká Werá Jecupé, quando diz

Na época da Grande Mãe, quando ainda fluíam as tradições do Sol e a da Lua, havia uma cerimônia dedicada à Mãe Terra que consistia em preparar uma bebida à base de cascas de fruta, armazená-la em uma igaçaba em forma de ventre e enterrá-la nos arredores da Aldeia na lua crescente; depois eles a retiravam na lua cheia com cantos e danças de reverência e gratidão. (JECUPÉ, 2020, p. 57)

Da mesma forma, há também a escolha lexical e sintática usada para a descrição dos indígenas, muito semelhante à de qualquer outro ser descrito no livro, como se pode observar abaixo, com a descrição dos tamoios (etnia) e do jucurutu (ave). Não é explicado o motivo de existirem adereços nos lábios e um tipo específico de vestimenta para festividades – não existe uma descrição cultural, apenas imagética, indicando, novamente, a insignificância e a repulsa, do europeu, pelo indígena enquanto parte de uma sociedade organizada, mas ignorada pelos invasores, o que nos lembra da relação de superioridade e inferioridade entre europeu e indígena, proposta por Quijano (2005).

Trazem os beiços furados e n'elles umas pontas de osso compridas com uma cabeça como prego em que mettem esta ponta, e para que não caia a tal cabeça lhe fica de dentro do beiço por onde a mettem. Costumam mais em suas festas enfeitarem-se com capas e carapuças de pennas de cores de passaros. (SOUSA, 1879 [1587], p. 84)

Jucurutú é uma ave tamanha como um frango, que em povoado anda de noite pelos telhados; e no mato cria em tocas de arvores grandes, e anda ao longo dos caminhos; e aonde quer que está, toda a noite está gritando pelo seu nome. Esta ave é de côr brancacenta, tem as pernas curtas, a cabeça grande com três listas pardas por ella que parecem cutiladas, e duas pennas n'ella de feição de orelhas. (SOUSA, 1879 [1587], p. 215)

Assim, tem-se a descrição dos costumes, simplesmente. Não há o significado desses para a cultura indígena: do mesmo modo que descrevem o animal, descrevem os indígenas, sem que haja uma importância maior desses para os europeus.

Ainda, há a utilização de vocábulos cujo significado é relacionado a animais, entretanto, são utilizados nos textos coloniais ao descrever a população autóctone, como é o caso de "[...] os **machos** costumam a roçar os matos, e os queimam e a limpam a terra d'elles; e as **femeas** plantam o mantimento e o limpam [...]" (SOUSA, 1879 [1587], p. 290, grifo meu); assim como os europeus fazem escolhas lexicais que provocam o pensamento de que os indígenas são preguiçosos, indignos de confiança, pecadores e desagradáveis, como é possível perceber nos trechos "[...] são muito belicosos, e **em sua maneira** esforçados, e para muito, ainda que **atraiçoados**: são muito amigos de novidades, e **demasiadamente luxuriosos** [...]" (SOUSA, 1879 [1587], p. 279, grifo meu), "Para se os Tupinambás fazerem **bizarros** usam de muitas **bestialidades mui estranhas** [...]" (SOUSA, 1879 [1587], p. 285, grifo meu) e "[...] ha alguns [tupinambás] que tem todos estes buracos, que, com as pedras n'elles, parecem os **demonios**" (SOUSA, 1879 [1587], p. 285-286, grifo meu).

Vale ressaltar que o pensamento colonial/europeu que permeava à época (e que perdurou através dos séculos com a ajuda dos textos quinhentistas) era o da não civilidade inicial dos indígenas, que, devido à ideia de propagação da fé vinda da Companhia de Jesus (O'MALLEY, 2004, p. 21), possuíam uma alma para ser "salva" – ao contrário dos negros africanos – e, portanto, não poderiam ser escravizados ou exterminados antes da tentativa de conversão por parte dos jesuítas.

Sobre essa visão cristã, destacamos a seguinte citação para análise:

Entre esse gentio Tupinambá ha grandes **feiticeiros**, que tem este nome entre elles, por lhe **metterem em cabeça mil mentiras** [...] e para se fazerem estimar e temer tomam este ofício, por entenderem **com quanta facilidade se mette em cabeça a esta gente**

qualquer coisa; mas ha alguns que **falam com os diabos**, que os espancam muitas vezes, os quaes os fazem muitas vezes ficar em falta com o que dizem; pelo que não são tão cridos dos indios como temidos. A estes feiticeiros chamam os Tupinambás **pagés** [...] (SOUSA, 1879 [1587], p. 292-293, grifo meu)

Assim, ao relacionar os pajés aos feiticeiros, Gabriel Soares de Souza está impondo a cultura europeia (dominante) sobre a cultura tupinambá (dominada), de forma a diminuí-la e suprimi-la, e, ainda, demonstrar a superioridade cristã ao chamar os espíritos que se comunicam com os pajés de "diabos", em uma demonização do diferente. Davi Kopenawa, indígena contemporâneo, em seu livro *A queda do céu* (KOPENAWA, 2015), informa como se daria esse processo, havendo ele mesmo passado por um similar:

No começo, só sabiam sua língua de fantasma. Às vezes, bem que tentavam cantar ou falar como nós, mas não compreendíamos grande coisa do que queriam dizer e isso nos fazia rir! Contudo, aos poucos, começaram a desenhar nossas palavras em peles de papel para poderem imitá-las. E assim, passado algum tempo, conseguiram falar com a língua mais direita. Foi então que começaram a nos amedrontar com as palavras de *Teosi*, e a nos ameaçar constantemente: "Não masquem folhas de tabaco! É pecado, sua boca vai ficar queimada! Não bebam o pó de yakoana, seu peito ficará enegrecido de pecado! Não riam e não copulem com as mulheres dos outros, é sujo! Não roubem o que lhes é recusado, é errado! *Teosi* só ficará satisfeito com vocês se responderem a ele!". Era assim mesmo. Repetiam sem parar o nome de *Teosi*, em todas as suas falas: "Aceitem as palavras de *Teosi*! Retornemos juntos para *Teosi*! Foi *Teosi* quem nos enviou! *Teosi* nos mandou para proteger vocês! Não recusem, ou queimarão após a morte no grande fogo de *Xupari*! Se seguirem *Satanasi* e suas palavras, vão queimar lá com ele e vai ser de dar dó! Se, ao contrário, vocês todos imitarem *Teosi* como nós, um dia, quando ele decidir, *Sesusi* descera até nós e poderemos vê-lo aparecer nas nuvens!" (KOPENAWA, 2015, p. 256)

Essa missão de "cura das almas" dos missionários, como diz Cardim (2019, p. 62), pode ser percebida desde o período em que foram instituídos os jesuítas, que aprenderam línguas indígenas para conseguirem catequizar melhor e acabaram por constituir a língua-geral, também chamada de língua brasílica, formada pelo português e pelas línguas indígenas – depois proibida pelo Diretório de 1757, com o intuito de formar uma nação monolíngue que falasse a língua da metrópole, o português (FARACO, 2016).

Nesse sentido, vemos a apropriação das crenças indígenas em ambos os textos (os de Sousa e Kopenawa), o primeiro com as relações feiticeiro-pajé e espíritos-diabos, e o segundo com a adaptação das palavras em língua portuguesa para a língua do grupo étnico yanomami, em Deus-Teosi, Satanás-Satanasi e Jesus-Sesusi, assim como a apropriação total de suas crenças, em "Xupari", que viria "De shopari wakë, o fogo do mundo celeste onde ardem os aventos após a morte, segundo os Yanomami ocidentais [...], adaptado pelos missionários à noção de inferno" (KOPENAWA, 2015, p. 642, nota de fim 15). Portanto, ao lermos esses e muitos outros documentos da época, temos a ideia de domesticação, instrução e civilização da população autóctone (CARDIM, 2019, p. 45).

Com essas ações e escolhas lexicais expostas a respeito dos indígenas em mente, tem-se o caso da etnia caetés, "que tanto mal tem feito aos portugueses nesta costa" e que "se matavam e comiam uns aos

outros em vingança de seus odios" (SOUSA, 1879 [1587], p. 27). Os caetés ganharam grande fama pelo canibalismo, que foi, posteriormente – com a morte e "deglutição" do Bispo D. Pedro Fernandes Sardinha em 1556, após um naufrágio seguido de emboscada feita por essa etnia indígena – o motivo usado pelos portugueses para sua dizimação, assim como a de outros povoados indígenas, a partir de 1562, quando, para conseguir "escravos legítimos", Mem de Sá promoveu "guerra justa" aos caetés (JECUPÉ, 2020, p. 77) – entretanto, a morte do Bispo pelos caetés é controversa.

Essa etnia, conhecida por sua bravura e por não permitir maiores contatos com europeus, se tornou o maior alvo para a promoção do mito canibal em terras americanas, estando presente em vários textos coloniais como um povo que aos outros "comiam sem lhes perdoar" (SOUSA, 1879 [1587], p. 27). Porém, em uma sociedade sem acúmulo de bens e disputa de territórios alheios, o canibalismo indígena era um ritual antropofágico, ou seja, um dispositivo cultural para a organização dos povos indígenas que consistia em guerrear uns com os outros, capturar os inimigos, deixá-los viver dentro de suas comunidades (sem retirar-lhes o título de prisioneiro), ser morto rapidamente e elevado a uma imortalidade imediata e, ao final, ser ingerido por todos daquele povoado. Portanto, o ritual antropofágico é o caminho para a imortalidade na visão desses povos indígenas que o praticavam, sendo uma recompensa para quem era morto, que estaria livre de qualquer mal praticado em sua vida (FERNANDEZ; LEAL, 2020, p. 84-85) – então, como pode o não indígena e Bispo Sardinha ser parte de um ritual tão importante para a cultura indígena?

Vê-se, assim, que o discurso promovido pelos europeus era uma imagem distorcida dos indígenas no intuito de desumanizar esses povos (KAHOWÁ, 2023, p. 25), inserindo sua própria moralidade e cultura (vistas como superiores pelos mesmos) e criando, inclusive, pinturas que corriam na sociedade europeia com cenas perturbadoras de pessoas sendo devoradas em grandes pedaços, como as obras de Theodore de Bry (1528-1598). Nessa mesma linha de pensamento, tem-se a comparação de dois trechos, um de Gabriel Soares de Souza e outro de Pero de Magalhães Gândavo, em que é possível perceber uma repetição de informações.

[...] falta-lhe tres letras da do A B C, que são F, L, B grande ou dobrado, cousa muito para se notar; porque senão tem F, é porque não tem fé em nenhuma cousa que adorem; [...] E se não tem L na sua pronunçiação é porque não tem lei nenhuma que guardar, nem preceitos para se governarem; [...] E se não tem esta letra R na sua pronunçiação, é porque não, tem rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguem, nem ao pai o filho, nem o filho ao pai, e cada um vive ao som da sua vontade [...]. (SOUSA, 1879 [1587], p. 280-281)

A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente. (GÂNDAMO, 2008 [1576], p. 65)

Essa repetição, bem vista à época, era formada por trechos de autores mais renomados em vários outros textos quinhentistas – como no caso de Gabriel Soares de Souza, que estava escrevendo para conseguir minerar terras indígenas e se utilizou de um "argumento" de um autor de maior destaque, Gândavo – e do século seguinte, e auxiliou na solidificação da visão estereotipada dos povos indígenas como seres animalescos, canibais, agressivos, infantis, sem cultura e inferiores, que permeia a sociedade até hoje, como veremos, brevemente, a seguir.

3. INFLUÊNCIA DA LITERATURA DE VIAGEM EM SÉCULOS POSTERIORES

Romancista, poetas e pintores, filósofos e polemistas, geógrafos e historiadores do Novo Mundo, em suma, se não todos, a esmagadora maioria daqueles que, em verso, prosa ou imagens, propagaram pela Europa as notícias sobre o Novo Mundo lançaram mão, com mais ou menos intensidade, de um mesmo corpo documental: as narrativas de viagens. A bem da verdade, boa parte do que os europeus escreveram sobre o mundo de além-mar [...] durante pelo menos os três séculos que se seguiram à viagem de Colombo baseou-se em relatos de viagem, relatos de aventureiros e exploradores que, muitas vezes à custa da própria vida, viram com os próprios olhos – ou disseram que viram – aquelas terras que tanto atiçavam a imaginação dos seus contemporâneos. (FRANÇA, 2012, p. 42)

Não só os relatos de viagem se tornaram famosos na Europa, mas sua tradução para as línguas francesa, inglesa e holandesa, por exemplo, se tornaram um enorme sucesso editorial ao longo dos séculos XVII e XVIII. "Os relatos contaram, para propagarem-se, com o poderoso auxílio de uma rede nada desprezível de editores, representantes de casas editoriais e livreiros" (FRANÇA, 2012, p. 79). Nesse sentido, influenciaram a forma como a sociedade brasileira e europeia observava a população autóctone das terras brasileiras. Nas artes, vemos a obra "A primeira missa no brasil", de Victor Meirelles, feita no ano de 1861, que retrataria a chegada do cristianismo em 26 de abril de 1500. Na imagem vemos o que parece ser representantes religiosos, colonos e guerreiros europeus, assim como, rodeando todos, centenas de indígenas, em uma imagem romantizada de aceitação da cultura dominante e harmonia entre as raças desde o início da invasão europeia, que, no entanto, expressa um apagamento da individualidade, cultura, crença e sociedade indígenas.

Nessa mesma década e na década anterior, tem-se na literatura a preservação desses mesmos ideais românticos em, por exemplo, *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1865), de José de Alencar. Ambos os livros possuem indígenas como personagens principais, no entanto, esses possuem narrativas eurocêntricas em que o desejo do indígena é se aproximar do indivíduo branco, deixando sua tribo para trás, o que mostra a força do discurso estruturado pelos primeiros textos sobre as terras americanas, que ainda faz, três séculos depois, negar a cultura indígena. Além disso, agravam o pensamento de que a sociedade indígena é atemporal, sem desenvolvimento cultural, tecnológico ou linguístico, como qualquer outra sociedade. Assim, sua imagem continua conectada à natureza e qualquer menção de retirá-la desse espaço torna o ser indígena *menos* indígena para o restante da população.

Os três exemplos, assim, foram destaque em suas épocas e auxiliaram na manutenção e na fortificação do imaginário popular do indígena em um momento de construção da identidade cultural da sociedade brasileira. Entretanto, o indígena nunca deixou de ser exterminado – por ataques e por epidemias – e de lutar contra seu desaparecimento – por meio de ataques e de busca por melhores políticas públicas –, como descreve Jecupé (2020, p. 76-87). Isso pode ser comprovado, por exemplo, por meio do "Relatório Figueiredo", de sete mil folhas, coordenado por Jader de Figueiredo Correa, presidente da CPI, que mostra a infeliz forma como a população indígena foi tratada até o ano de 1967 (ano de criação da FUNAI), expondo corrupções, técnicas de tortura, escravidão, tráfico de pessoas e utilização de patrimônio indígena.

Assim, essa construção secular da imagem do indígena na mente da população não indígena brasileira permite discursos, ainda hoje, preconceituosos, estereotipados e que permitem, cada vez mais, retrocessos para essa parcela da população.

4. CONCLUSÃO

Por meio da escolha lexical, dos discursos produzidos e da identidade cultural indígena propagada, podemos observar que o indígena era visto como uma figura animalesca, sem possibilidade de "salvação", pecador, incivilizado, irracional, sem organização social, sem cultura e que essa visão ainda se perpetua no século XXI, alimentada pela leitura de mundo sob o olhar do europeu. No entanto, diversos povos indígenas resistem, apesar dos esforços dos senhores de engenho, missionários, seringueiros, fazendeiros, mineradores, enfim, não indígenas, para perpetuar o etnocídio e genocídio dessa população. Com mais de 300 povos e 270 línguas, ainda há hoje muitas vozes indígenas que gritam para o restante da sociedade: *ya temi xoa!* (eu ainda estou vivo!) – mas o restante da população brasileira não indígena precisa também assumir uma postura antirracista de ouvir e se unir aos povos originários nessa luta que nunca esteve e não está nem um pouco próxima de acabar.

REFERÊNCIAS

- CAMINHA, Pero Vaz. **Carta de Achamento do Brasil**. Introd., modern. e ed. comentada por Sheila Hue. São Paulo: EdUnicamp, 2021 [1500].
- CARDIM, Pedro. **Os povos indígenas, A dominação colonial e as instâncias de justiça na América Portuguesa e Espanhola**. Lisboa: Centro de História (CH), Universidade de Lisboa; CHAM, Centro de Humanidades / São João del-Rei, MG: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de São João del-Rei, 2019.
- FARACO, Carlos Alberto. **História sociopolítica da língua portuguesa**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2016.
- FERNANDEZ, Rafaella Dias; LEAL, Izabela. O canibal de André Thevet relido por Alberto Mussa. In: BERBARA, Maria; MENEZES, Renato; HUE, Sheila (Orgs.). **França Antártica: ensaios interdisciplinares**. Campinas, EdUnicamp, 2020. p. 77-90.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**: antologia de textos (1591-1808). Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Unesp, 2012.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil**: história da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008 [1576].
- JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**. 2. ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.
- KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo Gonzaga. **Decolonialismo Indígena**. 3. ed. São Paulo: Matrioska, 2023.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MIGNOLO, Walter. COLONIALIDADE: O lado mais escuro da modernidade. Tradução: Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 22 jun. 2017. DOI 10.17666/329402/2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/318360741_COLONIALIDADE_O_LADO MAIS_ESCURO_DA_MODERNIDADE>. Acesso em: 05 ago. 2024.
- MOREAU, Filipe Eduardo. **Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta**. 2. ed. Apresentação: João Adolfo Hansen. São Paulo: Intermeios, 2020.
- O'MALLEY, John W. **Os primeiros Jesuítas**. Tradução: Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: EdUNISINOS; Bauru, SP: EdUSC, 2004.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 227-278.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Editor: Francisco Adolfo de Varnhagen. 2. ed. Rio de Janeiro: Tipografia de João Ignacio da Silva, 1879 [1587]. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242787>>. Acesso em: 18 ago. 2024.