

**A VOZ NATIVA NO HEAVY-  
METAL: A FALA  
DECOLONIAL DE RUN TO  
THE HILLS PARA COM A  
LITERATURA INFORMATIVA  
LUSO-BRASILEIRA**

**THE NATIVE VOICE IN HEAVY METAL: RUN TO THE HILLS' DECOLONIAL  
SPEECH TOWARDS LUSO-BRAZILIAN INFORMATIVE LITERATURE**

Linguística & Letras e Artes • 23/06/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/782197565](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/782197565)

---

Marinês Andrea Kunz<sup>1</sup>

Lucas Gregorio<sup>2</sup>

Pedro Otávio Rheinheimer Flesh<sup>3</sup>

---

## RESUMO

O presente artigo analisa as aproximações intertextuais entre a canção "Run to the Hills" (1982), da banda Iron Maiden, e a literatura informativa do período colonial brasileiro, especificamente as cartas de Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio e Manuel da Nóbrega. Utilizando os conceitos de intertextualidade propostos por Julia Kristeva e Tiphaine Samoyault, o estudo investiga como a cultura de massas contemporânea subverte a narrativa do "descobrimento", dando voz à perspectiva do nativo e denunciando o processo de apagamento cultural e religioso. A análise é complementada pela historiografia de Darcy Ribeiro, que contextualiza o impacto demográfico e social da colonização sobre os povos originários. Conclui-se que a obra musical atua como um mecanismo potente de memória e crítica decolonial, contrastando o conceito de "sagrado" europeu com a profunda resistência, os saberes ancestrais e o trágico extermínio das diversas civilizações pré-colombianas que habitaram estas terras.

**Palavras-chave:** Intertextualidade; Literatura Informativa; Decolonialidade.

## ABSTRACT

This article analyzes the intertextual convergences between the song "Run to the Hills" (1982) by the band Iron Maiden and the informative literature of the Brazilian colonial period, specifically the letters of Pero Vaz de Caminha, Amerigo Vespucci, and Manuel da Nóbrega. Utilizing the concepts of intertextuality proposed by Julia Kristeva and Tiphaine Samoyault, this study investigates how contemporary mass culture subverts the narrative of 'discovery,' giving voice to the native perspective while denouncing the process of cultural and religious erasure. This analysis is further complemented by the historiography of Darcy Ribeiro, which

contextualizes the profound demographic and social impact of colonization on indigenous peoples. The study concludes that the musical work serves as a powerful mechanism for memory and decolonial critique, effectively contrasting the European concept of the 'sacred' with the profound resilience, ancestral wisdom, and the tragic extermination of the diverse pre-Columbian civilizations that once inhabited these lands. Furthermore, the study reinforces how this art form not only preserves history but also challenges the power structures that have sought to silence these voices throughout the centuries.

**Keywords:** Intertextuality; Informative Literature; Decoloniality.

## 1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história humana, manifestações artísticas de diferentes naturezas vêm sendo utilizadas não apenas como objetos de fruição estética e apreciação do belo, mas também como meios pelos quais diferentes conhecimentos são adquiridos e transmitidos, assim como, em alguns casos, marcas de *status* sociais. Tendo isso em consideração, o presente estudo busca explorar tal capacidade artística que se mostra presente no Heavy Metal, mais especificamente a canção “Run to the Hills” (1982), do grupo britânico Iron Maiden, composta por Steve Harris, uma vez que a canção remete a fatos históricos e culturais que, muitas vezes são excluídos e ignorados propositalmente pela visão colonial e eurocentrista presente no ocidente, bem como por uma incompreensão dos valores dos povos nativos por parte dos europeus da época das cartas luso-brasileiras.

Tendo sido lançada como faixa integrante do álbum *The Number of the Beast* (1982) — obra historicamente marcada por debates acerca

de sua recepção cultural e iconografia —, “Run to the Hills” distancia-se de leituras puramente místicas e formula uma contundente crítica anticolonial. A canção promove um tensionamento dialético com o estatuto documental das cartas quinhentistas luso-brasileiras. Tais documentos epistolares, cujos autores eram cronistas, navegantes e jesuítas, operaram não apenas como registros geográficos, mas como retratos ideológicos baseados na visão europeia e na incompreensão dos valores socioculturais — assim como na categorização dos povos nativos — sob o signo da selvageria. Deste modo, este artigo propõe, por meio da análise intertextual e decolonial, observar como a produção musical de massa realoca a fala do sujeito subalternizado, subvertendo a herança discursiva da literatura de colonização.

## **2. REFERENCIAL TEÓRICO**

### **2.1. A Dinâmica Dialógica: Teoria da Intertextualidade e Transposição Discursiva**

Ao texto, contemporaneamente, o campo de estudos literários dirige uma compreensão que o coloca não como estrutura isolada ou autossuficiente, mas como um tecido composto de citações e ressignificações, resultado das diferentes relações entre emissor e receptor. Sob essa ótica, é inaugurado por Julia Kristeva (1967) o conceito de intertextualidade, o qual define-se como o cruzamento de enunciados em um texto, os quais são originários de outros textos. Não se limitando à mera identificação de fontes, Kristeva expande a categoria ao cunhar o termo “transposição”, o qual designa a passagem de um ou mais sistemas de signos para o interior de outro, o que, obrigatoriamente, exige nova articulação enunciativa e denotativa.

Tal perspectiva de caráter dialógico ecoa nas formulações de Tiphaine Samoyault (2008), defensora da ideia de que a literatura acontece em constante relação consigo mesma, envolvendo sua concepção, contexto histórico-social e diferentes origens. O texto, literário ou artístico, portanto, manifesta-se na junção de vozes preexistentes, atuando simultaneamente como uma releitura, acentuação e condensação de deslocamento.

No âmbito do presente artigo, a intertextualidade não opera como decalque passivo, mas como um mecanismo de subversão e tensionamento de alteridades. Ao confrontar produções cultural e temporalmente distantes, a transposição discursiva possibilita que a cultura de massa contemporânea promova o deslocamento do posicionamento estético tradicional. Assim, o discurso estático consolidado no passado é reaberto e confrontado pela intervenção de nova enunciação crítica.

## **2.2. O Sagrado, a Religião e a Incompreensão da Alteridade Epistêmica**

Buscando compreender o choque cultural provocado pela ação e processo colonizador, torna-se indispensável a delimitação das fronteiras conceituais entre religião, sagrado e profano. Conforme assinalado por José Pereira Coutinho (2012), a religião opera como um sistema de crenças e símbolos institucionalizados que organiza a experiência social e direciona as ações humanas, oferecendo soluções para questões de sentido último. O contexto cultural atua de forma decisiva nessa padronização: enquanto as sociedades ocidentais, influenciadas pela tradição judaico-cristã, costumam apresentar uma ligação com um deus único e transcendente, outras culturas — orientais ou originárias — estruturam-se em sistemas

panteístas e/ou politeístas, depositando a sacralidade na própria natureza e em todos os seres vivos.

O sagrado, conforme a fenomenologia de Rudolf Otto resgatada por Eduardo Gross (2017), constitui uma categoria *a priori* que transcende a plena racionalidade humana, manifestando-se por meio do *mysterium tremendum* (o mistério tremendo e fascinante), o qual atrai e subjuga o sujeito, colocando-o em uma posição de inferioridade, ligada à esfera terrena. Ocorre que o colonizador europeu, ao balizar sua observação estritamente pelo filtro da institucionalização católica ocidental, demonstrou incapacidade teórica e cultural para identificar a sacralidade e as soluções de sentido último presentes nas práticas dos povos nativos.

Em consequência, o não reconhecimento das estruturas cosmológicas panteístas resultou no rotulamento do indígena sob o signo do profano — entendido aqui como aquilo que viola, ignora ou ameaça a ordem estabelecida pelo sagrado institucionalizado europeu. Onde o nativo encontrava o amparo psíquico e existencial de sua ancestralidade, o invasor colonial enxergou apenas a ausência de fé, visão que foi utilizada para justificar a violenta intervenção e a imposição catequética como ferramentas de correção espiritual e subordinação geopolítica.

### **2.3. Literatura Informativa Quinhentista e a Crítica Decolonial**

A literatura de viagem e os relatos jesuítas do século XVI — representados pelas crônicas de Pero Vaz de Caminha, Américo Vespúcio, Manuel da Nóbrega e Hans Staden — constituem o *corpus* documental que fixou a certidão de nascimento ideológica do continente americano na mentalidade ocidental. Todavia, sob a

lente da decolonialidade, tais documentos deixam de ser encarados como registros geográficos neutros e passam a ser analisados como retratos ideológicos comprometidos com o projeto de expansão mercantilista e salvacionista da Europa.

Tais textos operaram por meio de duas estratégias discursivas complementares:

- **A retórica da ausência e da "tábula rasa":** Configurada no olhar de Caminha e Nóbrega, que destitui o nativo de suas crenças e historicidade sob o pretexto de uma "inocência" a ser moldada pelo catolicismo;
- **A retórica da barbárie e do exotismo:** Cristalizada por Hans Staden e Américo Vespúcio, que oscila entre o deslumbramento edênico e o pavor diante de práticas rituais (como a antropofagia), reduzindo o nativo a um espécime biológico abjeto ou demoníaco.

A crítica decolonial realiza uma ação de denúncia, evidenciando que essa literatura de colonização atuou no apagamento cultural e histórico dos povos nativos. A classificação do "Outro" como exemplo de selvageria, somada ao discurso quinhentista e aos objetivos das Coroas e da Igreja Católica, legitimou uma ação de extração de riquezas, ao mesmo tempo em que a configuração familiar geracional dos povos originários sofria uma desestruturação e desmantelamento.

Em contrapartida, por meio da historiografia e de manifestações contemporâneas, surgem espaços de reparação histórica simbólica. Por meio delas, demonstra-se que as civilizações pré-colombianas e as tribos colonizadas não mantiveram-se passivas ao longo da ação

dos povos vindos de além mar, mas que desenvolveram complexas formas de resistência e reconhecimento cultural, espacial e armada — cujos ápices, a exemplo da Batalha de M'Bororé (1641), desmentem a narrativa eurocêntrica de submissão e consolidam o território da arte como um campo de batalha discursivo indispensável para a descolonização do pensamento.

### **3. O FENÔMENO INTERTEXTUAL E A TRANSPOSIÇÃO DO DISCURSO**

O meio literário é composto por diferentes fenômenos e elementos que contribuem individualmente e entre si para a formação do todo e de seus significados empírico e interpretativo; é, portanto, um fenômeno que envolve a “absorção” de detalhes e paradigmas, os quais permitem ao leitor sentir-se mais próximo da realidade literária que ele possui em mãos.

Por outro lado, a literatura ocorre em uma relação dialógica consigo mesma, considerando sua concepção, contexto histórico-social e suas origens, conforme assinala Tiphaine Samoyault (2008), em *Intertextualidade*. Sob esse prisma, depreende-se que as cartas dos cronistas e jesuítas portugueses se estruturaram, principalmente, a partir de elementos e repertório preexistentes, fortificados pelo discurso eurocêntrico, as experiências prévias de navegação medievais e a compreensão cosmológica bíblico-católica — elementos que já se faziam presentes nas manifestações textuais portuguesas que antecederam a chegada ao litoral americano.

Por outro lado, o que é intertextualidade? Julia Kristeva (1967), autora do termo, define a mesma como “Cruzamento num texto de

enunciados tomados de outros textos” e “transposição [...] de enunciados anteriores ou sincrônicos” (SAMOYAULT, 2008, p.15).

*O Termo intertextualidade designa esta transposição de um (ou de vários) sistema(s) de signos em um outro, mas já que esse termo tem sido freqüentemente entendido no sentido banal de <<crítica das fontes>> de um texto, preferimos a ele o de transposição, que tem a vantagem de precisar que a passagem de um sistema significante a um outro exige uma nova articulação do tético – posicionamento enunciativo e denotativo.” (KRISTEVA, *La révolution du langage poétique*, Seuil, 1964, p. 60)*

Em *Théorie d'ensemble, textos reunidos*, o autor Ph. Sollers (1971), como lembrado por Samoyault (2008, p. 15), diz que “Todo texto situa-se na junção de outros textos dos quais ele é ao mesmo tempo a releitura, a acentuação, a condensação, o deslocamento e a profundidade.” Portanto, assume-se que a intertextualidade pode agir como uma influência — um diálogo transpositivo — ou até mesmo a presença de um texto sobre o outro, a construção do novo através da reconstrução do antigo.

Metodologicamente, o mapeamento dessas ocorrências dar-se-á por meio da tensão entre a perspectiva crítica manifesta na canção contemporânea e a cosmovisão eurocêntrica consolidada nas epístolas quinhentistas luso-brasileiras. Embora a letra da canção “Run to the Hills” (1982) sistematize uma acusação explícita — por

vezes mediada pela ironia — contra as ações de extermínio e manipulação da compreensão dirigida aos nativos perpetradas pelo homem branco na América do Norte, a crítica à obliteração de culturas originárias de diferentes territórios apresenta-se perfeitamente homóloga ao processo colonizador e expansionista realizado Brasil. Ambos os contextos são marcados pela escravização indígena e apagamento cultural nativo em favor da nação que surgia. Desse modo, o contraste analítico entre a obra musical e o *corpus* documental quinhentista unifica-se sob um mesmo eixo temático: a representação do sujeito nativo e o tensionamento de sua alteridade.

## **RELIGIÃO E SAGRADO**

Para além da dinâmica intertextual, a análise do confronto entre a obra de Harris (1982) e a literatura de quinhentos exige a compreensão das categorias de “Religião” e “Sagrado”. Conforme discute José Pereira Coutinho (2012), a religião opera como um sistema de crenças que organiza e direciona a experiência social. Ambos os elementos guardam estreitas relações entre si, uma vez que as religiões estabelecem elementos e ritos de valor último, os quais são conhecidos por “sagrado” ou “divino”.

Necessário se faz destacar que o sagrado não se limita às definições morais como “bondade”, mas envolve dimensões de “misterioso” e o “tremendo” (o *mysterium tremendum*). Sob essa ótica, o colonizador europeu, ao deparar-se com práticas e costumes que muito divergiam dos ritos, concepções e hábitos católicos, foi incapaz de reconhecer a sacralidade nos costumes indígenas. Em seu lugar, rotulou os povos nativos como profanos: aquilo que viola ou contraria a ordem estabelecida pela noção do sagrado católico.

Em sua raiz etimológica, a palavra “religião” vincula-se às noções de “religar”, “reler” ou “reeleger”, sugerindo uma reaproximação entre o mundano e o transcendente. Nesse processo, o contexto cultural atua como fator determinante para a constituição das crenças e cosmovisões. Sobre isso, Coutinho (2012), diz:

*O contexto cultural influencia sobremaneira a definição de religião. Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos. As enunciações aqui apresentadas privilegiarão o contexto ocidental. (COUTINHO, 2012, p.176).*

Nessa perspectiva, Glock e Stark (1969) definem a religião como sistemas institucionalizados de crenças e símbolos que oferecem a determinados grupos soluções para questões de sentido último. Para o escopo deste trabalho, depreende-se que a religião constitui uma cosmovisão fundamental à qual o sujeito se vincula para compreender a existência e encontrar amparo psíquico diante das aflições inerentes à condição humana. Ela opera, portanto, como um

norteador ético e existencial que baliza decisões tanto no âmbito pessoal quanto no social.

Inerente a esse sistema religioso, o sagrado manifesta-se como o objeto superior ao homem, para o qual convergem suas ações e adoração. Eduardo Gross (2017), ao resgatar a fenomenologia de Rudolf Otto, sublinha que o sagrado é uma categoria *a priori*, composta por elementos racionais e não racionais (OTTO, 1985). Assim, define-se o sagrado como o domínio que transcende a plena compreensão humana, situando-se como o alvo da veneração religiosa e a fonte primordial de conhecimento e respostas existenciais.

Sob tal fundamentação, torna-se evidente que o colonizador europeu, ao observar o nativo americano sob o filtro exclusivo da institucionalização cristã, foi incapaz de identificar as soluções de sentido último e as categorias de sagrado próprias das culturas originárias. O que para o nativo era o 'porto seguro' de sua existência, para o invasor, era interpretado apenas como ausência de fé ou manifestação do profano.

#### **4. O CHOQUE DISCURSIVO: DA LITERATURA DE QUINHENTOS À VOZ DO HEAVY METAL**

A primeira grande divergência situa-se na visão destinada à espiritualidade nativa. Na carta de Pero Vaz de caminha (1500), o autor afirma categoricamente sobre os nativos: “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem nenhuma crença.” Tal visão é corroborada por Nobrega (1549), cujas cartas descrevem os povos originários como uma “tábula rasa” — uma

folha em branco a ser preenchida pela fé e visão cristã. Essa cosmovisão de não reconhecimento da espiritualidade nativa é subvertida na segunda estrofe da canção: *“He killed our tribes, he killed our creed / He took our game, for his own need”<sup>4</sup>*.

Neste verso o termo “creed” (credo/cremã) assume centralidade analítica. Enquanto a literatura informativa quinhentista rejeita a existência de um sistema de crenças indígenas ao não identificar templos ou iconografias de referência (conforme a lógica panteísta discutida por Coutinho, 2012), a música reafirma a existência de conjuntos de crenças por parte dos nativos, os quais foram alvo de extermínio seletivo ao longo dos anos (HARRIS, 1982).

#### **4.1. A Retórica do Deslumbramento e a Exploração Econômica**

Diferentemente de Caminha — cujo texto é marcado por uma sobriedade administrativa — Américo Vespúcio produziu relatos que apresentam uma visão ambivalente do “Novo Mundo”: ao mesmo tempo em que transmite seu deslumbramento pela natureza paradisíaca e a liberdade dos nativos em relação a seus corpos, Vespúcio consolida a compreensão do nativo como um ser cuja comunidade é desprovida de estruturas civilizatórias ocidentais, apontando que eles não possuem patrimônio, fronteiras ou governo. Tal percepção de “vacância” de propriedade facilitou a extração de riquezas. A canção de Harris aponta essa extração através dos versos já citados, conforme se observa em *“Selling them whiskey and taking their gold / Enslaving the young and destroying the old”<sup>5</sup>*.

*Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar. E depois tornou as contas a quem lhas dera. (CAMINHA, 1500, pg 03)*

A própria Carta indica que tal compreensão das reações dos nativos era uma inclinação dos navegantes ao testemunhar a tentativa de diálogo entre nativo e europeu. Segundo ele, “isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar.” (CAMINHA, 1500, p. 3).

O atrito entre a visão dos navegadores e a dos nativos é perceptível já no primeiro contato. Vespúcio, com gratidão religiosa, diz: “No dia sete de agosto de 1501, baixamos âncoras nos litorais das mesmas regiões, dando graças ao nosso Deus, com solene súplica e uma missa celebrada com canto.” (Vespúcio, 1503, p. 37), enquanto a canção de Harris afirma que “*White man came across the sea / He brought us pain and misery*”<sup>6</sup> (Harris, 1982), reconhecendo a humanidade dos nativos e suas e as consequências do contato com os navegantes. Tal percepção é ignorada por Vespúcio, que reduz o

povo nativo a um espécime biológico exótico, “longevo”, cuja saúde é intransponível pelas forças de enfermidades.

*Vivem 150 anos. Raramente ficam doentes. Se adoecem, curam-se com raízes de algumas ervas. Essas são as coisas mais notáveis que conheci sobre eles. Ali o ar é muito temperado e bom, e - pelo que pude conhecer da relação com eles - nunca [houve] peste ou outra doença oriunda da corrupção do ar.”(VESPÚCIO, 1503, pg 45)*

A canção de Harris subverte a ideia de um “encontro maravilhoso” ao evidenciar o viés do encontro entre culturas e a intenção predatória que seria utilizada para a exploração de riquezas. A intertextualidade, neste ponto, opera como uma denúncia da disparidade das trocas. Onde os escritos europeus viam “comércio” ou “curiosidade”, a canção manifesta-se identificando os meios de alienação e manipulação (simbolizada pelo uísque/álcool) utilizados na obtenção do lucro (o ouro e outros recursos de origem vegetal e animal).

Sob a lente decolonial, tal violência resulta na ruptura da ancestralidade, elemento vital em culturas baseadas na oralidade como principal sistema de transmissão de saberes. Enquanto as epístolas focam na produtividade da terra e na catequese, a canção resgata o trauma histórico da desestruturação familiar e do sofrimento geracional dos povos originários.

#### **4.2. Da "Barbárie" à Resistência: Staden e a Resposta Armada**

Se Vespúcio e Caminha focaram na "ausência" de civilização, o relato de Hans Staden em *Duas Viagens ao Brasil* (1557) foca no excesso de "barbárie". Ao descrever detalhadamente os ritos antropofágicos dos Tupinambás, Staden fixou no imaginário europeu o pavor diante do nativo hostil, reforçando a ideia de "seres demoníacos e sem Deus". Os homens brancos, baseando seu julgamento em apenas uma voz, não poderiam compreender de fato os ritos envolvidos nas práticas indígenas, cristalizando a aversão e a concepção de "profano".

*De novo aquele que deve matar o prisioneiro pega na clava e diz: "Sim, aqui estou, quero te matar, porque os teus também mataram a muitos dos meus amigos e os devoraram". Responde-lhe o outro: depois de morto, tenho ainda muitos amigos que de certo me hão de vingar". Então desfecha-lhe o matador um golpe na nuca, os miolos saltam e logo as mulheres tomam o corpo, puxando-o para o fogo; esfolam-no até ficar bem alvo e lhe enfiam um pauzinho por detrás, para que nada lhes escape. (STADEN, 1557)*

Todavia, a análise intertextual permite observar que o "medo" relatado por Staden é o reverso da moeda da violência colonial. Enquanto os colonizadores avançavam rumo ao oeste do "Novo Mundo", o que restava aos nativos era a fuga, como sintetiza o refrão da canção. Os versos explicitam o sentimento de perseguição e a necessidade de resposta: "*Run to the hills, run for your lives*"<sup>7</sup>.

Embora sugira fuga, ele também sinaliza o deslocamento estratégico para terrenos onde o invasor não possui vantagem. Onde

Staden via um comportamento de pura “selvageria”, a ótica decolonial percebe a reação legítima de defesa do território e da cultura. A resistência, porém, não se limitou à fuga ou a ritos isolados. O ápice desse tensionamento histórico ecoa na Batalha de M'Bororé, ocorrida entre 11 e 18 de março de 1641. Diferente da imagem de submissão e da não organização social sugeridas por parte da literatura informativa, M'Bororé foi um marco de superioridade tática indígena. Os guaranis das missões, organizados e armados, derrotaram os bandeirantes paulistas em um confronto fluvial e terrestre que impediu o avanço da escravização na região. É necessário destacar a disparidade militar e tecnológica entre os dois grupos. Segundo Cheuiche:

*E foi quando aconteceu o que eu gostaria que todos os livros de história colocassem ao nosso alcance: a batalha de Mbororé. Os bandeirantes usavam armas de fogo e os índios só tinham flechas e lanças. Aí eles pensaram: será que a gente não pode fazer um canhão? Não tinham pólvora, não tinham metal para fazer um canhão. Mas dois irmãos jesuítas, que antes tinham sido soldados na Europa, junto com os índios, inventaram um canhão de taquara, que é o símbolo da resistência guarani. Uma taquara grossa, chamada taquaruçu. Eles tiraram o miolo, prepararam a pólvora, mataram dois ou três touros, e costuraram a taquara com couro de touro molhado. Quando secou, aquilo ficou um ferro. Dentro, botaram a pólvora e uma pedra redonda. Esse foi o primeiro canhão guarani, usado em 1641, na batalha de Mbororé. (CHEUICHE, 2005, p. 15-16)*

Dessa forma, o "correr para as colinas" altera-se: deixa de ser um ato de desespero para tornar-se o prelúdio de uma contraofensiva. A canção, ao enfatizar que o nativo lutou bravamente em suas terras ("*We fought him hard, we fought him well / Out on the plains we gave him hell*"<sup>81</sup>), encontra em M'Bororé sua materialização histórica.

A "dor e miséria" trazidas pelo homem branco encontraram, no coração da bacia do Rio Uruguai, uma barreira erguida pelo mesmo povo que o discurso quincentista tentou apagar.

## **5. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A análise intertextual entre obras da literatura informativa quinhentista e a canção "*Run to the Hill*" demonstra que o diálogo entre obras temporalmente distantes não é apenas possível, mas essencial para a desconstrução de ideias preconcebidas e de ideias hegemônicas. Ao tensionar os relatos de Caminha, Vespúcio e Staden com a lírica do grupo Iron Maiden, percebe-se o espaço de memória e resistência exercido pela literatura e a música, proporcionando um momento de denúncia antes silenciado pelas epístolas coloniais. A canção permite um pequeno vislumbre da identidade cultural de diferentes povos, explicitando o equívoco causado e perpetuado pelo preconceito e recusa de compreensão dos navegantes.

O confronto de tais manifestações ilumina o fato de que a compreensão da realidade não se dá de forma linear. No meio literário, o passado não é uma imagem estática, mas sim um campo de batalha discursivo. A música de Steve Harris, ao retomar o trauma colonizatório por parte do sujeito que sofreu a colonização, opera uma reparação histórica simbólica, desmentindo o discurso colonialista de superioridade moral, intelectual e espiritual eurocentrista. Desse modo, o que antes era lido como "ausência de fé" ou "barbárie" nos séculos XVI e XVII, retorna como uma afirmação de credo e de reação em resposta à um ato de violência que abrangeu diferentes esferas das comunidades nativas – como exemplificado pela vitória Guarani na batalha de M'Bororé.

Em última análise, o diálogo entre o cânone literário informativo e a música popular contemporânea reafirma o papel da arte como ferramenta de consciência crítica e social.

Em suas diversas formas, a literatura permite ao leitor não apenas “reler” o passado, mas “experienciá-lo” através de um exercício de alteridade, religando-se a processos que modificaram e influenciaram a identidade de diferentes povos, sendo um exemplo a catequização de muitos nativos no período colonial das américas.

*Também achamos um principal deles já cristão batizado, o qual me disseram que muitas vezes o pedira, e por isso está mal com todos os seus parentes. Um dia, achando-me eu perto dele, deu uma bofetada grande a um dos seus por lhe dizer mal de nós ou cousa semelhante. Anda muito fervente e grande nosso amigo; demos-lhe um barrete vermelho que nos ficou do mar e umas calças. Traz-nos peixes e outras cousas da terra com grande amor; não tem ainda notícia de nossa Fé, ensinamo-lha; madruga muito cedo a tomar lição e depois vai aos moços a ajudá-los às obras. Este diz que fará cristãos a seus irmãos e mulheres e quantos puder. Espero no Senhor que este há de ser um grande meio e exemplo para todos os outros, os quais lhe vão já tendo grande inveja por verem os mimos e favores que lhe fazemos. Um dia comeu conosco à mesa perante dez ou doze ou mais dos seus, os quais se espantaram a favor do que lhe dávamos.”(NÓBREGA, p. 49)*

Conclui-se, portanto, que a análise decolonial das artes é fundamental para o reconhecimento das diferentes identidades

originárias e a real compreensão do processo de colonização realizado em territórios como o brasileiro. Negar a necessidade de constante revisitação ao passado é negar o trauma geracional e confinar os escombros de conhecimentos e culturas sob as sombras de concepções que desumanizam o sujeito e o classificam como ser abjeto, exótico, cuja cultura não é reconhecida com o devido status.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. [S. l.: s. n.], 1500.

COUTINHO, José Pereira. Religião e outros conceitos. **Sociologia**, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. XXIV, p. 171-193, 2012.

GLOCK, Charles Y.; STARK, Rodney. **Religion and society in tension**. [S. l.]: Rand McNally, 1969.

GROSS, Eduardo. Contribuição das definições do sagrado de Rudolfo Otto e Mircea Eliade para o estudo da literatura. **Revista Graphos**, v. 19, n. 1, p. 41-56, 2017.

MUNDO EDUCAÇÃO. **A população indígena no Brasil**. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/geografia/a-populacao-indigena-no-brasil.htm>. Acesso em: 20 de setembro de 2020.

NÓBREGA, Manuel da. Carta ao padre mestre Simão Rodrigues de Azevedo. In: OLIVIERI, Antônio Carlos; VILLA, Marco Antonio (org.). **Cronistas do descobrimento**. São Paulo: Ática, 1999. p. 48-50.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, [ano de publicação]. *(Nota: faltou o ano desta edição no seu texto original, vale a pena conferir no livro!)*

SAMOYAUULT, Tiphaine. **Intertextualidade**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Editores, 2008.

SEPÉ Tiaraju, 250 anos depois. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

STADEN, Hans. A colônia em ritmo de aventura. In: OLIVIERI, Antônio Carlos; VILLA, Marco Antonio (org.). **Cronistas do descobrimento**. São Paulo: Ática, 1999. p. 83-89.

VESPÚCIO, Américo. **Mundus Novus**. [S. l.: s. n.], 1503.

---

<sup>1</sup> Dra. em Letras e Linguística (PUCRS), Mestre em Comunicação (UNISINOS) e Graduada em Letras Português e Alemão (UNISINOS).

<sup>2</sup> Mestrando em Processos e Manifestações Culturais (Universidade Feevale). Graduado em Letras Português-Inglês (Universidade Feevale).

<sup>3</sup> Graduado em Letras Português-Inglês (Universidade Feevale).

<sup>4</sup> Ele matou nossas tribos, ele matou nossa crença / Ele roubou nossa caça, para sua própria necessidade (Tradução nossa)

<sup>5</sup> Vendendo a eles whiskey e roubando seu ouro / Escravizando o jovem e destruindo o velho. (Tradução nossa)

<sup>6</sup> O homem branco veio pelo mar / ele nos trouxe dor e miséria.

(Tradução nossa)

<sup>7</sup> Corram para as colinas / corram por suas vidas. (Tradução nossa)

<sup>8</sup> Nós o enfrentamos com bravura, nós lutamos bem / Nas planícies,  
nós lhe demos o inferno . (Tradução nossa)