

PARA ENTENDER “SELVÁTICOS”, “SILVÍCOLAS” E SUJEITOS: UM DIÁLOGO COM A LITERATURA LATINO-AMERICANA CONTEMPORÂNEA.

TO UNDERSTAND “SELVÁTIVOS”, “SILVÍCOLAS” AND SUBJECT: A DIALOGUE WITH CONTEMPORARY LATIN AMERICAN LITERATURE.

Gretha Leite Maia¹

Resumo

A pesquisa propõe um diálogo com a literatura latino-americana contemporânea para verificar a possibilidade de uso do discurso literário como ferramenta de ampliação do olhar antropológico e crítico dos discursos coloniais. Os reflexos residuais desses discursos são ainda profundos no âmbito do pensamento e da compreensão jurídica dos povos indígenas. O estudo tem como pressupostos a diversidade étnica na América-latina e a secular negativa de reconhecimento da condição de sujeito de direito aos povos indígenas. Sob a perspectiva da antropologia contemporânea, verifica a utilidade das categorias antropológicas na busca de superação do olhar condicionado de desqualificação das culturas. Buscando a interface direito e literatura, foram analisadas duas obras da literatura latino-americana contemporânea, os livros “A Casa Verde”, de Mario Vargas Llosa e “O Feitiço da Ilha do Pavão”, de João Ubaldo Ribeiro. A partir da análise do discurso literário contemporâneo, identifica-se a passagem dos tipos ideais para a construção literária de sujeitos imersos nos contextos de deslocamento e conflito identitário. Conclui que a literatura latino-americana contemporânea pode ser importante ferramenta de superação da compreensão do “outro” colonizado como inferior, na construção de um necessário pensamento político e jurídico alteritário.

Palavras-chave: Sujeito de direito. Identidade. Índios. Literatura.

Abstract

This research proposes a dialogue with contemporary Latin American literature to verify the possibility of using literature as an anthropological tool to criticize the colonial discourse. These speeches are still present in the way we understand legally the Indians. The article recognizes ethnic diversity in Latin America and the old denial of recognition of indigenous rights. The article examines the concept of subject of law. Also seeks to work with the categories of anthropology. Into an interface between law and literature, examines two books: A Casa Verde, by Mario Vargas Llosa, and O Feitiço da Ilha do Pavão, by João Ubaldo Ribeiro. There are new characters, which outweigh the romantic hero, symbolized in the indian Peri, in the book O Guarani, by José de Alencar. Concludes that the Latin American Literature is an important tool to understand the outsiders, until now understood as inferior, but, in real, the same human being like anyone else. This is a multidisciplinary approach between Law and Literature.

Key-words: Subject of law. Identity. Indians. Literature.

INTRODUÇÃO

As questões sobre o índio certamente não são novas. Colocaram-se com a chegada dos europeus nas Américas, há mais de cinco séculos. Entretanto, os problemas do reconhecimento de direitos aos povos indígenas ainda são recorrentes e a figura do indígena ainda é mistificada e obscurecida para os brasileiros. O que é contraditório com o fato de que os índios são objeto de pesquisas e estudos antropológicos vigorosos

¹ Professora adjunta da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará. Doutora e Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará.

e, mais recentemente, os índios brasileiros são juridicamente e judicialmente repensados e redefinidos. A presença de movimentos indígenas nos noticiários, ademais, atesta a atualidade do tema, presente também na literatura de forma bastante significativa. O objetivo desse estudo é dar um contorno menos impreciso ao papel da literatura na construção de uma imagem do índio e às consequências da fixação de um paradigma literário na consideração do lugar do índio na sociedade moderna e contemporânea.

Há, de forma recorrente, a concepção de que o índio não recebeu um tratamento jurídico ou maiores atenções do que o negro africano. Considerada sua incapacidade de assimilar a ideia de trabalho nos modelos propostos pelos colonizadores, os índios teriam sido “deixados de lado”, e teriam lentamente desaparecido do território, da pauta jurídica e da literatura. Será verificado se houve, de fato, esse desaparecimento e, se sim, em que condições o retorno da questão indígena se deu. Como objetivo específico, esse estudo sistematiza alguns dos registros literários sobre o índio, desde o início da colonização até os tempos atuais, e os compara às definições jurídicas e antropológicas de sujeito. Verifica, como hipótese, se é possível afirmar uma mudança de paradigma, identificada em duas obras contemporâneas: o livro “O Feitiço da Ilha do Pavão”, de João Ubaldo Ribeiro, contextualizado no nordeste do Brasil, e “A Casa Verde” de Mário Vargas Llosa, contextualizado na Amazônia peruana. Embora ambos se aproximem da literatura fantástica, há elementos – não acidentais – que ressaltam um novo olhar sobre o índio e sua percepção do processo de dominação europeia.

Trata-se, assim, de um trabalho com metodologia transdisciplinar, que busca na literatura um suporte discursivo para reposicionar concepções bastante cristalizadas, tendo por objetivo geral obter uma melhor compreensão da questão indígena. O artigo compõe-se, inicialmente, de um estudo sobre o conceito de sujeito de direito, seguido de um exame nos aportes antropológicos sobre identidade e alteridade. Por fim, encerra com uma apresentação do índio Balduíno Galo Mal, do livro “o Feitiço da Ilha do Pavão”, e Bonifácia, ou Selvática, do livro “A Casa Verde”. São personagens que se constroem em contraposição a dois estereótipos literários: os índios antropófagos – imagem que dominou (e aterrorizou) o imaginário europeu nos primeiros séculos de colonização – e ao índio Peri, do livro “O Guarani”, de José de Alencar, personagem que sedimentou a ideia do índio dócil e servil, construída no século XIX para dominar o imaginário no século XX.

1. O SUJEITO DE DIREITO

O Direito possui um conjunto de categorias próprias, definidas como os “conceitos jurídicos fundamentais”. Nos manuais e compêndios de introdução ao Direito consta, frequentemente, um capítulo com os conceitos de fato e ato jurídico, relação jurídica e negócio jurídico, e os conceitos de sujeito de direito, pessoa e capacidade². Embora a questão da compreensão e uso da categoria “sujeito” não se limite ao campo de conhecimento jurídico, é possível afirmar a existência de um conteúdo razoavelmente preciso para o termo “sujeito de direito”. Para Tércio Sampaio Ferraz Júnior (2008, p.148), o conceito de liberdade é o ponto de referência na identificação do que seja um sujeito de direito: “a ideia de que se trata do portador do direito se reporta à liberdade no sentido da autonomia”. Retomando a distinção de liberdade dos antigos e liberdade dos modernos formulada durante o período de teorização da Revolução Francesa, especialmente por Benjamin Constant, tem-se que a liberdade passou a significar o agir segundo a lei³. Reconhecida a autonomia, a lei determinará a capacidade jurídica dos sujeitos de direito.

Convém acrescentar ainda que, segundo Ferraz Júnior (2008), a base ideológica do Direito na modernidade é a afirmação do sujeito como o titular da propriedade privada. De fato, a propriedade, enquanto uma instituição, passa a ser o objeto de proteção e garantia do ordenamento jurídico. Com a chegada às Américas, esse objeto assume novas dimensões. É o que demonstram as questões que orientavam as discussões e teses jurídicas ao tempo das navegações, conforme Lima Lopes (2009, p. 159): “A conquista da América coloca para os juristas problemas novos, e com ela surgem questões não resolvidas anteriormente (...) sobre o direito de conquista e descoberta, o direito de posse, a invenção, o tesouro, o direito do mar (a liberdade dos

² Cf. REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2009. FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito** – técnica, decisão e dominação. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008. DIMOULIS, Dimitri. **Manual de introdução ao estudo do direito: definição e conceitos básicos**. 5. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

³ A liberdade dos modernos deve muito de sua elaboração a Kant. Ingeborg Maus, ressaltando a complexidade da formulação kantiana de liberdade, afirma que Kant esboça a real ideia jurídica de uma República radical, na qual as leis recebem sua legitimação exclusivamente do fato de todos decidirem o mesmo sobre todos, formulando o princípio procedimental da soberania popular. E prossegue: “segundo Kant, os direitos de liberdade, igualdade e autonomia do Homem designam, por um lado, princípios “a priori” sobre os quais se funda toda e qualquer condição jurídico-positiva”. Por outro lado, segue a pensadora, Kant reitera que todo direito depende de leis, de modo que o povo, invocado a autolegislar, tem o poder soberano, do qual têm de derivar todos os direitos dos indivíduos. Cf. MAUS, Ingeborg. **O Direito e a Política** – teoria da Democracia. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p.09.

mares)...”. Dentre essas questões, sobretudo, surge o problema da alteridade, no reconhecimento da liberdade *natural* dos índios.

Como se vê, a definição de sujeito de direito possui um fundamento filosófico (a liberdade) e um contexto socioeconômico no qual se desenvolveu: o ambiente jusnaturalistas moderno, que se caracterizava por ser personalista e individualista. Ferraz Júnior (2008, p.149), entretanto, adiciona uma explicação para a ideia de pessoa a partir da proposta de *papel social*, considerando que a sociedade institucionaliza os papéis como condição de interação: “conhecemo-nos e interagimos porque conhecemos os papéis assumíveis (...). Os papéis institucionalizados normativamente, no direito, ganham contornos certos e seguros”. São os aportes da sociologia, enquanto um saber sobre o homem moderno, que influenciam as concepções jurídicas e lhes apresenta novas possibilidades de fundamentos. Assim, a função do direito seria definir, de modo seguro, a condição de sujeito de direito, com capacidade para realizar atos jurídicos passíveis de serem, assim, reconhecidos e tutelados pelo aparelho institucional do Estado. É a definição de quem estaria incluído, ou excluído, na rede de segurança do Estado, ou seja, quem poderia chamar os dispositivos jurídicos em seu favor.

Deve-se ao pensamento civilista alemão a maior contribuição na sistematização desses conceitos. Zippelius (2006), antes de abordar a questão dos “envolvidos”, ou o estudo da pessoa no Direito, trata da noção de homem no Direito. Para o autor, dentre as representações com as quais procuramos nos orientar em nosso complicado mundo, tornando-o nítido, inteligível e compreensível, o conceito de homem – aquele conceito que temos de nós mesmos – representa um papel importante. É a partir dessa noção que as questões sobre justiça, por exemplo, se desdobram. E conseqüentemente nosso comportamento em relação uns aos outros vão ganhando formas jurídicas. A formalização do Direito acelera-se a partir exatamente das descobertas que inauguram a modernidade. Embora o fenômeno da formalização do Direito tenha início com a escola naturalista protestante (que vai de Grotius a Kant), são as novas riquezas da América que demandam instrumentos jurídicos mais bem elaborados⁴. Citando Grotius, Hobbes e Rousseau, Zippelius (2006) denomina de otimismo antropológico a ideia do homem como animal racional, e de pessimismo antropológico a noção de homem movido não

⁴ Sobre a relação entre as riquezas da América Latina e a expropriação levada a cabo durante séculos, ver GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Trad. Galeno de Freitas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

somente pela razão, mas também, e, sobretudo, pelos sentimentos e pelas paixões (então buscando suporte em Schopenhauer, Nietzsche e Freud). Essas correntes de pensamento foram determinantes para as práticas políticas dos últimos séculos. A noção do direito igual, para todos os homens, à autodeterminação moral e política é o que caracteriza, pelo seu reconhecimento ou não, regimes e práticas políticas como democráticas ou autoritárias.

Assim, além das perspectivas filosóficas, históricas (contextualização socioeconômicas) e sociológicas, ainda a perspectiva política completa esse amplo quadro analítico no qual se insere a formação do Direito moderno. De toda forma, os habitantes nativos das Américas, ao tempo da chegada dos europeus em seu território, foram identificados como homens, mas não como sujeito de direitos, seja em termos civis ou políticos. A noção cristã de que todos os homens são iguais perante Deus certamente colaborou para o reconhecimento dos índios como homens – e não como *coisas*, o que aconteceu com o africano aprisionado e escravizado para o trabalho nas Américas, concebido como *mercadoria* sem maiores resistências pelos cristãos para realizar o grande empreendimento de colonizar (leia-se explorar) o Novo Mundo.

Em termos estritamente jurídicos, por fim, Zippelius (2006, p.59) afirma que, para entender a noção de sujeito de direito, a primeira pergunta é: “quem pertence à comunidade jurídica e para quem (principalmente, em favor de quem) devem valer as competências e prescrições de um determinado ordenamento jurídico?”. Trata-se de indagar quem pode representar os papéis jurídicos, ou seja, ser sujeito de direitos. E na modernidade, o Direito distribui papéis jurídicos, especialmente, entre proprietários: de bens, da força de trabalho, dos meios de produção. As próximas perguntas são: a quem pode ser juridicamente vedado um determinado comportamento, ou seja, quem pode ter obrigações jurídicas (capacidade civil), e quem pode, com seu comportamento, criar, modificar ou extinguir obrigações jurídicas em relação a si e a terceiros (capacidade jurídica). E então a lei civil identifica o juridicamente capaz.

E assim foi no direito brasileiro com relação aos índios. Como já se afirmou, o encontro dos europeus com os indígenas fez nascer problemas jurídicos quanto à legitimação da ocupação da terra e do domínio sobre os povos conquistados. As terras

foram usurpadas e divididas para atender aos interesses econômicos dos colonizadores ⁵. Houve tentativas, muitas exitosas, de escravização dos indígenas, com a consequente supressão da sua cultura. Considerados homens, foram ditos inferiores, incapazes de se autogovernar. Como ensina Colaço (2011), sob o pretexto de protegê-los, a tutela foi o instrumento jurídico para dominá-los e administrá-los. No Código Civil de 1916, mantém-se o regime tutelar, na sua definição como relativamente incapaz. O Código Civil atual ainda faz referência à incapacidade relativa dos indígenas, embora não utilize mais a expressão “silvícola”. Em 1973, foi elaborado o primeiro Estatuto do Índio, com intenções integracionistas, que ainda está em vigor.

Mas foi a CF/88 que inaugurou os direitos indígenas propriamente ditos, que foram “agregados graças à atuação dos movimentos indígenas de todo o país e das entidades de apoio a sua causa, coordenada pela então união das Nações Indígenas, a UNI, que lançou a campanha dos povos indígenas na constituinte” (COLAÇO, 2013, p. 197). Colaço ensina que a CF/88, pela primeira vez, dedica um capítulo aos novos elementos jurídicos que fundamentam as relações entre índios e não-índios, superando as perspectivas integracionistas. Os índios deixam de ser titulares de direito especiais e provisórios e passam a ter direitos permanentes e definitivos, referentes à condição de índio. Mas, passados 25 anos, porque ainda é tão difícil um consenso nacional em torno do direito à alteridade no caso dos índios? Porque ainda é tão difícil respeitar sua identidade étnico-cultural, e garantir-lhes o direito de ser e permanecer índios? Certamente as respostas estão ligadas a compreensão comum sobre quem é o índio. A literatura criou imagens cuja força significativa resiste aos mais vigorosos estudos antropológicos que o Brasil produziu no séc. XX. Antes de explorar os limites da literatura, será feita uma investigação às categorias antropológicas que contribuem para reorientar nosso olhar.

2. CATEGORIAS ANTROPOLÓGICAS

São pressupostos desse estudo a diversidade étnica na América-latina e a secular negativa de reconhecimento da condição de sujeito de direito aos povos indígenas. Sob a perspectiva da antropologia contemporânea, será verificado de que modo categorias

⁵ Para um registro literário sobre os índios americanos (e sua extermínio na conquista do Oeste), ver BROWN, Dee. **Enterrem meu coração na curva do rio**. 9. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1981.

como etnia, identidade constrativa e alteridade contribuem na tentativa de superação do olhar condicionado de desqualificação das culturas.

A Antropologia tem contribuído com novas categorias para ampliar o pensamento jurídico. Em um movimento de ressignificação e aproximação, a Antropologia, enquanto estudo do “homem inteiro em sua diversidade”, tem oferecido aportes para alguns dos problemas fundamentais do Direito, como o da sua função nas sociedades humanas⁶. Enquanto uma proposta de saber sistematizado sobre o homem, a antropologia abandona a obsessão de autonomia e de atribuição de um objeto próprio e exclusivo de investigação e sai em busca de outras áreas de investigação. Nesse caminho, afirma a especificidade de sua prática não mais por meio de um objeto empírico constituído, mas através de uma abordagem epistemológica constituinte, “pois a Antropologia não é senão um certo olhar, um certo enfoque que consiste no estudo do homem inteiro, em todas as sociedades, sob todas as latitudes, em todos os seus estados e em todas as épocas”⁷.

O conceito antropológico de etnia é o primeiro desses conceitos que será examinado. Definida como o conjunto de fatores materiais, subjetivos e simbólicos que dão identidade própria para determinado grupo social, conforme Brito (2011), o conceito abre espaço para a possibilidade da diferença, o que permite a construção da ideia de identidade constrativa. Trata-se de um processo recorrente na Antropologia para delimitar as identidades. A alteridade é o encontro dessas diferenças. Esses encontros nem sempre são amistosos. Em muitos casos, são carregados de conflitos e tensões, que tem como consequências as exclusões, os estigmas e a degradação do “outro”. Uma das causas de tais efeitos é denominada de etnocentrismo, que consiste na consideração dos meus valores étnicos e identitários como o centro de todas as coisas, a medida para avaliar o que é o certo, ou o justo. O etnocentrismo já levou ao extermínio de muitos povos e de muitas culturas. O Direito já esteve a serviço desse genocídio, quer por dispositivos legais de tutela ao genocídio, quer pela ausência de dispositivos de

⁶ Cf. SUPIOT, Alan. **Homo Juridicus** – ensaio sobre a função antropológica do Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

⁷ LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007, p.16.

contenção e limitação. Daí a Antropologia ressaltar hoje a importância da compreensão da cultura na vida do Direito ⁸.

Se etnia é a definição de um povo, marcada por traços culturais que lhe dão uma identidade própria, o conceito de cultura também deve ser investigado. Por cultura, conforme Laraia (1986), entende-se todo o comportamento aprendido. Enquanto sistema, ou padrões de comportamento socialmente transmitidos, serve para adaptar as comunidades humanas aos seus embasamentos biológicos. São também consideradas cultura as crenças, o conhecimento, os valores e aptidões. Segundo Brito (2011), o conjunto desses elementos constitui aquilo que chamamos de identidade e a identidade é o que caracteriza a etnia. A questão da identidade sempre é acompanhada pela diferença. E essa relação identidade-diferença permite a construção da identidade construtiva, ou seja, percebo a minha identidade comparando-a com a do outro. Mas, qual a importância de nos definirmos enquanto diferente do outro? Trata-se de uma questão política, isto é, do estabelecimento dos lugares de dominação e submissão que caracterizaram as relações de colonização da América. Ou do estabelecimento dos papéis sociais que indicam (ou não) a nossa condição de sujeitos de direito.

Por fim, um conceito da Antropologia que tem reflexos na compreensão da questão indígena é o de etnocídio, ou genocídio cultural. Segundo Brito (2011), na Declaração de San José, de 1981, o termo etnocídio significa o ato de negar a um povo o direito de desfrutar, desenvolver e transmitir sua própria cultura. O etnocídio, assim como o genocídio, também gera a degradação e a eliminação do outro, quer por meios institucionais de segregação e isolamento, que pela inclusão forçada, do outro, em tradições, língua e cultura estranhas. Esses eventos não apenas ocorreram durante os tempos coloniais, pelos missionários da Companhia de Jesus no Brasil, isto é, não residem em um passado histórico. De acordo com Brito (2011, p.52):

Estima-se que 300 milhões de indígenas, em mais de 70 países, são vítimas do processo de aculturação forçada e marginalização. No Brasil, verifica-se a ação dos missionários transculturais, que atuam com etnias indígenas na Amazônia. Esses grupos de religiosos, principalmente as Igrejas Novas Tribos do Brasil e os Jovens com uma Missão – JOCUM, praticam a evangelização ostensiva, traduzindo a Bíblia para as línguas indígenas e transformando índios em pastores no meio da selva. Um exemplo conhecido dessa prática de genocídio cultural é o caso dos Zo'ê, na região de Santarém, Pará. Nesse caso, o Ministério Público Federal impetrou mandado de

⁸ Cf. COLAÇO, Thaís Luzia. O despertar da Antropologia Jurídica. In: COLAÇO, Thaís Luzia. **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

segurança contra a Igreja Novas Tribos do Brasil em defesa da cultura desse povo.

A proposta dos antropólogos inclui um novo contrato de cidadania. Esse novo contrato tem como base a tolerância, no sentido de respeito e valorização dos traços de singularidade do outro. Essa nova cidadania “implica o reconhecimento da diversidade e a possibilidade de convivência justa e criativa dessas pluralidades” (BRITO, 2011, p. 53). O reconhecimento da diversidade quebra a referência etnocêntrica para a consideração de quem tem capacidade (autonomia) para ser sujeito de direito, alargando a tutela jurídica para novos titulares. É o que acontece no Brasil a partir da CF/88. Por isso, renovam-se os conflitos por terra envolvendo indígenas. Esses conflitos, por possuírem um amplo viés econômico (a citar o caso Raposa- Serra do Sol), terminam sendo objeto de decisão judicial. Essas decisões são produzidas em tribunais e juízes que durante seu curso de Direito pouco ou nada estudaram sobre as questões indígenas. De todo modo, são compreensões que nos interessam a todos. Como recolocar as questões indígenas? Como (re) configurá-las? Certamente não com o olhar etnocêntrico e não a partir do índio Peri, que simboliza a negação da cultura indígena em favor dos valores impostos pelos colonizadores.

3. O ÍNDIO NA LITERATURA LATINO-AMERICANA CONTEMPORÂNEA

Esse estudo parte da afirmação de que a literatura contribuiu para construir uma imagem distorcida do índio para os brasileiros. Assim, investiga-se se é possível que contemporaneamente seja também a literatura uma ferramenta de *desconstrução* dessa imagem, na busca de outro olhar para os índios.

Quem eram os índios? Atribuir-lhes a condição de homem muito pouco lhes serviu em termos de reconhecimento de autonomia e liberdade. Predominou sobre eles o pessimismo antropológico: mesmo homens, eram dominados por emoções e não pela razão, e viviam sob religiões animistas e politeístas. Sua cultura em nada se identificava com o trabalho intenso, regular e compulsório. Suas atividades bastavam para sua subsistência, o que não devia ser muito difícil em um litoral abundante. Empregavam muito do seu tempo, energia e imaginação em seus rituais, suas celebrações e suas guerras. A ideia de “produtividade” era completamente estranha para eles. Ainda assim, conforme Fausto (2013, p. 45), podem ser distinguidas duas tentativas básicas de sujeição do índio:

Uma delas, realizada pelos colonos segundo um frio cálculo econômico, consistiu na escravização pura e simples. A outra foi tentada pelas ordens religiosas, principalmente pelos jesuítas, por motivos que tinham muito a ver com suas concepções missionárias. Ela constituiu no esforço em transformar os índios, por meio do ensino, em ‘bons cristãos’, reunindo-os em pequenos povoados ou aldeias. Ser ‘bom cristão’ significava também adquirir hábitos de trabalho dos europeus, com o que se criaria um grupo de cultivadores indígenas flexíveis às necessidades da Colônia.

Os padres também não tinham nenhum respeito pela cultura indígena. Alguns missionários se insurgiram contra os abusos e crueldades da conquista. O mais famoso é Bartolomeu de Las Casas, que chegou a fazer 30 proposições contra o direito de colonização. Segundo Lima Lopes (2009), o teólogo-jurista Francisco de Vitória, por sua vez, apela para um tratamento humano e justo para seres humanos diferentes, levando a sério o fato de os índios serem nações independentes, que deveriam manter com a Espanha uma relação de não-sujeição. Os espanhóis poderiam ir e vir ou morar nas Américas, respeitando os índios e suas instituições. Essas intervenções, entretanto, tiveram poucos reflexos no projeto de colonização das metrópoles em relação aos habitantes nativos das colônias.

Foram muitas as formas de resistência dos índios, desde guerras até fugas para o interior. Desapareceram também dizimados por doenças. A partir de 1570, incentivou-se a importação de africanos. Ocorre que os índios já tinham figurado fartamente em relatos de viajantes e narrativas exóticas que invadiram a Europa.

Os relatos de viajantes constituem-se muitas vezes como os únicos documentos históricos sobre os séculos XVI e XVII no Brasil. Conforme Raminelli (2009, p. 11), são documentos pouco precisos e muito contraditórios. Os relatos de viajantes são representações da realidade que devem levar em conta o fato de que “os viajantes adotavam uma perspectiva típica da tradição cristã (...); viam os tupinambás pelo viés europeu, que estranhava, julgava e por vezes reavaliava os próprios valores”. De fato, nesses relatos os costumes indígenas eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo. A lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Segundo Raminelli (2009, p. 12), “representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América”. Raminelli conclui ainda que viajantes e cronistas destinaram à mulher um protagonismo no papel dos rituais canibalistas, como incentivadoras de

vingança, que se compraziam demasiadamente nos rituais de morte dos prisioneiros. Nos relatos, os índios eram selvagens, decaídos, seres degenerados.

Como afirma Damázio (2011, p.227), a superioridade militar não bastou para assegurar e legitimar o colonizador aos olhos do colonizado: “ele necessitou da construção de uma verdade justificadora por meio de um discurso justificador”. Assim, fabricou a ideologia do colonialismo. Os relatos de viajantes foram os primeiros registros literários sobre o índio a servir de formador de uma imagem que por séculos povoou (e assombrou) o imaginário dos europeus. Curiosamente, com a fuga do índio do litoral para o sertão e as primeiras mortes em série por epidemias, os índios vão lentamente desaparecendo dos relatos de viajantes. Em seu lugar, surgem os colonos. Os relatos de viagens principalmente dos ingleses e franceses durante o século XVIII procuram depreciar os portugueses, criando a figura do colono preguiçoso. Do desaparecimento do índio desses registros históricos (os relatos), no séc. XVI, somente retornará à literatura no séc. XIX, na busca de construção de uma identidade nacional para o Brasil independente.

Segundo Skidmore (2012), a tradição intelectual e literária que dominava o Brasil em meados do século XIX merecia amplamente o título de “romântica”. Seguiu o mesmo culto à natureza, característico do romantismo europeu. Quando o Brasil tornou-se independente de Portugal, a literatura passou a glorificar as belezas naturais brasileiras, na tentativa de articular uma consciência nacional independente. Um “manto literário para as campanhas antilusitanas dos políticos” (SKIDMORE, 2012, p. 41). Assim, o indianismo tornou-se uma moda intelectual entre os membros da elite, instalando-se na produção literária. Segundo Skidmore (2012, p.41-42):

Com a maioria do romantismo literário, o índio tornou-se um símbolo das aspirações nacionais. Foi transformado num protótipo literário, com pouca conexão com seu papel real na história brasileira. Tal como o índio de James Fenimore Cooper, o do romantismo brasileiro era um símbolo sentimental que não oferecia nenhuma ameaça ao sono tranquilo de seus leitores. O paralelo com Cooper fica ainda mais claro nos romances de José de Alencar.

Conforme ainda Carvalho (1990), após a independência, tornou-se objetivo do Brasil assegurar a unidade política. Sua consolidação se daria em torno da metade do século XIX. A partir de então o tema da nacionalidade voltou a ser colocado inicialmente pela literatura. Segundo Carvalho (1990, p.23):

O Guarani, de José de Alencar, romance publicado em 1857, buscava, dentro do estilo romântico, definir uma identidade nacional por meio da ligação simbólica entre uma jovem loura portuguesa e um chefe indígena acobreado. A união das duas raças num ambiente de exuberância tropical, longe das marcas da civilização europeia, indicava uma primeira tentativa de esboçar o que seriam as bases de uma comunidade nacional com identidade própria.

Segundo Lira Neto (2006), “O Guarani” tornou-se mania nacional. É certo que, antes de Alencar, Gonçalves de Magalhães cultivou a poesia indianista de caráter nacionalista no poema épico “A Confederação dos Tamoios”, também de 1857, ao qual Alencar opõe o romance enquanto gênero literário. Inspirado no bom selvagem de Rousseau, “o índio, idealizado e legitimado pelos intelectuais europeus, seria devolvido aos escritores brasileiros como um tema a ser louvado dali por diante” (NETO, 2006, p.167). De acordo com Cândido (2009, p.536), “O Guarani” é “uma lufada de fantasia, que realiza talvez com maior eficiência a literatura *nacional*, americana, que a opinião literária não cessava de pedir e Gonçalves de Magalhães tentara n’*A confederação dos Tamoios*”. Peri representa o advento do herói esperado por uma sociedade mal ajustada que queria acreditar em si mesma. O herói é, na literatura moderna, o que caminha numa apoteose sem fim. Peri encarna esse mito heroico que se tornou, depois de um século, como afirma Cândido (2009) suspeito aos nossos olhos.

Se o índio brasileiro foi, assim, estereotipado na literatura romântica do séc. XIX na figura do índio Peri, quais os novos arquétipos que a literatura latino-americana disponibiliza? Nesse estudo, serão analisados dois personagens da literatura contemporânea. Identifica-se na personagem “Selvática”, da “Casa Verde”, o estado de confusão identitária, a resistência ao apresamento e a saudade infinda da selva amazônica peruana, mesmo depois de sua passagem (obrigatória) por uma escola católica de educação e preparação para o trabalho doméstico. O índio “Balduino Galo Mau”, do livro “O Feitiço da Ilha do Pavão”, é o personagem que encarna a dificuldade de diálogo entre colonizado e colonizador. Contrastando com o deslumbramento e o desejo de assimilação do índio Peri, Balduino demonstra uma compreensão clara dos processos de exploração e negação de reconhecimento da cultura indígena.

“A Casa Verde” é o segundo romance de Llosa. Nele, o autor entrelaça vozes de vários personagens para narrar a história de um prostíbulo montado perto de uma das cidades mais remotas do Peru. O livro foi publicado originalmente em 1966. Dentre outras peculiaridades, traz um pequeno dicionário de termos em quéchua, como *Chulla-*

chaqui, o diabo da floresta que sequestra crianças na mitologia dos índios peruanos. São palavras que amiúde aparecem ao longo da narrativa.

O livro inicia descrevendo um procedimento de apresamento de índios. O capítulo é confuso e entrecortado (um único parágrafo de 10 páginas), e seu efeito é o de deixar o leitor entre perplexo e estarecido com a violência perpetrada. A lancha, que leva duas madres, um sargento mais três guardas e o piloto, vagueia pelo rio, em busca de uma canoa ou uma silhueta que se esgueira pela margem. Enfim descobrem vestígios de um acampamento. Esperam. Surgem seis índios, uma velha e dois homens sem-idade. Depois vêm duas meninas nuas, com nu está o menino que as segue. Os índios presentem e reagem (VARGAS LLOSA, 2010, p.18 e ss): as madres avançam até o grupo com “passos iguais, sorrindo, e simultâneos, quase imperceptíveis, os aguarunas se aglomeram, imediatamente formam um só corpo, terroso e compacto. Os seis pares de olhos não se desviam das duas figuras cheias de pregas escuras que flutuam até eles (...)”. O combinado era nada de tiros. Os soldados, que estão escondidos, esquadrinham as meninas. Essas se agarram às pernas da velha. A madre se dirige à índia em quéchua (*a madrecita estava palavreando com eles em pagão*). Há agitação entre o grupo. Acordam uma refeição conjunta. Aos poucos, as crianças perdem a timidez e sentem-se seguras para andar entre os guardas. São distribuídos presentes: espelinhos e colares, contas coloridas. Ao avistarem a embarcação, os índios assustam-se, tiram colares e pulseiras e devolvem as miçangas. Ficam bravos. Entendem. Reagem. Gritos, correrias, pisões, rezas, *os olhos perplexos fitam os fuzis que apontam para eles...* As meninas se debatem entre os braços de um dos soldados: às vezes parecem desanimar, relaxam o corpo, gemem e atacam de novo. Esperneiam e arranham. “Com que ódio olhavam”, diz um dos guardas. Enquanto as madres rezam, os homens levam as crianças à força e sob a mira dos fuzis. A velha se arrasta até a beira do barranco, olha para o rio, onde o garoto emite sons estranhos, “grita desesperado como uma ave lúgubre”, no barco que se afasta.

A partir daí constrói-se a história de Bonifacia, uma das meninas índias. Suas fugas, seu preparação para o trabalho doméstico e a facilitação das fugas de todas as meninas que chegavam, mesmo quando ela já se tornara grande demais para, ela própria, voltar para a selva. As fugas terminavam quando as meninas encontravam os aguarunas que agora se arriscavam nos arredores da cidade, “alguns deles remexendo o

lixo em busca de comestíveis e de objetos caseiros enquanto outros afastam com gritos e pazadas as aves carnívoras que planam cobiçosamente...” (VARGAS LLOSA, 2010, p.47). Na instituição cuidada por três mães, há cerca de 20 meninas, todas índias aguarunas, entre 06 e 15 anos. Depois disso, ou vão para casas de família, como babás ou domésticas, ou são mandadas embora da missão. Após promover mais uma fuga, Bonifacia é mandada embora. É acolhida por um casal, passa a viver recolhida: “ela não quer que saibam onde está, porque é meio freira ainda, morre de medo dos homens” (VARGAS LLOSA, 2010, p.125). Atraída por um dos visitantes da casa, lentamente escorrega para a prostituição. Era chamada de “Selvática”, pois nunca se acostumara com sapatos de salto... Sempre resistia mostrando os dentes.

O romance faz várias referências ao lugar da mulher índia: os cristãos nunca casavam com elas, somente as queriam como prostitutas ou domésticas. O romance se passa em meados do séc. XX. Ainda se ressalta a relação do índio com a natureza, com o que é luxurioso e arrebatador. Mas deixa claro que a personagem nunca encontrou qualquer satisfação em estar com os “cristãos”, em vestir-se ou calçar-se, em rezar... É uma personagem desencontrada de si mesma até o final do livro. Jamais um “sujeito de direito”.

Outro viés é trazido por João Ubaldo Ribeiro e sua fantástica Ilha do Pavão. Seus personagens são brancos, pretos e índios, numa convivência ora fluida, ora tensa. Não se trata de romance histórico, como lembram os editores, mas de uma fantasia de nós mesmos, até hoje intrigados com o famigerado enigma brasileiro, que nos leva a indagar sobre as nossas origens, o nosso caráter, a nossa formação. Narrativa na qual o sincretismo de culturas – a europeia, a africana e a indígena – se entrelaçam com a mesma velocidade com que se chocam, seus personagens são singulares e marcantes. Não há cativos na Ilha. Destaca-se a figura do índio Balduíno Galo Mal (RIBEIRO, 1997, p. 31),

...índio tupinambá muito do péssimo no ver da maioria, homem de alto valor no ver de Iô Pepeu, rastejador mestre, doutor dos matos, amigo de todas as ervas, conhecedor de todos os bichos, íntimo de todas as árvores, velhaco como toda a mascataria levantina, matreiro como oitocentos curupiras, mentiroso como um frade viajante, o maior entendido em aguardente de cana de que se tem notícia, do fabrico ao desfrute – e a única coisa que lhe falta é saber falar direito língua batizada, mas há quem afirme que é fingimento.

No capítulo IV, Balduino abandona o nome cristão e assume a personalidade de Tantanhegá. Pintado de jenipapo e urucum, armado de um tacape, uma pena enfiada no lábio inferior e duas outras nas bochechas, Balduino/Tantanhegá estava feroz, diante de uma pequena multidão de índios. Pergunta pelo tenente: “Cadê tenente? Não manda ele? Manda eu também! Aqui tudo índio já mandava antes de branco aparecer!”. E ameaça: “Índio vai entrar, índio lasca porta toda, entra aí dentro, quebra tudo, tudo! Então povo: todos índio não vai entrar? Vai! Vai! Índio vai entrar garguelar tenente, enfiar no espeto, assar no moquém!” (RIBEIRO, 1997, p.36). Mas, a esta altura, ninguém sabe onde o tenente está. Balduino não se deixa enganar: “Em casa não tá, na rua não tá, aqui não tá. Ele tem que tá. Ninguém não não tá, todo homem tem que tá, não pode não tá, índio não é besta.” Por que Balduino está tão feroz? Porque o tenente havia ordenado que índios não poderiam mais ficar na vila, porque lugar de índio é no mato: “que as damas se queixa de ver índio nu e as filhas de família também, que índio bebe cachaça, faz perturbação, não quer trabalhar e, por isso e muito mais, vai ter que voltar pro mato”. Acontece que Balduino não quer voltar para o mato: “Índio não volta pro mato! Se mato é coisa boa, branco ia pro mato! Branco só quer coisa boa! Por que branco não vai pro mato?”.

Iô Pepeu estranha a posição do índio em não querer voltar pro mato, ele que dizia que no mato tinha tudo e a vida era melhor... A resposta de Balduino (RIBEIRO, 1997, p. 38):

Era! Isso quando índio era besta e descomprendido, não tinha aprendido nada, índio era besta. Era! Agora não é mais! Tem çucar no mato? Tem sal no mato? Tem fiambre no mato? Tem galinha gorda e dinheiro no mato? Tem sabão no mato? Tem jogo de carta no mato? Tem dinheiro no mato? Tem carne de vaca no mato? Tem vrido, panela de ferro e faca molada no mato? Tem aramofada no mato? Tem tenda de novidade e armazém no mato? No mato tem é bicho, tem mutuca, tem mosquito, tem potó, tem cobra jararaca, tem coceira, tem perreação, no mato tem é isso! Índio volta pro mato? Nunca que nunca! Índio quer voltar pro mato? Não, não, não, não! Índio não volta pro mato, já falou.

De fato, as autoridades da vila haviam decidido que, por maior que fosse a caridade e o empenho catequético do branco, os índios não aprendiam os mais simples ensinamentos, quer da cristandade, quer da urbanidade. Embriagando-se em público, trafegando sem roupa ou qualquer espécie de cobertura, “dando-se a algazarras a toda e qualquer hora, refugando trabalho honesto e ignorando a autoridade” (RIBEIRO, 1997, p.40). Sendo selvagens eram, segundo o latim, próprios da selva! Na vila somente

mediante salvo-conduto. Se um índio fosse pego na sede da vila, seria posto a ferros e devolvido ao seu meio natural e sancionado como desordeiro e vagabundo.

Balduíno não se conformava e explicava:

Índio anda nu porque é nocente, desconhece roupa, não sabe mardade, padre cura disse, padre cura não se poquenta com índio nu. Toda gente gosta de índio. Assomente é Dão Filipe que não gosta! Assomente Dão Filipe e as beatas beguina. Assomente Dão Filipe, as beguina e os miserave! Quando índio tá na casa de mulher que eles vai, ajudando no serviço e fazendo covitage, eles não recrama nem manda índio simbora! Quando índio vê o que eles faz e elas faz, fica tudo muito amigo de índio, pra índio espiar mas não contar! Eles quer índio tarabaiando de graça, consertando rede, carregando fruta, capinando mato, lavando barrica de bosta, pra depois nem comida querê dá índio, nem misgaia!

O que sugerem as falas de Balduíno? Que ele entendia perfeitamente a razão do medo dos moradores da vila de que os índios estivessem por perto. Não era pelo que furtavam, pois só roubavam comida e um objeto ou outro e depois distribuía o que furtavam a quem lhes pedisse, partilhando o uso se não podiam dividir a peça. Mas pelo o que os índios viam (e que até tinham participado): maridos e esposas da vila temiam a visita da mesa da Inquisição que se anunciava na vila. Souza (2009) defende a tese de que a convivência entre índios, brancos e africanos no Brasil colônia tinha essa característica: enquanto lhes fosse conveniente, os brancos aceitavam e até apelavam para feitiços, ervas e mandigas dos índios e dos pretos para curar animais e outros escravos. Mas a partir do momento em que representavam algum obstáculo a seus interesses ou ameaçassem protestar pelos mesmos direitos, o apelo a sua condição de inferior era utilizado para mantê-lo “em seu lugar”. Eram acusados de feitiçaria e de práticas demoníacas, confissões que os inquisidores se compraziam em arrancar dos corpos e das almas.

O fato é que Balduíno entendia. Compreendia perfeitamente a hipocrisia do branco, seu modo de agir velado e interesseiro. Entendia que os brancos não eram donos do mundo, pois o mundo não tem dono. Que os brancos não tinham o direito de vir sem ninguém chamar e tirar o índio de seu lugar, o inserir em outros hábitos e depois simplesmente devolvê-lo. Como voltar da vila para o mato? Para Balduíno, a verdadeira história do mundo que lhe tinha sido contada pelos mais velhos não tinha nenhum branco e, portanto, branco não tinha o direito de querer mandar no índio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse estudo partiu da constatação de que as questões jurídicas que envolvem os índios no Brasil ainda enfrentam dificuldades advindas de um senso comum sobre o índio, embora existam sobre eles estudos tão profundos e rigorosos na antropologia brasileira. O desafio consiste em dar condições para a elaboração de um pensamento jurídico que contenha, de maneira bem assentada, os pressupostos necessários para garantir o direito à diversidade étnica. Assim, constatou-se que na literatura foram construídas as formas paradigmáticas mais arraigadas no imaginário brasileiro sobre seus habitantes nativos. Foi igualmente na literatura que se procurou encontrar novos paradigmas para uma nova compreensão. Um olhar menos romântico e mais politizado sobre o que acontece com os índios na América Latina.

Por meio da leitura de dois personagens literários, acrescentou-se aos primeiros relatos de viajantes e ao romance romântico no Brasil do séc. XIX outras formas de ver o índio. De perigoso e assustador nas narrativas pitorescas sobre o Novo Mundo, transformado em dócil e servil na figura do índio Peri. A visão romântica de Alencar foi se desfocando a partir dos estudos antropológicos do séc. XX. De Rondon aos irmãos Villas-Boas, o Brasil tem tentado assegurar direitos aos índios. Como ressaltado acima, a Constituição Federal finalmente reconheceu os direitos indígenas e as comunidades estão cada vez mais cientes politicamente de sua capacidade de reivindicação e manutenção de suas terras. Ainda confuso, como Bonifácia, mas também arguto e sagaz como Balduíno, o fato é que o índio quer preservar sua cultura, sem renunciar aos direitos de propriedade de suas terras e do que nela se produz. Querem o reconhecimento pleno de sua capacidade civil e política e o desfrute de sua condição de sujeitos de direitos.

Assim, a literatura latino-americana contemporânea pode ser importante ferramenta de superação da compreensão do “outro” colonizado como inferior, na construção de um necessário pensamento político e jurídico alteritário. A literatura é, portanto, um poderoso instrumento de formação das almas. Quanto mais diversificada a formação do jurista, maior será o horizonte hermenêutico do julgador. Mais bem fundamentadas suas decisões e mais adequadas à realidade. O diálogo entre literatura, direito, arte, história e cultura deve fazer parte do contexto de formação dos profissionais do Direito, para um Direito mais humano, menos técnico e com maiores possibilidades de tornar-se legítimo.

REFERÊNCIAS

BRITO, Antônio José Guimarães. Etnicidade, alteridade e tolerância. In: COLAÇO, Thaís Luzia. **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

CÂNDIDO, Antônio. **Formação da literatura brasileira** – momentos decisivos 1750-1880. 12. ed. São Paulo: FAPESP, 2009.

CARVALHO, José Murilo. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COLAÇO, Thaís Luzia. O despertar da Antropologia Jurídica. In: COLAÇO, Thaís Luzia. **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

_____. O Direito indígena a partir da Constituição brasileira de 1988. In: WOLKMER, Antônio Carlos. MELO, Milena Petters (orgs). **Constitucionalismo latino-americano** – tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013.

DAMAZIO, Eloise da Silveira Petter. Antropologia, alteridade e Direito: da construção do “outro” colonizado como inferior a partir do discurso colonial à necessidade da prática alteritária. In: COLAÇO, Thaís Luzia. **Elementos de Antropologia Jurídica**. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

DIMOULIS, Dimitri. **Manual de introdução ao estudo do direito**: definição e conceitos básicos. 5. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14. ed. atual. ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito** – técnica, decisão e dominação. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LIMA LOPES, José Reinaldo. **O Direito na História** – lições introdutórias. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

NETO, Lira. **O inimigo do rei**: uma biografia de José de Alencar, ou, A mirabolante aventura de um romancista que colecionava desafetos, azucrinava D. Pedro II e acabou inventando o Brasil. São Paulo: Globo, 2006.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary (org). **História das Mulheres no Brasil**. 9. ed. São Paulo: contexto, 2009.

REALE, Miguel. **Lições preliminares de direito**. 27. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

RIBEIRO, João Ubaldo. **O Feitiço da Ilha do Pavão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz** – feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no Branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). Trad. Donaldson M. Garschagen. Companhia das Letras: 2012.

VARGAS LLOSA, Mário. **A Casa Verde**. São Paulo: Alfaguara, 2010.

ZIPPELIUS, Reinhold. **Introdução ao estudo do direito**. Trad. Gercélia Batista de Oliveira Mendes. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.