



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

ALESSANDRA GUTERRES DEIFELD

PALAVRA-ALMA: O GRITO DA TERRA EM ELIANE POTIGUARA

FLORIANÓPOLIS

2022

ALESSANDRA GUTERRES DEIFELD

PALAVRA-ALMA: O GRITO DA TERRA EM ELIANE POTIGUARA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura, na linha de Estudos Literários e Culturais Latino-americanos, da Universidade Federal de Santa Catarina, para obtenção do título de Mestra em Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Artur de Vargas Giorgi

FLORIANÓPOLIS

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Guterres Deifeld, Alessandra

Palavra-alma : o grito da terra em Eliane Potiguara /
Alessandra Guterres Deifeld ; orientador, Artur de Vargas
Giorgi, 2022.

147 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós
Graduação em Literatura, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. literatura indígena. 3.
ancestralidade. 4. memória. I. de Vargas Giorgi, Artur. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Literatura. III. Título.

Alessandra Guterres Deifeld

Palavra-alma: o grito da terra em Eliane Potiguara

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Susan Aparecida de Oliveira, Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof.^a Telma Scherer, Dr.^a

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof.^a Fernanda Vieira de Sant'Anna, Dr.(a)

Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em literatura.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. Artur de Vargas Giorgi, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2022.

Palavra-alma

Povo Guarani

A todas as ancestrais, inclusive minha criança, que é também minha ancestral.

AGRADECIMENTOS

Aos meus avós Odete e Carlos, pelas raízes e histórias de origem.

À minha família, meus pais Ana e Itamar, pelo suporte afetivo e incentivo a sempre dar o próximo passo com coragem e bravura, e meu irmão Samuel, por ser o meu oposto.

Ao Bernardo, quem me ensina a sentir a vida com o coração e acredita sempre e antecipadamente em todos os meus esboços.

À Julia, pela encantaria partilhada, por potencializar tudo que toca e acompanhar, com olhos atentos, o processo de feitura desta dissertação. À Mariana Millan, pelo impulso à sagacidade e por me lembrar que a escrita começa muito antes do primeiro *tec* e não acaba no último, em suas palavras, “a escrita começa desde que tu acorda, desde que tu nasceu, é sobre vivência”. À Mariana Vogt, por segurar minhas ondas, marolas e tsunamis, e compartilhar receitas, palavras e segredos. Ao Hélio, por todas as histórias rememoradas e por aldear e demarcar espaços visíveis e invisíveis comigo. Nunca mais sobre nós sem nós. Me vejo em ti, te vejo aqui. Ao Artur e à Bruna, por todas as idas, vindas e permanências com café e chimarrão proporcionadas na Ilha da Magia que me possibilitaram caminhar até aqui.

Ao meu orientador, professor Artur, por mais do que orientar, encorajar e fazer as perguntas certas, me dar liberdade para respondê-las.

A todos os professores, desde o ensino básico, que me incentivaram a escrever, escrever e escrever mais.

A todas as pessoas com quem pude confidenciar sem polir minhas percepções acerca da vida, microcosmo, macrocosmo e que, de algum modo, me abriram os caminhos que decidiram o destino dessa escrita.

A todas as mulheres indígenas que aconteceram antes e me fortaleceram através de suas palavras-alma para que eu pudesse encontrar as minhas, especialmente minha mãe e avó, mãe e avó de minha avó e mãe e avó de meu avô.

Ao silêncio, que é de onde todas essas palavras vêm.

À CAPES, pelo suporte financeiro que possibilitou a realização desta colheita.

RESUMO

A partir do livro *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, esta dissertação se propõe investigar as possibilidades de criação de mundos, com foco na relação indissociável entre identidade e território indígenas. Aqui, se a ancestralidade é fio condutor da transtemporalidade, a memória, por sua vez, é catalisadora da revisão do contexto histórico de insurgência que marca as manifestações lírico-políticas da autora. No percurso, a história da conquista e as premissas ocidentais que delimitam, fragmentam e fronterizam o espaço-tempo são depostas; o [corpo]território é reestruturado com base nos preceitos comuns às cosmovisões indígenas. As proposições são sustentadas pela aproximação à identidade da autora, ou seja, pela análise do seu itinerário de retomada identitária (como pertencente ao povo potiguara) e de autoelaboração autoral; em sua produção literária, igualmente ressaltamos o impacto dos conflitos territoriais que atravessam a identidade indígena: daí que nas palavras escritas escutemos o eco de vozes ancestrais, sustentadas através da oralidade. Já no tempo dos sonhos, as palavras metamorfoseadas em alma nutrem as raízes expandindo o possível: do português ao potyguês, afirmamos a unidade da crítica e, sobretudo, da criação indígena.

Palavras-chave: Eliane Potiguara. Literatura indígena. Corpo-território. Identidade. Memória.

ABSTRACT

Based on the book *Metade cara, metade máscara* from the author Eliane Potiguara, this master thesis proposes to investigate the possibilities to create worlds, focusing on the inseparable relation between identity and indigenous lands. In this piece, if ancestry is the conducting line of transtemporality, memory, on other hand, is a catalyst of the historic context, of insurgencies, revision, which marks the lyrical-political manifestations of the author. Along the thesis, the history of conquer and occidental premises that delimitate, fragmentate and fronterize time and space are deposed; the [body]territory is restored based on common pressets to the indigenous cosmovision. The propositions are sustained by the proximity to the author's identity, that is, by the analysis of her identity's resumption itinerary (as she belongs to the potiguara's people) and original self elaboration; in her literary production, we also emphasize the impact of territorial conflicts that cross the indigenous identity: so we hear in the written words the echo of ancestral voices, sustained throughout orality. But in the dreams' time, the metamorphosed words in soul nurture the routes expanding the possible: from portuguese to potyguês, we affirm the unity of criticism, and, overall, of indigenous creation.

Keywords: Eliane Potiguara. Indigenous literature. Body-territory. Identity. Memory.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| PRELÚDIO | 5 |
| INTRODUÇÃO | 14 |
| CAPÍTULO I – INVASÕES DO PASSADO, INVASÕES DO PRESENTE, INVASÕES DE FUTURO | 20 |
| I.I – Antes, máscaras e antinarrativas..... | 20 |
| I.I.I – Frentes missionárias: desintegração espiritual e cultural..... | 27 |
| I.I.II – Na ponta da língua: fragmentação e desumanidade..... | 29 |
| I.II – “Há os que berram”: oralidade, memória e ancestralidade..... | 38 |
| I.II.I – Entre ruídos e hibridismos..... | 44 |
| I.III – Sujeito-autor: equívoco, vozes e ecos..... | 45 |
| I.IV – A “cara” da Literatura Indígena Contemporânea: à margem da vanguarda..... | 78 |
| CAPÍTULO II – REABILITANDO A POTÊNCIA DO SONHO | 86 |
| II.I – Biobibliografia: oficialidades e jenipapos..... | 87 |
| II.II – Biofonias: afundando caravelas..... | 89 |
| II.III – Identidades em fluxo: perda, exílio, retomada, criação..... | 100 |
| II.III.I – Kiririmba..... | 115 |
| II.III.II – Endu..... | 118 |
| CAPÍTULO III – NUTRYR RAÝZES | 120 |
| III.I – Encher a boca com todas as palavras: cuspyr..... | 121 |
| III.I.I – YY..... | 130 |
| III.I.II – YWY..... | 137 |
| III.I.III – YWÁ..... | 139 |
| III.II - Desagradecer..... | 141 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 142 |

PRELÚDIO

Me chamo Alessandra, pertenço ao povo Mbyá Guarani e estou em processo de afirmação identitária. Assim como muitos guaranis que nasceram no Rio Grande do Sul, herdei sobrenomes em troca de terra. Sou desterrada. É a partir desse lugar que escrevo e comunico. O meu contexto não é o contexto de aldeamento, por isso, ao longo da colheita escrevo em primeira e terceira pessoas. Apesar de haver uma história coletiva que conecta todos os corpos-territórios indígenas e nos prende, na perspectiva transtemporal, ao início da invasão, as narrativas indígenas são plurais.

Motivada pelo questionamento central que é verificar quais as criações possíveis, em termos de literatura, arte e política, a partir de *Metade cara, metade máscara* de Eliane Potiguara, mais especificamente sua 3ª edição, revisada e publicada em 2019 pela editora Grumin, proponho-me a explorar e subverter a dialética *nós e eles* que espelha a relação de alteridade entre povos indígenas e Ocidente, prospectando, neste último, o ora termo, ora estigma, Outro.

Ao longo da colheita o termo Outro é utilizado para designar duas entidades em diferentes espaços-tempos. O primeiro Outro remete ao Ocidente europeu, às caravelas que se pretende afundar no segundo e terceiro capítulos, cuja narrativa da conquista se depõe já no primeiro capítulo para contextualizar o processo de fragmentação dos mundos indígenas iniciado na invasão territorial do século XVI. A segunda alusão ao Outro se refere ao Estado-nação Brasil e à sociedade não-indígena, a fim de aproximar a história da autora, – Eliane Potiguara – do contexto nacional que acomete os povos indígenas no século XX, quando as políticas de assimilação e integração são incorporadas às disposições jurídicas e as primeiras menções aos povos indígenas no âmbito constitucional aparecem, sob a nomenclatura silvícola.

Adotar o termo colheita para se referir à pesquisa realizada por intelectuais e acadêmicos em comunidades indígenas tem sido um importante ato de criação aderido por autoras indígenas como Graça Graúna e Linda Tuhiwai Smith a fim de evocar reciprocidade e retorno às comunidades que compartilharam seus saberes. A renomeação da pesquisa tem o intuito de conceber metodologias circulares e sensíveis às cosmovisões indígenas. Denominar colheita é uma forma de estabelecer uma responsabilidade por parte das e dos intelectuais acerca do compartilhamento de teorias e análises que influem na representação desses saberes para que pessoas e comunidades sejam integradas de

forma mutuamente benéfica. Linda Smith aponta que “para muitas comunidades indígenas, a própria pesquisa quer dizer ‘problema’: acredita-se que a palavra significa, literalmente, a construção contínua de povos indígenas como problema” (2018, p. 111). Pensar a pesquisa enquanto colheita é traduzir o procedimento de estudo da tradição indígena para o Ocidente, evocar a sustentabilidade cultural, garantir que as denúncias realizadas pelos povos indígenas não sejam suprimidas por metodologias ocidentais e que a colheita seja uma ferramenta que consolide identidades e garanta direitos

Eliane Potiguara é apresentada nessa dissertação da mesma forma que se apresenta, a partir da minha leitura, no livro *Metade cara, metade máscara: através da ancestralidade e da história coletiva*. A história da autora é contada em fragmentos enunciados no decorrer do livro, fragmentos que articulam sua vida com a luta, necessidades viscerais e conquistas do ativismo indígena. A condição impassível de sua escrita-eco no livro *Metade cara, metade máscara*, requer compreensão do leitor para com a aproximação da autora e a pessoalização da autoria.

Aqui, nessa dissertação, a auto-história da autora é ambientada e conhecida a partir do contexto político que forja sua luta e arte-vida. Assim como em *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara é delineada e pronunciada dentro de uma narrativa ancestral coletiva, evidenciando a faceta autoria-alteridade própria da literatura indígena.

Sem deixar de lado a visceralidade, algumas pontas propositalmente soltas no texto serão amarradas ao longo da colheita, tal como a autora faz no livro. Nesse sentido, apoio-me – sem qualquer pretensão de equivaler – no que Sidarta Ribeiro descontraidamente escreve ao fim do primeiro capítulo de seu livro *O oráculo da noite: a história e a ciência do sonho* quanto à incompletude, deslocamento, condensação, multiplicidade, retornos, excessos ou ausências de detalhes – em virtude de não-oficialidades –, literalidades e judicialidades como companheiros de jornada na tecitura da história e contra-história apresentada, para certificar ao leitor que

[...] será necessário combinar a provisória suspensão da descrença com o compromisso de duvidar no fim. Sobretudo, é crucial não tentar entender antes da hora, mas sim deixar-se levar pela correnteza até poder ver em perspectiva o conjunto da evidência levantada, necessariamente incompleta mas ainda assim elucidadora. (RIBEIRO, 2019, p. 37)

Isto posto, ainda é preciso dizer que o primeiro capítulo exige fôlego. Nele se estabelece uma sensação mútua – para quem o escreveu e para quem irá lê-lo – de esgotamento por se estar dissertando sobre coisas que deveriam estar postas, e não estão. Ou não da forma demandada por essa dissertação. Dentre escritas e reescritas, no capítulo de abertura conceitos são apresentados e delimitados, o campo de saber é estabelecido, territorializado e demarcado, e histórias são recontadas, não de um jeito inédito, mas com uma linearidade que, a meu ver, exige ser reforçada, nos espaços em que estou inserida. Histórias já contadas são recontadas. No primeiro capítulo, ainda é tempo de recontar.

Neste capítulo inicial se realiza um sobressalto temporal propositivo para introduzir a perspectiva da transtemporalidade que representa a desfragmentação de espaço e tempo, humano e não humano, corpo e território¹, natureza e cultura e outros conceitos que reforçam um dos argumentos condutores da colheita: a ancestralidade como algo que não se apaga, silencia ou cessa, ao contrário, aquilo que perpassa tempo, espaço e matéria, fortalece a identidade do sujeito indígena e/ou conduz processos de retomada e afirmação identitária de corpos arrancados – *desterrados* – de seus territórios originários.

A perspectiva transtemporal é utilizada por Eliane Potiguara no livro *Metade cara, metade máscara* para narrar, através do romance entre os personagens Jurupiranga e Cunhataí, momentos da sua história pessoal e seus próprios sentimentos em relação ao deslocamento identitário provocado pela migração forçada de sua família no início do século XX. Ao intercalar passado e presente, a autora apresenta ao leitor a conjuntura que estrutura a sua luta enquanto mulher indígena, enquanto indígena que retomou identidade após ter sido arrancada dela e como se procedeu esse deslocamento de forma pessoal/familiar. A transtemporalidade evidencia, portanto, a questão central da luta indígena que é a demarcação de terras para salvaguardar identidades e excluir o Ocidente do espaço-tempo demarcado.

A partir de sua história, Eliane denuncia a violência de desintegração corpo-território coletiva. E, de forma muito honesta, traz em seus poemas, distribuídos do início

¹ Eliane Potiguara (2019, p. 119) compreende que território “não é apenas um pedaço ou uma vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é a cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade”, e é esse o entendimento que adotamos nessa colheita quando nos referimos ao território.

ao fim do livro, a angústia acarretada pela busca por identidade, pertencimento e pela própria voz. Nos poemas, o *eu* de Eliane aparece em constante busca pelo *nós* que é a identidade coletiva do povo Potiguara, ao qual pertence. Ao encontrar-se com a identidade, Eliane encontra a própria voz e passa a gritá-la ou ecoá-la em palavras.

Dessa maneira, o contexto histórico e político trazido no primeiro capítulo é coletivo; trata-se de um contexto que afligiu inúmeros povos não só de Pindoretá² como de toda Abya Yala³, mas também é particular à família de Eliane Potiguara. Os efeitos da invasão territorial assolam o presente e por isso pautam o ativismo indígena que se reflete na escrita – essencialmente ativista – de Eliane Potiguara. A luta ainda é por terra, o grito é pela terra; fazer das palavras terra é uma forma de demarcar e intensificar a demarcação de terras. Seja no âmbito jurídico, legislativo, político, estético ou da literatura, o movimento que se realiza é no sentido de barrar a invasão territorial que não se restringe ao plano físico, mas o tem ou parece tê-lo como ponto de partida.

Para isso, importa romper com a dinâmica de percepção da terra, que mais tarde se chamaria Brasil, enquanto espaço vazio, virginal e sem história, dinâmica que se recicla hoje na percepção da Floresta como um espaço que limita práticas civilizatórias e globalizantes, e se estende, ainda, para as terras indígenas que são vistas como improdutivas. Importa romper, também, com a [re]nomeação da terra invadida como exercício de domínio através da língua e linguagem; daí a utilização política e estética de termos que respeitam a história do pré-Brasil e dos povos originários, postos no texto de forma a dialogar com a escrita-eco de Eliane Potiguara. Dessas rupturas, a transtemporalidade serve para evidenciar o presente minado por passados.

Essa colheita pretende ser um espaço de desconforto para o Ocidente, suas tradições, perspectivas, narrativas míticas da conquista e práticas de assimilação e deslegitimação da identidade indígena, da tradição oral, da ancestralidade e da potência de criação da Floresta. A proposta é que a estranheza seja gerada pela orientação de mundo fragmentado, expressada, por exemplo, nos conceitos de espaço e tempo como

² Pindoretá ou Pindo Retá é como os povos Tupi-Guarani (dentre eles os Potiguaras, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá) se referem ao espaço territorial ocidentalmente denominado Brasil. Na língua dos povos falantes do tupi-guarani, Pindoretá significa Terra sem males.

³ Abya Yala é como o povo Kuna se refere ao espaço que hoje é ocidentalmente denominado América Latina. Na língua do povo Kuna significa Terra Madura, Terra Viva ou Terra em Florescimento. Abya Yala faz parte do léxico político que renomeia o território a partir das expressões dos povos originários dessa terra.

algo dissociado. A colonização e a colonialidade institucionalizada são os ruídos incômodos que não se pretende naturalizar.

Enquanto o contexto de emergência de Eliane Potiguara é apresentado dentro de uma [contra]história coletiva, o percurso disso que se chama *literatura indígena* é evidenciado. Para além da catalogação, é por meio da literatura indígena que a autoria é salvaguardada e é através da autoria que direitos políticos – dentre eles o direito de ser um sujeito de direito – são garantidos aos povos indígenas. A literatura indígena, que manuseia o encantamento na ordem do afetivo e prospecta o futuro na memória, se solidifica enquanto instrumento político de luta e demarcação, sendo este um dos principais aspectos elucidados no primeiro capítulo.

Realizada a devida contextualização a fim de evitar a reprodução da colonialidade ao se introduzir na literatura indígena, no segundo capítulo mergulhamos na escrita-eco de Eliane Potiguara e na alegoria proposta no título de seu livro. Originada na ancestralidade, trata-se de uma escrita que se teoriza ao tempo em que se enuncia, isto é, estabelece os próprios critérios de análise e parâmetros estruturais no momento em que é escrita pela autora. Trata-se de uma oralidade que não tem a pretensão de ser escrita de acordo com a liturgia da literatura ocidental; reivindica o espaço da/na literatura justamente para poder se escrever a seu modo. A partir da autora, a literatura indígena é percebida como a resposta que se constrói para o equívoco do Ocidente sobre o pluriverso enquadrado na categoria Outro; é uma resposta para os entraves coloniais que colocam os povos originários em desvantagem a fim de impossibilitar a coexistência de seus mundos; e, mais do que resposta, é espaço-tempo que se abre para a criação dos povos indígenas através de palavras-alma que ecoam o grito da Terra, ou seja, conectam cosmogonias à literatura e à tradição escrita – do modo ocidentalmente validado. Esse entendimento é questão-chave para pensar e se aproximar não só da literatura de Eliane Potiguara, mas da literatura indígena como um todo.

Na colheita, a escrita-eco de Eliane Potiguara é pensada como zona de confluência de saberes e conceitos interdisciplinares que, ao demarcarem a literatura, resguardam autoria e modos indígenas de estar no mundo de forma integrada. A autora exige ou espera de seu leitor, portanto, uma leitura desfragmentada, despreendida dos métodos ocidentais que ditam técnicas de fazer e analisar literatura para que seja possível movimentar-se pela escrita cosmogônica rítmica, cantada e dançante, sem reduzi-la à condição de simplista.

Parte do ato de se tornar sujeito, isto é, ter a identidade outorgada pela CRFB/88, é ocupar espaços artísticos e literários politicamente para legitimar e ter legitimada pelo outro suas formas de criar, fazer e manifestar. É a identidade reconhecida, no sentido jurídico, individual e coletivo, que constrói a autoria e possibilita a demarcação na literatura. Dessa forma, a escrita heterogênea de Eliane Potiguara intencionalmente mescla diferentes textualidades e reivindica a catalogação *literatura indígena* para expressar a pluralidade dos povos indígenas e suas criações. A condição híbrida aqui pensada, nada mais é do que o modo indígena de [des]fazer a literatura. O hibridismo, para a literatura indígena, é, desde sempre, sua forma originária. Assim, o que para o Ocidente é uma “conquista” estética moderna (depois de liberar-se das normas e gêneros clássicos), para a literatura indígena, ao contrário, aparece como a própria forma do sensível.

A reivindicação demonstrada pelo uso do nome do povo na assinatura de todas as suas produções literárias, como demarcador de seu pertencimento étnico, é uma forma encontrada por Eliane Potiguara para habitar a identidade indígena ora perdida, ora integrada ou desconsiderada, na perspectiva do *eu* que enfim alcança o *nós*, sente-se parte da coletividade e passa a ecoar múltiplas vozes; quanto ao aspecto lírico-político, este é representado pela integração poético-histórico, arte-vida e outros conceitos coletivos que articulam politicamente a ancestralidade como episteme.

Ao longo do livro, o movimento de retorno é uma constante. O primeiro retorno ou o mais evidente é para a identidade arrancada, que representa o retorno para o conceito de corpo enquanto território ancestral; esse retorno enseja o movimento de voltar-se para o território perdido que passa a ser imaginado; ao se imaginar no território, Eliane submerge nas possibilidades de criação de futuro que perfazem seu presente atravessado pelo passado. Por trás e pela frente desses caminhos percorridos, está o reencontro com sua *Metade cara*. Voltar para a identidade é retirar a nódoa histórica da própria cara e perceber seu sinal de jenipapo enquanto uma marca ancestral.

Após o retorno, há novamente um período de angústia provocado pelo despertar identitário que leva a autora a percorrer descaminhos para se livrar dos estigmas pejorativos inerentes à sua cara de indígena. Percorridos os descaminhos que a fortalecem no coletivo, a articulação política que desafia séculos de opressão representacional é potencializada em sua escrita-eco. A literatura é, dessa forma, sua *metade máscara*.

Essa é apenas uma das múltiplas interpretações da alegoria presente no título do livro de Eliane Potiguara. *Metade cara, metade máscara* é um respiro que expressa o movimento interno de retomada da autora, bem como, sua criação externalizada, aquilo que se imprime no mundo como um grito que ecoa do eu-nós, cujo ‘nós’ é perpassado pela Floresta e repercute como lírico-político que chama outras vozes para a criação.

E é sobre essas múltiplas possibilidades de criação que se conjectura no terceiro capítulo. Como colocado na colheita, o povo Potiguara é o povo dos sonhos; a partir da memória como catalisador onírico e da palavra-alma da mulher indígena enraizada na água, trazemos para a colheita, em potyguês, essa criação que não existe e sempre existiu.

O chamado realizado pela autora através da escrita-eco, é um chamado a manifestação dos sujeitos indígenas, seja com a escrita, com a demarcação da palavra, com a voz, som e imagem. Dessas linhas de trânsfuga⁴ urge o *potyguês*, um manifesto de resgate da vogal Y que, ancorada na memória sonhada, demarca a própria palavra, metamorfoseando-a ainda mais em alma. Potyguês é furto à língua colonial. Ao afundar os “i’s” do português, afundamos caravelas e parafraseando Daniel Heath Justice (2018), do povo Cherokee, essa é apenas uma das muitas rajadas dessa longa rebelião.

No terceiro capítulo a literatura indígena é revisitada de maneira mais sensível e próxima da encantaria, e em virtude disso, ainda que se trate de uma dissertação, [re]tomo liberdades textuais que perturbam a forma; o terceiro capítulo é pensado como uma floresta de palavras, sendo uma resposta aos cantos dos espíritos (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

As arguições que movimentam o terceiro capítulo e que não se tem a pretensão de responder, apenas pensar caminhos e descaminhos possíveis, são: dentre as feridas coloniais, quais são passíveis de cicatrização através da criação? E o que fazer com as que não cicatrizam?

Convém ainda, no âmbito do prelúdio, tecer algumas considerações acerca da linguagem política adotada nessa colheita, em especial o termo *Abya Yala* enquanto método de sobreposição dos mundos indígenas à América Latina criada pós-invasão.

⁴ Dénètem Touam Bona (2020, p. 48) entende trânsfuga como o momento em que, “usando subterfúgios, o construtor de fugas se produz como simulacro” e subtrai o poder. Trânsfuga é a potência corrosiva das identidades de fronteira; a capacidade de construção de fugas, do amor ao poder, das identidades de fronteira.

Abya Yala, categoria proveniente da cosmovisão do povo Kuna, nação indígena localizada no território atualmente nomeado de Panamá, significa Terra Madura, Terra em Florescimento ou Terra Viva. Emil Keme (2018, p. 21), indígena Maya Kiché, explica que, de acordo com a cosmovisão do povo Kuna, existiram quatro fases históricas na evolução e formação da Terra, a primeira fase nomeada de Gwalagunyala, representa o momento pós-concepção em que a Terra foi acometida por ciclones; a segunda fase, nomeada de Dagargunyala, representa o momento de caos e enfermidades na Terra; a terceira fase, nomeada de Dinguayala, o momento em que a Terra foi atormentada pelo fogo; e, por fim, a quarta fase, que coincide com o presente, Abya Yala, o momento em que a Terra está a salvo e é querida pelos espíritos ancestrais.

A repercussão continental do termo decorre de um conflito entre as lideranças do povo Kuna e um estadunidense (Thomas M. Moody) que, em 1977, “comprou” a Ilha de Pidertupi, na comarca de Guna Yala, e começou a explorar o turismo no local, proibindo o povo Kuna de pescar nos arredores da ilha. Com as tensões em consequência da proibição da pesca e invasão territorial, o povo Kuna requereu a intervenção do presidente do Panamá na época (Omar Torrijos Herrera) para cessar as atividades turísticas do estadunidense e moveu uma demanda jurídica em defesa da autonomia de seus territórios. Ainda em retaliação à invasão, os jovens do povo Kuna atearam fogo no hotel e iate do estadunidense e, na operação, mataram dois policiais. O acontecido reverberou na mídia e, ao final, a demanda legal foi favorável aos Kuna, obrigando o estadunidense a deixar Guna Yala, passando a propriedade da Ilha de Pidertupi para o Congreso General Guna (CGK).

Pouco tempo depois, a liderança indígena Aymará, Takir Mamani, um dos propulsores do movimento indígena na Bolívia, esteve com as autoridades Kuna que lhe contaram sobre os conflitos e a luta pela autonomia territorial na região de Guna Yala, bem como, o nome por eles adotado, a partir de sua cosmovisão, para se referir ao continente. A partir de então, Takir Mamani passou a difundir o nome Abya Yala nos fóruns internacionais e entre as lideranças dos povos indígenas, argumentando que a renomeação é o primeiro passo para a descolonização epistêmica e estabelecimento da soberania e autonomia indígena no continente.

Abya Yala é, portanto, um ato político de [re]nomeação consentido pelos povos indígenas que integram esse território. Abya Yala alicerça um novo lugar de enunciação

cultural e político para corpos-territórios indígenas. Ao nomear esse território continental de Abya Yala, esburacamos as ficções coloniais dos povos da mercadoria.

Emil Keme (2018) ensina que “para que Abyayala viva, las Americas deben morir”, e é deste lugar que partimos, é daqui que partem as flechas que esburacam os preceitos filosóficos globalizantes que fundam as Américas. Dos buracos, linhas de tráfuga para que a literatura de Eliane Potiguara principie novos caminhos.

INTRODUÇÃO

Há 305 povos indígenas em Pindoretá, 274 línguas faladas e 1.298 terras indígenas ocupadas⁵; dessas, 408 estão homologadas e 829 em processo de regulamentação, reivindicação e demarcação. A luta por terra expressada na ordem de demarcação já é o que se escreve na primeira linha da luta indígena. O território – físico, espiritual, imemorial e imaginário – é que dá direção, sentido e vazão às expressões lírico-políticas dessa luta que se manifesta no ser, no saber ancestral e no ato de criação de sujeitos indígenas, e é partindo dessa denúncia, enquanto força motriz, que Eliane Potiguara, em *Metade cara, metade máscara*, procede o chamamento das vozes e ecos das mulheres indígenas na literatura.

Representaremos a literatura indígena de Eliane Potiguara através da hifenização. Aqui o hífen não é apenas um sinal gráfico horizontal que costura terrenos-chaves de palavras; é um interdito que configura zonas de conflito e intermediação, expandindo signos, significados e alargando as margens das palavras de modo a criar hibridações. Segundo a professora Potiguara Graça Graúna (2013), a hifenização pode ser compreendida como um processo negativo por sinalizar deslocamentos compulsórios na terra e na linguagem resultantes da globalização e dos poderes oblíquos; e positivo por criar caminhos defluentes para diálogos multiétnicos que percebam a palavra como artifício de fertilização da terra. A polivalência de significações proposta visa o alcance e compreensão da enunciação literária, cultural e política do sujeito em exílio, diáspora indígena e retomada identitária.

O que é possível criar com literatura a partir de quem se é e da própria história? Em Eliane Potiguara encontramos a possibilidade de criar mundos em fronteiras. Fronteiras são espaços territoriais indiferentes ao centro, regidos por cultura e

⁵ Essa informação foi coletada da *Carta dos Povos Indígenas do Brasil: Levante pela Terra*, publicada em 14 de junho de 2021 (e reiterada em 24 de novembro de 2021) e redigida pela assessoria jurídica da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), uma instância de aglutinação e referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre, em 2005. Com o propósito de fortalecer a união, unificar as lutas e mobilizar os povos e organizações indígenas do país contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas, a APIB é uma das fontes não estatais mais confiáveis em termos de veracidade de coleta de dados. Convém apontar que os dados coletados em sítios oficiais/estatais/institucionais (a exemplo do <<https://terrasindigenas.org.br/>>) apontam a existência de 726 áreas ocupadas por indígenas (13,8% do território nacional), dessas 487 estão homologadas, 74 declaradas, 43 identificadas e 122 em identificação. Diante dessa divergência de informações que dificulta a documentação, nessa colheita optamos por um posicionamento pessoal e político: ter como base os dados informados pelos sítios mais alinhados ao ativismo indígena, à luta por território e Terra Livre. Jenipapos, aqui, se sobrepõem às oficialidades e institucionalidades imersas na colonialidade.

cosmogonias próprias; zonas de trãnsfuga, contato e encontro – com a própria identidade originária. As fronteiras “nos atravessam, nos perseguem, estão gravadas em nossa pele” (BONA, 2020, p. 63) e representam a possibilidade de ultrapassar limites entre sonho e realidade, poesia e história, passado e futuro, humano e não humano. Do encontro de *Estudos Literários e Culturais Latino-americanos*, rumados pela memória, vamos aos vestígios de outros fluxos territoriais e identitários, e o que é possível construir através deles. Nosso intento é reabilitar a potência do sonho ao reconhecê-lo como limiar de realidade e assim investigar a criação possível que se dá por entre *Metade cara, metade máscara*.

Já no capítulo inicial dessa colheita nos dedicamos a apresentar as múltiplas narrativas que compõem Eliane Potiguara a partir dos fluxos migratórios de sua família que a conduziram até a cidade do Rio de Janeiro/RJ, onde nasceu, foi alfabetizada e iniciou seu processo de retomada identitária. Aos seis anos escrevia cartas de amor para sua avó destinadas a um remetente desconhecido, que residia em outro estado, tendo um de seus primeiros contatos com os relacionamentos – de sua avó e o destinatário desconhecido – atravessado por múltiplos deslocamentos que serviram, mais tarde, de fonte de inspiração para a história de Cunhataí e Jurupiranga que percorre todo o livro *Metade cara, metade máscara* contando os infortúnios da migração e retratando, de certa forma, a dor sentida pela avó, sua ligação ancestral.

A defesa ambiental gestada no ventre da mulher indígena é que dá o tom à escrita de Eliane e, portanto, a esta colheita que parte do deslocamento e exílio identitário provocado pela migração forçada e desterritorialização de corpos-territórios indígenas em Pindoretá. A historiografia ocidental já se encarregou de apagar os registros e os processos de desintegração identitária – corpo-território – enfrentados pelos povos indígenas. Nos interessa, portanto, o próximo passo apontado por Eliane Potiguara e outros autores de literatura indígena contemporânea: a cura que se dá através do ato de criar.

O deslocamento territorial compulsório tem sido utilizado como recurso colonial para promover apagamento e desintegração identitária desde o início do processo de invasão, em 1492. Diante disso, o que se faz necessário nessa conjuntura é justamente a superação do “ruído do futuro que não chega e do passado que não se foi” (NYN, 2020, p. 9) através da reintegração do espaço-tempo que constrói o agora, onde nos tornamos

sujeitos que provocam uma nova partilha do comum a cada imposição reivindicatória que transmuta resistência em existência através da linguagem.

Transpor apagamentos e deslocamentos é, sobretudo, *contemporizar*⁶ e assentar identidades no presente, criar um espaço-tempo agora para sujeitos marginalizados e metodologias que abarquem seu saber ancestral enquanto literatura e teoria, arte e vida. Trata-se de reconhecer outras gêneses de conhecimento que pressupõem a oralidade como origem, a terra como extensão do corpo-espírito, natureza e cultura como cultura viva – uma coisa só – e perceber o Ocidente como o outro.

A retirada do sujeito indígena da condição de objeto, a legitimação da identidade e a outorga da autoria não são benesses do Estado, e sim uma conquista travada nas instâncias jurídicas internacionais que acontecem desde o início do processo de colonização e se intensificam institucionalmente no âmbito nacional a partir da militância dos anos 1970. A legitimação do indígena enquanto sujeito é um aspecto central para a validação da luta indígena, pois é a datar disso que as violências decorrentes de invasão das terras e contra corpos indígenas passam a ser contabilizadas e passíveis de criminalização. A retirada da vida indígena passa a ser crime quando, na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – CRFB/88⁷, esse ser se torna um sujeito político juridicamente constituído, com direitos e com a possibilidade de gritar “a construção do futuro para outros 500” (GRAÚNA, 2013, p. 30), garantindo sua impressão no imaginário coletivo.

Partir do chamamento das vozes realizado por Eliane Potiguara através de sua literatura enquanto impressão da oralidade ancestral é delimitar um recorte temporal às últimas seis décadas (1970-2021), quando acontece o trânsito de personagem para pessoa; entretanto, falar da narrativa indígena sem abordar sua antinarrativa construída pelo colonialismo e reforçada pelo imperialismo e práticas coloniais que contextualizam o processo de subjugação dos povos indígenas, por meio dos quais o Ocidente lhes é

⁶ Luciana Ballestrin (2013) utiliza a expressão *contemporizar* para dizer que o conceito de colonialidade foi construído para atualizar o colonialismo, abarcar as consequências do colonialismo na contemporaneidade. Nessa colheita, a expressão contemporizar é utilizada com a intenção de surtir o efeito de atualização de determinado conceito, contexto ou identidade à contemporaneidade.

⁷ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 25 maio 2021.

apresentado mediante uma invasão do corpo-território que os integra, é dar prosseguimento ao ato de invadir e colonizar.

Dessa forma, ainda no primeiro capítulo realiza-se uma breve contextualização histórica que reconta o colonialismo e a colonialidade a partir da narrativa indígena, colocando à mesa todos os instrumentos necessários para a compreensão do sentido e manuseio das palavras aqui ecoadas. A travessia, as aproximações e afastamentos realizados nessa colheita são individuais e a decisão de fazê-las cabe a cada leitor; contudo, ajustar as lentes e proceder uma curadoria às avessas da história onde o dito objeto torna-se sujeito à medida em que toma a palavra, é terreno-chave para chegar em Eliane Potiguara.

A autora margeia as categorizações ocidentais apresentando uma escrita-eco ocidentalmente catalogada como híbrida, iniciada com um relato autobiográfico coletivo onde o eu-nós é ancestral, a literatura um grito e o fio condutor uma denúncia histórica que se teoriza ao tempo em que se constrói. Eliane pensa a escrita como força ativa e social capaz de provocar travessias entre-mundos, tornando possível que sujeitos marginalizados sejam conhecidos, lidos, acessados e suas pautas reivindicatórias sejam fomentadas em novos espaços políticos. A literatura é, para a autora, uma forma de ocupação estético-política que encoraja e soma forças à demarcação de territórios, ao tempo em que amplia o conhecimento e a imaginação histórica e sociológica dos povos indígenas. Tornar-se conhecido através da literatura indígena é propagar a cosmovisão de um povo e impulsionar demandas coletivas.

Desde logo, pretende-se esboçar a criação de um lugar epistêmico a partir da escrita de Eliane Potiguara, escrita que abre um espaço para a inscrição da consciência e subjetividade indígena na literatura. Escrever a partir de um corpo-território indígena é fissurar o discurso do cânone crítico-literário, tornando-o ainda menos monocultural; é abrir uma zona de contato entre oralidade e escrita e criar um lugar de enunciação/demarcação estética na literatura, arte e política.

A identidade indígena se forma em harmonia com a terra, daí a urgência e crucialidade da questão territorial para a definição da episteme sociocultural e o resgate da subjetividade e da identidade individual e coletiva. Essa luta se constitui também na esfera jurídica, motivo que evoca da colheita aqui proposta uma costura normativa que perpassa as principais positivamente legislativas que auxiliaram na caracterização do

sujeito indígena ao longo do século XX, tendo sido reiteradas ou rechaçadas e modificadas pelo ativismo que marca as décadas de 1970 e 1980 no Brasil. Dentre as conquistas, está o direito de ser contado no censo demográfico nacional do IBGE⁸, em 1991 e, a partir daí, contar e catalogar a própria história enquanto literatura indígena contemporânea.

No segundo capítulo nos dedicamos à análise do discurso literário de Eliane Potiguara. Antes, deflagramos os fluxos que perpassam a identidade da autora e expressam uma enunciação em movimento. O discurso do sujeito indígena está diretamente conectado com sua identidade, assim, convém pontuar que a escrita-eco de Eliane Potiguara acontece de diferentes locais e/ou em múltiplos tons. Exílio, diáspora e retomada são demarcados e ganham forma e movimento através da poesia lírica-política da autora em *Metade cara, metade máscara*.

A ancestralidade do sujeito indígena é conectada à floresta viva, aos desencadeamentos que acontecem no silêncio e à escuta dos saberes ecoados pelos encantados⁹ que povoam a matéria e a não-matéria que nos cerca e que é compreendida como não humana pela sociedade não indígena. A biofonia da floresta inspira e instiga uma criação em defesa do território e do direito à vida da Terra, da compreensão da Terra como um ser vivo sublime cuja preservação é essencial para a manutenção dos mundos e cosmogonias indígenas. A defesa da floresta é, segundo Eliane Potiguara, gestada do ventre da mulher indígena.

No terceiro capítulo, jogamos com a linguagem e pensamos a repercussão de Eliane Potiguara na própria palavra que passa a se manifestar em potyguês. Propomos a

⁸ Desde 1872 os censos demográficos consideram o quesito cor para a identificação populacional. Contudo, os parâmetros coloristas não servem para identificação e contabilização populacional dos 305 povos indígenas localizados ao longo do território nacional. O quesito cor no censo demográfico, enquanto parâmetro de identificação de pessoas indígenas, acaba sendo um mecanismo de invisibilização, apagamento e supressão étnica por desconsiderar a pluralidade cultural dos povos indígenas. Nos censos de 1940 e 1950 houve a investigação da língua falada por pessoas que não falavam habitualmente o português e assim, a identificação, por língua falada, de sujeitos indígenas que resistiam através da língua. Em 1960 houve a inclusão da categoria “índio” no quesito cor, porém, a categoria só era aplicada aos indígenas que viviam aldeados ou em postos indígenas. Só no censo demográfico de 1991 que o quesito cor passou a se denominar cor ou raça e então a categoria “indígena” foi introduzida no questionário de identificação populacional, possibilitando a autodenominação e autodeterminação dos povos indígenas. Até o censo de 1991, as populações indígenas eram assimiladas e contabilizadas pelas outras cores. Importa frisar que não existe cor ou cara de indígena, assim como nossa cultura, somos plurais e inassimiláveis pelos outros quesitos e categorias.

⁹ Encantados são os espíritos da natureza; alguns povos indígenas entendem que uma pessoa, ao morrer, se encantou, voltou a ser espírito da natureza. (NYN, 2020, p. 104)

literatura-memória apresentada pela autora como uma possibilidade de transformação do espaço da palavra num espaço de fundição de realidadeficção. Essa possibilidade de fundir a palavra é executada por João Nyn, também Potiguara, que suprime a letra “i” em favor da vogal sagrada “y”, suprimida pelo português.

Ao final, tentamos movimentar as políticas de memória para que se tornem também políticas de afeto capazes de transformar arte-vida, a própria política e o Estado em campos de ação para a implementação de confluências cosmológicas¹⁰.

A transformação em curso enunciada pela identidade indígena que, seja na palavra ou no bem viver, nos permite transitar por novas utopias, é algo que está em aberto e, nesta colheita, também se deixa em aberto. Por isso criamos raízes na água que movimenta o mundo e, ainda que gota, manancial; mesmo saliva, cura; e quando rio, conflui com outras águas até ser rio do céu.

*“Uma parte do meu ser que é a água,
resfriando a outra parte que é o fogo,
por uma outra parte que é o ar,
evaporou.*

*E transfluindo pelo espaço cosmológico nesta parte que é a terra,
encorpou.*

*E confluindo com outras vidas em outros corpos,
existindo e resistindo,
aqui estou.”*

Nêgo Bispo

¹⁰ Nêgo Bispo (2020) compreende por confluência cosmológica o grande encontro de maneiras de pensar, sentir, sentidos, sentimentos e das vidas que se compartilham; confluência é como povos negros e indígenas compartilham a vida com outras vidas.

Capítulo I: Invasões do passado, invasões do presente, invasões de futuro

“uma terra indígena é recoberta por um véu de virgindade – a inocência daquilo que é sem história – para que possa ser melhor estuprada.”

Dénètem Touam Bona

O que é ser indígena no Brasil de 1950, quando nasce Eliane Potiguara?

Antes de tudo, é existir sem identidade e ser, constantemente, quase engolido por políticas integracionistas de um Estado-nação que nega o ventre indígena. Até a CRFB/88, aos olhos do Brasil que se diz Ocidente, indígena é uma categoria transitória, um ser primitivo, selvagem e incivilizado, sem direito à autoria, que necessita de tutela estatal para inserir-se na civilização e enfim tornar-se brasileiro e civilizado. Diante da condição de assujeitamento imposta ao indígena até a CRFB/88, adotamos o termo [a]sujeito para nos referirmos ao momento que antecede a legitimação da identidade, inscrição de cidadania ativa e a outorga de direitos ao indígena.

Para responder à pergunta que inicia este capítulo com mais precisão, é necessário compreender o que estruturou a criação Brasil enquanto Estado-nação em cima da terra indígena de mais de 305 povos¹¹ – tendo em vista que outros tantos foram dizimados nesses mais de 500 anos de colonização –, e edificou política, social, jurídica e legislativamente o Brasil de 1950.

Assim, pretendemos estabelecer uma breve linha temporal iniciada com os aspectos do colonialismo que mais interessam a essa colheita, passando pelo imperialismo, demorando-se pelo século XX e alcançando o agora. O percurso será orientado pela colonialidade, face indissociável da modernidade de acordo com o pensamento decolonial.

I.I Antes, máscaras e antinarrativas

¹¹ Adota-se a expressão *povos* em referência às comunidades indígenas tendo em vista que esse vocábulo marca o reconhecimento, por parte da legislação internacional, de seu direito de autodeterminação, sendo a expressão *etnia* um termo antropológico imputado aos povos indígenas pelo Ocidente com a finalidade de categorizá-los. A expressão *povos* se tornou um símbolo linguístico que reforça a autonomia indígena para reconhecer sua identidade de forma soberana a partir de si mesmo e não do outro – Ocidente.

Os períodos históricos do colonialismo e do imperialismo estão interligados principalmente por suas implicações. Para Abya Yala, ambos estruturam a experiência indígena na modernidade. Nesse sentido, Linda Smith aponta que:

Falar a respeito do passado colonial faz parte do nosso discurso político, do nosso humor, da nossa poesia, da nossa música, dos nossos relatos e de outras formas, em um sentido comum, de transmitir ao mesmo tempo a narrativa da história e uma atitude em relação a esta. (SMITH, 2018, p. 31)

O imperialismo é “uma cronologia de eventos relacionados ao ‘descobrimento’: a conquista, a exploração, a distribuição, a apropriação” (SMITH, 2018, p. 33); um acontecimento associado ao colonialismo que colabora para o projeto de desenvolvimento do Estado moderno de modo progressivo; a continuação de um processo ideológico complexo e generalizante de expressões culturais, intelectuais e técnicas que nunca cessou, não tendo sido experienciado em separado do colonialismo (SMITH, 2018). Contudo, aqui nos interessa a contra-história contada pelo pluriverso – povos indígenas – enquadrado arbitrariamente pelo Ocidente na categoria Outro. O Outro aqui é outro. A cronologia da história também.

Como explica o teórico decolonial Walter Mignolo, o colonialismo/imperialismo organiza, regula e valora a sociedade a partir do capitalismo. Essa organização, por sua vez, ordena o que Walter Mignolo chama de *geopolítica*¹² do conhecimento – epistêmica e corporal – que legitima a configuração de espaço-tempo do colonizador/invasor e torna possível a projeção dos desenhos ocidentais dos invasores europeus no espaço-tempo colonizado:

El colonialismo (y con este término me refiero a las formas específicas que surgieron en el mundo moderno/colonial y no a las colonias romanas y incas, por ejemplo) es el resultado de las acciones imperiales que tienen el capitalismo como principio y base de los modos de organización y vida social. Es decir que el imperialismo y el colonialismo son dos caras de la misma moneda, como la modernidad y la colonialidad, y están vinculados con el mercantilismo, el libre comercio y la economía industrial. El imperialismo/colonialismo caracteriza momentos específicos de la historia (es el caso de los imperios imperiales/coloniales español, británico y ruso), mientras que la modernidad/colonialidad se refiere más bien a un conjunto de principios y creencias en los que se enmarcan ciertos imperios imperiales/coloniales. El colonialismo es el complemento histórico concreto del imperialismo en sus distintas manifestaciones geohistóricas, así como la colonialidad es el complemento lógico de la modernidad en sus principios generales. La ideología

¹² Conceito reabilitado e utilizado por Yves Lacoste para dizer que a geografia é essencialmente política, de forma a incluir no bojo da “nova geografia” questões de Estado, fronteiras e reivindicações territoriais que até os anos 1980 eram tidas como marginais à geografia. Com o termo geopolítica, o autor pretendia tornar domínio público o debate sobre temas territoriais, para que o diálogo acerca do território não se restringisse às elites.

del colonialismo se implementa por medio de la colonialidad, en tanto lógica de la dominación. (MIGNOLO, 2007, p. 106)

O teórico postula a existência de dois paradigmas que contextualizam e historicizam o encontro entre os mundos indígenas e o Ocidente: ‘descobrimento’ e ‘invenção’. Descobrimento parte da lógica colonialista e é o paradigma utilizado para contar a história do colonizador, da conquista, dos modernos, dos vencedores e, portanto, o ponto de partida da história europeia. O paradigma da invenção é a narrativa dos povos indígenas, africanos escravizados, dos povos que tiveram seus territórios roubados ou foram retirados de seus territórios para serem escravizados, dos que devem seguir os passos do progresso, civilização, modernidade – que mais tarde se transforma em globalização – inerentes à lógica do colonizador. A linha que separa esses dois paradigmas é a transformação geopolítica do conhecimento. (MIGNOLO, 2007, p. 33)

Além de representar a abertura do mundo para o moderno expressada na expansão econômica da Europa, o colonialismo e o imperialismo marcam a criação e subjugação da categoria Outro, que parte de uma projeção do imaginário europeu acerca do desconhecido. O Outro é, num primeiro momento, um espaço vazio de transferência que possibilita o assentamento da superioridade ocidental a partir da desumanização, demonização e degradação dos povos indígenas, em especial das mulheres, que foram marginalizadas, tanto nas sociedades indígenas quanto na colonizadora, em virtude da descrição coisificada propagada a partir do século XIX; vítimas, portanto, de uma dupla violência, étnico-racial e de gênero – também criação ocidental. Como resultado do primeiro contato do Ocidente com os povos indígenas, surge a criação do Outro sem alma.

Na narrativa do descobrimento a experiência material é acessória e sobreposta por uma experiência de emblemas que, sustentada pela fantasia e desejo do imaginário europeu, se realiza na invenção e se inventa na sua realidade. O espaço territorial não conhecido se torna um espaço pejorativo de condensação retórico-discursiva de simbolismos contraditórios como desejo e repulsa, esperança e horror, heroísmo e medo, que neutralizam a realidade através da fantasia, “chegando a uma denominação ambivalente que aceita possuir a verdade observada no desapossamento de uma verdade imaginada” (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 102). Abya Yala se localizava numa “encruzilhada entre o virtual e o real, entre a lenda e a existência, entre o mito e a história; ela apresenta-se, em suma, como o objetivo de uma descoberta e como o produto de uma

invenção” (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 94) a ser explorada, como figura indecifrável inscrita da memória coletiva ancorada na cultura medieval europeia.

Essa projeção que se sustentava em muitas vias da tradição europeia dos séculos XV e XVI concebia o território invadido como uma ilha. Essa alegoria sustenta o desejo do Ocidente de ganhar novas terras e o contra-desejo de lhes negar consistência territorial, bem como opera, por intermédio da linguagem, o processo de desterritorialização pela via da renomeação – erroneamente chamada de batismo – da suposta Ilha de Vera Cruz, em 22 de abril de 1500, que posteriormente passa a ser chamada de Terra de Santa Cruz e, por fim, Brasil. A figura da ilha

[...] permite fazer experiência do que é novo sem todavia abandonar a segurança do que é sabido; dá a possibilidade de conhecer reconhecendo no interior de um espaço fechado; relaciona o absolutamente outro com uma imagem fincada no coração do idêntico, suspendendo as contradições dentro de uma ambiguidade que tudo assimila.

[...] Nem mar nem terra, nem espaço desconhecido nem lugar conhecido e, por outro lado, todas essas coisas ao mesmo tempo, a ilha converte-se numa espécie de "entremeio" – provisório mas imprescindível – em que a diferença se deposita, se coalha, se espessa, tornando-se, desse modo, visível, palpável. E, com a ilha, os seus habitantes: aqueles índios que não se sabe ou não se quer encaixar num paradigma racial e que acabam por ser os emblemas viventes daquele processo de neutralização das diferenças de que a figura da ilha é, ao mesmo tempo, causa e efeito. (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 95-96)

A antinarrativa da invasão contada pelo professor Daniel Mundukuru em seu livro *Mundurukando 2* reforça o argumento da projeção ocidental e revela que:

[...] por trás dessa história contada pelos vencedores, há elementos fantasiosos que serviam para alimentar a combalida estrutura real europeia e convencê-la de que aqui havia minas de ouro capazes de renovar os repertórios do velho mundo.

É preciso deixar claro que o imaginário europeu sobre o novo mundo por ele mesmo “descoberto” foi sendo forjado pelos relatos heroicos de muitos viajantes, os quais, não podendo compreender a imensidão do lugar em que estavam, inventavam histórias para convencer seus patrocinadores ou seus conterrâneos. O que eles não podiam dizer é que haviam sido derrotados por seres invisíveis da floresta brasileira. Isso era feio demais. Era necessário inventar histórias que ajudassem a construir uma imagem heroica, que lhes rendessem dividendos futuros. E quase sempre funcionava bem, pois a coroa portuguesa enviava novas hordas de guerreiros para combater os terríveis selvagens da estranha terra Brasil.

Como se pode notar, cada elemento que incorporamos a este texto [...] vai deixando claro que os “índios” foram, na verdade, uma invenção dos colonizadores a fim de reduzi-los e escravizá-los. Nessa palavra colocaram aproximados mil povos com culturas bastante diferentes entre si; encerraram mil e cem línguas distintas e, nelas, visões de mundo que formavam um mosaico internacional interessante e único. Ao reduzi-los, dominaram, enfraqueceram valentes civilizações. [...]

A verdade é que não conhecemos essa diversidade. Sequer sabemos nomeá-la. Sequer sabemos chamá-la. Sequer sabemos respeitá-la” (MUNDUKURU, 2017, p. 16-17)

O encontro entre os povos indígenas e o Ocidente não só dizima culturas, formas de ocupação e linguagens como também animaliza os corpos-territórios dos primeiros. A animalização imputada ao indígena, decorrente do questionamento acerca da alma que parte da perspectiva cristã paternalista, é um reflexo da percepção do Ocidente sobre si e expressa a fragilidade da sua noção de humanidade. Viveiros de Castro elucidada que:

O favorecimento da própria humanidade às custas da humanidade do outro manifesta uma semelhança essencial com esse outro desprezado: como o outro do Mesmo (do europeu) se mostra ser o mesmo que o outro do Outro (do indígena), o Mesmo termina se mostrando, sem se dar conta, o mesmo que o Outro.

O que, se é realmente o caso, obriga-nos a concluir que, a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo. Talvez coubesse mesmo dizer que era seu exato oposto, não fosse o fato de que, nos mundos indígenas, a relação entre esses dois outros da humanidade, a animalidade e a divindade, é completamente outra que aquela que herdamos do cristianismo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 35-36)

Mais do que presença no imaginário, os povos indígenas, enquanto Outro, balizam o senso de si mesmo, a linguagem, o silêncio, a sombra, as margens e encruzilhadas do Ocidente; os povos indígenas são vistos, retratados na história e perpetuados no inconsciente coletivo do que mais tarde se chamará Brasil a partir das mesmas entranhas que constituem o Ocidente. O processo de significação se desenvolve mutuamente e, à medida em que se consolida, cria abismos pautados em transferências de superioridade e inferioridade. Desse modo, Linda Smith estabelece que:

Entender o alcance do imperialismo em “nossas cabeças” representa um desafio, um fenômeno para nós que pertencemos às comunidades colonizadas, em parte porque percebemos uma necessidade de descolonizar nossas mentes, recobrar nosso ser, reivindicar um espaço onde possamos desenvolver um sentimento de humanidade autêntica. Essa análise do imperialismo tem sido reconhecida mais recentemente como [...] “a escrita a partir das margens”; [...] O colonialismo se converteu na alavanca do imperialismo; ele foi do alcance imperial o forte e o porto.” (SMITH, 2018, p. 35-36)

A compreensão do imperialismo como extensão do colonialismo, visto que se trata de uma progressão das mesmas práticas coloniais ocorridas no século XVI, é importante para consolidar a posição de que as consequências do colonialismo não cessaram¹³. Negar

¹³ O colonialismo, para a história ocidental oficial, é um período histórico que chegou ao fim com a independência dos territórios colonizados marcada pela retirada das tropas militares europeias do espaço territorial invadido. Nessa ótica, o projeto colonizador se conclui com a fundação de Estados-nações ditos civilizados. Contudo, da perspectiva indígena, em especial no aspecto territorial, não há que se falar no fim da colonização, haja vista que nossos territórios ainda hoje são invadidos pelos bandeirantes

que há um discurso que ainda hoje opera pela colonização do ser, saber e poder indígena é uma forma de ofuscar preocupações e demandas atuais, bem como é uma forma de dar vazão para a exclusão dos povos originários e seus saberes do tempo presente.

A terra é o que motivou a invasão de Abya Yala no século XVI, e a demarcação de terras indígenas hoje é uma ferida colonial aberta consequente dessa invasão que não cessa. Desde a invasão estamos em guerra e, em suma, o objeto de litígio é o mesmo. João Nyn é categórico ao afirmar que:

A mayor Pauta dos Movymentos Yndýgenas do mundo é a Demarcação de Terras. Uma Pendêncyá que nos prende ao ano de 1500, por yssó não exyste o perýodo Pós-Colonyal. É possývel demarcar terrytóryos fýsicos sem Demarcar Ymagynáryos?

A mente é um terrytóryo.

O YMAGYNÁRYO é terra. (NYN, 2020, p. 10)

Discorrer sobre povos indígenas sem abordar criticamente o contexto histórico que os acomete é o mesmo que desempenhar práticas colonizatórias e reforçar a colonialidade na esfera acadêmica. A invasão de nossos corpos-territórios é o que insere o Ocidente em nosso mundo e inaugura o processo de subjugação do nosso ser, ainda hoje tão latente, como contextualiza Roland Walter:

Nas Américas, a brutalização das pessoas é ligada à brutalização do espaço e estas brutalizações são enraizadas no passado: o genocídio de tribos indígenas, a escravidão e o sistema de plantação e as várias formas de exploração da natureza, entre outros, caracterizam as diferentes fases e processos de colonização e ainda continuam a ter um impacto sobre o pensamento e o agir das pessoas não somente em termos de como as pessoas se relacionam e tratam os diversos outros (penso, por exemplo, no racismo e no sexismo em suas formas tanto ideológicas quanto intuituais), mas de como as imagens destes eventos traumáticos perseguem estes pensamentos e agenciamentos. A representação do espaço é simbolizada por uma natureza nutrida pelos corpos violados da história colonial [...]. Alego que esta dupla brutalização dos seres humanos e da geografia (terra, paisagem, natureza, espaço, lugar) é interligada e constitui de diversas maneiras o inconsciente sociocultural e ecológico da experiência pan-americana – o fantasma deste holocausto recalado que volta em resposta à *Verleugnung* (negação) fazendo sentir sua presença tanto no nível da enunciação quanto no da experiência vivida. (Cf: GRAÚNA, 2013, p. 9)

Ademais, os adventos históricos em questão são fundamentais para a estruturação do próprio Ocidente enquanto conceito, sistema de conhecimento e linguagem detentora

contemporâneos que, por vezes, contam com o apoio estatal. A luta indígena ainda é por terra e contra a invasão de corpos-territórios. Assim, o emprego do prefixo *pós-* resulta numa aplicação equivocada quando o sentido da análise histórica parte da perspectiva indígena. Para essa colheita, não há pós-colonial e a colonização não acabou, apenas se apresenta de forma institucionalizada, operando por via de outras formas de violência.

da capacidade de imaginar e produzir histórias, ideais, eventos históricos e relações sociais. É a partir do colonialismo e do imperialismo que o Ocidente passa a atuar de modo a:

(1) “nos” permitir caracterizar e classificar a sociedade em categorias, (2) condensar imagens complexas de outras sociedades por meio de um sistema de representação, (3) estabelecer um modelo de comparação padrão e (4) estabelecer um critério de avaliação para ranquear outras sociedades. Esses são os procedimentos com que se codificaram os povos indígenas e suas sociedades dentro do sistema de conhecimento ocidental. (Cf: HALL, p. 58)

O Ocidente se dá conta de si mesmo a partir da subjugação do Outro na relação social que se estabelece entre colonizador e colonizado, por intermédio da invasão territorial de Abya Yala. À medida em que se percebe, passa a espelhar, do seu imaginário, formas de representação degradantes do mundo e das relações sociais e afetivas do Outro, catalogando-o e impondo suas categorizações. O olhar do Ocidente para o que ele denomina Outro é uma forma de atribuir a si mesmo o poder de defini-lo. Com o advento da modernidade há uma intensificação dessa dicotomia em decorrência das explicações humanistas que, sob o argumento da linguagem e da razão, desintegram as pessoas do mundo ao seu redor e hierarquizam a ideia de humanidade ante animais e plantas; os povos indígenas são, nesse momento – momento da invasão que introduz o colonialismo em Abya Yala –, equivalentes a animais e plantas para o Ocidente.

O procedimento de segregação do Outro e do mundo do Outro tem como pressuposto a degradação do ser e se expressa, primordialmente, com a retirada da humanidade dos povos indígenas enquanto subterfúgio para legitimar inúmeras formas de extermínio e domesticação. É a retirada da alma, enquanto violência de ordem física e espiritual, que funda e estabelece as relações de poder entre colonizador e colonizado. A desumanização é o primeiro ato do mundo moderno experienciado por corpos indígenas, sendo utilizada para descartar sistemas inteiros de organização de comunidades-nações indígenas sob o argumento de que não eram completamente humanos ou suficientemente civilizados para que não fossem alvo de genocídio.

Eliane Potiguara relata que os genocídios indígenas e as transformações sociais nas comunidades-nações indígenas eram operados, principalmente, pelas frentes de expansão econômica, frentes missionárias e frentes de atração, que nos primeiros 130 anos de invasão já haviam assassinado 2 milhões de indígenas Guarani nas bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai:

Muitos desses indígenas foram capturados, levados para São Paulo, para o Rio de Janeiro e até para o Nordeste brasileiro. Em 1729, a chamada República Guarani somava um total de 131.658 indígenas escravizados. Os exércitos português e espanhol, na batalha de 7 de fevereiro de 1756, próxima a Bagé (sudoeste do Rio Grande do Sul), assassinaram Sepé Tiaraju e mais de 10 mil Guarani. Sua esposa, Marina (Juçara), levaria às costas a menina recém-nascida que Sepé jamais veria. Era o início da solidão das mulheres, motivada pela violência, pelo racismo e por todas as formas de intolerância referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígenas. (POTIGUARA, 2019, p. 23)

O descarte das formas de organização das sociedades indígenas oriundo do colonialismo e do imperialismo representou uma fragmentação cosmológica, desconectando os povos originários de suas histórias, territórios, línguas, relações sociais, afetos, formas de sentir e de interagir com o mundo, facilitando a sua colonização espiritual. Numa tentativa de fragilizar a identidade, a desumanização tornou os imaginários-terra tão passíveis de invasão quanto os corpos-territórios.

I.I.I Frentes missionárias: desintegração espiritual e cultural

A partir da historiografia ocidental, é possível compreender que, à época da invasão, a máquina estatal se vinculava à tradição da cultura medieval europeia que concebia Estado e Igreja em relação, com proximidade. Nesse liame, podemos pensar o cristianismo como um aspecto fundante das relações, teorizações, e norteador dos questionamentos científicos que estabeleciam parâmetros de racionalidade e neutralizavam fantasia e realidade. Ettore Finazzi-Agrò anota que:

A história das grandes navegações dos séculos XV e XVI é, com efeito, crônica de eventos, é sucessão de fatos e de atos concretos, mas é, ao mesmo tempo, repertório de sonhos ou de imagens aprendidas, de fantasias sem fundamento – a não ser aquele constituído por uma tradição onipotente e intransponível – que o homem europeu projeta sobre o novo, sobre o desconhecido, para tentar reduzi-lo a proporções habituais, para compreendê-lo à luz do que ele sabe por tê-lo lido ou ouvido. História de equívocos então – trágicos ou apenas grotescos – aquela das relações com as terras e com os povos encontrados; história em que têm amplo espaço a imaginação, o mito, a lenda; história, enfim, em que o que sobressai são as perspectivas maravilhosa ou monstruosa sobre as quais a cultura medieval tinha modelado o seu saber-preconceito das *terrae incognitae*. (FINAZZI-AGRÒ, 2013, p. 93)

É através de práticas cristãs como a catequização que o projeto de desumanização dos povos indígenas ganha forma e estrutura. A simbologia da conquista espiritual é, além de uma via desumanizante, fundamental para a consolidação da conquista territorial e da ideia de assimilação dos povos indígenas por parte do Ocidente, tendo em vista que as narrativas cristãs estão ligadas ao território de Israel – física e espiritualmente – e nessas narrativas catequizantes está imbuída a mensagem de que os povos indígenas devem buscar e se conectar com Israel, a terra prometida, desconectando-os de seus territórios

ancestrais sob o argumento de que não pertencem à Abya Yala, sua promessa de futuro não está aqui. A promessa de vida e recompensa no céu mediante a salvação representa uma fratura nas cosmovisões indígenas no que concerne ao corpo-território e à floresta viva. Lançar a fé para o céu é tornar a terra invadida passível de exploração, já que os corpos-territórios originários que a ocupam não pertencem mais a ela e não prospectam seu futuro nela. Dessa forma, a narrativa cristã abre as portas para o colonialismo. Linda Smith pontua que:

Os conceitos de espiritualidade que o cristianismo tentou destruir, depois se apropriar e, por fim, reivindicar, são locais de resistência críticos para os povos indígenas. Os valores, as atitudes, os conceitos e a língua implícitos nas crenças espirituais representam, em muitos casos, o contraste mais evidente e a marca da diferença entre o Ocidente e os povos indígenas. Essa é uma das poucas partes de nós mesmos que o Ocidente não pode decifrar, não pode entender e não pode controlar... ainda. (SMITH, 2018, p. 94)

A constituição dos mundos indígenas é pautada em sua orientação espiritual que percebe humanidade na floresta e estabelece uma relação integrativa com a terra, o que se reflete nas teorias, narrativas e estéticas enunciadas a partir de corpos indígenas. Assim, o ataque à espiritualidade é um ataque identitário que colabora para a desintegração corpo-espírito, abrindo espaço para que o cristianismo, enquanto mão operante do Ocidente, fragilize os modos de conhecer e ser inerentes das cosmovisões indígenas. A desumanização do corpo indígena é uma forma de dominação espiritual que consolida a supremacia do cristianismo e da narrativa – percebida como mito na perspectiva indígena – da conquista.

A desumanização também se apresenta ao indígena como uma destituição da capacidade de criar história, conhecimento, sociedade e ser um sujeito histórico, restando-lhe a condição de objeto e o retrato de selvagem. Ainda que posteriormente certa humanidade tenha sido concedida por parte do outro – Ocidente –, a subumanidade não apresentou qualquer alteração na relação de poder entre invasor e povos indígenas, ou qualquer tipo de autonomia política, tendo em vista que as relações societárias já estavam reguladas, estabelecidas e institucionalizadas.

Ainda nesse sentido, Eliane Potiguara (2019) explica que a desintegração cultural e espiritual é consolidada com a violência aos territórios imemoriais, representada pela destruição dos cemitérios sagrados dos povos indígenas, que faz com que as famílias percam o elo com seus ancestrais, e também pela apropriação de saberes, conforme se verá adiante.

I.I.II Na ponta da língua: fragmentação e desumanidade

A invalidação da linguagem e a retirada da capacidade de criar história foi uma forma encontrada pelo Ocidente para redefinir a orientação no mundo indígena, que passou a se reestruturar a partir da exclusão das narrativas e modos de escrever originários, assim como da exclusão de suas terras, posteriormente materializada na imposição de limites – demarcações –, considerando que toda terra é pertencente – pois pertencia antes da invasão – aos corpos-territórios indígenas. Através da exclusão da narrativa indígena, as deturpações inerentes ao pertencimento territorial, cultural e espiritual foram consolidadas. Linda Smith estabelece que:

Nossa orientação no mundo já estava sendo redefinida à medida que éramos excluídos sistematicamente da escrita da história de nossas próprias terras. Isso por si só não teria funcionado caso não sucedesse a redefinição material do nosso mundo, que de fato estava ocorrendo simultaneamente por meio de medidas como “renomear” e “dominar” nossas terras, aliená-las e fragmentá-las por meio da legislação, além de impingir o desalojamento forçado das pessoas que viviam nessas terras e as consequências sociais resultantes de altas taxas de mortalidade e de enfermidade. (SMITH, 2018, p. 48)

A exclusão e invalidação da escrita, narrativa e línguas indígenas através da geopolítica do conhecimento que operou a renomeação de espaço e tempo, representa uma tentativa de apagamento das cosmovisões como um todo, já que as línguas indígenas são línguas da terra, conhecem e se constituem a partir da terra, do tempo de plantio, das estações e dos ancestrais. A língua vincula corpos ao território e é a própria memória viva e pulsante da ancestralidade.

Concomitantemente à invalidação da linguagem, o retrato dos povos nativos ficou a encargo dos relatos de viajantes e outras formas anedóticas de representação ora selvagens, ora místicas que contribuíram para a formação do ‘conhecimento’ ocidental acerca dos povos indígenas e da internalização da imagem incivilizada do [a]sujeito do passado¹⁴.

¹⁴ Nesse sentido, Graça Graúna (2013, p. 44) explica que “os discursos equivocados a respeito dos povos indígenas reportam-nos à literatura dos jesuítas, aos diálogos de Ambrósio Fernandes Brandão, às crônicas de Pero de Magalhães Gândavo, à poesia bucólica de Basílio da Gama e de Santa Rita Durão e aos romances de José de Alencar, entre outros exemplos que se seguem; em que o índio é visto superficialmente em sua identificação étnica. Sempre um marginalizado. [...] Ao longo de sua história, a literatura brasileira (em muitos casos) tem maltratado as vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares, as pessoas e os elementos sonhados.

O indígena, quando incorporado ao discurso literário, é situado fora dos centros de poder, afastado dos locais de prestígio político e social e retratado de forma estigmatizada como um alguém marginalizado e dissociado de seu pertencimento étnico. O [a]sujeito indígena é apartado de seu povo e retratado de forma individualizada, como uma identidade vazia. O movimento literário não indígena, no retrato do [a]sujeito indígena, perpetua uma fragmentação identitária na esfera do imaginário; o marginaliza, inclusive, de seu povo.

As opiniões fantasiosas rapidamente adquiriram caráter de verdade e foram absorvidas pelo imaginário da população brasileira ao longo dos séculos, de modo que, ainda hoje, há necessidade de romper com o retrato do indígena animalizado que se perpetuou por intermédio da literatura e da lacuna de auto-história dos povos originários. Mais do que vir, ver, nomear e reivindicar terras, as invasões decorrentes do colonialismo outorgaram ao Ocidente o arbítrio de constituir e replicar estereótipos acerca dos [a]sujeitos colonizados. Caracterizar [a]sujeitos é parte do plano de renomeação do mundo executado pelo Ocidente, ainda hoje vigente, que objetiva a suspensão do direito à reivindicação dos territórios – e corpos, espíritos, identidades etc. – dos povos originários. Nesse sentido, “nomear o mundo foi comparado por Paulo Freire a reivindicá-lo e a demandar modos de vê-lo que são considerados legítimos” (SMITH, 2018, p. 99), ou seja, renomear o mundo – do Outro – é também estabelecer a narrativa dominante sobre o Outro a partir de relatos europeus, ao tempo em que se reduzem as perspectivas indígenas como histórias orais que remetem a mitos.

Por intermédio da linguagem, o colonialismo redistribuiu a autoridade sobre os assuntos do mundo indígena, de maneira que, em decorrência da desumanização e da objetificação científica dos colonizados, a linguagem escrita operou a retirada da autonomia dos povos indígenas sobre seus saberes, deslegitimou não só sua tradição oral como invalidou sua escrita. A invalidação da linguagem dos povos indígenas por parte do Ocidente foi corroborada pelas pesquisas realizadas, servindo de respaldo para a desumanização, violação da vida e interrupção da morte e da sacralidade relativa à morte em alguns povos:

Os observadores dos povos indígenas cujo interesse era de natureza mais “científica” poderiam ser considerados muito mais perigosos, pois tinham teorias para provar, evidências e dados a coletar e linguagens específicas por meio das quais classificar e descrever o mundo indígena. Assim, por exemplo, crânios eram medidos e pesados para provar que as cabeças “primitivas” eram muito menores que as dos europeus. Essa era a “ciência” da craniometria. Há também

histórias de túmulos sendo “abertos” e examinados por causa dos valiosos “artefatos” que eram colocados juntos aos mortos, de casas entalhadas sendo desmontadas e enviadas para Inglaterra, de cabeças dessecadas e encolhidas, vendidas e exportadas para os museus. Esse lado do encontro de pesquisa, com os estímulos que às vezes acompanhavam a troca de “artefatos”, deixou um duradouro ressentimento entre os povos indígenas, que agora tentam trazer de volta ao seu povo esses objetos e restos mortais de seus ancestrais. (SMITH, 2018, p. 100)

A desconsideração da capacidade de criação indígena, em consequência da retirada da humanidade ou a condição de subumanidade imposta, foi intermediada pela linguagem que consolidou a fragmentação do mundo indígena.

Uma das primeiras rupturas efetivadas pela linguagem do colonizador foi a dissociação das concepções de espaço e tempo indígenas. Para inúmeras línguas indígenas não existe uma completa distinção entre esses conceitos ou um termo que os signifique em separado, “existem posições no tempo e no espaço em que eventos e pessoas estão situados, mas estas não podem necessariamente ser descritas como categorias distintas do pensamento” (SMITH, 2018, p. 66). Essa dissociação impositiva que percebe o espaço de forma estática é reforçada em inúmeras vertentes de conhecimento, uma vez que entranhada na linguagem, filosofia e ciência ocidentais, que, ainda hoje, são utilizadas como princípio de orientação político-social.

Essa dissociação de espaço-tempo na linguagem atuou e atua como facilitadora dos processos de migração forçada, processos enfrentados pelos povos indígenas e juridicamente legitimados. Isso porque a desintegração viabiliza a descontextualização do corpo enquanto extensão do território e atesta a marginalização de corpos indígenas, tendo em vista que a organização espacial é um mecanismo de articulação social e, conseqüentemente, política. A ruptura do conceito espaço-tempo foi reforçada pelas pesquisas ocidentais que sustentaram que a conquista das terras e migração forçada dos povos indígenas se tratavam de práticas naturais de assentamento, de cunho civilizatório e humano. Essa ruptura, futuramente, também auxiliaria a barragem de reivindicações territoriais de povos indígenas.

A dissociação de espaço-tempo na linguagem é também uma forma de neutralização climática. Aplicada pelo Ocidente na história da conquista, essa neutralização deslocou as identidades indígenas do seu tempo presente, como explica Ettore Finazzi-Agrò:

[A] neutralização climática [...] que se encontra em quase todas as crônicas dos descobridores e que delimita, afinal de contas, um "lugar comum" cultural em que com-preender e conter a Diferença relacionando-a com uma Identidade, passada ou futura e, em todo o caso, insituável em relação ao presente. Desvio ou distância, aliás, que do plano temporal transborda, de modo inevitável, naquele espacial, produzindo um afastamento indefinido (e indefinível) da nova terra de qualquer possível aqui, um deslocamento dela para um antes ou um depois que parecem irreduzíveis a qualquer agora: assim, por exemplo, a ilha de Vera Cruz é localizada, na carta de Caminha, a uma distância exagerada (660 ou 670 léguas das Ilhas de Cabo Verde²⁸) e, na realidade, incomensurável em relação ao Sabido. (FINAZZI-AGRÒ, 1993, p. 94)

A desintegração desses conceitos foi útil para que se procedesse a renomeação dos territórios por parte dos colonizadores. Nesse sentido, cumpre enfatizar que nomear é possuir, tomar para si e, nesse caso, não se trata apenas de tomar posse de territórios e sim de corpos-territórios indígenas. Tutelar a organização espacial através da linguagem é uma tentativa de tutelar a vida, a palavra indígena e a própria natureza. Dito de outra forma, Linda Smith (2018, p. 68) explica que:

A paisagem e a organização da natureza poderiam ser alteradas pelo "homem": pântanos poderiam ser drenados, canais desviados, áreas costeiras ocupadas, não apenas para a sobrevivência física, mas para posterior exploração do meio ambiente ou para torná-lo "mais agradável" esteticamente. Renomear a terra foi provavelmente algo tão poderoso ideologicamente quanto alterar o espaço. [...] Essa terra recém-nomeada tornou-se altamente desconectada dos sons e cantos usados pelos indígenas para descrever suas histórias, para provocar os elementos espirituais ou para realizar a mais simples das cerimônias. No entanto, um fato interessante é que os espaços expropriados das culturas indígenas, e depois "devolvidos" como reservas, reservaram pequenos espaços de terra para os povos indígenas que antes possuíam o espaço todo. (SMITH, 2018, p. 68)

A partir do colonialismo o espaço passa a ser compreendido por intermédio das concepções de linha, centro e exterior. A linha é utilizada para determinar os limites do poder colonial; o centro percebido como local de concentração de poder; e exterior como o local das pessoas opostas ao centro de concentração do poder ou ainda como um espaço vazio para os que não existem. Percebe-se, dessa forma, que ao romper com espaço e tempo o colonialismo afasta e marginaliza os colonizados, deslocando seus corpos para fora dos centros de poder e redefinindo geograficamente seus territórios.

Essa redefinição espacial pauta-se na organicidade de corpos indígenas, desconsiderando completamente a extensão do corpo enquanto território e do território enquanto corpo e, obliterando a ancestralidade enquanto presença atemporal no espaço, o que resulta em um deslocamento identitário que por vezes se torna um exílio ou até mesmo o fim da existência do [a]sujeito indígena.

Pensar o espaço como algo apartado e indiferente ao tempo é uma forma de legitimar a doutrina da terra *nullius* ou “terra vazia”, que consiste no mito – difundido como narrativa – de que Abya Yala era uma terra com ausência de vida humana até o advento da invasão, uma terra desocupada. Essa fábula da conquista, que faz parte da história do conquistador, tem perpassado o tempo e a cada século adquire uma nova roupagem linguística, cuja finalidade é negar terra e direito à terra aos povos originários de Pindoretá, povos que sempre estiveram e estarão aqui. Atualmente, a doutrina da “terra vazia” se manifesta no ordenamento jurídico brasileiro sob a nomenclatura de *marco temporal*, através de inúmeros projetos de lei que visam o estupro da Terra¹⁵ por intermédio da mineração, garimpo, agronegócio e outras formas de exploração da floresta. Tendo como pretexto o desenvolvimento e outros conceitos de natureza colonial, tais práticas reforçam o exercício do poder humano ocidental *sobre* a floresta e não em harmonia *com ela*.

A concepção de tempo, por sua vez, é atrelada à atividade social e ao modo de organização de vida que são intrinsecamente decorrentes das mudanças nos modos de produção, desde a revolução industrial. A partir do Imperialismo, a principal atividade social de estruturação temporal é o trabalho, como propõe Linda Smith:

A ligação entre a revolução industrial, a ética protestante, o imperialismo, e as ciências podem ser discutidas em termos de tempo e de organização da vida social. As mudanças no modo de produção acarretadas pela revolução industrial, a formação de uma classe média emergente capaz de gerar riqueza e fazer distinção entre o tempo de trabalho, o tempo livre, a educação e a religião, assim como um movimento evangélico da classe trabalhadora que unia o trabalho com a salvação, contribuíram para uma poderosa mistura cultural. Na África, nas Américas e no Pacífico, os observadores ocidentais ficaram impressionados com a diferença na maneira como os povos indígenas usavam o seu tempo (ou melhor, não usavam e nem o organizavam). As representações da “vida nativa” como desprovida de hábitos de trabalho, e dos nativos como preguiçosos, indolentes ou incapazes de prestar atenção em algo por muito tempo, fazem parte de um discurso colonial ainda vigente.

[...] A conexão entre o tempo e o “trabalho” tornou-se mais importante com a chegada dos missionários e o desenvolvimento de uma colonização mais sistemática. A crença de que “os nativos” não valorizavam o trabalho, nem tinham um sentido de tempo era uma justificativa ideológica para práticas excludentes, que alcançaram áreas como educação, o desenvolvimento das terras e o emprego. (SMITH, 2018, p. 70-71)

O tempo fragmentado era regulado pelo trabalho, e o trabalho era percebido e executado de formas diferentes nas sociedades indígenas e no Ocidente. Os observadores

¹⁵ A partir da cosmovisão indígena tem-se a compreensão da Terra como uma mãe que gesta e possibilita a coexistência de muitas formas de vida; portanto, em referência à concepção de Mãe Terra, se utiliza a primeira letra maiúscula a fim de demarcar a tradição indígena.

ocidentais enxergaram os mundos indígenas a partir de sua estruturação de tempo e trabalho, o que acaba por reforçar racismos e estigmas imputados aos [a]sujeitos indígenas pelo outro, visto que essas diferenças foram ambientadas de forma hierárquica e desconectadas das línguas dessa terra que respeitavam os tempos de plantio, as estações e as migrações ao longo de Abya Yala.

A noção do tempo foi lapidada para operar práticas de exclusão e desapropriação territorial sob o argumento de que os povos indígenas¹⁶ não valorizavam o trabalho na terra e, portanto, não deveriam ter sua ocupação territorial legitimada e preservada. A perspectiva de tempo laboral somada à condição de desumanidade perpetrada sob os povos indígenas dá escopo à narrativa ética maculada pelo cristianismo:

[...] que dizia que para se chegar ao céu era preciso muito esforço, portanto esperava-se que os “selvagens” fizessem um trabalho árduo para se qualificar e assim conseguir um lugar na fila. Isso também incluía [...] comer refeições “apropriadas” em horários “adequados” (antes e depois do trabalho) e reorganizar os padrões familiares de maneira a possibilitar que os homens trabalhassem em certas coisas e as mulheres os auxiliassem. (SMITH, 2018, p. 71-72).

Para além do trabalho escravo ou em situação análoga à escravidão, a concepção de tempo foi utilizada pela história ocidental para pontuar um período pré-histórico que correspondesse ao momento anterior à invasão, quando sociedades primitivas sobreviviam em um contexto de selvageria – não-humanidade. A conotação pré-histórica adota aqui um sentido de a-histórico, como se as tradições dos povos indígenas não fizessem parte – não o fazem – da história do Ocidente, como se fossem desapossadas de historicidade. Questões como o que havia antes do pré-Brasil são reduzidas, pela história do Ocidente, a um vazio, de modo que o embate – encontro – das tradições indígenas com o Ocidente resulte no fim das sociedades primitivas que, a partir do choque ocasionado pela invasão territorial, cultural e espiritual, passam a se estruturar a partir da monocultura, classificações binárias, dualismos e hierarquias; condições essas que desde logo as subjugam, direcionando seus corpos para o exterior do espaço e sua existência e

¹⁶ O apontamento que se faz aqui possui caráter generalista, visto que está posto na perspectiva ocidental e coletivista, desconsiderando a pluralidade dos povos originários. Sabe-se que muitos povos têm uma relação de proximidade com o plantio na Terra, ainda assim, não se trata de uma relação de expropriação da terra, de corpos-território ou que visa o lucro, o desperdício e fere a sustentabilidade do ecossistema. A relação do invasor com a terra e o resultado por ele pretendido através de trabalho escravo e, posteriormente, em condições análogas à escravidão de povos indígenas e negros, diferem dos princípios cosmológicos que respeitam os períodos da Terra por perceberem-na como um ente orgânico e inorgânico, espírito e alma, evocando uma relação que não tem a ver com romantização e sim com respeito pela matéria visível e invisível que nos sustenta e possibilita múltiplas coexistências.

experiência no mundo para o tempo pretérito. Quem não tem alma não está no presente, não é sujeito, não tem direito nem controle sobre corpo-território e espaço-tempo.

A desumanidade indígena foi e é uma questão central para o dito progresso do Ocidente, que se fundamentou a partir da fragmentação e do distanciamento do indígena de sua cosmovisão. Da perspectiva indígena, o amanhã nunca esteve à venda e “os povos, seus territórios e suas posses foram roubados, não comercializados” (SMITH, 2018, p. 107). Linda Smith aponta que:

Um dos conceitos por meio dos quais as ideias ocidentais a respeito do indivíduo e da comunidade, a respeito de tempo e espaço, conhecimento e pesquisa, imperialismo e colonialismo podem ser colocadas lado a lado é o de distância. O indivíduo pode ser distanciado ou separado: de um ambiente físico, da comunidade. Por meio do controle sobre o tempo e o espaço o indivíduo também pode operar a certa distância do universo. Tanto as regras imperiais quanto as coloniais foram sistemas que se estenderam do centro para o exterior, até lugares longínquos e isolados; assim, a distância novamente separava os indivíduos que ocupavam o poder dos sujeitos que eles governavam. Tudo isso ocorreu de modo muito impessoal, racional e extremamente efetivo. Em pesquisa científica, o conceito de distância é muito importante, já que implica neutralidade e objetividade por parte do pesquisador. A distância é mensurável. Porém, ela passou a representar objetividade, que não é mensurável na mesma extensão. (SMITH, 2018, p. 73)

A dissociação espaço-tempo resulta numa invasão cosmológica que fragmenta os mundos indígenas numa tentativa de apagamento de toda uma tradição, ocasionando um distanciamento dos povos indígenas de suas terras e impossibilitando qualquer reivindicação territorial. Essas rupturas realizadas pela linguagem passam a ser teorizadas a fim de que aconteça não só a integração, como a assimilação do indígena pela nova sociedade ficcionada, que passa a se impor mais contundentemente a partir do século XX, quando, já passados 400 anos da invasão, dá-se conta, por um ruído incomodo, de que esses indivíduos não estão no passado, totalmente exilados ou exterminados; daí a eclosão do retrato selvagem como investida para atualizar a condição de subumanidade indígena.

O retrato selvagem abarca a compreensão de que corpos indígenas não são humanos na sua totalidade e, conseqüentemente, não são sujeitos de direito, de história e de linguagem. A narrativa de subumanidade é o que regula a vida espiritual, social e espacial e baliza a participação política na sociedade que impositivamente passa a se denominar Brasil. E é mediante a negação ao acesso do idioma e da linguagem do colonizador – forma de comunicar e validação do conteúdo comunicado – que a participação política de [a]sujeitos indígenas enquanto cidadãos foi vetada.

As posturas impositivas adotadas pelo colonizador no que concerne a fragmentação da cosmovisão indígena em nada tem a ver com acaso ou desconhecimento; ao contrário, são provenientes de pesquisas científicas e investigativas que estabeleceram sistemas de organização, classificação, armazenamento e teorização de saberes indígenas transmutados, que passaram a servir de instrumento de dominação e legitimação de práticas coloniais. A pesquisa realizada pelo colonizador imputou aos povos indígenas a condição de objetos mudos que não contribuem para a ciência e, conseqüentemente, não são autores dos saberes que detêm e não possuem autoridade sobre as representações que a racionalização científica do Ocidente lhes imputa.

A desumanização e a fragmentação da visão cosmológica que conceituam os mundos indígenas ganham escopo científico a partir dos séculos XVIII e XIX quando:

A produção de conhecimento, novo conhecimento e “velho” conhecimento transformado, e as ideias a respeito da natureza da cognição e da validade de formas específicas de saber tornaram-se commodities de exploração colonial tanto quanto outros recursos naturais. Os povos indígenas foram classificados do mesmo modo que fauna e flora; tipologias hierárquicas de humanidade e sistemas de representação foram legitimados por novas descobertas; mapas culturais foram traçados e territórios reivindicados e contestados pelos principais poderes europeus. Ao mesmo tempo, alguns povos indígenas foram ranqueados acima de outros em termos de aspectos como as suas crenças, de modo que podiam ser “próximos aos humanos”, “quase humanos” ou “sub-humanos”. Isso geralmente dependia de se acreditar que essas pessoas possuíam “alma” e que, portanto, seria possível “oferecer-lhes” salvação, e se eram ou não educáveis, de modo que se pudesse disponibilizar-lhes escolarização. Esses sistemas destinados a organizar, classificar e armazenar novos conhecimentos e também a teorizar os significados de tais descobertas constituíram a pesquisa. Em um contexto colonial, no entanto, essa pesquisa teve inegavelmente também a ver com poder e dominação. Os instrumentos ou as tecnologias de pesquisa foram também instrumentos de conhecimento e de legitimação de diversas práticas coloniais.

[...] Os séculos XVIII e XIX também constituíram uma era de “coleção” altamente competitiva. Muitos povos indígenas poderiam chamar isso de “roubo” em vez de “coleção”. Isso inclui a coleção de territórios, de novas espécies de fauna e flora, de recursos minerais e de cultura. (SMITH, 2018, p. 77-78)

As intituladas novas descobertas inseridas no arquivo de conhecimento do Ocidente são mobilizadas para despir os povos indígenas, na condição de objetos de estudo sem voz, de capacidades humanas com o propósito de que sua palavra siga sendo tutelada, o processo de fragmentação de suas propriedades – materiais, espirituais e intelectuais – permaneça sendo operado, e o caráter paternalista da tutela de um Estado conivente com essas práticas afaste cada vez mais esses corpos-territórios da reivindicação dos direitos usurpados.

Em suma, os povos indígenas foram acometidos por inúmeras violências imemoriais em decorrência da apropriação de seus saberes pela ciência ocidental a fim de que fossem dizimados e tivessem a identidade destruída, tornando a história da conquista impassível de contestação. Tal processo configura o que Ngũgĩ wa Thiong'o denominou de “colonização da mente” (Cf: SMITH, 2018).

Apesar de não ser o cerne dessa colheita, a usurpação por parte do Ocidente também se deu das medicinas originárias – usurpação que hoje se atualiza pela apropriação cultural da nova era – figurando um imperialismo ecológico que rapidamente se transformou numa arma biológica e provocou o genocídio de povos inteiros. Em seu livro, Linda Smith pontua que “os piratas assaltavam sistemas ecológicos para obter novas riquezas” (SMITH, 2018, p. 116). Para os sobreviventes do genocídio, restou a marginalização e a exclusão:

Os modos indígenas de conhecer foram excluídos e marginalizados. Isso ocorreu com a visão indígena a respeito da terra, por exemplo, mediante a imposição forçada do título individualizado, a desapropriação das terras por “atos de rebelião”, e a redefinição das terras como “terra devoluta” ou “abandonada” e, então tomada. Foucault sugere que um dos modos como a disciplina foi distribuída se deu por meio da delimitação: reservas são cercadas, escolas são cercadas, mas ao mesmo tempo que demarcam, as cercas também excluem, pois existe algo do lado de fora.

[...] Essas formas de disciplina foram apoiadas por leis e políticas racistas e paternalistas; elas foram aceitas por comunidades brancas como condição necessária a ser cumprida pelos povos indígenas que desejassem se tornar cidadãos (de suas próprias terras). (SMITH, 2018, p. 87)

O Ocidente não só criou o Outro a partir de si mesmo e ao tempo em que construía a si mesmo, como impôs um discurso dominante totalizador que controla o Outro, o retirando de suas terras, turvando suas identidades, dissipando sua autonomia e colonizando suas mentes numa tentativa de afastar os [a]sujeitos indígenas de sua ancestralidade, retratada como selvageria, e de civilizá-los. A civilização representa a total assimilação da identidade indígena por parte do Ocidente. Civilizar é suprimir o indígena à medida que lhe oferece um caminho humanizante a ser percorrido, de modo que, humanizar-se – civilizar-se, globalizar-se – se torna uma forma de abdicação da identidade indígena.

Essa criação se utilizou de inúmeros referenciais teóricos que em nada têm a ver com a cosmovisão indígena, para analisar, comparar e absorver essa identidade, sendo um deles o conceito de *autenticidade* proposto pelo essencialismo que presume que:

[...] se extirpássemos as opressões e suas consequências psicológicas, nós encontraríamos um puro e autêntico “eu”. Um dos principais problemas do modo como as palavras são definidas é que esses debates geralmente são realizados por acadêmicos em certo contexto, dentro de um discurso intelectual específico, o qual então é apropriado pela mídia e pelos jornais populares para servir a uma agenda racista e ideológica mais evidente. (SMITH, 2018, p. 92)

O conceito de autenticidade tem sido utilizado pela colonialidade para categorizar a identidade indígena numa posição inferior ante a identidade ocidental – homem cis, branco, hétero, cristão –, definindo quem é ou não humano e, na atualidade, quem é ou não indígena, com a finalidade de manter o poderio da determinação nas mãos do Ocidente e dos que operam a seu favor. A atualização do conceito de autenticidade é uma forma de manter operante a estrutura do direito à palavra que privilegia a cultura escrita ocidental onde eles – sociedade não-indígena – falam, eles elaboram pensamentos e teorias sobre povos indígenas e eles determinam quem são os povos indígenas.

Diante da narrativa colonizadora ainda hoje operante, resgatar a nomenclatura do espaço-tempo que compreende Pindoretá, a terra sem males ou Terra das Palmeiras, é aterrar a ancestralidade no tempo agora e protagonizar as re-existências indígenas através da retomada da língua e da posse sobre corpos-territórios e tomada da linguagem dos juruás¹⁷.

Nesse sentido, a reivindicação do imaginário-terra é uma reivindicação por voz que pleiteia a reconexão com os modos de ser e conhecer indígenas soterrados pela racionalidade ocidental. Ademais, há na demarcação de terras indígenas a força necessária para excluir o Ocidente e suas práticas coloniais do espaço-tempo demarcado, a fim de que nossas cosmovisões sejam fortalecidas e passem a ecoar, através da escrita-eco, para além das aldeias.

I.II “Há os que berram”: oralidade, memória e ancestralidade

Antes de alcançar a condição de sujeito-autor e criação de um local epistêmico provocado pela literatura indígena, há que se destacar o ponto de partida da enunciação indígena: a tradição oral. É mediante a oralidade que passado, presente e futuro são articulados de forma *transtemporal*¹⁸, resultando numa criação contemporânea sustentada

¹⁷ Na língua tupi-guarani juruá quer dizer cabelo ao redor da boca e é como são chamados os não indígenas. Dentre os povos falantes do tupi-guarani estão os guaranis (mbyá, nhandewa, kaiowá) e potiguaras.

¹⁸ Isso que chamamos de *transtemporal* parte do entendimento base de que o tempo é uma tentativa de capturar e encapsular o movimento, cristalizar o que se move. O movimento, dessa forma, é o que fragmenta passado e futuro e “torna porosas as fronteiras entre o vivido e o imaginado” (LUDMER, 2013, p. 34). O escopo teórico da transtemporalidade se assemelha ao escopo de outros conceitos enunciados a partir de

pelo passado originário e que possibilita a criação de outros futuros. É a oralidade que ancora a ancestralidade indígena enquanto memória viva e fundamenta outras formas de expressão lírico-política que envolvem a tomada, pelos povos indígenas, da tradição escrita – da forma como é conhecida.

A luta pela demarcação de terras tem movimentado as dinâmicas de manifestações indígenas de forma a fazer com que sujeitos indígenas se apropriem da linguagem dos juruás e a transformem numa ferramenta de luta e demarcação. Essa apropriação surge em resposta à pesquisa ocidental que tem a escrita como uma marca de superioridade civilizatória utilizada para subjugar diferentes capacidades de pensamento crítico e teórico pautados, por exemplo, na oralidade, como é o caso dos povos indígenas. O letramento nos moldes do Ocidente está atrelado à criação de história e teoria que são percebidas como terrenos-chave adotados pela pesquisa para constituir os mundos indígenas; daí a urgência na tomada da linguagem para que possamos re-contar nossos mundos a partir de nossas ancestralidades e cosmogonias.

As vozes indígenas nunca se calaram ou foram completamente silenciadas, tal como o colonialismo não foi aceito com passividade e a colonialidade não é. O que acontece desde a invasão é a ausência de escuta por parte do Ocidente, expressada na escusa do ato de se silenciar, colocar-se no lugar de escuta e assim construir um conhecimento mútuo a partir do diálogo. A impressão das vozes indígenas na literatura é, portanto, uma investida por parte dos povos originários para que todos os outros escutem o que tem sido dito e experienciado por seus corpos-territórios, a partir de seus locais de enunciação.

A literatura indígena é um movimento político que cessa a invisibilização e as tentativas de silenciamento do Ocidente, rompendo com o mito de que sujeitos indígenas pertencem ao passado ou são incivilizados e, portanto, suas vozes são invenções políticas de um povo que deixou de existir e cujos direitos, reivindicações e demandas não devem ser atendidos. Ao tempo em que os constitui sujeitos, a literatura indígena contemporiza os povos originários registrando o eco de suas narrativas, cosmovisões e teorias com autonomia e alteridade.

teorias e pensamentos elaborados em Abya Yala como realidade ficção, ponto zero e tempo dos sonhos. Aqui, *transtempo* é um tempo zero onde o sonho é via régia para acessar o inconsciente (RIBEIRO, 2019) e reordenar os ritmos da língua.

A literatura enunciada a partir de corpos-territórios indígenas centraliza o indígena no cenário da literatura brasileira. Originada da própria tradição e memória, a literatura indígena rompe com o retrato moralizante do nativo, perpetuado pela literatura brasileira, que o marginaliza. A representação do indígena passa a acontecer por intermédio de uma abordagem específica e crítica que não ignora o processo de formação política, social, econômica e cultural imposto aos povos indígenas pela cultura e literatura dominante que estruturam o Ocidente.

A expressão artística dos povos indígenas manifestada na literatura “sugere uma leitura das diferenças, pois o ato de conhecer o outro implica o ato de interiorizar a história, a auto-história, as nossas raízes” (GRAÚNA, 2013, p. 47). Assim, para além dos aspectos políticos, é através da literatura produzida por sujeitos indígenas que surgem referenciais teóricos que reestruturam a compreensão dos mundos indígenas na academia, já que até então se utilizava exclusivamente dos parâmetros e aparatos criados pelo Ocidente para teorizar nossas existências e realidades.

A tomada da escrita alfabética se faz necessária tendo em vista que não houve interesse significativo, por parte do Ocidente, na validação das expressões artísticas, linguísticas e gráficas dos povos originários. Percebê-los como ágrafos, diante do cenário de superioridade da cultura escrita – e do que é validado como escrita pelo Ocidente –, foi importante para o processo de dominação cultural que pressupunha a hierarquização e, com isso, a inferiorização da existência e da manifestação artística indígena.

Nesse sentido, cabe pontuar que os povos originários não são ágrafos; ao contrário, possuem múltiplas formas de expressão e arquivamento histórico que perpassam a linguagem tanto com palavras quanto com grafismos, marcas rupestres, artesanatos, pinturas e afins; todos comunicam, estabelecem diálogos atemporais e são capazes de transmitir signos ancestrais a muitas gerações. O que ocorre é que a maioria das línguas indígenas não são alfabéticas, logo, não se condicionam à mesma ordem e lógica do idioma do colonizador; nem por isso são menos expressivas ou despossuídas de significado e significante. A fonética é um dos principais arquivos culturais dos povos indígenas e está, de maneira geral, muito aquém da capacidade de compreensão do colonizador, já que oriunda de uma cosmologia estranha ao Ocidente. O mito propagado pelo colonizador de que povos indígenas são ágrafos é uma forma de retaliação cultural

devido a sua incapacidade de apreender o conhecimento dialogado entre sujeitos indígenas.

A tentativa de destituição da linguagem dos povos originários é uma investida do Ocidente para barrar a articulação indígena através da palavra, de modo a fragmentar a comunicação e dissipar as forças de guerra, bem como de impedir que sujeitos indígenas participassem da construção do imaginário coletivo operada pela linguagem. Esfacelar, coibir e deslegitimar a linguagem dos povos indígenas foi a continuidade da desestruturação de seus mundos operada pelo Ocidente. Essa deslegitimação é ilustrada pelo esfacelamento de espaço e tempo – e conseqüente reorganização territorial –, que dificulta a articulação das resistências indígenas que, diferente dos povos africanos retirados de suas terras pela escravidão, conheciam esse território. Ao enquadrar os povos indígenas como ágrafos, pensavam, os invasores, retirar desses sujeitos a possibilidade de resistência contra a violência física/territorial e epistêmica.

O colonialismo/imperialismo e as práticas coloniais, retiraram a humanidade para que não houvesse obstáculos na tomada dos corpos-territórios e na violação de direitos humanos, inferiorizaram as cosmogonias através da canibalização das culturas indígenas para despojar de autonomia e deturpar a identidade, e desqualificaram a linguagem e oralidade para impedir que [a]sujeitos indígenas fizessem reivindicações políticas – que partem das questões territoriais – enquanto cidadãos. Esses são os objetivos do colonialismo institucionalizados pelas práticas coloniais que fundaram a ficção Brasil¹⁹ que segue negando seu ventre, marginalizando indígenas e expulsando-os para exterior, em oposição aos centros de poder que não se limitam aos espaços físicos.

¹⁹ A referência ao Brasil como ficção remete à sua criação enquanto Estado-nação posteriormente à independência. Adotamos o conceito de ficção considerando que, até o ato da colonização, cerca de 900 povos e 1.300 línguas eram faladas nesse território que hoje é ocidentalmente denominado Brasil, país dos brasileiros. Quando confrontamos a história do Brasil com a história dos povos indígenas de Pindoretá, a criação do país Brasil em consequência da invasão ganha escopo e evidência. Os 305 povos indígenas de Pindoretá que coexistem nesse espaço territorial são brasileiros com direito à diferença e a reivindicar a pluralidade da brasilidade enquanto pertença coletiva; por isso, nesta colheita, o Brasil é percebido como uma criação ficcionada pelo Ocidente por ter sido estruturado a partir de valores europeus de modernização, progresso e história de brancos, partindo, na realidade, de um território ocupado por indígenas e negros. De modo e em discurso algum pretendemos, com a palavra ficção, negar a existência do Estado-nação Brasil composto por território, soberania e povo, tão somente trazer à luz o que fomentou sua criação e enfatizar que dentro do Estado-nação Brasil coexistem outras 305 comunidades-nações indígenas. Fazer uso da palavra ficção é uma forma de resguardar, nesta colheita, o direito à diferença do sujeito indígena e enfatizar que diferentemente do articulado pelo aparato jurídico até o século XX, a identidade brasileira é plural e inassimilável.

Em resposta ao procedimento de exclusão do Ocidente, os povos indígenas têm se articulado para se recuperar da fragmentação e centrar as identidades indígenas em sentido amplo, visando o alcance internacional, de modo que seja indiscutível, hoje, a descolonização, como um processo de longo prazo que envolve mobilização estatal, reestruturação burocrática, jurídica, cultural e linguística, além da impugnação da arbitrariedade do poder colonial.

A tomada de parte dos povos indígenas se conecta diretamente com a autoria e encontra uma série de empecilhos no que concerne à legitimação do sujeito indígena no âmbito jurídico, conforme se abordará no próximo tópico. Essas dificuldades são provenientes da colonialidade que instrumentalizou a desumanização do indígena representada, já no século XX, na premissa civilizatória e integrativa respaldada pela monocultura que desconsidera as manifestações artísticas enunciadas a partir dos corpos-territórios indígenas.

A CRFB/88 define em seu art. 215, §1º, que cabe ao Estado brasileiro garantir e proteger as manifestações das culturas indígenas, como se vislumbra:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

[...]

No entanto, reconhecer a multiculturalidade presente no território nacional não é o mesmo que conceber a cosmogonia ocidental e as indígenas em equidade. Num Estado multicultural, os princípios hegemônicos de conhecimento, a educação, as noções de Estado e governo, a economia política, a moralidade, a territorialidade e a espiritualidade são controladas pelo Estado “y bajo el control estatal, las personas tienen la libertad de seguir adelante con su cultura siempre y cuando no pongan en riesgo los principios epistémicos que sustentan la política, la economía y la ética estatal” (MIGNOLO, 2007, p. 139). Como ensina Walter Mignolo, é necessário que os Estados assumam um ordenamento jurídico, social e epistêmico pautado na interculturalidade:

Interculturalidad, en sentido amplio, se refiere a los pueblos indígenas y su reclamo radical por los derechos epistémicos, que no son lo mismo que los derechos culturales. Los derechos culturales son aceptados por el Estado, en Ecuador y en Estados Unidos, pero los derechos epistémicos provocan, em el

mejor de los casos, sonrisas nerviosas en la derecha y en la izquierda. [...] Mi idea consiste en un más allá interepistémico que deriva de la propuesta de los filósofos y los pensadores afrocaribeños e indígenas. Guamán Poma, por ejemplo, es una figura clave y canónica para la desvinculación epistémica y decolonial. En ese sentido, él es a la desvinculación intercultural lo que Maquiavelo es a las ideas republicanas o lo que Adam Smith es al liberalismo y al libre mercado. Guamán Poma ejerció abiertamente su derecho epistémico de contarle al rey de España cuál era la historia verdadera del Pueblo Tawantinsuyu y de decirle qué tenía que hacer para lograr un gobierno pacífico. Según tengo entendido, aún no se han establecido explícitamente los vínculos entre los intelectuales indígenas de la actualidad y Guamán Poma, pero la noción de interculturalidad se ajusta perfectamente a las experiencias que llevaron al cronista inca a escribir *Nueva corónica y buen gobierno*. (MIGNOLO, 2007, p. 139-140)

Dessa forma, a escrita alfabética tem sido, como se vê desde os tempos de Guamán Poma²⁰, um dispositivo crucial para transformação do Estado multicultural em intercultural.

Tratando-se de povos indígenas, o início dessa transformação é a própria [re]tomada da escrita alfabética que tem como aspecto central a percepção da literatura como espaço/território político de manifesto, reivindicação e autodenominação. Essa representação, que ambienta a insurgência da ativista Eliane Potiguara, configura uma reapropriação espacial capaz de legitimar identidade e auto-história, como sugere Roland Walter:

É por meio da literatura enquanto espaço mnemônico que escritores multiétnicos das Américas recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória possibilita a colocação do sujeito em sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa, em

²⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala é um indígena cronista, desenhista, tradutor e escritor que nasceu na região que hoje se denomina Peru e viveu, aproximadamente, entre 1540 e 1615. Sua principal produção foi a obra *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, que contém 1.200 páginas, 398 ilustrações e provavelmente terminou de ser escrita em 1615. O manuscrito endereçado aos reis da Espanha foi o primeiro livro a contar uma versão alternativa da história da conquista escrita pelos cronistas espanhóis, isto é, a colonização a partir da experiência indígena, com o objetivo de descrever as culturas indígenas, defender a humanidade dos povos indígenas e propor o que poderia vir a ser um bom governo, uma forma de governar menos vertical e autoritária. O livro é uma intervenção em favor dos indígenas de alguém que circulava as elites locais e dominava as línguas locais. Em decorrência das reivindicações contidas no livro, dentre elas, terras roubadas pelos espanhóis, Guamán Poma recebeu a condena de 200 chibatadas, presenciou os seus avós serem queimados vivos e testemunhou inúmeros castigos, torturas e assassinatos de indígenas. Guamán Poma inaugurou um novo gênero dentro da crônica ao articular as memórias andinas com as memórias ocidentais, produzindo um calendário com noções de tempo fundidas (LESSA, 2009, p. 6). De acordo com Walter Mignolo, Guamán Poma inaugurou a dupla crítica: teoria crítica e descolonização epistêmica ao mesmo tempo, pois critica tanto os espanhóis como faz apontamentos ao modo de vida dos Incas. O teórico ainda complementa que “hoy en día, cuando los movimientos sociales indígenas de las ex colonias españolas en América reclaman derechos epistémicos (es decir, derecho a los principios de la política del saber), debemos dirigir la mirada a Guamán Poma así como los hombres del Renacimiento europeo dirigían la suya a Aristóteles, o como el pensamiento europeo contemporáneo mira a Kant” (MIGNOLO, 2007, p. 138).

última análise, resistir a uma violência epistêmica que, nas suas diversas formas e práticas continua até o presente. (Cf: GRAÚNA, 2013, p. 11)

A literatura é, para povos indígenas, um território de resistência e também re-existir. Trata-se de um espaço onde é possível incutir narrativas indígenas que [re]criam imaginários e formas de imaginar. A literatura é vista, numa perspectiva de resistência, como um espaço a ser demarcado para que identidades sejam [re]construídas e re-existam através da retomada da língua que devolve posses ao sujeito [re]construído, à medida que renomeia e legitima sua manifestação artística, reconhecendo a costura existente entre arte e vida indígena. Literatura, quando de autoria indígena, é um resgate da oralidade coletiva ressalvada pela memória que grita e provoca ecos. Diante disso, para nos referirmos à literatura enunciada por indígenas e em reminiscência à oralidade viva e pulsante que invade a literatura produzida por eles, em especial a literatura de Eliane Potiguara, adotamos nessa colheita o termo *escrita-eco*. A literatura indígena de Eliane Potiguara flui do encontro desierarquizado entre oralidade e escrita; é oralidade que se escreve sem deixar de ser sonora; escrita acústica; escrita-eco.

I.II.I Entre ruídos e hibridismos

O trânsito do oral para o escrito dos povos indígenas encontra ainda outros ruídos quando confrontado com os gêneros literários e textuais da tradição ocidental. Esse desencontro acentua a importância da catalogação da literatura produzida pelos povos originários como *literatura indígena*.

Para além da fluidez e constante transformação dos gêneros textuais na poética moderna da tradição ocidental, a literatura indígena é desenvolvida em um espaço-tempo específico e operada na chave autoria-alteridade – onde o *eu* é também o *nós* – não seguindo, de maneira geral, a classificação da tradição ocidental.

Dessa forma, apontar o ruído existente entre literatura indígena e a classificação dos gêneros literários e textuais é importante para firmar as próximas rupturas que a literatura indígena contemporânea impõe ao demarcar a autoria coletiva. O autor que assina o livro de autoria indígena é percebido como um contador de histórias do seu povo. As histórias não são individuais, são coletivas, tal como a autoria.

Além da divergência na pessoalização da autoria, o trânsito do oral para o escrito não comporta os enquadramentos de gêneros da tradição ocidental. A escrita-eco indígena se origina da ancestralidade que abarca a perda do território – ou de parte dele –, o exílio

identitário, o resgate da memória e a criação como cura; ou seja, condições muito próprias dos povos indígenas e que ensejam uma criação com potência, cunho político, [des]fronteiras e estruturas também próprias. A literatura indígena contemporânea não pretende ser e atender às estruturas e classificações ocidentais. Pretende ser Outra. Esse movimento de esquiva das classificações é uma forma de se esquivar, também, da subjugação na literatura contemporânea.

A literatura indígena contemporânea não parte de um recorte específico de raça/etnia, e sim de uma cosmovisão, de mundos outros, com percepções e manifestações outras que pouco se conectam com as premissas de gênero – literários e textuais – devendo ser apreciada em seu próprio sistema lírico-político, como anota Julie Dorrico:

Falar dos povos ameríndios e classificação de gêneros significa tratar-se, na verdade, de enfatizar a especificidade com que esses povos ameríndios apresentam sua própria lógica de pensamento e respeitá-la em suas próprias práticas socioculturais e autoexpressivas. Certamente, não é novidade reconhecer o fato de as obras indígenas se caracterizarem pela aproximação com as narrativas orais, como o mito, por exemplo. O mito, por muito tempo, foi objeto quase que exclusivo da antropologia, que dele se serviu para explicar a organização social indígena tal como a dinâmica sociológico-antropológica pretendia, mas não serviu para que os próprios povos nativos explicassem a si mesmos e/ou aos outros em sua própria razão por escrito. Assim, pensar categorias conceituais literárias de classificação significa refletir, hoje, acerca de novas formas de literatura que se apresentam a partir da contribuição da escrita indígena e, nesse sentido, também nas obras indígenas publicadas em variadas formas e veículos que abarcam campos distintos que vão do cósmico ao religioso, do medicinal ao literário. (DORRICO, 2015, p. 30-31)

Pontuamos, ainda, que a literatura indígena contemporânea é uma literatura [em] travessia da oralidade para o escrito que deve ser percebida no contexto de trânsito que a concebe; qual seja, no espaço-tempo e na coletividade ambientados pelo autor eu-nós da poética. Como já mencionado, ao tempo em que se escreve, a literatura enunciada a partir de um corpo-território indígena se teoriza e disponibiliza ao leitor os aparatos de análise crítica necessários para seu [des]enquadramento. Dentro da catalogação literatura indígena cabem infinitas formas de escrever e comunicar vozes indígenas.

No íntimo da literatura indígena, a voz é corpo, natureza, eco de tecidos que vibram no ar dentro de uma cavidade orgânica, e que assim modulam, entre a matéria e a imaterialidade, o sentido. Mas, ao mesmo tempo, não é só produto do corpo-território, já que essa modulação do sentido já traz a marca de uma cultura, é a afirmação da técnica como natureza humana.

I.III Sujeito-autor: equívoco, vozes e ecos

Esse momento em que se reconhece a urgência da descolonização – em virtude da evidência do fracasso das inúmeras tentativas de genocídio dos povos originários e na impossibilidade de silenciamento dos mesmos –, nos conduz ao século XX, quando a polivocidade de vozes indígenas ecoa no âmbito internacional e seu ativismo repercute no aparato jurídico-normativo nacional, que passa a legitimar, a partir da década de 1980, a identidade indígena e outorgar direitos a este então sujeito político.

As políticas executadas no início do século XX ainda são regidas pelo ímpeto integrativo que se esforça para absorver a identidade indígena na gama de pertença da brasilidade, reiterando a ideia monocultural do país. Apesar da nova roupagem, a intenção estatal por trás da integração é oriunda do ato que constitui a invasão e o processo de colonização, a desterritorialização de corpos indígenas. Sem identidade, não restam territórios a demarcar e não há margem para reivindicações por parte dos povos originários. A integração é um ataque à identidade que torna lícito o roubo – visto que se dá mediante o emprego de violência – dos territórios indígenas.

A integração cultural que norteia as políticas do início do século XX visa a subtração da identidade indígena da civilização, expressada na retirada do sujeito indígena dos espaços físicos – territórios – e da memória coletiva. A invisibilização foi perpetuada pela ciência, filosofia e literatura do Ocidente e do Brasil que se diz Ocidente, fazendo com que pouco se soubesse acerca dos povos indígenas de Pindoretá, e essa identidade permanecesse como uma não-identidade, um espaço vazio para que estereótipos de selvageria e ingenuidade fossem depositados e propagassem o mito da extinção do originário deste território. A tentativa de anulação do [a]sujeito indígena é importante para dar espaço ao brasileiro, para que este não fique sem lugar. Questionar a existência indígena no tempo presente é uma forma de escusa para outros questionamentos que sustentam os Estados-nações criados a partir da ficção ocidental sobre si e sua história da conquista. A história do Ocidente é a história eurocêntrica da fundação genesíaca da América que, já no nome, carrega o estigma da colonização, homenageia o colonizador e fere a memória ancestral e viva de Abya Yala, terra indígena.

Com a retirada das caravelas do espaço territorial que passa a ser compreendido como Brasil, o status social, político e cultural do colonizador é ocupado pela população branca miscigenada. Diante disso, Eliane Potiguara pontua que:

O desejo de ascensão da população miscigenada e/ou branca é construído com base no racismo implícito e no processo de escravidão, semiescravidão e exploração da mão de obra barata dos mais oprimidos segmentos da sociedade, como os miseráveis, pobres, negros e a população indígena.

A colonização e a neocolonização, no entanto, são refletidas também por grupos de interesses religiosos que, ao longo da história do Brasil, vêm confundindo a cosmovisão indígena com ideologias e fundamentos alheios à realidade tradicional. Impor culturas dominantes é uma forma de racismo. (POTIGUARA, 2019, p. 43)

A relação dos mundos indígenas e do Ocidente parte do equívoco sobre o Outro e coloca os povos originários em desvantagem, desfavorecendo-os na história, fazendo com que não seja possível a coexistência dos mundos indígenas e das diretrizes ocidentais. Essa impossibilidade floresce diante da ausência de escuta, da vida muda imputada ao [a]sujeito indígena na historiografia ocidental, da condição de objeto de estudo nas ciências, do estado permanente de exploração em que o mundo indígena é colocado. Há, desde o início da invasão, com ênfase no século XX, uma ânsia de pesquisar, falar e escrever sobre povos indígenas em todas as áreas de conhecimento numa tentativa de esgotar a palavra para que ela não seja tomada pelo objeto. E por isso, [a]sujeito. Objeto para que seja mudo. Objeto para que não seja escutado. [A]sujeito para que não tome a palavra, não subverta a ordem, não se faça ser ouvido, assistido e lido através das ferramentas do colonizador.

As vozes indígenas nunca se calaram ou foram silenciadas desde a invasão. Foram repelidas pela linguagem para que não fossem ouvidas. O Ocidente não cedeu escuta e espaço, este é o equívoco. A partir deste equívoco: esvaziamento, desumanização, subjugação, objetificação, [a]sujeito. Após a legitimação jurídica do sujeito: espaço para autoria e criação.

A ausência de espaço, que representa também a ausência de um lugar epistêmico, enseja uma relação paradoxal entre a pesquisa, literatura e povos originários. Apesar de subjogados como primitivos, os povos indígenas são as populações mais pesquisadas no mundo, sendo também uma fonte inesgotável para a criação capaz de basear ou amparar ficcionalmente inúmeros movimentos literários. Esse fato, somado à perpetuação turva do [a]sujeito indígena no imaginário coletivo, demonstra que, ainda hoje, a maioria das pesquisas intermediadas pelos métodos ocidentais não estabelecem um diálogo respeitoso e convertem a pesquisa em direitos e garantias aos povos indígenas. E, ainda que o diálogo se estabeleça de forma respeitosa, o protagonismo daquilo que é criado a partir da pesquisa é do pesquisador, e não do indígena; é o pesquisador quem se torna a autoridade

no tema e ocupa os lugares de prestígio político, acadêmico, literário. Os pesquisadores não indígenas tendem a falar incessantemente acerca do indígena não para que ele não tenha que falar sobre si, mas para que, como conscientemente escreve Eliane Potiguara no poema “Identidade indígena”, ele sequer esteja no cenário da história, nos espaços de discussão:

Nós, povos indígenas,
Queremos brilhar no cenário da História
Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós. (POTIGUARA, 2019, p. 115)

Eliane Potiguara entende que a história do Ocidente deve ser combatida ao mesmo tempo por fora e por dentro; e, para isso, em *Metade cara, metade máscara* procede o chamamento de outras vozes indígenas ao palco, para que performem, ao seu lado, como *suraras*²¹ e acusadoras do teatro do mundo.

A pesquisa e a metodologia científica, quando mobilizadas para investigar povos indígenas, foram utilizadas como um instrumento colonial para apoiar os adjetivos pejorativos do imaginário ocidental imbuídos ao indígena e para propagar, com caráter científico, aspectos que assentassem a inferiorização do [a]sujeito indígena na sociedade, e não para identificar quais eram as necessidades das populações pesquisadas e quais políticas públicas poderiam ser implementadas a partir do averiguado. Essa violência epistêmica é ainda mais brutal quando alcança as questões de gênero que por si só já se tratam de uma imposição colonial, haja vista que grande parte das cosmovisões indígenas, em especial a Potiguara, não partem da dicotomia de gênero e não percebem o gênero como uma condição fixa, o que representa uma afronta ao paternalismo enquanto mão operante do colonialismo e estrutura colonial.

Alguns exemplos práticos dessa não-marcação de gênero na linguagem se demonstram nas línguas tupi-guarani, através das palavras-alma: *surara* que designa guerreiro ou guerreira; *nhe'e mokõe* que significa duas almas e representa pessoas

²¹ Palavra em tupi-guarani que designa guerreiras ou guerreiros.

indígenas com identidades de gênero dissidentes da heteronormativa; *jurua* que significa cabelo ao redor da boca e é como são chamadas as pessoas não indígenas; e *Anhã* que significa encantado e remete ao espírito da natureza. (NYN, 2020)

Linda Smith (2018, p. 198) afirma que muitas vezes, e por muito tempo, as pesquisas realizadas por não indígenas retratavam a mulher indígena como um “receptáculo passivo do espírito masculino dominante” dentro das comunidades-nações indígenas, ou seja, como se a mulher indígena ocupasse, na comunidade-nação, um lugar de inferioridade que, não aleatoriamente, acabava por reiterar a posição da mulher na sociedade ocidental. Entretanto, originariamente, a maior parte dos povos indígenas sequer reconhece gênero como uma categoria fixa, pautada na relação judaico-cristã de Adão e Eva, ao contrário, na narrativa indígena:

Os humanos, assim como as plantas, animais, pedras, cavernas e outras coisas animadas e inanimadas (segundo a classificação ocidental), têm uma “força vital” ou *mauri*. Em muitas narrativas orais essas “essências” masculina e feminina residem nessa força vital. Embora a força de vida nas pessoas e nos animais possa se manifestar fisicamente nas características “masculinas” e “femininas”, *mauri* em si não tem uma classificação de gênero. (SMITH, 2018, p. 198)

Para além do gênero como imposição da colonização, a partir de Eliane Potiguara fica evidente que, diferentemente do retratado pela historiografia ocidental, na cultura indígena, as mulheres ocupam posições estimadas, pois são as guardiãs dos saberes ancestrais e das tradições do povo por meio da oralidade, sendo vistas como:

uma fonte de energias [...] desprovida de vícios de uma sociedade dominante, uma mulher sutil, uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução para com sua sociedade e para com o bem-estar do Planeta Terra. Essa mulher não está condicionada psicologicamente e historicamente a transmitir o espírito de competição e dominação segundo os moldes da sociedade contemporânea. O poder dela é outro. Seu poder é o conhecimento passado através dos séculos e que está reprimido pela história. (POTIGUARA, 2019, p. 46)

As relações sociais, políticas e de poder entre os povos indígenas eram regidas pela equidade, de modo que “[...] antes do processo de escravidão, a mulher indígena tinha o mesmo papel de decisão que os pais, maridos e irmãos. A sua palavra era a palavra final para decidir uma guerra intertribal, uma decisão ou uma assembleia política” (POTIGUARA, 2019, p. 58).

Em seu poema-grito “O segredo das mulheres” Eliane Potiguara denuncia que logo nas primeiras aproximações o Ocidente percebeu a potência da comunicação e das

palavras de ordem efetuadas por mulheres indígenas. Em decorrência disso, articulou a segregação de gênero dentro das comunidades-nações indígenas, para calar a voz das mulheres sob pena de morte e violência sexual.

No passado, nossas avós falavam forte
Elas também lutavam
Aí, chegou o homem branco mau
Matador de índio
E fez nossa avó calar
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
[...]
Durante séculos
As avós e mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições da casa,
[...]
Foi o maior segredo das avós e mães.
Os homens, ao saberem do segredo,
Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
E protegeram as mulheres.
Por isso, homens e mulheres juntos
São fortes
E fazem fortes os seus filhos
Para defenderem o segredo das mulheres.
Pra que nunca mais aquele homem branco
Mate a história do índio! (POTIGUARA, 2019, p. 75)

Essa carga de inferioridade imputada às mulheres indígenas atua de modo a desconstruir os espaços de prestígio por elas ocupados em suas comunidades-nações e afetar a percepção que têm sobre si mesmas. A prostituição da capacidade de criação manifestada através da voz, mais do que prejudicar a autoestima, perpetua o estigma de indignidade retratado pelo Ocidente no inconsciente coletivo das mulheres indígenas, fazendo com que uma das problemáticas do século XX e da atualidade seja o fortalecimento dessa capacidade de criação para manutenção da cultura indígena como

um todo. Apesar de nunca termos sido silenciadas, pois nosso grito é ancestral e ecoa desde antes da invasão, nossas vozes não são proporcionalmente ouvidas e a violação de nossos corpos-territórios não chocou e ainda hoje não choca a sociedade ocidental. Mortes como a da menina Ana Beatriz, de cinco anos, que foi capturada na rede de sua casa enquanto dormia, estuprada por ao menos três homens e morta por estrangulamento em 23 de novembro de 2020, e da adolescente Daiane Griá Sales, de catorze anos, encontrada morta à beira de uma lavoura, com a parte inferior do corpo dilacerada em 04 de agosto de 2021, seguem não gerando comoção nacional.

Essas e outras violações de direitos são pontuados e discutidos por Eliane Potiguara pelo menos desde os anos 1990. Mulheres indígenas já traziam essas denúncias ao pé do ouvido, como conta a autora, em capacitações, seminários e conferências por ela organizadas em comunidades indígenas entre os anos 1980-1990. As denúncias eram realizadas de forma discreta em decorrência das represálias dos órgãos competentes que vulnerabilizam ainda mais as vítimas. A partir das denúncias, Eliane Potiguara elaborou a Declaração Final dos Encontros de Mulheres Indígenas (1993-1996), da qual destacamos os seguintes tópicos:

Que as mulheres possam buscar socorro em caso de violência doméstica causado por alcoolismo de seus maridos, pais ou irmãos e que eles sejam punidos pelos órgãos competentes.

Que as mulheres possam falar sobre esse assunto sem receber represálias.

Que as adolescentes e meninas sejam educadas sobre incesto, assédio, abuso e violência sexuais ou estupro e que tenham acesso garantido à defesa legal, não sendo obrigadas a esconder o fato por medo, pena ou risco de vida, mesmo dentro das áreas indígenas.

Que seja garantido o tratamento das consequências psicológicas da violência física, moral ou estupro, como silêncio por medo ou por não conhecer seus direitos, alcoolismo, loucura, violência feminina com as crianças etc. (POTIGUARA, 2019, p. 53)

Quando não desvirtuada da sua identidade ou em situação de exílio, a mulher indígena constitui uma afronta à ordem patriarcal estabelecida nas sociedades ocidentais. Isso é decorrente do doce-amargo mistério que lhe imputa um retrato de sobre-subumanidade por estarem, nessa perspectiva, acima e abaixo dos homens, como postula Isabelle Anchieta:

Não se trata de misoginia pura e simples, mas sobretudo de um mecanismo de marginalização daquilo que fascina e que não está sob domínio. Não se pode explicá-las ou controlá-las, nem tampouco ter controle sobre os sentimentos que elas provocam. São mulheres “diabolizadas” por agirem contra uma ordem tida

como natural, uma vez que subvertem as funções e os papéis representados por homens e mulheres.

Inversões que produzem um curioso mecanismo social, em que passa a haver uma associação entre a *desordem de cunho privado* e a *desordem social ampliada*. A peste, a fome, a violência encontram uma culpada: a mulher que não atende às normas sociais “naturais” definidas por Deus (e pelos homens). (ANCHIETA, 2019, p. 25)

A representação de bruxa²² da mulher indígena adquire, a cada século, uma nova máscara que assegura seu desprezo nas sociedades. O olhar demonológico no Ocidente moderno em virtude do paternalismo eclesiástico se atualiza para que o espaço destinado à mulher indígena comporte o erótico, o exótico e o temor, garantindo assim o desdém e o caráter transgressor do ventre indígena e de tudo que dele se [re]cria.

Vulnerabilizar a imagem da mulher indígena é, além de marginalizá-la duas vezes, uma forma de obstruir a transmissão das tradições ancestrais. A desvalorização e a impunidade diante da violência enfrentada por esses corpos-territórios facilitam o acesso do colonizador a eles. O reflexo da degradação da imagem da mulher indígena na sociedade ocidental é normalização da violência que a acomete, seja ela física, espiritual ou política.

Para ilustrar a arbitrariedade dos métodos de pesquisa empregados pelo Ocidente para catalogar povos originários e seu alcance internacional no sentido de degradar e propagar generalizações acerca dos indígenas, nos apoiamos nas colocações de Linda Smith sobre as metodologias aplicadas para explorar os povos maoris, povos indígenas da Nova Zelândia:

Os povos maoris identificam um paradoxo nas concepções europeias de conhecimento e pesquisa, porque embora a sociedade maori fosse considerada “primitiva”, ao mesmo tempo provia um terreno fértil para a pesquisa. A questão de qual conhecimento estava sendo ampliado pelos pesquisadores era de pouca relevância, pois os primeiros etnógrafos, os pesquisadores educacionais e os ocasionais aventureiros descreviam, explicavam e registravam seus relatos a partir de vários aspectos da sociedade maori. Distorções da realidade social

²² Em seu livro *Imagens da Mulher no Ocidente Moderno I*, Isabelle Anchieta realiza a releitura do processo de diabolização da imagem da mulher nos séculos XV e XVI, por meio das bruxas e indígenas tupinambás, narrando os crimes imputados pela Igreja Católica às portadoras da luxúria, conhecedoras do pênis do diabo, encantadoras de homens e culpadas pela impotência sexual do homem. A narrativa da bruxa ganha escopo à medida em que essa imagem se funde com a mulher indígena, a partir da invasão, quando ambas se tornam à imagem e semelhança do diabo. Tal atributo reforça a desumanização do corpo-território da mulher indígena e o estigma de demonização, transgressão, impureza que passa a acompanhar o imaginário da mulher indígena na historiografia ocidental. A análise da autora é do período de transição da Idade Média para a Moderna, contudo, os apontamentos realizados são válidos para demonstrar as consequências da tutela exercida pela Igreja sobre os povos originários, em especial às mulheres. Os crimes imputados pela Igreja Católica são decisivos para a hiperssexualização e profanação das mulheres indígenas. Os povos indígenas foram tutelados pela Igreja, no Brasil, até o início do século XX.

maori por pesquisadores etnocêntricos excessivamente dados a generalizações, no início, eram evidentes apenas para o povo maori. Embora esse tipo de pesquisa fosse validado pelo “método científico” e pela “afirmação colonial”, ele pouco ampliou o conhecimento do povo envolvido. Em vez disso, deixou uma base de dados carregada ideologicamente, distorcendo as noções do que significa ser maori. (SMITH, 2018, p. 197)

Nesse liame, Viveiros de Castro (2018, p. 103) traz um panorama complementar da direção do conhecimento científico do século XX que demonstra a aproximação entre antropologia e filosofia, e sua tendência à economia do conhecimento em consonância com o sistema capitalista, de modo que “o conceito antropológico funciona como uma verdadeira mais-valia simbólica extraída pelo ‘observador’ do trabalho essencial do ‘observado’”.

A fabulação ocidental, operada através de métodos científicos, da cosmovisão e modo indígena de existir no/com o mundo, se perpetuou, ao longo dos séculos XIX e XX, como verdadeira e parte do conhecimento legítimo. Assim, mais do que a criação de um local epistêmico, urge a necessidade de desobstrução do espaço destinado ao indígena no imaginário coletivo e no meio científico-teórico-metodológico para que o [a]sujeito indígena possa utilizar métodos investigativos que atendam às suas próprias questões e reivindicações; para que o que se entende por pesquisa seja operado a seu favor e que a teorização enunciada de corpos-territórios indígenas não tenha sua legitimidade questionada.

Investigar como o Ocidente estrutura e cataloga cientificamente o mundo indígena é importante para questionar com criticidade os parâmetros de enquadramento da criação indígena que alcançam a produção de Eliane Potiguara no século XXI. Trata-se de entender as adversidades enfrentadas pelos povos originários que estruturam sua experiência com o Ocidente, rupturas já realizadas e necessidades contemporâneas de rupturas a serem executadas diante dos aparatos de subjugação estatal. Há, por parte do Estado, seus poderes e mãos operantes, insistência na fragmentação da cosmovisão, do corpo-território, do espaço-tempo e da arte-vida indígena, para que o ato de criação indígena, enquanto caminho para cura da ferida colonial, siga sendo arbitrariamente enquadrado e catalogado pelas fronteiras canônicas, científicas e metodológicas da clássica tradição ocidental.

É preciso evidenciar o que surge do reconhecimento do ruído existente entre a narrativa do Ocidente e a narrativa indígena, assim como da origem das dificuldades de

legitimação dessa enunciação a partir de corpos-territórios indígenas enquanto saber ou conhecimento. Em resposta à essa urgência, houve uma mobilização internacional dos povos indígenas nos anos 1960 e 1970 que, no Brasil, culmina na legitimação do indígena enquanto sujeito, a partir da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, e na outorga de direitos tais como a autoria que finda a era da tutela da palavra indígena. Com o fim da tutela da palavra indígena, há consolidação do indígena como sujeito, possibilitando a impressão de sua narrativa no mundo e a emergência de metodologias e teorias que comportam a expressão artística do sujeito indígena respaldada e oriunda da criação cosmológica coletiva do povo ao qual pertence.

A eclosão do ativismo indígena no Brasil acontece em 1970, contudo, é consequência de inúmeras outras organizações e movimentos em prol aos direitos indígenas em nível local que, nesta colheita, serão delineados a partir da primeira menção ao indígena no aparato jurídico-normativo, datada de 1910, no Decreto nº 8.072²³, ano em que a família de Eliane Potiguara iniciou o fluxo migratório para fora das terras potiguaras.

O Decreto em questão marca a criação do que alguns anos depois se chamaria Serviço de Proteção ao Índio – SPI, que delega a tutela dos povos originários ao Estado brasileiro, representando o primeiro ato de separação de Igreja e Estado que limita a atuação da Igreja católica nos assuntos referentes aos povos originários. O Decreto teve vigência de 1910 a 1991, quando suas disposições foram revogadas pelo Decreto nº 11²⁴. O SPI assinala a transferência da pauta indígena ao Estado que passa a ser juridicamente responsável pela assimilação dessa identidade através da educação:

O projeto do SPI instituía a assistência leiga, procurando afastar a Igreja Católica da catequese indígena, seguindo a diretriz republicana de separação Igreja-Estado. A ideia de transitoriedade do índio (Oliveira, 1985) orientava esse projeto: a política indigenista adotada iria civilizá-lo, transformaria o índio num trabalhador nacional.

Para isso, seriam empregados métodos e técnicas educacionais controlando esse processo, baseado em mecanismos de nacionalização dos povos indígenas. (FREIRE, 2021)

²³ BRASIL. Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Rio de Janeiro, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm. Acesso em: 25 maio 2021.

²⁴ BRASIL. Decreto nº 11, de 18 de janeiro de 1991. Brasília, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0011.htm#art4. Acesso em: 25 maio 2021.

Dentre as inovações apresentadas no texto do Decreto nº 8.072/1910, destacamos as disposições dos artigos 1º, 15 e 19:

Art. 1º O Serviço de Protecção aos Indios e Localização dos Trabalhadores Nacionaes, creado no Ministerio da Agricultura, Industria e Commercio, tem por fim:

a) prestar assistencia aos indios do Brazil, quer vivam aldeiados, reunidos em tribus, em estado nomade ou promiscuamente com civilizados; [...]

3º, pôr em pratica os meios mais efficazes para evitar que os civilizados invadam terras dos indios e reciprocamente; [...]

5º, promover a punição dos crimes que se commetterem contra os indios; [...]

11, envidar esforços por melhorar suas condições materiaes de vida, despertando-lhes a attenção para os meios de modificar a construcção de suas habitações e ensinando-lhes livremente as artes, officios e os generos de producção agricola e industrial para os quaes revelarem aptidões; [...]

14, fornecer aos indios instrumentos de música que lhes sejam apropriados, ferramentas, instrumentos de lavoura, machinas para beneficiar os productos de suas culturas, os animaes domesticos que lhes forem uteis e quaesquer recursos que lhes forem necessarios; introduzir em territorios indígenas a industria pecuaria, quando as condições locais o permittirem; [...]

Art. 15. Cada um dos antigos aldeamentos, reconstituídos de accôrdo com as prescrições do presente regulamento, passará a denominar-se «Povoação Indígena», onde serão estabelecidas escolas para o ensino primario, aulas de musica, officinas, machinas e utensilios agricolas, destinados a beneficiar os productos das culturas, e campos apropriados a aprendizagem agricola. [...]

Art. 19. O Governo Federal poderá acceitar a transferencia para sua jurisdicção dos aldeamentos ou quaesquer instituições destinadas á educação dos indios, mantidos por governos estaduaes, municipaes ou por associações, desde que lhe sejam cedidos os terrenos em que forem estabelecidos e as respectivas installações. (BRASIL, 1910)

A conotação da legislação reitera a estereotipagem primitivista imputada aos povos originários e destaca a diferença entre indígenas e civilizados, bem como expressa as intenções de desenvolvimento agrícola, industrial e pecuário que muito se assemelham com o período de captura e escravização dos povos indígenas por parte dos primeiros colonizadores visando sua exploração laboral. O texto também mantém os povos indígenas fora das linhas que estabelecem os centros de poder ao determinar que os territórios indígenas não sejam invadidos pelos civilizados tais como os territórios dos civilizados não sejam invadidos pelos indígenas.

O primeiro decreto que menciona os povos originários de Pindoretá, juridicamente ignorado por quatro séculos, marginaliza seus corpos-territórios ao direcioná-los para as periferias – áreas distantes dos centros de poder – e lhes oferece certa estrutura social – educação, saúde e saneamento básico – a fim de infiltrar-se em seus territórios visíveis e

invisíveis e estruturar o exílio identitário no imaginário do [a]sujeito indígena por meio da mitologização ocidental que restringe o ser indígena ao passado e à selvageria.

No início do século XX o processo de incorporação identitária começa a ser efetivado pelo Estado na base educacional, operada pelas instâncias municipais, estaduais ou federais, que encontram amparo na antropologia e na literatura para tornar a presença indígena um vulto na identidade nacional e no seu próprio imaginário.

A literatura, as disposições científicas e metodologias empregadas na educação dos [a]sujeitos indígenas, outorgadas pelo Decreto 8.072/1910, excluía-os do espaço-tempo presente, iniciando assim o processo de construção do exílio identitário no imaginário do [a]sujeito indígena. A educação chega às aldeias de forma excludente, inferiorizando a forma indígena de interagir e [se] manifestar [com] o mundo.

A mitologização²⁵ ocidental do indígena e da cosmovisão indígena se apresenta como um método de retirada da potência do ser à medida que impõe fronteiras entre o humano e o não humano e desloca o [a]sujeito indígena para fora da construção de humanidade. A via da mitologização é o meio pelo qual o Ocidente tenta uma aproximação e posterior absorção da cosmovisão indígena, tendo como ponto de partida a subjugação da humanidade e inferiorização política que impõe aos mundos indígenas um contexto de banalidade.

Em decorrência da condição de banal imposta, o indígena passa a ser tema para a palavra muda do discurso inconsciente propagado pelas produções literárias em circulação na metade do século XIX e início do século XX. O indígena é reproduzido e lido na condição de objeto, é romantizado, imbecilizado e despido de pertencimento étnico. O retrato do indígena, nesse período, denota, em geral, incapacidade cognitiva, como se extrai de alguns trechos do livro *O Guarani*, de José de Alencar:

Era de alta estatura; tinha as mãos delicadas; a perna ágil e nervosa, ornada com uma axorca de frutos amarelos, apoiava-se sobre um pé pequeno, mas firme no andar e veloz na corrida. Segurava o arco e as flechas com a mão direita calda, e com a esquerda mantinha verticalmente diante de si um longo forcado de pau

²⁵ Quanto ao ato de mitologizar, importa trazer à luz as colocações de Jacques Rancière que apontam as dissonâncias entre a essência do mito na cosmovisão indígena e no Ocidente. O autor afirma que o mito serve para dar valor e significado ao banal, de modo que “[...] para que o banal entregue seu segredo, ele deve primeiro ser mitologizado. A casa ou o esgoto falam, trazem consigo rastros do verdadeiro, como farão o sonho ou o ato falho – mas também a mercadoria marxiana –, desde que sejam primeiro transformados em elementos de uma mitologia ou fantasmagoria” (RANCIÈRE, 2009, p. 37-38).

enegrecido pelo fogo. [...] O índio, sorrindo e indolentemente encostado ao tronco seco. (ALENCAR, 1857, p. 5)

[...] Ora, Cecília, como queres que se trate um selvagem que tem a pele escura e o sangue vermelho? Tua mãe não diz que um índio é um animal como um cavalo ou um cão? (*Ibid.*, p. 21)

Sei o que queres dizer; não partilho essas ideias que vogam entre os meus companheiros; para mim, os índios quando nos atacam, são inimigos que devemos combater; quando nos respeitam são vassallos de uma terra que conquistamos, mas são homens! (*Ibid.*, p. 24)

Ora, o índio conhecia a ferocidade desse povo sem pátria e sem religião, que se alimentava de carne humana e vivia como feras, no chão e pelas grutas e cavernas; (*Ibid.*, p. 59)

O índio humilde e submisso fitava um olhar profundo de admiração sobre a moça que tinha salvado. (*Ibid.*, p. 76)

No meio de homens civilizados, era um índio ignorante, nascido de uma raça bárbara, a quem a civilização repelia e marcava o lugar de cativo. Embora para Cecília e D. Antônio fosse um amigo, era apenas um amigo escravo. (*Ibid.*, p. 241)

A representação da mulher indígena adquire uma dose a mais de perversão na medida em que construções literárias ora lhe imputam inocência, benevolência, ingenuidade, passividade e pureza, ora a hiperssexualizam, profanam, pervertem, censuram e demonizam. Ou seja, ora céu, ora inferno, nunca humana, terrena, parte da Terra e corpo-território.

Na perspectiva indígena, a mitologização condiciona e propaga a não humanidade do [a]sujeito indígena na literatura. Essa condição não humanidade, por sua vez, sustenta e é sustentada por disposições jurídicas que possibilitam ao Estado a propagação do retrato objetificado do [a]sujeito indígena no imaginário coletivo através da educação.

Mitologizar é uma forma de traduzir o incognoscível e é nisso que as ciências ocidentais do século XX se apoiaram para dissertar sobre o mundo indígena, e renovar o arcabouço de conhecimentos produzido pelo Ocidente acerca do dito Outro. Viveiros de Castro (2020) afirma que, para a antropologia, mito é o nome dado ao procedimento de tradução e que “traduzir é sempre trair” (p. 87) a língua de destino. Ocorre que o procedimento de mitologizar a cosmovisão indígena no século XX era realizado por não indígenas que, ao experienciar fragmentos desse mundo, passavam a traduzi-lo. Para traduzir a cosmovisão indígena sem a trair é necessário encará-la a partir de outra perspectiva e com o imaginário despido de estereótipos e ficções criadas pelo próprio Ocidente; não sendo assim, há uma mútua traição das duas línguas, origem e destino. O fundamento base da tradução é a comparação, e os mundos indígenas e o Ocidente não

são comparáveis e não são percebidos pelo pesquisador ocidental em pé de igualdade. A tentativa de tradução dos mundos indígenas realizada pela antropologia através da mitologização trai a cosmovisão indígena pois não tem sua linguagem, visão, expressão e manifestação como originária, ao contrário, parte dos atos de fragmentar e comparar, essencialmente ocidentais. O embaralhamento de sentidos aos quais se propõe a mitologização através da tradução desloca conceitos sem alterar a posição subjugada do [a]sujeito indígena.

O próprio emprego da noção de banal a fim de aproximar-se da coisa a ser mitificada por si só já a deprecia e descontextualiza de seu mundo. Ao tempo em que o mito²⁶ se apresenta como uma potência de criação para o Ocidente, é utilizado por este para categorizar todas as compreensões de mundo à margem da ocidental como mito. A cosmovisão indígena, por sua vez, é uma concepção de mundo outra com relação à ocidental; nesse sentido, mitologizá-la ou tratá-la como mito com o intuito de traduzi-la é partir do pressuposto colonizador que relativiza as posições subjugadas do [a]sujeito indígena sem alterá-las. Questionar o ato de mitologizar de forma generalizada não é o mesmo que dizer que não há mitos no mundo indígena, e sim reiterar que nem tudo ou a cosmovisão em si é ou parte de um mito. Mitologizar a cosmovisão indígena é lhe negar e retirar a força de ser e criar narrativas, histórias e contra-histórias.

Pela literatura indígena o mito é trabalhado dentro da chave realidade/história a fim de que se proceda o [re]conhecimento dessas identidades sufocadas ao longo da colonização e marginalizadas por grande parte da literatura brasileira. O mito é utilizado para a construção de personagens-metáfora com o intuito de comunicar, através da cultura escrita, a memória ancestral transmitida pela cultura oral dos povos originários. O mito tem sido empregado como uma ferramenta de tradução que não trai a língua – e cultura oral – de origem ou a de destino, exige apenas uma leitura acurada – livre de racismos e

²⁶ Ciente de que para a tradição filosófica ocidental mito é assunto tratado de Aristóteles à Jean-Luc Nancy, passando por Roland Barthes, Levi-Strauss, Furio Jesi, Jacques Rancière entre outros nomes, neste trabalho mito é abordado e considerado a partir da perspectiva indígena. O mito aqui é pensando como uma ferramenta capaz de esfacelar as fronteiras de humano e não-humano que enseja uma tradução possível da cosmovisão indígena. Através do mito expressado na literatura indígena, os autores indígenas pretendem estreitar a relação autor-texto-leitor e, conseqüentemente, iniciar o leitor na – ou em uma das – perspectiva indígena. A partir do mito, a literatura indígena cria travessia, portanto, da nossa perspectiva, mitologizar não tem como origem o banal. Como explica Daniel Mundukuru (2017), o mito existe enquanto verdade para aqueles que precisam dele.

estigmas pejorativos – do texto pelo leitor. Por intermédio do mito se articula, por vezes, uma literatura de sobrevivência, como vemos em Eliane Potiguara:

Quando Cunhataí era criança, ouvia os espíritos da mata, ela via a mãe das águas. Cunhataí tinha o poder da cura. Sua mãe, insatisfeita com as invasões dos estrangeiros, tomou erva má, para que a semente que ouvia o espírito da mata morresse. A erva fez muito mal à pequena Cunhataí; não a matou, tirou um pedaço dela... A mãe, desesperançada com sua aldeia, não queria mais as coisas do espírito, negava a terra e a raiz. Mas a avó da menina era mais guerreira. A mãe ficou cega e muda. Tempos depois, a mãe renasceu da mudez e da cegueira por uma prova divina que passou e se tornou pajé, sacerdotisa das águas. E a triste avó, cansada das dores e do peso do tempo, morreu. Mas sua essência permaneceu.

O branco ria e incutia maus valores em alguns membros do povo... A semente ferida e mutilada nasceu triste e com uma estrela no olho direito. Era Cunhataí. Foi o lado direito que quase morreu. Só ficou roxo como uma marca, “um sinal”, e sobreviveu para ouvir os espíritos, os antepassados e as velhas mulheres enrugadas pelos séculos. (POTIGUARA, 2019, p. 73)

A autora reconta, através da transtemporalidade da história de Cunhataí, sua própria história. Como será abordado mais adiante, Eliane Potiguara nasceu com um sinal roxo na face, ouvia os espíritos da floresta e se fortalecia com a força das águas. A migração forçada fez muito mal à família da autora e sua avó foi a raiz que não deixou o pertencimento étnico de Eliane Potiguara adormecer. Sua escrita-eco é enraizada na força das águas, por isso tão potente; por isso capaz de curar e abrir caminhos para a cura. Em *Metade cara, metade máscara*, quando escreve sobre a relação de Cunhataí com as águas, faz-se também sacerdotisa das águas através da escrita.

Não se pretende negar a aproximação entre mundos realizada ao longo do século XX pela antropologia e demais ciências humanas, apenas demonstrar, comparativamente às concepções e diretrizes jurídicas, que os métodos empregados para pesquisar os povos indígenas não são neutros e impessoais; de maneira oposta, essencialmente exploratórios e regidos por uma racionalidade outra com relação à cosmovisão indígena. A análise metodológica da pesquisa ocidental parte da fragmentação para que seja possível enquadrar o mundo indígena nos moldes já dispostos. Aproximar-se dos povos indígenas com o arcabouço metodológico do Ocidente é aproximar-se com linguagem de origem, de modo que a língua de destino traída é a indígena, é a linguagem do objeto de estudo que não é traduzida, e sim utilizada como fonte de abstração de conhecimento que não contém e expressa os saberes de origem.

O percurso iniciado pelo Ocidente a fim de conhecer os povos indígenas não nos constituiu como sujeitos, não resguardou nossos corpos-territórios, não legitimou nossas

narrativas, histórias e contra-história, não permitiu que falássemos e, principalmente, que fôssemos ouvidos; forneceu ao Ocidente material para que pudessem falar por nós, sendo a mitologização a via encontrada por este para que se procedesse certa travessia e adentrasse nos mundos indígenas sem que os [a]sujeitos adentrassem legítima, humana, política e juridicamente no Ocidente.

Os principais aspectos positivos estabelecidos pela antropologia em benefício aos povos originários referem-se à noção de que “o Outro dos Outros é sempre outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 93) e que, portanto, há um equívoco de perspectiva, sendo a cosmovisão indígena:

[...] uma estrutura intelectual que contém uma teoria de sua própria descrição pela antropologia – pois [...] é uma outra antropologia, uma contra-antropologia disposta transversalmente à nossa. [a cosmovisão indígena] não é um tipo, mas um conceito; aliás, [...] não é um tipo de tipo, mas um conceito de conceito, cujo emprego mais interessante não consiste tanto em classificar cosmologias que nos parecem excessivamente exóticas, mas em contra-analisar antropologias que nos são demasiadamente familiares. (VIVEIROS, DE CASTRO, 2020, p. 73)

No que concerne ao exposto, há que se pontuar que a cosmovisão indígena não é uma outra face da cosmologia ocidental, não é o Ocidente às avessas e pensá-la dessa forma é movimentá-la e colocá-la no mesmo lugar: Outra. Essa compreensão reforça dualidades e dicotomias que insistem em enquadrar uma experiência contra a outra. A cosmovisão indígena flui de outra gênese de mundo que em nada tem a ver com o Ocidente, é anterior a ele e completamente independente, sendo regido por regramentos que, até a invasão, não dialogavam com a estruturação do mundo ocidental.

Para perceber a cosmovisão indígena sem os entraves metodológicos e fragmentários do Ocidente, é necessário ir além da concepção de que “toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 67); há que se entender que todo sangue é cerveja e vice-versa; ou seja, esfacelar as fronteiras de humanidade ocidentais. Na cosmovisão indígena todos são gentes, seres espirituais, humanos; não se trata de ser um pouco humano, apenas de ser. E é a limitação antropológica quanto à compreensão da humanidade indígena que fronteiriza seu alcance representativo. Não é um insucesso antropológico, e sim um demonstrativo do caráter emergencial da insurgência das vozes indígenas, de escuta e de diálogo com povos indígenas para que, mais do que negar a história do Ocidente acerca de nós, possamos contar nossas histórias, indo além da contranarrativa. O mínimo para que isso aconteça, é que sejamos sujeitos no Ocidente.

Ao longo do século XX inúmeras foram as tentativas e investidas de aproximação dos cientistas – sociólogos e antropólogos – para a coleta de informações das populações indígenas, atitude que, como narra Eliane Potiguara (2019, p. 50), sempre gerou desconforto e desconfiança por parte dos [a]sujeitos objetificados, já familiarizadas com o cunho explorador de tal aproximação:

Lembro-me como uma minoria de sociólogos, sutilmente, causava desconforto entre nós, indígenas, por sermos urbanos, aldeados no Nordeste ou desaldeados citadinos. A discriminação contra nossa consciência era enorme, principalmente quando vínhamos das cidades. Imaginem! Nós tínhamos nossas terras e fomos acuados para as cidades! Não somos culpados. De vítimas, passamos a ser discriminados como oportunistas! [...] Algum dia reconhecerão a importância política dos indígenas desaldeados pela violência ou pela migração. (POTIGUARA, 2019, p. 50)

Ainda quanto ao Decreto 8.072/1910, outro aspecto inédito que se destaca é a previsão punitiva para crimes cometidos contra [a]sujeitos indígenas que marca o fim da omissão jurídica quanto à violência física experienciada por indígenas no Brasil. Apesar de nenhuma lei complementar ter sido criada para regulamentar e positivar essa disposição, passados quatro séculos da invasão, é a primeira vez que a violação de corpos-territórios indígenas é posta como um ato ilícito no ordenamento jurídico brasileiro.

Na linha temporal das disposições normativas que mencionam os povos indígenas está o Código Civil dos Estados Unidos do Brasil de 1916²⁷, que definia o [a]sujeito indígena como relativamente incapaz, reforçando a tutela estatal imputada e delegada, até 1967, pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI até que fossem integrados à comunhão nacional.

A violação de corpos-territórios indígenas é uma problemática contemporânea latente principalmente porque envolve a superação de quatro séculos de impunidade perpetuados nas estacas que fundamentam o Estado-nação Brasil. A violência em face desses corpos-territórios indígenas possui as mesmas características e motivações desde a invasão, sendo impulsionadas pelo “espírito de dominação do homem pelo homem” (POTIGUARA, 2019, p. 45) que se sente proprietário da terra e do corpo que a integra. A violência sofrida pelas populações originárias evidencia o arraigamento da

²⁷ BRASIL. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm. Acesso em: 25 maio 2021.

desumanização e da condição de [a]sujeito associado à imagem do indígena projetada na mentalidade brasileira-ocidental.

Na esfera constitucional, a primeira menção aos povos originários acontece na Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil²⁸, promulgada em 1934, no art. 5, inciso XIX, alínea “m”, que prevê a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional, referindo-se aos povos originários. Até a respectiva Constituição, a vida indígena era debatida somente em espaços não-oficiais, de modo que não se tratava de uma existência às margens do Estado brasileiro e sim completamente fora e dissociada social e juridicamente.

A outra menção constitucional no texto de 1934 acontece no art. 129, nos seguintes termos:

Art 129 - Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem. permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las. (BRASIL, 1934)

Apesar da concessão das faculdades inerentes à posse das terras – de propriedade da união –, sendo vedada a alienação, o dispositivo não resguarda os territórios indígenas de possíveis invasões, haja vista que é desacompanhado de legislação que o regulamente e arbitre punibilidade ao invasor.

Outra violência que o texto constitucional apresenta e que decorre do não-lugar, do esvaziamento da identidade indígena, do apagamento do indígena enquanto sujeito que ocupa o espaço-tempo presente e do interesse na incorporação dos povos originários na identidade nacional, é o uso da nomenclatura ‘silvícola’ para se referir aos povos indígenas. Esse termo é utilizado para nomear indivíduos cujas características culturais se distinguem da sociedade nacional e que carecem de tutela, pois são considerados relativamente incapazes. O termo, pejorativamente imputado aos indígenas no texto constitucional, expressa uma violência linguística que, ao tempo em que nomeia, transfere não só a tutela como a posse do [a]sujeito indígena ao Estado. A primeira menção constitucional que reconhece a existência dos povos indígenas na esfera jurídica subjuga-os por via da renomeação. A identidade indígena é fragmentada para ser incluída no texto constitucional que se refere aos povos originários a partir do que eles não são – indivíduos

²⁸ BRASIL. Constituição (1934). Constituição de 1934. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 16 jul. 1934. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 12 maio 2021.

da sociedade nacional –, reforçando o cunho excludente e negativo do contexto que os concebe no início do século XX, e não a partir da pluralidade das identidades indígenas que o positivam enquanto sujeito.

As constituições seguintes, de 1937²⁹ e 1946³⁰, não alteram as diretrizes da anterior e mantêm a mesma nomenclatura para se referir aos povos indígenas, não representando avanço no que concerne ao resguardo de direitos e tratando a causa indígena como uma pauta não-oficial.

Neste período os povos originários de Pindoretá eram vistos como um apêndice do Brasil e não-identidades vulneráveis e à beira do desaparecimento. Enquanto os indígenas aldeados estavam condicionados ao caráter protecionista do Estado que lhes retirava a autonomia, não os considerava sujeitos capazes de exercer direitos e não mobilizava aparatos do Executivo e do Legislativo para resguardar os territórios indígenas de invasões – roubos de terra – que culminavam na morte de muitos, os indígenas que, por inúmeros motivos e violências, viviam fora das aldeias, tinham a identidade completamente ignorada, sendo vistos como indivíduos emancipados, sem tutela estatal e com o pertencimento étnico negado. Este é o contexto que concebe Eliane Potiguara, indígena do povo potiguara nascida no Rio de Janeiro/RJ, fora da aldeia, em 1950.

“Amarraram-lhe pedras aos pés, enfiaram um saco em sua cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano” (POTIGUARA, 2019, p. 24). Assim como muitas famílias indígenas, o processo de migração forçada e desintegração cultural e espiritual na família de Eliane Potiguara se inicia com o assassinato de seu bisavô, por denunciar e combater a invasão às terras tradicionais dos povos originários no Nordeste, constantemente ameaçadas pela colonização inglesa que fomentava a plantio de algodão no território potiguara. O assassinato iniciou o primeiro processo de migração forçada enfrentado pelas mulheres potiguaras, de Paraíba para Pernambuco. Lá, Maria de Lourdes, aos 12 anos, dava à luz à Elza, fruto de uma outra violência do

²⁹ BRASIL. Constituição (1937). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 10 nov. 1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 10 ago. 2021.

³⁰ BRASIL. Constituição (1946). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. Rio de Janeiro, 18 set. 1946. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 10 ago. 2021.

colonizador, dessa vez de cunho sexual, que ensejou uma nova migração para o Rio de Janeiro.

Estabelecidas numa área de prostituição chamada Zona do Mangue e atravessadas por racismos e preconceitos, as vidas das mulheres potiguara foram timidamente se desenrolando. Elza teve dois filhos, um deles uma menina, Eliane, criada a sete chaves pela avó Maria de Lourdes. Já aos 6 anos, após ser alfabetizada, experienciou sua primeira encruzilhada com a escrita: escrevia e lia cartas que a avó enviava e recebia da Paraíba. Escrever era uma forma de manter-se viva e segura, um processo que margeou sua existência desde então.

Eliane Potiguara cresce em um país que não reconhecia a identidade indígena desaldeada e ignorava os deslocamentos identitários causados pela migração forçada. Com a identidade negada e corpo-território marginalizado, ela cresce em exílio.

Enquanto isso, o Brasil, a partir de 1964, experiencia a ditadura militar e as questões referentes ao território indígena passam a ser questões de segurança nacional, haja vista que a propriedade de terra se torna uma pauta ainda mais tensionada social, política e juridicamente, em decorrência da ampliação dos poderes de latifundiários e grandes grupos econômicos que tinham interesse nas reservas minerais e fronteiras onde estavam situados os territórios indígenas.

A ordem constitucional do país passa a ser regida pela Constituição de 1967³¹ que mantém a nomenclatura silvícola para se referir aos povos originários e as mesmas diretrizes das Constituições anteriores, reiterando que as terras ocupadas pelos [a]sujeitos indígenas são de propriedade da União.

É nesse período que o SPI é substituído pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio, órgão indigenista criado em 1967, com a finalidade de executar a política indigenista no país, visando acelerar a integração nacional. Forjada na ditadura e presidida por militares, uma das primeiras ações da FUNAI foi implementar uma espécie de serviço de inteligência para monitorar movimentações e organizações nos territórios indígenas a

³¹ BRASIL. Constituição (1967). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 24 jan. 1967. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 10 jul. 2021.

fim de reprimir o ativismo indígena que vinha ganhando força em escala local e internacional. (PREZIA, 2006, p. 40)

Apesar de manter o mesmo modelo integracionista que visava a assimilação dos povos indígenas na sociedade nacional, a FUNAI:

[...] aprofundou a política assistencialista criando a dependência econômica e política de muitos indígenas. Isso tudo aconteceu no início da década de 1970, e assim continuou até os anos 1980, quando, após a abertura política, a sociedade se mobilizou para fazer aprovar a nova Carta Magna, que mudaria a política. Desde então, houve mudanças que foram preconizadas pelo movimento social e pelos próprios indígenas, organizados para fazer valer seus direitos. (MUNDUKURU, 2017, p. 88)

No sentido contrário aos retrocessos do Estado brasileiro, as décadas de 1960, 1970 e 1980 marcam um período de eclosão do ativismo indígena no mundo. As deliberações do movimento indígena no plano internacional abriram precedentes para a estruturação do movimento indígena no âmbito nacional, que passou a contar com a presença combativa da mulher indígena na política lutando por direitos reprodutivos, espirituais e humanos.

A frente ampla do ativismo dos povos originários do mundo inteiro fomentou a criação da União das Nações Indígenas – UNI no Brasil, em 1980, gestada por, entre outros nomes, Marcos Terena, indígena do povo Terena e Marçal Tupã, indígena do povo Guarani Nhandewa, da terra indígena situada no estado de Mato Grosso do Sul; detentor da voz de trovão, Marçal Tupã foi uma liderança importante na luta em prol aos direitos indígenas dos anos de 1970 e 1980, inspirando e fortalecendo muitos outros, dentre os quais Eliane Potiguara. Assassinado em 1983, numa emboscada, Marçal Tupã foi uma das vozes que confrontou a FUNAI acerca da legalidade da UNI e da urgência de vozes indígenas falarem por si. As reuniões da UNI foram as primeiras conferências indígenas nacionais a contarem com a presença de mulheres. A UNI se consolidou somente após o aval do papa, tendo em conta que a FUNAI e demais entidades estatais a viam como ilegítima:

A existência de uma organização indígena era temida e fortemente combatida pela FUNAI, pois o regime militar tinha medo da sociedade organizada.

Diante das declarações do chefe do Departamento de Informações da FUNAI, coronel Zanoni, que dizia que a “UNI era ilegal”, Lázaro Kiriri, da Bahia, contestava: “não é ilegal, não. A unidade existe também na lei e está na lei da natureza. (...) É o índio que vai resolver o problema do índio”. (PREZIA, 2006, p. 55)

Como narra Daniel Munduruku (2017) em seu livro *Mundurukando 2*, a UNI começou a se organizar pelo interesse comum dos jovens indígenas que estudavam em Brasília em futebol:

Em um primeiro momento, queriam apenas “jogar bola” como quaisquer outros jovens. Como eles pertenciam a diferentes “nações”, decidiram chamar o time de UNI – União das Nações Indígenas. Ele [Marcos Terena] disse, em um depoimento, que, após as partidas, reuniam-se para conversas, e desses diálogos foram surgindo questões de cunho político, que acabaram por chamar atenção dos militares que presidiam a Funai. Isso tudo resultou na tentativa de deportação dos jovens para suas aldeias. Houve uma pequena rebelião contra aquela atitude autoritária, e isso estabeleceu o início do movimento indígena.

Esses jovens foram criando uma noção de pertencimento a um Brasil que ainda desconheciam. No processo de “descobri-lo”, fortaleceram a identidade étnica original e estabeleceram uma nova atitude, um novo lema, que sempre repetiam: “Posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou”. Com isso, diziam a todos os brasileiros que se consideravam também brasileiros, mas com o direito à diferença. (MUNDUKURU, 2017, p. 100-101)

Nesse mesmo período, partindo da indagação “Brasil, o que faço com a minha cara de índia?” (POTIGUARA, 2019, p. 32), expressada em seu poema-grito “Brasil”, Eliane Potiguara inicia um período de muitas viagens por toda Pindoretá em busca de diálogos que a conduzam ao inconsciente coletivo³², a fim de perseguir a memória ancestral de sua família e assentar seu pertencimento étnico ao povo Potiguara. Nessas viagens, Eliane se percebe de frente para as demandas das mulheres indígenas no que concerne a violação de direitos reprodutivos, espirituais, políticos e humanos, não tendo como ocupar outra posição que não a de ativista indígena, agora com as raízes já curadas e com a identidade orgulhosamente ancorada.

O questionamento inicial do poema-grito é uma denúncia da resistência dos povos originários a todas as formas de opressão estatal e a exaltação da identidade indígena. A autora se afirma como indígena Potiguara e estabelece a enunciação de seu corpo-território a partir do espaço-tempo presente. O questionamento de Eliane Potiguara

³² Nesse caso, inconsciente coletivo é uma alusão às múltiplas vozes da tradição indígena que auxiliaram Eliane Potiguara na busca por sua origem e trajetória(s) de sua família. Ademais, o inconsciente coletivo aqui apresentado se condiciona à cosmovisão indígena que possui percepções de humano e não-humano diferentes da cultura ocidental; assim, as interações e integrações com essas [não] humanidades se manifesta na construção do inconsciente coletivo a partir da cosmovisão indígena. A expressão também abarca o que Davi Kopenawa chama de escrita de multidão, ou seja, a compreensão de que a materialização da literatura de autoria de um sujeito indígena é constituída de muitas outras vozes; a autoria é, por vezes, a enunciação coletiva de uma multidão de sujeitos e o inconsciente um espaço temporal que abarca passado e presente. Há similaridades com o inconsciente coletivo proposto por Jung, contudo, insta salientar que, nessa colheita, o inconsciente coletivo se apresenta em outra tradição que não a ocidental. Em seu livro a narrativa se apresenta da seguinte maneira: “Potiguara fez o retorno ao inconsciente coletivo visitando nações indígenas e perseguindo, sem medir esforços, a verdadeira história de sua tão sacrificada, marginalizada e discriminada família migrante do nordeste brasileiro [...]” (POTIGUARA, 2019, p. 27)

rechaça as máscaras pejorativas historicamente impostas ao sujeito indígena e abre espaço para que se proceda a [re]criação da expressão arte-vida indígena através das caras e vozes desses [a]sujeitos. Assumir a cara de indígena é honrar a memória de todos os que vieram antes e tiveram a identidade negada, arrancada ou a vida tirada em virtude dela; é enfatizar a resistência e coexistência de nossos mundos.

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

[...] Eu sou história

Eu sou cunhã

Barriga brasileira

Ventre sagrado

Povo brasileiro.

Ventre que gerou o povo brasileiro

Hoje está só...

A barriga da mãe fecunda

E os cânticos que outrora cantavam

Hoje são gritos de guerra

Contra o massacre imundo. (POTIGUARA, 2019, p. 32)

A tomada de consciência acerca da urgência de indígenas falarem por si para que suas necessidades fossem ouvidas e suas realidades fossem expostas motivou a criação da Rede de Comunicação Indígena GRUMIN por Eliane Potiguara, constituída juridicamente em 1987 e concebida política e moralmente em 1978. Com o objetivo de promover acesso à informação, resgatar a autoestima das mulheres e homens indígenas e incentivar a autonomia das mulheres para criarem suas próprias organizações em defesa de seus direitos, a GRUMIN surge a partir da retomada identitária de Eliane Potiguara como um dos atos de criação que se dá após a cura de suas raízes ancestrais. A criação da GRUMIN é uma forma encontrada pela autora para honrar sua identidade e estimular a retomada identitária por parte de todos os indígenas que, em virtude da colonização que não acabou e das violências contemporâneas semelhantes às da invasão, encontram-se deslocados de seus territórios ancestrais.

O ativismo indígena dos anos 1970 e 1980 colocou em evidência, no âmbito mundial, as questões territoriais e os deslocamentos e apagamentos identitários enfrentados pelos [a]sujeitos indígenas fora do contexto de aldeamento, de modo que esse

debate fomentou a criação da Convenção 169 da OIT³³ – Organização Internacional do Trabalho, e a construção da Declaração Universal dos Direitos Indígenas³⁴, na ONU – Organização das Nações Unidas, que passaram a resguardar o direito de autodeterminação dos povos e demarcação de terras.

Os precedentes jurídico-normativos internacionais ganharam escopo e materialidade no Brasil através da Constituição da República de 1988 – CRFB/88 que incorpora a previsão de demarcação e autodeterminação dos povos, e legitima a identidade indígena e o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos também no plano nacional. Com o advento da CRFB/88, os então sujeitos, agora com respaldo jurídico, retomam a capacidade de criar história, falar sobre si, ser autor e criar, mais do que antinarrativas, as próprias narrativas. Com a CRFB/88, retoma-se a voz, a caneta, o corpo-território, a ancestralidade, a língua, a possibilidade de reivindicar humanidade e o direito de, mais do que sobreviver, [re]criar história, escrever o presente e inscrever-se nele.

A CRFB/88 representa um marco na garantia dos direitos indígenas, tanto num sentido abstrato, que se expressa no direito de ser sujeito, quanto no sentido prático, expressado no direito de ser contado no censo demográfico nacional do IBGE, em 1991, sendo essa a primeira aparição do sujeito indígena no censo demográfico nacional desde a invasão. Até 1991, os povos indígenas eram contados a partir da lógica colorista, em sua maioria, como pardos. Essa conquista é narrada com muita emoção por Eliane Potiguara:

Estávamos lá... Todos pintados e pintadas como se fôssemos para a guerra. Quando passávamos pelos corredores do Congresso Nacional, em Brasília, em 1988, por ocasião das atividades políticas que conduziam à nossa luta dentro da Assembleia Constituinte, vozes ecoavam e as palmas soavam estridentes. Várias bocas, dentes e sorrisos. Mas um mesmo coração pulsava na esperança de que essa constituinte trouxesse avanços para a garantia dos direitos humanos dos povos indígenas. As senhoras e senhores executivos, funcionários parlamentares, olhavam-nos da cabeça aos pés admirados e curiosos como se fôssemos seres de outro planeta, mas com carinho, certos de desconhecer a realidade de seu próprio país. Porém, estávamos emocionados e emocionadas. [...] As mulheres olhavam sobressaltadas, mas resolutas. (POTIGUARA, 2019, p. 74)

³³ Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Disponível em: <https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm> Acesso em: 04 mar. 2021.

³⁴ Disponível em: <<https://bit.ly/3sSZCVP>>. Acesso em: 04 mar. 2021.

Até a respectiva Constituição, era considerado indígena exclusivamente o indivíduo que residia na aldeia, cujo trajeto natural seria urbanizar-se e, enfim, tornar-se civil. Tornar-se civil, por sua vez, implicava na abdicação do pertencimento étnico, em se desvincular da ancestralidade e de cosmogonias por ela ensejadas. Ser indígena antes da CRFB/88 era ser jurídica, social e politicamente um [a]sujeito do passado que não foi e do futuro que não chega (NYN, 2020); ser, além de [a]sujeito, marginal. Após a CRFB/88:

[...] os povos indígenas não são mais tratados como “coisa do passado” ou como povos em vias de desaparecimento. Ali, eles conseguiram aprovar um novo status, uma nova condição; dessa vez, passaram a ser tratados como cidadãos brasileiros, como grupos que pertencem a este território e têm direito de ser tratados de maneira diferenciada. A Constituição lhes garante o direito de existir enquanto povo, podendo, assim, se organizar em instituições, associações para reivindicar, cobrar e acionar o Estado brasileiro, denunciando maus-tratos e cobrando educação diferenciada, assim como políticas públicas para o atendimento da saúde. Tudo isso está contido na Carta Magna e deve ser respeitado, porque a nação brasileira assim determinou. (MUNDURUKU, 2017, p. 101-102)

O Estado brasileiro não reconhecia a possibilidade de ser indígena enquanto identidade e sujeito, apenas como uma condição passageira. Indígena era considerado uma categoria transitória imputada a indivíduos em vias de tornarem-se civis e, enfim, brasileiros devidamente integrados à comunhão nacional. A condição de categoria transitória restringia a atuação social e política do sujeito indígena, limitando-o ao retrato selvagem e primitivo sem direito à prática de atos ditos civilizados, sob pena de perda da condição de indígena e, conseqüentemente, de seu pertencimento étnico, da sua ancestralidade, cosmovisão, identidade. A condição de categoria transitória representava um esvaziamento da identidade indígena que perdurou da invasão até a CRFB/88. Primeiro o Estado brasileiro perseguiu a humanidade e depois a identidade indígena.

A prática dos atos civilizatórios, que iam desde possuir título de eleitor a publicar livros na condição de autor, reivindicando, portanto, a autoria, acarretava a descaracterização do ser indígena. A condição de indígena era, por si só, excludente da vida pública. Essa exclusão possuía raízes profundas que alcançavam as questões territoriais, de maneira que, quanto menos sujeitos indígenas existissem ou fossem reconhecidos como tais, menores seriam os territórios destinados à sua ocupação. Além disso, assim que o [a]sujeito praticasse um ato civilizatório, tornava-se brasileiro e suas terras passavam a ser alienáveis e passíveis de invasão, sem que o Estado tivesse obrigação de interferir e resguardar esse direito. Prezia (2006, p. 65) pontua que:

O indígena que tivesse prestado serviço militar, que possuísse título de eleitor, que tivesse capacidade para ganhar a vida, que fosse alfabetizado e participasse da vida nacional, seria emancipado, isto é, perderia a tutela e a proteção do Estado brasileiro. O mais grave é que, depois de 10 anos, suas terras seriam alienáveis, isto é, poderiam ser vendidas. (PREZIA, 2006, p. 65)

Desse modo, percebemos o não reconhecimento dessa identidade como parte do projeto civilizatório – iniciado na invasão de Pindoretá – do Estado brasileiro, projeto que se apresentava como uma “emancipação indígena” com o intuito de consolidar o processo de apagamento desse sujeito na contemporaneidade. Ou seja, trata-se de um projeto que se apresenta em duas faces, a restritiva e a emancipatória: a primeira se manifesta como um impedimento, aos [a]sujeitos indígenas, de acesso aos direitos considerados civilizados/civilizatórios, como por exemplo o direito de autoria, o consequente ingresso no mercado editorial – ser publicado e publicizado –, a voz literária para contar sua própria narrativa, a alfabetização em língua portuguesa e a participação na vida pública e política no âmbito nacional, o que ocasionava certa desconfiguração identitária no viés jurídico; a segunda acontece a partir da reivindicação desses direitos tolhidos, o que resulta em uma falsa emancipação, já que consiste, para o sujeito, em deixar de ser indígena e se tornar civil, provocando um exílio identitário. Antes da CRFB/88 ou se era indígena ou se era civil – sujeito político e de direitos, brasileiro.

A negação da autoria em detrimento do pertencimento étnico foi uma das principais ferramentas institucionais encontrada pelos bandeirantes contemporâneos para silenciar e retirar a autonomia dos povos indígenas por meio do racismo judicializado, numa tentativa de conter uma retomada inevitável: a decolonização de imaginários por via de uma escrita que se origina da experiência coletiva e se materializa a partir da tradição oral, portanto, uma escrita que ecoa muitas vozes, costura tradições e esfacela fronteiras de humano e não-humano. É esse processo que descreve Ailton Krenak em um dos ensaios reunidos em *Ideias para adiar o fim do mundo*:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar até o século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. (KRENAK, 2019, p.28)

Além de ser um avanço para a redemocratização do espaço compreendido como Brasil, é através da CRFB/88 que a identidade indígena passa a ser legitimada e os direitos são outorgados a esses sujeitos políticos. Essa travessia na linguagem que permite ser indígena e civil finda a era da tutela da palavra indígena, abre espaço textual para as vozes e ecos desses sujeitos e representa a abertura de um novo espaço na partilha do sensível político, o que fomenta uma revolução – ou perturbação da ordem – estética e consequente [re]tomada de territórios – não restritos ao domínio físico e material.

Com a conquista do direito autoral sem co-representação o sujeito indígena se impõe como autor da própria narrativa e torna a linguagem fértil aos encadeamentos dos discursos multiétnicos; evidencia a relação entre identidade, auto-história, deslocamento e alteridade; atenua a tensão existente entre oralidade e escrita, criando um espaço que possibilita o fluxo constante entre um e outro, espaço que é legitimado pela literatura indígena; fortalece a ecocrítica, enunciada pelo sujeito indígena, intrínseca ao seu modo de existir no/com o mundo; e imprime as vozes indígenas para além das aldeias, de modo que essa escrita-eco alcance não indígenas e os coloque de frente para as demandas indígenas contemporâneas.

Dessa forma, a autoria se apresenta enquanto alteridade e abre a possibilidade dos sujeitos indígenas produzirem literatura de acordo com as próprias mitologias e metodologias pessoais e coletivas. Além disso, possibilita acesso a narrativas e perspectivas transmitidas ao longo de gerações por vias distintas da escrita e, assim, nos exige outra compreensão da noção de autoria. Trata-se de reconhecer que as linguagens e, por que não, vozes, enunciadas a partir de sujeitos indígenas são, por si só, epistêmicas, isto é, ao serem proferidas se teorizam e abrem espaço para teorizações no contrafluxo do Ocidente (ASANTE, 2019). São escrevivências³⁵ marcadas por atravessamentos que sustentam o ato de resistir dentro e fora do cânone, enquanto indígena e brasileiro, indígena e escritor-autor, indígena e artista, pajé e poeta, propiciando a fresta necessária para a revolução estética do re-existir (GRAÚNA, 2013).

³⁵ Conceito formulado pela autora Conceição Evaristo para nomear a escrita que nasce a partir da vivência experienciada pelo próprio corpo no mundo. Segundo a autora: “A escre (vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra. Na escrita busca-se afirmar a duas faces da moeda num único movimento, pois o racismo como lucidamente observa Sueli Carneiro, “determina a própria hierarquia de gênero” em sociedades como as latino-americanas, multirraciais, pluriculturais e racistas (EVARISTO, 2005, p. 06). Nessa colheita o termo proposto por Conceição Evaristo é adotado e adaptado para a escrita de mulheres indígenas, em especial, Eliane Potiguara.

A escrita, quando de autoria indígena, é utilizada para apontar os deslocamentos identitários vivenciados por esses sujeitos e, ao mesmo tempo, expressar e manifestar seu retorno para essa identidade, já que se trata de uma voz-práxis estética-política ligada à tradição ancestral que constitui um “mosaico literário contemporâneo que pode vir sob a forma de ritos, cantos, mitos, ficção, histórias, entre outros” (DORRICO, 2017, p. 220). Ademais, a luta que resultou no direito de autoria era e é uma luta pela palavra, seja ela escrita ou oral. É a manifestação do desejo de liberdade de expressão e autonomia para acusar tanto as tentativas de deslocamento identitário que ocorreram ao longo da história quanto as novas identidades que se reformularam no re-contar o passado através da memória (HALL, 1999).

A construção da autoria é mutuamente um processo de [re]construção da identidade indígena e apresentação, ao que se diz ocidente, de cosmogonias outras que reconhecem a humanidade em outros seres e, portanto, exigem um outro letramento para que se proceda a colheita no texto (GRAÚNA, 2013). O processo que concebe essa escrita é diferente, tal qual a relação do autor com o texto e, por sua vez, o diálogo entre leitor e texto. É necessário compreender os processos de memória que transpõem a oralidade para a escrita nessa tradição, bem como “a capacidade visionária do ser pajé e do ser poeta” (GRAÚNA, 2013, p. 122) emanada da relação autor-texto-leitor, como evidenciado por Eliane Potiguara no seguinte trecho:

Vi um indiozinho escorrendo pelo bueiro. A metade de seu corpo superior debruçava-se sobre o meio fio da rua e a outra parte jazia cansada, escorrendo pelo esgoto urbano. Imediatamente, lembrei-me do quadro de Salvador Dalí, retratando um relógio de pulso desconstruído em sua forma original, mas reconstruído de forma que o relógio obedecesse às formas roliças do punho humano. Vieram-me à cabeça diversas imagens derretidas desse pintor surrealista, desconstruidor da formalidade e convencionalidade sociais, políticas e humanas. Mas o indiozinho estava lá, derretendo, e eu tive vontade de me derreter junto a ele pelo ralo planetar, mas não pude. Seria covardia de minha parte!

O menino de 10 anos, um indiozinho urbano, desse tipo que a intolerância e o paternalismo sociais ignoram e invisibilizam, compunha o triste quadro da miséria humana. E se sua mãe pestanejar pelos direitos humanos, como alimentar-se pelo menos, o paternalismo analisará: “quem mandou sair de sua aldeia, quem são seus pais, seus avós, nós não lembramos dessas histórias?!”. De vítima do processo social e racial passa a oportunista. Essa índia não pôde ficar na sua aldeia e esperar o “Paralelo 11”, versão 2004, ela fugiu antes! (POTIGUARA, 2019, p. 102-103)

A história do menino indígena se confunde com a própria história de Eliane Potiguara e também com a histórias de inúmeras crianças indígenas de Pindoretá. O Paralelo 11 mencionado pela autora se refere ao ocorrido em 1963, na Terra Indígena

Roosevelt, localizada no estado de Rondônia, quando o então chefe do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, Major Luiz Vinhas Neves, entregou aos indígenas Cintas-Largas, alimentos misturados a arsênico, um veneno letal, e aviões do SPI distribuíram brinquedos contaminados com o vírus da gripe, varíola e sarampo. Esse evento assassinou cerca de 3.500 indígenas. O texto de Eliane Potiguara apresenta ao leitor um cenário cotidiano, e nesse cenário conduz a leitura ao surrealismo. Na sequência, pontua o texto e abre uma adversativa, estabelece uma zona de confronto textual: “mas o indiozinho estava lá, derretendo” (p. 103); ou seja, a autora marca no texto que mais que a força de uma imagem no nosso arquivo da história da arte, importa mesmo essa realidade de um corpo-território indo pelo ralo ocidental. Sem se centralizar no próprio texto, a autora também escreve sobre si. Sua família também migrou para fugir de massacres e invasões territoriais.

Após o reconhecimento da autoria, a escrita passa a ser, para os povos indígenas, uma ferramenta de apoio à memória, uma forma de luta e defesa do direito de re-existir. Como ensina Kaká Werá Jecupé (2020), a literatura indígena é 50% resistência e 50% re-existir, expressados em todos os atos do fazer literário, a começar pela publicação e articulação do autor para tornar sua obra pública, acessível e acessada.

Contudo, mesmo com a outorga da autoria, os sujeitos indígenas e suas produções seguiram marginalizados perante a literatura brasileira, urgindo a necessidade, já nos anos 1990, da descanonização da própria literatura por intermédio de um sequestro terminológico na linguagem, expresso na demarcação: literatura indígena, visando a construção de um *outro mundo possível*³⁶.

Essa demarcação na literatura se dá em várias instâncias. Primeiramente, como uma “reafirmação do lugar da palavra nas sociedades indígenas, [e] em contraponto ao lugar dessa literatura na sociedade não indígena”, representando um momento de “indig(e)Nação” (GRAÚNA, 2013, p. 54) que consiste na problematização das questões identitárias e dos processos de deslocamento que geraram exílios de identidade. Num segundo momento, a literatura de autoria indígena passa a se apresentar como uma revisão da história oficial, denunciando as violências físicas, políticas e espirituais enfrentadas pelos sujeitos indígenas desde o início da colonização e, principalmente, como forma de

³⁶ Lema do “Fórum Social Mundial”. Um evento que se realiza, anualmente, e que tem por objetivo geral: opor-se à globalização excludente e militarista representada pelo neoliberalismo (GRAÚNA, 2013, p. 53)

reelaboração da identidade para reafirmar a própria existência enquanto sujeito político de direitos.

Categorizar e catalogar a escrita-eco de autores indígenas como literatura indígena é importante para a criação de um espaço literário que comporte a escrita em multidão (ROCHA DA SILVA, 2020) que parte do experienciado coletivamente pelo autor e da cosmovisão que o compõe e à qual pertence, mas não é só dele e sim de toda uma comunidade-nação. A partir dessa demarcação, tem-se o reconhecimento da escrita indígena como uma literatura que rompe com a autoridade do autor, fazendo encruzilhada com a alteridade e a autonomia que fortalece o coletivo, qual seja, o eu-nós da comunidade-nação indígena que partilha entre gerações o saber ancestral.

O sujeito principal da narrativa indígena é o *nós*, expresso a partir da ótica do *eu*, sujeito histórico, que se inclui nessa coletividade. O *eu-nós* é uma reafirmação da ancestralidade e coletividade que concebem o sujeito indígena; o eu-nós demarca a existência de múltiplas vozes na escrita-eco do autor indígena. Partindo dessa compreensão, Julie Dorrico elabora o conceito de eu-nós lírico-político:

Compreendemos o ‘eu-nós’ como uma intrínseca relação de alteridade que une à voz e à autoria individual, o ‘eu’ enquanto sujeito histórico, o ‘nós’, a memória coletiva/mítica da tradição ancestral comunitária. Isto é, esse conceito problematiza e leva-nos a teorizar a especificidade do material indígena publicado no impresso que envolve esse conceito que consideramos fundamental no âmbito literário indígena contemporâneo: a autoria coletiva e a autoria individual enquanto correlação intrínseca. O primeiro refere-se à manufatura da obra em caráter coletivo, explicitado no momento da sistematização apresentada por Behr; o segundo representa este terceiro momento em que encontramos os escritores indígenas na atualidade, apropriando-se de ferramentas como a escrita e a mídia para autoexpressão.

Em outras palavras o ‘eu-nós’ é o reconhecimento das formas das pessoas (eu, singular, sujeito histórico; nós, plural, sujeito mítico) coabitando a narrativa indígena como forma de expressão que se formula na alteridade indígena, ainda que a narrativa, crônica, romance, conto, ficção (todos ao modo indígena) assinala nome individual e automaticamente dê-se a alcunha de autoria individual. Nesse caso, é preciso ver a matéria ancestral existente na criação estética, é preciso reconhecer que “os mitos da comunidade constituem fonte de inspiração extremamente presente e inesgotável” (BEHR, 2017, p. 275). (DORRICO, 2017, p. 226)

A partir da elaboração feita por Julie Dorrico (2017) pode se compreender que a literatura indígena contemporânea resulta da vivência do autor no contexto coletivo, é a impressão do que se vive, enquanto sujeito histórico que partilha da memória coletiva de toda uma comunidade. A memória coletiva é a *voz-práxis* enunciada pelo sujeito histórico que a acessa enquanto parte dessa totalidade. A matéria que ensaja a literatura indígena

pertence também ao autor, mas não é somente dele ou criação que parte do seu imaginário individual.

Nesse sentido, Graça Graúna reforça:

A situação do(a) escritor(a) negro(a) e indígena, por exemplo, não está despartada de sua escrita. A sua história de vida (auto-história) configura-se como um dos elementos intensificadores na sua crítica-escritura, levando em conta a história de seu povo. Sendo assim, as especificidades da literatura indígena, tanto quanto as particularidades da literatura africana, devem ser respeitadas em suas diferenças.” (GRAÚNA, 2013, p. 21)

No que concerne ao ‘lírigo-político’, Julie Dorrigo esclarece que:

Compreendemos o predicado ‘lírigo-político’ partindo de uma epistemologia própria ao universo indígena e considerando o movimento de resistência pelo qual militam. O termo lírigo-político é um conceito formulado a fim de captar a expressão adveniente dos próprios indígenas que, buscando na ancestralidade a matéria para expressão e na violência histórica a matéria para resistência, marcam a cena literária na contemporaneidade pela conjuntura cultural e específica que apresentam. ‘Lírigo-político’, portanto, é a expressão da memória e da alteridade sob o signo de resistência. Tal conceito ‘eu-nós lírigo-político’ justifica o que temos chamado de voz-práxis indígena, atuação literária e política em defesa de sua condição de minoria, a partir da sua diferença e da sua singularidade (DANNER; DORRICO, 2017, p. 130). (DORRICO, 2017, p. 226)

A intitulação ‘lírigo-político’ está relacionada com a emergência da literatura indígena contemporânea, desde empenhos do ativismo indígena dos anos 1970, que pleiteou por identidade, autoria-alteridade, auto-história e fomentou uma literatura de denúncia que permite o [re]contar da história ao tempo em que reivindica um espaço político, sensível, territorial e imaginário, fazendo da literatura um instrumento de impressão da luta indígena. Da mesma forma, direção e intensidade em que são poéticas, pois, entranhadas numa cosmovisão que possui outra compreensão acerca do humano e não-humano, relacionam-se de outra maneira com essas [não]humanidades. A voz-práxis indígena é um grito que ocupa espaços e demarca territórios, portanto, se materializa em intervenção política, jurídica e social.

É a materialização da voz-práxis que emerge da literatura indígena que alavanca a luta dessas comunidades-nações no espaço democrático de direito, permitindo a tomada de parte no espaço político comum e a criação arte-vida enquanto revolução estética.

A literatura é um território a ser demarcado também para que cosmovisões não sejam ambientadas somente de modo antropológico ou catalogadas como infantojuvenis. O histórico de catalogação dessa literatura é também um histórico de apagamento, já que inicialmente as obras produzidas por sujeitos indígenas eram catalogadas como culturais,

posteriormente como folclóricas e hoje, em sua maioria, são catalogadas como infantojuvenis.

Isto posto, há que se contextualizar o que hoje se denomina literatura indígena, isto é, a literatura de autoria indígena. Ela se constituiu em um processo que pode ser dividido em três momentos: i) a escrita pré-colonização enunciada independente do alfabeto grego latino, através de grafismos, pinturas e outras formas de registro, cuja estética está diretamente condicionada ao povo e cosmogonia do sujeito indígena que a produz; ii) a escrita pós-colonização em língua portuguesa, que enfrenta obstáculos jurídicos e sociais para ser reconhecida, já que seu reconhecimento acarretava um deslocamento identitário e apagamento ancestral ao autor, até então [a]sujeito indígena; e, por fim, iii) o período em que se passa a demarcar a escrita de autoria indígena como literatura indígena contemporânea. Nesse terceiro momento houve ainda duas situações, primeiro nos anos 1990, quando essas obras eram catalogadas de formas diversas – culturais, folclóricas, infantis e infantojuvenis – e, depois, o momento precedido pelo doutoramento acadêmico de indígenas, já nos anos 2000, que passam a reivindicar a demarcar o território da literatura.

O resultado dessa reivindicação que parte de sujeitos indígenas é, no âmbito editorial, literatura indígena como uma forma de catalogação e literatura indígena contemporânea como um novo momento para a escrita de autoria indígena. Autoria indígena agora juridicamente ressalvada e legitimada, ou seja, sem acarretar deslocamentos identitários pelo apagamento do pertencimento ancestral, de outro modo, uma literatura que é reconhecida por partir das subjetividades e do sensível da cosmogonia de quem a expressa; daí a especificidade de suas denúncias, forma de contar histórias e criar narrativas, já que a consciência de seus autores é também um reflexo da estética dos excluídos e da opressão linguística e cultural dos que vivem à margem do cânone.

Essa literatura que flui da tradição oral e é produto da memória ancestral enunciada de corpos indígenas, um encontro de literatura, cumplicidade e método que resulta em uma escrita-eco multimodal atravessada por várias textualidades – biografia, poesia, prosa, artigos, depoimentos, relatos, entrevistas, ilustrações, grafismos – e, por isso, ocidentalmente compreendida como híbrida. Possui ritmos, denúncias, realidades,

utopias, paixões, políticas e vozes muito próprias que se apresentam em outra tradição e demandam certa tradução, que por sua vez também é um ato político.

Isso que passa a se chamar literatura indígena contemporânea exige, portanto, um outro letramento estético-literário para que se compreenda o teor político, reivindicatório, cosmológico e demarcatório que cada livro imprime no Ocidente enquanto mundo outro. Graça Graúna (2013, p. 19) chama a atenção para as dimensões fronteiriças dessa literatura e o hibridismo que flui da relação autor-texto-leitor, exigindo, desse último, uma sensibilidade acurada para fazer a tradução e o trânsito na escrita-eco:

Gerando a sua própria teoria, a literatura escrita dos povos indígenas no Brasil pede que se leiam as várias faces de sua transversalidade, a começar pela estreita relação que mantém com a literatura de tradição oral, com a história de outras nações excluídas (as nações africanas, por exemplo), com a mescla cultural dos espaços fronteiriços que se manifestam na literatura estrangeira e, acentuadamente, no cenário da literatura nacional. (GRAÚNA, 2013, p. 19)

É através da literatura de autoria indígena que o ato de criação indígena se reestrutura e se [re]apresenta ao Ocidente como “um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza” (POTIGUARA, 2019, p. 59). A literatura indígena é a expressão do culto ao ancestral que demonstra que independente da extensão temporal da colonização, as raízes dos povos originários de Pindoretá estão fincadas no corpo-território desta Terra e não são passíveis de apagamento. A literatura indígena enquanto criação é a superação dos estigmas pejorativos imputados aos sujeitos indígenas sem, contudo, que eles sejam esquecidos em nossas narrativas, pois:

[...] para se chegar até aí, muitos caminhos foram bloqueados, tivemos de tomar muita água envenenada; muitos fantasmas tivemos de enfrentar. Permanecemos como um rio que morre, que não corre e não ecoa ao encontrar-se com as pedras. Tornamo-nos uma fonte desesperada pelo novo, enfraquecendo a nossa fecundidade. Enfim, um caminho árido e infértil. Estivemos enclausurados dentro de nós mesmos. Mas não aguentamos mais e demos um basta! É hora de criar pacientemente o novo!

[...] Somente nós mesmos podemos fazer isso, assim como somente nós mesmos podemos sentir o ato do nascimento, quando nascemos, e o ato da morte, quando morremos. São atos só nossos. (POTIGUARA, 2019, p. 59)

A partir da demarcação/criação da categoria *literatura indígena*, essa literatura ganha visibilidade, reconhecimento e atenção no meio acadêmico e a escrita de autoria indígena passa a ser pesquisada sob diversas perspectivas teóricas, especialmente do pós-estruturalismo e dos estudos decoloniais, além de ser inserida em linhas de pesquisas e cursos nos programas de graduação e pós graduação, mas não só.

Por fim, há que se perceber a literatura indígena como uma flecha que voa em várias direções, uma delas, a pesquisa acadêmica. A retomada que se dá na literatura através da demarcação possibilita o encontro dos mundos indígenas e da pesquisa acadêmica, culminando numa nova frente da luta dos povos originários na ciência, no sentido de dar escopo teórico à exposição da antinarrativa do colonialismo realizada por sujeitos indígenas, através de suas literaturas que, precedidas e infiltradas pela oralidade inerente ao ser e às culturas indígenas, produzem ecos nos espaços visíveis e invisíveis que alcançam. Essa e outras concepções são as responsáveis com enriquecer e sustentar o termo escrita-eco.

A travessia que se dá na literatura, além de barrar a invisibilização dos sujeitos indígenas no âmbito acadêmico-científico, abre espaço para o reconhecimento do teor e rigor teórico das narrativas indígenas que, à medida que se constroem, se teorizam. Linda Smith ressalta a importância dessa passagem enquanto resposta às repressões perpetuadas pela pesquisa ocidental e uma forma de demonstrar a pluralidade do ser indígena, para além do ser que sobrevive na condição de oprimido e marginal, enquanto ser que cria:

Dentro de realidades sociais como essas, questões a respeito do imperialismo e dos efeitos da colonização podem ser vistas como meramente acadêmicas, pois a sobrevivência física é muito mais urgente. O problema é que o esforço constante de governos, estados, sociedade e instituições para negar a constituição histórica de tais condições tem levado simultaneamente à negação de nossos apelos por humanidade, de nossa condição de povos dotados de história, enfim, de todo sentimento de esperança. (SMITH, 2018, p. 14)

Esse processo ganha escopo e se materializa juridicamente no Brasil mediante a lei 11.645 de 10 de março de 2008, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional e determina a inclusão no currículo oficial da educação básica a história e a cultura afro-brasileira e indígena. A partir dela, lenta e gradualmente, textos de autoria indígena são inseridos nos livros didáticos de ensino fundamental e médio, por exemplo (GOULARTE e MELO, 2013).

Dentre todas as linhas de fuga até aqui apresentadas, literatura indígena é, por fim, encruzilhada de voz, escrita, eco, imagem acústica e criação de todos os sujeitos que nunca foram e dos que ainda não chegaram, que sempre estiveram aqui. Pois, como “dito” na Carta do Comitê Revolucionário Indígena (CCRI, 1988, não paginado), escrita em 1988: “[a] palavra foi nova para os que tinham perdido a memória, mas para vocês [os parentes indígenas e índio-descendentes] não é nova nossa palavra porque já a caminhavam desde os mais antigos avós.”

I.IV A “cara” da literatura indígena contemporânea: à margem da vanguarda

Ó mulher, vem cá
que fizeram do teu falar?
Ó mulher, conta aí...

Conta aí da tua trouxa
Fala das barras sujas
dos teus calos na mão
O que te faz viver, mulher?
Bota aí teu armamento.
Diz aí o que te faz calar...
Ah! Mulher enganada

Quem diria que tu sabias falar! (POTIGUARA, 2019, p. 79)

Atravessado na legitimação do indígena enquanto sujeito, outorga de direitos e literatura enquanto encruzilhada está o posicionamento ativista e o grito poético de Eliane Potiguara que passa a se denominar escritora somente no século XXI, retomando sua voz enquanto mulher indígena e procedendo o chamamento de outras vozes para o ato de criação e fazer literário. Até então, a autora do primeiro poema-pôster de autoria indígena no Brasil, “Ato de Amor entre povos”, publicado pela primeira vez em 1978, entendia que antes de ser escritora, deveria ser muitas outras coisas para garantir a sua sobrevivência, identidade, cultura e território. Assim, por seu local ontológico e por compreender que a potência indígena não está na cultura escrita, perceber-se escritora veio depois. A escrita para Eliane, apesar de acompanhá-la desde a alfabetização, era entendida como algo secundário e consequente de seu ativismo e militância.

No livro *Metade cara, metade máscara*, publicado pela primeira vez em 2004, a autora assume essa condição e traz seus sentimentos em relação a outorga apenas no capítulo 5. Ser escritora é algo que se constrói mediante a assinatura do nome do povo. A estética importa, mas somente quando está intimamente atrelada a uma ética. Eliane passa a se sentir escritora quando se reconhece, primeiramente, indígena Potiguara. Quanto a se denominar escritora, isso acontece após a publicação do livro *Metade cara, metade máscara*. É nesse momento que Eliane Potiguara percebe que um dos resultados de seu ativismo é a literatura indígena, que através da sua escrita própria e polivalente, sua

memória e a de muitos outros exilados ecoam através das letras. A partir desse livro, Eliane Potiguara entende sua escrita com uma forma de contracolonização.

Quando eu escrevi Ato de amor entre povos, em 1978, dedicado aos povos indígenas da América Latina e ao poeta de todos os tempos, Pablo Neruda, chileno, senti nos ares a inspiração das cartas que escrevia ditadas por minha avó indígena, quando eu tinha 7 anos. Foi assim que, pela primeira vez, assinei meu nome de escritora Eliane Potiguara e me tornei uma pequena escritora, com apenas 7 anos, influenciada e inspirada por minha avó, a mulher dos peitos grandes e da nudez acolhedora: uma indígena paraibana. (POTIGUARA, 2019, p. 125)

O livro *Metade cara, metade máscara* resulta do tensionamento da identidade e do encontro da autora com sua memória ancestral, partindo, portanto, de um lugar sensível e atemporal onde Eliane Potiguara demonstra, por meio da criação artística, as próprias dores, lutas e histórias individuais e coletivas.

Dessa forma, desde logo se extrai a condição lírico-política que norteia sua literatura e acrescenta significados ao eco de sua escrita. A escrita-eco de Eliane Potiguara marca a busca pela associação do eu-nós – identidade e corpo-território indígena; reanima a integração do corpo da mulher indígena com a natureza; e comporta, mais do que muitas vozes, o grito pela Terra, pela preservação da Floresta e pelo fim do ecocídio.

Em seu livro, Eliane Potiguara não desconsidera ou fecha os olhos para as violências da colonialidade experienciadas pelos povos originários desde o encontro com o Ocidente; contudo, o enredo lírico-político da obra não se limita a elas. O protagonismo da narrativa é da mulher indígena e sua capacidade de criação a partir da ancestralidade, não de seu algoz. *Metade cara, metade máscara* é um chamamento à cura que se dá no resgate ancestral e à transmutação da dor em criação artística, tendo outro lugar de partida.

Metade cara, metade máscara é a materialização do grito ativista e também da forma poética de existir na literatura que decorre da ancestralidade da mulher indígena. A escrita-eco de Eliane Potiguara permite um mergulho profundo em suas raízes, evidenciando que os caminhos e descaminhos por ela percorridos são a fonte de criação poética que é indissociavelmente política. Conforme se verá com mais proximidade no capítulo seguinte, Eliane Potiguara é pajé ao tempo em que é poeta; sua escrita-eco é presente ao tempo em que conecta passado e futuro.

Apesar da tardia autodenominação de escritora, Eliane Potiguara é reconhecida como uma das primeiras escritoras a mostrar a cara da poesia indígena no Brasil, já na

década de 1970, situando-se à margem do movimento de vanguarda que contestava “o marasmo ou o mar asmático das academias e de outras representações do meio literário, digamos, dominante” (GRAÚNA, 2013, p. 78).

Em 1975, num momento crucial de sua retomada identitária, a autora publica o poema “Identidade indígena”, em memória de seus avós:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!
Mas caio da vida e da morte
E range o armamento contra nós.
Mas enquanto eu tiver o coração acesso
Não morre a indígena em mim e
E nem tampouco o compromisso que assumi
Perante os mortos
De caminhar com a minha gente passo a passo
E firme, em direção ao sol.
Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro
Carrego o peso da família espoliada
Desacreditada, humilhada
Sem forma, sem brilho, sem fama.

Mas eu não sou só
Não somos dez, cem ou mil
Que brilharemos no palco da História.
Seremos milhões, unidos como cardume
E não precisaremos mais sair pelo mundo
Embebedados pelo sufoco do massacre
A chorar e derramar preciosas lágrimas
Por quem não nos tem respeito.
A migração nos bate à porta
As contradições nos envolvem
As carências nos encaram
Como se batessem na nossa cara toda hora.
Mas a consciência se levanta a cada murro

E nos tornamos secos como o agreste

Mas não perdemos o amor. (POTIGUARA, 2019, p. 113-115)

O poema-grito que tem como pano de fundo o apagamento dos povos indígenas da historiografia ocidental e os 500 anos de desencontros identitários, quando a identidade indígena não era a ideal, a humana ou a legítima, é percebido como o marco inaugural da literatura indígena contemporânea. A partir de Eliane Potiguara a literatura indígena passa a ter cara e voz. Nesse poema, sua escrita-eco defende do direito de escrever o outro lado da história galgado pelo ativismo dos anos 1970 e 1980 no Brasil.

Diferentemente do que aconteceu no restante da América Latina, onde o ativismo indígena se estruturou politicamente nas décadas de 1950 e 1960, no Brasil, essa articulação aconteceu mais tarde, no contexto ditatorial. Eliane Potiguara aponta que esse lapso temporal decorre, também, da diferença linguística que distingue o Brasil do restante do continente. A língua oficial do Brasil, o português, uma marca colonial que nos obriga a dizer assim: em português, operou uma tardia inclusão nas demandas pensadas da perspectiva continental. Entretanto, apesar da morosidade, é inegável a influência da já idealizada libertação nacional, fortalecida pelos movimentos indígenas em períodos anteriores, na literatura pensada e manifestada por Eliane Potiguara, no poema em questão.

O poema da autora apresenta uma resposta à interrupção temporal do golpe militar que realiza um corte no futuro e cessa o porvir (LUDMER, 2013). Eliane Potiguara, utilizando-se do tom lírico-político (quase um manifesto), mais do que evidencia uma identidade marginalizada e receptora da violência institucional que insiste que condená-la ao passado: visando a transformação de sua experiência, ela tensiona a própria identidade ao realizar autonomamente, um retorno ao passado fundador.

Além de marcar a busca pela identidade coletiva, ao demarcar o caráter ancestral do sujeito indígena e evidenciar a pluralidade de vozes que constroem essa narrativa, o poema compila o contexto de subjugação e violência colonial desenvolvido nesse capítulo. Da polifonia de vozes costuradas por Eliane Potiguara em “Identidade indígena” sobressaltam dores, perdas, violações, deslocamentos, resgate, orgulho, coletividade e ressignificação:

[...]

Eu viverei 200, 500 ou 700 anos

E contarei minhas dores pra ti
Oh! Identidade
E entre um fato e outro
Morderei tua cabeça
Como quem procura a fonte da tua força
Da tua juventude
O poder da tua gente
O poder do tempo que já passou
Mas que vamos recuperar.
[...]
Nós, povos indígenas,
Queremos brilhar no cenário da História
Resgatar nossa memória
E ver os frutos de nosso país, sendo divididos
Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós. (POTIGUARA, 2019, p. 113-115)

Em “Identidade indígena” a identidade aparece como algo exterior, um outro situado fora do eu e apartado da voz lírica, que está sendo buscado através da memória a fim de se tornar eu-nós. Eliane Potiguara executa um movimento de busca por identificação e definição ancorado na memória. Há, ao que parece, um desprendimento quanto à forma, às regras e às buscas conduzidas pela literatura contemporânea à autora; sem dar continuidade às experimentações formais ou temáticas dos modernismos, o que importa é o conteúdo coletivo específico e a singular articulação política que o poema se propõe a fazer.

A forma do poema serve ao que a autora tem a dizer e não o contrário. Isso é algo que coloca a autora à margem do movimento literário da época em questão: à margem da poesia canônica, mas também da poesia marginal. A literatura de Eliane Potiguara ocupa uma posição *outsider*. Essa é uma das principais características da literatura indígena; daí a importância de sua catalogação como tal. É uma literatura escrita à parte da forma-literatura, portanto, à margem, fronteira aos mundos indígenas e ocidentais; uma literatura pautada na memória que objetiva cobrir fissuras temporais e fissurar outros espaços.

Cabe apontar ainda que o poema é composto por uma expressão em castelhano com o intuito de evocar certa união dos povos indígenas de Abya Yala, de forma sobreposta às fronteiras das nações; com isso a autora pretende relembrar que os povos originários não precisam de signos – idiomas – coloniais para se comunicarem e articularem suas pautas que são, por vezes, comuns, independentemente de qual Estada-nação exerça soberania no território onde se situam os povos indígenas.

Graça Graúna (2013) ao analisar o poema acima aponta que a voz principal se reconhece deslocada e enxerga muitos outros deslocados ao seu lado; disso decorre o uso do termo “nosso”, indicando que essa identidade literária não luta sozinha. Do início ao fim do poema a ancestralidade é reverenciada denotando que a força da preservação da memória está no ato de narrar.

A partir de sua história, vivência e vidência, Eliane Potiguara manifesta em seu poema com traços narrativos, a experiência indígena da colonização. A autora encara o passado sem perder de vista os ressurgidos e deslocados (sem aldeia) do presente; a partir do passado preservado pela memória a história do presente é contada. A autora faz de sua escrita-eco um entrelugar de acolhimento primeiramente para as próprias dores e depois para os infortúnios coletivos. Em 1975 Eliane Potiguara já anunciava a diáspora indígena e as novas identidades, escancarando e confrontando o preconceito social e institucional que insistia em apagar e desconsiderar a existência de sujeitos indígenas em contextos urbanos.

Das margens do movimento de vanguarda literária Eliane Potiguara denuncia violências e anuncia caminhos abertos aos corpos-territórios indígenas na literatura:

É possível dizer que o referido poema inaugurou o movimento literário indígena contemporâneo no Brasil e continua sugerindo um grito indígena em meio aos contrapontos da palavra em 1975: ano da morte do jornalista Vladimir Herzog e da primeira manifestação pública de contestação depois do AI-5. Partindo desse panorama, em plena ditadura militar, a poesia de Eliane Potiguara pode e deve ser considerada como a 3ª margem da poesia marginal e de outros movimentos libertários que propiciam o surgimento de novos leitores [...]. (GRAÚNA, 2013, p. 78-79)

Em Eliane Potiguara o cunho político da poesia e sua importância para a redemocratização do Brasil ganham contorno. É evidente que a literatura pode ser percebida como um movimento ou potência libertária; isso é ainda mais latente quando se trata de uma literatura enunciada a partir de um corpo-território indígena. A literatura indígena pensada a partir de Eliane Potiguara representa uma abertura de caminhos para

a própria literatura ao relativizar a importância da *forma*, sem perder o rigor e a complexidade, e destacando, sobretudo, o valor da *força*.

A literatura da autora vai na direção contrária da política do ilegível que pressupõe que “quanto mais ilegível, mais literário e, portanto, mais crítico” (LUDMER, 2013, p. 86). Atrelada à estrutura temporal da memória enquanto forma de pensar o presente que interrompe o tempo, a literatura de Eliane Potiguara conduz o leitor a um espaço-tempo além do experimento, uma realidadeficção³⁷ de relembração, fazendo com que “o presente se [volte] para o passado e o passado se [volte] para o presente; [articulando] a memória [...] como uma ida e volta no presente” (LUDMER, 2013, p. 56).

“Há os que berram! Nesse momento, abre-se uma porta! [...] Podemos parecer loucos, mas, no ato de ‘vomitar’, é que está a transformação do espírito para o novo [...]” (POTIGUARA, 2019, p. 59-60). No grito de Eliane Potiguara caminhos se abrem; desses caminhos, novas caras surgem na esfera da literatura.

Para enfrentar os descaminhos: máscaras.

³⁷ Realidadeficção é um termo elaborado por Josefina Ludmer no livro *Aqui América Latina: uma especulação* (2013) para propor que a literatura, enquanto fio da imaginação pública, possui seu próprio regime da realidade.

Capítulo II – Reabilitando a potência do sonho

“Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira.”

Davi Kopenawa

“É curioso que a palavra em alemão para sonho – Traum – se pareça tanto com trauma, que, em grego, com etimologia bem distinta, quer dizer ferida.”

Sidarta Ribeiro

Procedida a contextualização das narrativas indígenas e do emblemático cenário político do século XX, passaremos a concentrar o foco desta colheita no fluxo – deslocamento e retomada – que constitui a identidade indígena de Eliane Potiguara, através da análise de sua escrita-eco, no livro *Metade cara, metade máscara*, publicado pela primeira vez em 2004. Para esta colheita utilizou-se como base a terceira edição do livro, revisada e publicada em 2019 pela editora Grumin, no Rio de Janeiro/RJ.

Ao longo da seção indicaremos os fundamentos teóricos mobilizados nessa colheita a partir da própria literatura indígena, que fornece os aparatos necessários para tal análise. Literatura indígena é aqui pensada como uma escrita-eco que se teoriza ao tempo em que narra histórias e fortalece a memória ancestral; uma literatura que se faz episteme³⁸ a fim de ancorar sua tradição com dignidade. Produzir os significados sobre seus próprios signos é uma forma de se esquivar da estratégia de dominação colonial que aliena do sujeito cultural sua capacidade de criação. Ancestralidade, deslocamento, auto-história, memória, eu-nós e lírico-político serão os principais conceitos articulados; pensados a partir da diáspora – em movimento.

Antes, trazemos uma aproximação biobibliográfica que pessoaliza a autora, familiarizando-nos com outras de suas histórias e um breve diálogo acerca das construções identitárias no Ocidente para afundar – algumas – caravelas.

³⁸ Aqui não nos interessa a concepção de epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que teoriza o conhecimento ou a discussão britânica e francesa acerca do termo; epistemologia é concebida “como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover”; partimos da premissa de que “cada cultura produz seu próprio regime de signo, e eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se” (OLIVEIRA, 2009, p. 1).

Depois, um ensaio do porvir, silêncio e escuta, criação e chamamento.

II.I Biobibliografia: oficialidades e jenipapos

Assim como a autora se desdobra identitária e pessoalmente ao longo do livro, contando-se e fazendo-se contar de forma fluida e articulada com a história coletiva dos povos indígenas, nessa colheita Eliane Potiguara não será apresentada em um bloco único. Eliane Potiguara não cabe em um conjunto maciço de palavras. Eliane Potiguara sempre está nesse texto assim como sua história sempre está em sua escrita-eco; há que se olhar – e ouvir – com atenção. Contudo, para que não se peque por ausências, apresento uma síntese – que não pretende englobar totalidade alguma – das principais oficialidades acerca da autora, informalmente abordadas.

De origem Potiguara, que em Tupi-Guarani significa comedores ou catadores de camarão, a autora do livro *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara (Eliane Lima dos Santos) é professora, poeta, ativista, empreendedora social, contadora de histórias, formada em Letras, Educação e Extensão em Educação e Meio Ambiente, conselheira da Fundação Palmares e membro da organização internacional ASHOKA. A “escritora que corre mundo e escreve os caminhos e descaminhos da vida” (POTIGUARA, 2020) possui sete livros publicados e textos em diversos sítios, antologias e *e-books* nacionais e internacionais.

No ano de 1988 foi escolhida pelo Conselho das Mulheres do Brasil como uma das “Dez Mulheres do Ano” pela criação do GRUMIN – Grupo Mulher - Educação Indígena, a primeira organização de mulheres indígenas do país, focada em promover acesso à informação e integração da mulher indígena nos processos sociais, políticos e econômicos.

Na mesma época em que participou ativamente da elaboração da CRFB/88 – entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990 – Eliane Potiguara foi mencionada na lista de pessoas marcadas para morrer, anunciada no Jornal Nacional da Rede Globo de Televisão, pela denúncia de esquemas duvidosos de corrupção e violação dos direitos humanos (GRAÚNA, 2013, p. 97).

Em virtude da ecocrítica apresentada em seu livro *A terra é a mãe do índio* (1989), foi premiada pelo Pen Club da Inglaterra, em 1992, momento em que sua produção

literária passa a ser objeto de pesquisa de pós-graduações na Índia e nos Estados Unidos da América.

O caráter educativo da produção literária da autora é evidenciado no livro *Akajutibiró: terra do índio potiguara*, publicado em 1994, com a intenção de ser suporte para a alfabetização de adultos e crianças indígenas e expandir o número de leitores dos escritores indígenas. Eliane Potiguara aponta que um dos fatores da invisibilidade ou do pouco alcance da literatura indígena é o analfabetismo dos povos indígenas como projeto colonizatório, que perpetua a condição desumanizante. Até a CRFB/88 era comum que os povos indígenas não fossem alfabetizados em língua portuguesa, já que a alfabetização representava um ato civilizatório e, portanto, integracionista, que, como vimos, negava o pertencimento étnico ao [a]sujeito. A literatura de Eliane Potiguara tem um posicionamento ativista, afastado da neutralidade ou imparcialidade, visando ultrapassar a premissa de que “os escritores leem a si mesmos” (GRAÚNA, 2013, p. 79); a escrita da autora é uma escrita que se desloca até o leitor, inclusive pela linguagem empregada que mitiga – traduz, dilui – a cosmovisão indígena em relatos autobiográficos, versos livres e poesias.

Dentre as inúmeras conferências internacionais proferidas e participadas, destacamos a atuação da autora na III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, que ocorreu entre 31 de agosto e 7 de setembro de 2001, em Durban, na África do Sul. A partir dessa conferência Eliane Potiguara produziu um manifesto publicado na *Revista de Estudos Feministas* da UFSC, em 2002. Posteriormente, em 2004, o manifesto foi incorporado ao livro *Metade cara, metade máscara*, que é, dentre outras coisas, fruto de um processo criativo que compila vinte anos de produções literárias de Eliane Potiguara.

“Em verso e em prosa” (GRAÚNA, 2013, p. 99) *Metade cara, metade máscara*, evidencia que a afirmação de ser indígena do escritor é uma afirmação de pertença ao seu povo, um movimento de mútuo fortalecimento do indivíduo e do coletivo. Direitos humanos, busca por identidade, território, memória, sonhos, amor e família são algumas das temáticas abordadas em narrativas, descrições e autobiografia. Sua poesia também desmitifica o apagamento dos Potiguara e de outros povos indígenas, estabelecendo-se como uma literatura dos ressurgidos.

A autora se utiliza da escrita para denunciar violências experienciadas por corpos-territórios indígenas, sobretudo mulheres, para defender direitos humanos, demarcar posições políticas do eu-nós e fomentar informações acerca do contexto dos povos indígenas no Brasil e suas culturas. Essas são as prerrogativas que norteiam suas produções literárias e falas.

Atualmente, além de participar de inúmeros seminários, eventos e *lives*, Eliane Potiguara tem usado suas redes sociais como extensão literária para comunicar suas pautas e publicizar suas obras.

A menina Eliane Potiguara nasceu com um sinal roxo no lado direito do rosto, o que a acarretou exclusão, discriminação e estigmas humilhantes durante a infância. Ao longo do seu processo de retomada identitária, essa marca de nascença foi reconhecida por muitos povos, inclusive o Potiguara, como uma folha de jenipapo com profundo significado espiritual. O sinal da autora foi reconhecido por muitos povos indígenas como um prenúncio de sua missão de trabalho, uma marca ancestral que identificava uma pessoa por quem o povo Potiguara estava esperando; uma marca, quase uma máscara.

II.II Biofonias: afundando caravelas

Procedido o percurso jurídico de [re]constituição do sujeito indígena, nos importa contextualizar o [des]encaixe dessa identidade no âmbito social do Brasil do século XX. Dessa concisa aproximação dos principais movimentos do século XX, nos interessa a pluralidade identitária e o reconhecimento do deslocamento como fator de construção de identidade e cultura, bem como, o liame entre identidade e poder – social e político.

A expansão das identidades é algo que se constrói no Ocidente – após o início da colonização – ancorada na definição de sujeito, indivíduo e cidadão, sendo uma construção atravessada principalmente pelas categorias gênero e raça/etnia. Diante disto, nos apoiamos no elucidado por Stuart Hall (2006), em seu livro *A identidade cultural na pós-modernidade*, para colher do arcabouço teórico do Ocidente ao menos três concepções do sujeito e suas inflexões, a fim de alcançar o ponto da fissura pós-moderna que legitima a fragmentação e outras identidades e sujeitos³⁹.

³⁹ Para isso, primeiramente, nos apoiamos nas palavras de Stuart Hall para frisar a complexidade envolta na classificação do sujeito moderno e acrescentar que, apoiados no autor, pretendemos apenas delinear sobre o sujeito ao longo da história ocidental; pois, como afirma Stuart Hall (2006, p. 24) “tentar mapear a história da noção de sujeito moderno é um exercício extremamente difícil. A ideia de que as identidades

O primeiro sujeito a ser concebido é sujeito do iluminismo, uma pessoa humana centrada, unificada, dotada de razão, consciência e ação cuja identidade é algo de nascença que se origina do próprio âmago; o núcleo vital e identitário se localiza dentro de si, e esse sujeito individualista e autocentrado é impreterivelmente um homem *cis* branco. A ideia de sujeito é trabalhada no espaço e no tempo que se cria como Ocidente, atravessada pelo ideal de que o poder emana do cerne do homem branco, o único indivíduo e cidadão possível nesse momento. Stuart Hall explica que no panóptico universalista do iluminismo “todas as formas de vida humana eram incluídas no escopo universal de uma única ordem do ser, de tal forma que a diferença teve que ser constantemente reformulada na marcação e remarcação de posições dentro de um único sistema discursivo (*différance*)” (HALL, 2003, p. 117)

Posteriormente, se concebe o sujeito sociológico, período em que o indivíduo deixa de ser percebido como autônomo e autossuficiente e passa a ser constituído em relação com outras pessoas do seu ciclo social que mediam símbolos, valores, sentidos, culturas e noções do mundo em que o sujeito está inserido. A identidade é condicionada à interação entre o eu, o outro e a sociedade e, ainda que o indivíduo possua uma essência interior que funciona como uma espécie de bússola, esta é modificável e dialogável com outras culturas. O preenchimento do espaço entre interior e exterior se dá com as relações, e a identidade é vista como uma costura do sujeito à estrutura. Aqui há uma primeira expansão de quem é legitimado enquanto sujeito, já que as mulheres brancas passam a ser reconhecidas como tal. Entretanto, cabe pontuar que esse reconhecimento é posterior a toda uma construção filosófica em torno da categoria sujeito elaborada por e para o homem branco; mulheres são reconhecidas como sujeitos, mas não em de igualdade. A evolução teórico-filosófica da sociedade certamente acontece e adquire, ao longo da história, um caráter dialógico, contudo, parte de uma construção genesíaca nunca deposta que dá cara – raça – e gênero ao poder.

O processo de fragmentação do sujeito produz, então, os sujeitos pós-modernos com identidades móveis ou flutuantes definidas historicamente – e não biologicamente. É da crise identitária provocada por movimentos políticos e epistêmicos transculturais,

eram plenamente unificadas e coerentes e que agora se tornaram totalmente deslocadas é uma forma altamente simplista de contar a estória do sujeito moderno. Eu a adoto aqui como um dispositivo que tem o propósito exclusivo de uma exposição conveniente”.

transversais e transnacionais – a exemplo do decolonial, contracolonial, pós-colonial –, tanto para o colonizado quanto para o colonizador, e na concepção de identidade do sujeito pós-moderno, que surge espaço para a legitimação – e não emergência, pois essas identidades sempre estiveram aqui – das identidades em/no deslocamento.

Importa frisar que os sujeitos indígenas não são pós-modernos, suas identidades não são identidades pós-modernas. O paralelo que se faz com o pós-modernismo é quanto à flexibilização da identidade e a permeabilidade da construção identitária. Com a superação da noção de autonomia constitutiva das identidades individuais do coletivo, da nação, do mundo, da floresta e o reconhecimento do eu ocidental/europeu formado a partir do outro, da relação com/em diferença, a engrenagem social começa a movimentar-se em direção à legitimação desses outros – categoria em que os sujeitos indígenas estão incluídos na historiografia ocidental dominante. Assim, o que se quer dizer é que é com a flexibilização da abstração de identidade na pós-modernidade e a oscilação dos significados antes fixos que as identidades indígenas são legitimadas, o que é diferente de dizer que elas são constituídas na pós-modernidade ou que sujeitos indígenas são pós-modernos; pois, insistimos, não são, são identidades de floresta milenares regidas por preceitos filosóficos condicionados a *nhandereko*⁴⁰, *teko porã*⁴¹, cultura viva, floresta como essência da humanidade, identidades alheias, portanto, aos caminhos da teleologia do Ocidente e ao consumo, ao progresso e à acumulação de bens. Inclusive, a superação da pós-modernidade, “a era do desencanto” (ACOSTA, 2015, p. 40), e ideais de progresso, são críveis para a construção de um projeto emancipador que viabilize a coexistência dessas identidades e seus mundos. Nesse sentido, Stuart Hall tece algumas considerações que nos auxiliam na estruturação do argumento:

Nenhum local, seja “lá” ou “aqui”, em sua autonomia fantasiada ou in-diferença, poderia se desenvolver sem levar em consideração seus “outros” significados e/ou objetos. A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesma, autoproduzida e autônoma, tal como a de uma economia auto-suficiente ou de uma comunidade política absolutamente soberana, teve que ser discursivamente construída no “Outro” ou através dele, por um sistema de similaridades e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O “Outro” deixou de ser um termo fixo no espaço e no externo ao sistema de identificação e se tornou uma “exterioridade constitutiva” simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva. (HALL, 2003, p. 116)

⁴⁰ Nhandereko é uma expressão do Povo Guarani. De acordo com Alberto Acosta (2015, p. 14), pode ser traduzida como “nossa forma de vida”

⁴¹ Teko porã é uma expressão do povo Guarani. Teko se refere à vida e à existência em comunidade; porã pode ser traduzido como belo, bonito, bom. (ACOSTA, 2015)

O pós-moderno é plural e é nesse ponto da cronologia do Ocidente que as identidades indígenas são entrepostas. As identidades pós-modernas fragmentam os sujeitos sem descentralizar o poder do indivíduo da gênese, o que analogicamente nos conduz até Adão, homem, *branco*, criado à imagem e semelhança do Divino, que nunca deixou de existir, já que sua herança arquetípica é uma epidemia – aos Outros – transmitida e personificada no corpo do homem branco colonizador que faz de si um começo absoluto, conforme narra a história ocidental. O que ocorre com a legitimação da identidade indígena é uma perturbação às “relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida. Eles reposicionam, deslocam a ‘diferença’ sem que, no sentido hegeliano, se atinja sua superação” (HALL, 2003, p. 114); após legitimada, a identidade indígena passa a perturbar e subverter – sobretudo os âmbitos político e estético – a partir de dentro.

A noção de sujeito que se constitui em interação – sujeito sociológico – é um aspecto importante para a percepção das confluências de pequenas e grandes revoluções no território e no espaço-tempo, para a construção do sujeito. A partir do sujeito sociológico a identidade passa a ser influenciável, aspecto importante para constataremos que a identidade do sujeito pós-moderno, por sua vez, se constrói e está atrelada ao atravessamento de movimentos político-sociais que insurgem no século XX, tal como o feminismo (e seus inúmeros desdobramentos políticos e teóricos) que questiona as hierarquias institucionalizadas que segregam gênero, reduzem os direitos das mulheres e outorgam ao Estado paternalista o controle de seus corpos e direitos reprodutivos; as pautas ecológicas que denunciam a insustentabilidade das formas de produção e consumo e demonstram como isso afeta o sujeito a partir dos recortes de gênero, raça/etnia e classe social, que constantemente o deslocam; e o ativismo indígena dos anos 1960 (internacionalmente), 1970 e 1980 que versa tanto pela questão territorial e preservação da floresta quanto pelos direitos reprodutivos das mulheres indígenas, grandes vítimas de esterilização e histerectomia não autorizada.

Esses movimentos, em especial os liderados por mulheres indígenas como Eliane Potiguara, que interseccionam gênero e raça/etnia, questionam hierarquias e denunciam violências, encurralam e fissuram a concepção de sujeito ao tempo em que reivindicam direitos para as identidades situadas à margem da legitimidade. A resposta da cultura ocidental dominante, em represália, foi e é a invisibilização política e midiática dessa luta. Já nos anos 1980, Eliane Potiguara correlacionava as violações de corpo-território

enfrentadas por mulheres indígenas às violações da floresta, espaço-tempo e territórios originários, chamando a atenção para a diferença na concepção do ser, do mundo desses sujeitos e para a conotação geopolítica dessas violações. Seu ativismo era percebido pelas entidades estatais e não-governamentais como algo fútil e inconsequente:

[...] após vários debates locais, regionais e estaduais, cursos de capacitação, seminários nacionais e conferências internacionais que realizamos, chegamos à crítica conclusão de que não existiam estudos, cifras, estatísticas que documentassem as maneiras como as mulheres indígenas eram ameaçadas e violadas em seus direitos humanos. Também não era dada atenção ao modo como elas estavam se extinguindo a partir da mortalidade materna, por violências físicas, por conflitos culturais, por migração de suas terras indígenas e por conflitos políticos que ameaçavam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e à sua cosmovisão. Quando, naquela época, o Grumín chamava atenção para a invisibilidade da mulher indígena, a antropologia, a Igreja, as entidades e o Estado, conservadores, nos miravam como inconsequentes, por falarmos de saúde e direitos reprodutivos. (POTIGUARA, 2019, p. 49)

Esses deslocamentos de constituição e reconstituição da identidade do sujeito culminam por confrontar identidades imaginadas como as nacionais. A identidade nacional é um discurso generalizante que, se desmedido, apaga o percurso de deslocamento e fragmentação experienciado pelo sujeito ao longo de sua construção identitária. Mais especificamente, o discurso nacional perpetrado pelo Estado-nação tende a desconsiderar as identidades enunciadas a partir de comunidades-nações indígenas, criando narrativas de memória nacional – mito fundacional – sobrepostas à memória ancestral – mitos cosmológicos –, além de incitar o retorno a um passado que não existe e, tratando-se de Brasil, desconsiderar o passado pré-Brasil, pré-colonização.

As identidades indígenas que insurgem no pós-moderno não descentralizam o poderio do sujeito iluminista que delimita centros de poder e tem em si um centro de poder historicamente constituído, ainda que hoje os conquistadores estejam cada vez mais sem rosto – despersonificados pelas multinacionais do extrativismo, mercantilização dos seres vivos etc. (BONA, 2020). O que queremos dizer é que, mesmo com a despersonificação e superação do sujeito iluminista, o poder inicialmente inerente àqueles sujeitos não parece ter sido descentralizado. Entretanto, as identidades indígenas em deslocamento atuam de forma a subtrair esse poder utilizando a biofonia de seus corpos-territórios como subterfúgio para a construção de linhas de fuga que criam um fora. Quando uma identidade indígena é retomada, a cosmovisão dos povos indígenas se sobrepõe às tradições ocidentais, há uma ruptura com o legado estigmatizado e subjuguante

imputado aos povos indígenas por intermédio da colonização e da colonialidade. É nessa conjuntura que essa colheita se estabelece. É a partir daqui que afundamos as caravelas.

Entendemos por biofonia as vozes, ecos e pulsações da floresta que comunicam seus pontos de vida e esfacelam as desumanidades. Nas palavras de Dénètem Touam Bona:

Mas como alguém pode crer que a natureza não tem voz e não tem o que dizer, quando a primeira música é a da terra! É em função da rapsódia dos ventos e das águas, dos movimentos do solo, dos acidentes de relevo, da umidade e da seca, que são modulados os assobios, os estalidos, os gritos, os grunhidos, os bzzzz da “grande orquestra dos animais” (Bernie Krause). E o conjunto dessa biofonia forma uma paisagem sonora, uma paisagem em fuga, uma paisagem jazz. Aqui, nenhuma partitura escrita de antemão, antes um improviso, uma variação contínua, a do próprio vivo. A vida é artista, de modo que as verdades só fazem sentido se restituídas a esse movimento perpétuo de criação. Eis porque Édouard Glissant, esse grande bardo da Martinica, que cantou as paisagens do arquipélago, declara que “nada é Verdadeiro, tudo é vivo”. (BONA, 2020, p. 12)

Enfatizar que a floresta fala se faz necessário para desmitificar sua suposta virgindade, território imaculado e ausência de história propagada pelas narrativas civilizatórias com propósito de permitir o livre arrombamento da floresta, seus espíritos, habitantes originários e histórias pelo colonizador. A floresta não é uma página em branco:

É tempo de acabar com essa fábula da floresta virgem, que ressoa como um convite ao estupro. A expressão “floresta virgem”, que surge durante a conquista das Américas, remete à imagem bíblica do jardim do Éden, à ideia de uma natureza inocente, pura, autêntica, pois nunca tendo sido penetrada pelo “Homem”. A metáfora de uma floresta virgem não é anódina, ela ecoa o princípio jurídico romano da terra nullius, o qual, ao definir uma terra como “sem donos”, tornava antecipadamente legítima sua colonização. A doutrina cristã da “Descoberta”, formulada em 1455 por uma bula papal, estipula que “todo monarca cristão que descobrir terras não cristãs tem o direito de proclamá-las suas pois não pertencem a ninguém. (BONA, 2020, p. 75)

Tratar a biodiversidade da floresta com autonomia espiritual e cultural é lhe trajar de força e voz política a fim de reprimir, ou ao menos confrontar, o discurso negacionista que, enquanto mão operante da colonização, nega história, conexão e ancestralidade dos corpos indígenas aos seus territórios. O negacionismo da floresta viva é uma tentativa de lhe arrancar a capacidade de criação e negar, por completo, os mundos indígenas.

Enquanto da perspectiva ocidental dominante as florestas, sobretudo as florestas situadas em Abya Yala, são mudas e mato virgem, um espaço territorial de extração que obstrui a civilização e limita a globalização, da perspectiva indígena, a floresta é refúgio, camuflagem e reconstrução de si. Ao silenciar e escutar a floresta, o sujeito indígena

remonta parte de si e se reencontra com a ancestralidade. Na floresta, o corpo-território indígena é parte – integra a floresta sem deixar de ser sujeito – e o deslocamento é por dentro; daí a consideração de Dénetem Touam Bona (2020, p. 76) quanto indissociabilidade do ecocídio ao genocídio, seja ele físico ou memorial. Desconsiderar a floresta viva é desconsiderar a vida indígena. Todo território é parte do corpo e todo corpo desfalece ou adocece com o ataque ao território.

A biofonia da floresta se alinha com a cosmovisão dos povos indígenas e compõe uma ecologia de sentidos que conjuram o ecocídio e o cosmocídio. A narrativa dessa paisagem em fuga de corpos e territórios ganha força à medida que a identidade do sujeito indígena é legitimada. Legitimada a identidade, se torna mais tangível ao sujeito indígena galgar espaço político para sua voz. A voz do sujeito indígena é também a voz da floresta.

O eco da escrita-eco dos povos indígenas, particularmente o de Eliane Potiguara, incorpora outro complexo de signos que denotam uma ecologia política cuja pretensão é servir de refúgio à floresta e aos ancestrais protetores que se abrigam nela – os encantados. Essa ecologia “não representa um saber teórico [...] expressa-se no próprio modo de se deslocar na floresta, ou de cantar para as plantas ou para os espíritos-animais” (BONA, 2020, p. 15) e se ergue em resposta à ofensiva globalizada dos conquistadores sem rosto.

Em termos de ecologia política, Eliane Potiguara é uma mestra do invisível que redescobre no seio da floresta sua própria potência e seu corpo-território enquanto parte da floresta. Pajé e poeta, a autora cria, através da sua escrita-eco, linhas de fuga que denunciam as violações sofridas por Abya Yala desde o início da colonização pautada em um projeto civilizatório de exploração que produz necessariamente eco-genocídios.

Reabilitando a potência do sonho através da poesia, Eliane Potiguara denuncia que ao invés de reconectar natureza e cultura, o Ocidente opera para ruir as fronteiras entre os centros de poder e as florestas, com a finalidade de alterar seu espaço-tempo pela via da exploração, projetando a existência da floresta no passado, apagando-a, como se não tivéssemos mais o que salvar. O Ocidente não respeita o espírito da floresta, dessa forma, a escrita-eco enunciada de um corpo-território indígena é uma luta travada em defesa da teia invisível que sustenta a vida e todos os mundos.

Perceber a floresta como um ser vivo é o primeiro passo para compreender a Terra como um organismo que

“[...] precisa estar vivo para que a gente possa continuar tendo sonhos. Sonho é uma experiência objetiva e aplicada que pode nos dar novas habilidades e capacitar melhor para enfrentar a violência epistêmica – que institui uma narrativa e é também uma violência ontológica instalada que quer convencer a todos que esse mundo horroroso é a coisa certa.” (KRENAK, 2022)

Quando falamos de sonho, estamos nos referindo ao simulacro da realidade feito de fragmentos de memórias que protagonizamos sem roteiro. Essas memórias, como explica Sidarta Ribeiro “são cicatrizes, e sua ativação durante o sono possui causa e significado” (2019, p. 35). Em seu livro, Eliane Potiguara estimula a rememoração onírica e cultiva o sonho como oráculo, reativando e exercitando o ato de narrar o que se sonha e reabilitando, assim, sua potência. Ao buscar compreender “de que forma o sonho prepara o sonhador para o dia seguinte” (RIBEIRO, 2019, p. 36), Eliane Potiguara legitima o mergulho na memória sonhada e as conexões ancestrais possíveis a partir das múltiplas dimensões do sonho. Reabilitar a potência do sonho é legitimar retornos, enredos oníricos e preservar o ato ancestral de sonhar e narrar, deleitar-se no tempo do sonho. O ato de sonhar é coletivo e o coletivo indígena inclui a floresta enquanto ser encantado, espírito, sujeito lírico e de direitos.

Essa condição é evidenciada no poema “Reverendo seu amado” de Eliane Potiguara, onde a floresta é cenário e personagem para o reencontro imaginado:

Bom dia sol! Nesta noite eu renasci.

Vi brilhar a luz em mim

Num carapinhã que aos meus ouvidos

Zumbia o futuro de um colibri.

Canto teu primeiro beijo

Nas asas de uma imensa arara

Preparo o sagrado beiju

Pra te fazer delirar num calor primeiro.

Pouco a pouco essa coisa louca

Vai-me tomando feito Anhangá

És tu que me cheira

Que me morde

Que me beija

Que me penetra até sangrar.
Corre-me nas veias quentes
O delírio que me rouba a paz
Agonizo-me inteira!
Enrijeço-me solteira!
É tua boca que me suga a fonte sagaz...

Aqui sob o tronco amazônico
Grita forte – LIBERTO – atônico
O velho ancestral
Um bruxo das matas
Dos rios
Dos lagos.
Me traz uma cana caiana
E me diz que é pra quem ama.

Me entrega um atobá
E diz que um homem honesto – GUERREIRO
Repousa enfeitado
Porque nele começa o primeiro reinado.

Ao bruxo, lhe disse o índio astuto
Acordando dos sonos matinais:
Que nas asas do Pitiguary
Viajaria no âmago das matas árduas
E traria – rápido – o bálsamo da HISTÓRIA
E traria – ríspido – a verdade nos matagais.
O índio – o meu rei amante – ainda sussurrando
Levantou áspero e sumiu pelos ventos
Nunca mais se bateu olhos nele, no entanto...
Mas deixou marcado nas pedras errantes
Um princípio de vida pros ilustres banais:
“Nesta noite somos todos iguais”. (POTIGUARA, 2019, p. 137-138)

A floresta e sua preservação estão diretamente vinculadas ao território dos povos indígenas; o corpo-território é parte da floresta e vice-versa. Nas palavras de Eliane Potiguara, a floresta é um território que narra histórias milenares e comporta vestígios de diferentes culturas e tradições. Por entre os vestígios da floresta é possível saber sobre a passagem do tempo, identificar passados no presente e possibilidades de futuro. Nas cosmologias indígena, o território é ancestral. (POTIGUARA, 2019)

Ao tempo em que a palavra indígena é enunciada em defesa da floresta, é o ritmo da floresta que norteia o eco da escrita indígena; esse ritmo é “propulsor de sonhos [e] o fraseado rítmico opera distorções nos próprios corpos e no espaço tempo” (BONA, 2020, p. 30). Ritmada pela floresta, a escrita, mesmo sem perder sua condição de “peles⁴² de imagens tiradas de árvores mortas” (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 66), é concebida como um espaço de resistência e criação de um fora. Ao escrever, aldeiamos.

O refúgio encontrado na floresta por Eliane Potiguara para inflamar seu coração militante é manifestado objetiva e subjetivamente ao longo do poema “Fantasias desertas”, onde a floresta e outros seres são percebidos de forma humanizada, ultrapassando os limites da não-humanidade, resplandecendo a ancestralidade da autora e fortalecendo a conexão da mulher indígena com a Terra:

[...]
Só sei que me passa essa chama
E que me queima a alma errante.
Horas, mas dias, mil noites
Relembro teu corpo parado
Feito máscara imóvel ao vento
Doido a flutuar nos mares quentes.
Pássaro louco bicando os peixes
Engorda teu peito aberto

⁴² Sobre a compreensão do papel enquanto pele e, portanto, órgão vivo, parte de um organismo vivo, Davi Kopenawa (2015, p. 455) explica que “o que os brancos chamam de papel, para nós é *papeo siki*, pele de papel, ou *utupa siki*, pele de imagens, pois é tudo feito da pele das árvores. Ocorre o mesmo com o que chamam de dinheiro. [...] Disseram-me que os brancos fabricam seu papel triturando madeira. Com certeza não foi *Omama* quem os ensinou a fazer isso! Seus ancestrais, cansados de desenhar em peles de animais, certo dia, devem ter decidido por conta própria matar as árvores para fazer papel. Desde então, têm de triturar grandes quantidades delas para fabricá-lo. Não se preocupam nem um pouco com o fato de as árvores proverem o alimento dos espíritos das abelhas e de todos os animais com asas! Por isso também chamo seu papel de ‘pele de floresta’, *urihi siki*.”

Inflama teu coração militante
É tua, essa paixão dos séculos
Mas te guardas feito tatu
Que não é chegada a hora
Enfia teus dedos na terra.
Desafoga as dores nela!

Além de rejeitar os estigmas de pureza que historicamente assombram e restringem tanto a identidade indígena quanto a floresta, o poema articula espaço e tempo à cosmovisão Potiguara, o povo dos sonhos, sinalizando o recolhimento do corpo indígena ao território da floresta e uma transtemporalidade que suspende passado, presente e futuro; o tempo transtemporal é o tempo dos sonhos:

[...]
Eu não te quero mais puro
Entrega-te que te vejo criança
Amor pronto a explodir
Fogo eterno, quem sabe?...
Ou vou partir, antes mesmo de vir
Num calor aberto semente...
Numa ilusão e sonho somente...
Nessa estrada longa, errante
Sendo meu caminho tão farto
Sendo teu peito tão forte. (POTIGUARA, 2019, p. 68-69)

A contrapartida exigida pela floresta é o silêncio do interlocutor e o privilégio da escuta à visão. A partir do silêncio, escrever se torna uma experiência espiritual e política que retoma táticas de guerrilha. No ato de silenciar se constroem resistência e criação. No ato de deslocar, subvertemos os mapas que apontam os caminhos de invasão.

Invadir a floresta é uma tentativa de unificar a identidade e cultura nacional dando ação ao discurso civilizatório. Ecoar, através de corpos-territórios indígenas, a voz da floresta é assegurar o direito à diferença, resistir à violência hegemônica, respaldar a pertença ancestral e empregar a ancestralidade como categoria analítica.

Em Eliane Potiguara o ventre da mulher indígena é a encruzilhada dessa criação estética e política em defesa da floresta. É a mulher indígena quem traduz sem trair o

incognoscível e a impulsão criativa da floresta. Não trai, pois, é parte dela. Através dos sonhos e da capacidade de imaginar, a mulher indígena acessa saberes ancestrais sussurrados pela floresta. Alcançar o imaginário ancestral da floresta só é possível por se tratar do acesso à própria ancestralidade, ao próprio imaginário e capacidade de imaginar.

O meio ambiente, o território, o Planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. (POTIGUARA, 2019, p. 58)

Na literatura de Eliane Potiguara a biofonia da floresta se confunde com sua voz. Sua escrita-eco mobiliza, assim, oralidade e a ecologia de sentidos. A literatura gestada pela autora é, portanto, uma literatura selvagem “que nada tem a ver com historiografia, mas sim com o interior humano, âmago, essência espiritual, ser sutil, a casa da alma, a ancestralidade e a intuição” (POTIGUARA, 2019, p. 60). A escrita-eco de Eliane Potiguara, que entendo ser uma arte com importante função ritual, se realiza no ventre da terra e é concebida por intermédio dos sonhos enquanto portal entre vivos e mortos, passado-futuro e presente. A ordem do encantamento é a fonte de sua palavra-alma, por isso a intersecção imprevisível e frágil de dois universos culturais se torna menos frágil quando feita por Eliane Potiguara, uma mulher indígena.

Para a sujeito-autora Eliane Potiguara, escrever é dar um basta na invasão, violação e transgressão de direitos da floresta e do corpo-território indígena como totalidades que formam um. Sua literatura é criação, renascimento, florescimento, revolução, êxtase, registro documental e inscrição do bem viver indígena no mundo do Outro. Ao fazer literatura, Eliane Potiguara abre uma fenda; dessa fenda, surgem possibilidades de cura, revoluções e outras criações. O ato de criação da autora funciona como uma fenda entre-mundos que legitima a criação acústica ou silenciosa da floresta e do indígena. Depois de Eliane Potiguara – e muitos outros como Graça Graúna, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Julie Dorrico, Juan Nyn etc. – não há como retroceder.

II.III Identidade em fluxo: exílio, perda, retomada e criação

Conforme descrito no capítulo I, em virtude de violências físicas e territoriais, Eliane Potiguara nasceu e cresceu fora de seu território ancestral, nas periferias da cidade do Rio de Janeiro/RJ. Na época – e ainda hoje – o deslocamento territorial acarretado pela

migração compulsória resultava, no viés jurídico, político e social, num deslocamento identitário do sujeito, o afastando do ser indígena.

O deslocamento do sujeito de sua identidade originária não alcança, contudo, a essência e a pertença ancestral. Assim como os filhotes de uma onça retirada de seu habitat natural, ou seja, filhotes concebidos em centros urbanos, permanecem sendo onças, sujeitos indígenas nascidos fora de seus territórios permanecem indígenas apesar do aparato estatal que tenta nos apagar, invalidar, exilar e assimilar em benefício próprio – se não existimos, nossos territórios não existem.

A identidade política e literária de Eliane Potiguara se constrói, portanto, a partir de muitos movimentos, um deles, a retomada já na década de 1970. O processo de retomada identitária de Eliane Potiguara é relevante não só para a análise do discurso de sua escrita-eco como também para contemporizar as identidades indígenas concebidas, construídas e nutridas em fluxo. Abordar esse aspecto da vida da autora é abrir espaço para sujeitos indígenas em retomada que fazem o caminho reverso do apagamento histórico, sujeitos cuja existência confronta a estrutura colonial posta que se esforça para subjugar e lesar a autoestima dos povos indígenas a fim de que rejeitemos a própria identidade.

Stuart Hall⁴³ (2006) explica que no fim do século XX as transformações sociais que acometem as sociedades modernas processam a descentração das identidades, fato ainda mais evidente quando associado às comunidades indígenas; a identidade indígena foi juridicamente percebida de forma cristalizada e centrada até a CRFB/88, e, mesmo com a Carta Constitucional dando certa margem para a pluralidade identitária, a colonização imputou de forma sólida muitas camadas de preconceitos ao longo dos séculos, como os que denotavam ao indígena, subsequentemente, não ter alma, não ser humano, ser quase humano, ser preguiçoso, ser selvagem, ser hiperssexualizado, ser incivilizado, ser o aldeado, ser o Outro distante. Uma identidade centrada em estigmas

⁴³ O autor trabalha a noção de deslocamento como uma perda do sujeito do sentido de si; uma mutação na percepção do sujeito acerca de sua identidade que faz com que ele se perceba não integrado ao que entendia ser o seu lugar no mundo. O deslocamento que o autor propõe decorre de uma crise identitária evidenciada no pós-modernismo que resulta numa transitoriedade do sujeito nas questões que envolvem gênero, raça/etnia e classe social. Nessa colheita nós nos apropriamos do conceito apresentando por Stuart Hall aproximando-o, a partir do contexto elencado no capítulo anterior, da realidade indígena. Nos aproveitamos do signo deslocamento já posto pelo autor, alargando seus significados (ou imputando novos); especificamos, em deslocamento, a perda e o exílio identitário dos povos indígenas. Movimento similar já foi realizado por Graça Graúna em sua tese que virou livro e foi publicada em 2013.

pejorativos que só começou a ser descentrada quando os próprios sujeitos indígenas passaram a reivindicar a diferença – isto é, primeiro, ter direito a reivindicação.

A retomada da identidade indígena é politicamente importante por evidenciar a ineficácia do apagamento e da tentativa de silenciamento histórico enfrentado por corpos-territórios indígenas, marcando o fim do exílio, resignificando a pertença identitária e reavivando a autoestima coletiva. O resgate ancestral da autora atesta o fracasso das políticas e estruturas jurídicas que, até a CRFB/88, visavam a assimilação dos povos indígenas pela identidade brasileira sem direito à diferença. O ato de se voltar para suas raízes e ir em busca de sua história para nutrir a ancestralidade representa um novo momento na história dos povos indígenas de Pindoretá: retorno e fortalecimento coletivo.

Enquanto as aldeias remetem a uma *cosmopoética*⁴⁴ de produção de mundos e a “criação de um fora com valor de refúgio e de utopia concreta” (BONA, 2020, p. 46) que subtrai o poder do Estado-nação de determinado espaço-tempo, a identidade e a retomada identitária possibilitam a articulação de aldeias dentro das linhas e centros de poder do Estado. A articulação interna provocada pela retomada, ou seja, sujeitos de fora que constroem fugas dentro – do Estado, da civilização, do Ocidente –, compõe uma importante frente na luta indígena para a abstração do poder estatal em corpos-territórios e o fim da tutela essencialmente paternalista. A retomada é um agenciador corrosivo do poder e da dominação colonial que propicia ao construtor de fugas fazer-se trânsfuga – espacial, temporal, cultural, espiritual, epistêmica e metodológica. (BONA, 2020)

Ao retomar, tornam-se permeáveis as fronteiras impostas pelo Ocidente que operam o afastamento do sujeito de sua ancestralidade e restringem o mundo indígena aos limites do território ocupado, procedendo sua exclusão do tempo presente. Enquanto para o Ocidente dissipar fronteiras existentes entre civilização e floresta serve para operar genocídios e ecocídios, da perspectiva dos povos originários, fronteiras são espaços onde

⁴⁴ Conceito criado pelo antropólogo Dênêtem Touam Bona para definir a experiência poética como origem da espiritualidade e da especulação teórica. Segundo o autor “a cosmopoética é a forma primeira da ecologia: uma ecologia dos sentidos e da imagine-ação pela qual pajés, ngangas, mães de santo, bruxas neopagãs e outros mestres do invisível estabelecem um diálogo obscuro, tecido de metáforas, com o conjunto de tudo que vibra” (p. 11). Cosmopoética é ainda o termo encontrado pelo autor para “apontar para uma outra relação com o mundo que privilegia a escuta [...] mais do que a visão” (p. 11). Nessa colheita cosmopoética é pensada como um mecanismo de valorização do invisível e da memória que cada corpo representa em contraposição ao privilégio excessivo concedido pelo Ocidente à – sua própria – teoria e método.

se constroem canais de fluxo e comunicação capazes de soprar a palavra indígena que fertiliza o imaginário-terra e fortalece a luta por terra:

O lado positivo do processo, embora apresente uma composição diferenciada de fronteiras, tende a configurar outros recursos: a reunião, a reorganização, o reconhecimento e o ressurgimento dos povos indígenas, por exemplo. Pode ser utopia, mas esse mundo possível se daria pelo diálogo [...]. Os excluídos marcham e multiplicam-se na luta pelo direito à terra (propriedade coletiva) e à palavra porque a palavra também fertiliza a terra. (GRAÚNA, 2013, p. 68)

Em Eliane Potiguara a retomada expressa e conduz o seu *eu-nós* lírico-político, conforme analisa Graça Graúna:

Pensar a poesia em Eliane Potiguara é reconhecer a construção da diferença, pois trata-se de uma poesia em que a identidade literária se constrói à luz das tradições; como quer a voz da enunciação indígena (seja em verso ou na “contação de histórias”). Nesse percurso, a ligação com o passado (ancestral) faz a diferença; reafirmando por meio da poesia e da busca identitária num processo em que a polifonia de vozes remete à questão do lugar/entrelugar, identidade/alteridade e “auto-história”. (GRAÚNA, 2013, p. 98)

O movimento de Eliane Potiguara marca o fim da era da vergonha – resultado do estigma – de sua família e comunica que, além de resistir ao integracionismo, as identidades indígenas se tornaram, em virtude das violências, ainda mais plurais. É irrefutável que a invasão e a estrutura colonial imposta extinguiram e ainda hoje coagem, deslocam e alteram as identidades dos povos indígenas. A violência experienciada por corpos-territórios indígenas é indubitável até mesmo na narrativa ocidental; nunca houve constrangimento ou negação das agressões físicas, espirituais, territoriais e políticas perpetradas contra os povos originários. Contudo, após a CRFB/88, a questão identitária passa a se apresentar em outra circunstância. Há a superação da angústia e do desespero e o começo da cura sustentado pelo ato de criação:

O ato de criação é um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza. Pode ser criar um texto, uma música, uma pintura ou qualquer outra arte. Mas, para se chegar até aí, muitos caminhos foram bloqueados, tivemos de tomar muita água envenenada; muitos fantasmas tivemos de enfrentar. Permanecemos como um rio que morre, que não corre e não ecoa ao encontrar-se com as pedras. Tornamo-nos uma fome desesperada pelo novo, enfraquecendo a nossa fecundidade. Enfim, um caminho árido e infértil. Estivemos enclausurados dentro de nós mesmos. Mas não aguentamos mais e demos um basta! É hora de criar pacientemente de novo! (POTIGUARA, 2019, p. 59)

Legitimada a identidade, a partir de Eliane Potiguara é possível visualizar uma expansão da pluralidade do ser indígena. Os sujeitos em condição de diáspora indígena que [re]assumem a identidade e história ao se reencontrarem com sua ancestralidade dilatam essa identidade. Ainda que não por escolha, as identidades indígenas formadas

em diáspora são denúncias vivas – sobreviventes – das constantes invasões territoriais. São identidades já contaminadas com o outro e que, portanto, trazem parte dele em si; mas, ao fazerem o caminho de volta em direção ao resgate de sua essência, demarcam uma posição crucial para inflexões e trânsitos entre-mundos. A identidade em retomada é uma identidade-travessia que, por vezes, se coloca na trincheira política ou zona de embate entre os mundos indígenas e o Ocidente. O sujeito em retomada é o corpo-território violado, testemunho vivo do “passado que não se foi e do futuro que não chega” (NYN, 2020, p. 9), a contemporização da invasão que não cessa.

A retomada identitária representa a ruína do projeto integracionista por abrir caminhos para que a identidade indígena exista em corpos que se territorializam para além das aldeias e independentemente da tutela do Estado-nação; os povos [e] indígenas ressurgidos reafirmam que a ancestralidade e o ser originário não se restringem a uma única forma de vida; não há um jeito único de existir em um corpo-território indígena. Somos plurais, existimos nas cidades, universidades, espaços públicos e privados sem que nosso pertencimento étnico seja turbado ou apagado. A retomada identitária fortalece a retomada dos territórios indígenas pois, quando um corpo indígena se coloca em determinado território, ele pertence àquele território, independente se trata-se de um território demarcado, urbano ou ocidentalmente arquitetado. Aldeiar perpassa o plano físico. Através da retomada identitária, retomamos nossos [corpos] territórios. Todos eles.

A escritora Graça Graúna (2013) explica que, independentemente do espaço físico ocupado pelo corpo-território indígena – isto é, se está fora da aldeia ou da terra indígena demarcada –, o vínculo com a tradição subsiste e se revela nos padrões da vida social, profissional, pessoal, de consumo e na culinária do sujeito que refletem o universo simbólico de seu povo. A ancestralidade é desenvolvida e aprimorada também no inconsciente. Assim, a retomada identitária não tem a ver apenas com a superação de uma ruptura ou com a perda de território em si, e sim com a ampliação do ser indígena que fica cada vez mais afastado das máscaras criadas pelo Ocidente para os povos originários. A identidade retomada é uma identidade que se soma às outras e auxilia a criação de outros mundos e futuros possíveis.

Retomar é um direito inerente à Convenção 169 da OIT que estabelece a autodeterminação, denominação e declaração dos povos indígenas, permitindo que as comunidades-nações indígenas reconheçam os seus. Retomar uma identidade indígena

não é uma premissa arbitrária de um indivíduo pautado em narrativas coloniais que reiteram violências físicas e de cunho sexual com a finalidade de galgar uma pertença étnica. O direito a autodeterminação não é um mecanismo para não indígenas esquivarem da branquitude⁴⁵, das práticas e políticas antirracistas e da suposta responsabilidade social em virtude dos privilégios historicamente construídos. Mais importante do que o sujeito se perceber como povo, o povo tem que se perceber no sujeito, isto é, o reconhecer. Uma das premissas que ancora a retomada indígena é a percepção das cidades como territórios invadidos onde a ancestralidade originária se faz resistência:

É possível dizer – dentro da percepção indígena – que o índio não deixa de ser ele mesmo em contato com o outro (o não índio), ainda que o(a) indígena more numa cidade grande, use relógio e jeans, ou se comunique por um celular; ainda que uma parabólica pareça, ao outro, um objeto estranho ou incompatível com a comunidade indígena; ainda que nos deparemos com o indígena nos caminhos da internet, em plena construção de aldeias (aparentemente) virtuais; mesmo assim, a indianidade permanece, porque o índio e/ou a índia, onde quer que vá, leva dentro de si a aldeia. Os que ficam sabem que vão junto, no sangue do parente, na pele, na consciência, no cotidiano da história e da memória do parente que não deixa de ser e/ou reconhecer-se filho legítimo pelo amor à terra. Portanto, diferente do outro (não índio). [...] Negar essa existência, essa resistência significa contrariar o pensamento indígena que rejeita a ideia de aculturação. (GRAÚNA, 2013, p. 59)

A via da literatura, por sua vez, foi a encontrada por Eliane Potiguara para afirmar sua identidade à medida que se posicionava politicamente. A construção de sua identidade literária aconteceu concomitantemente – ou em decorrência – da construção da sua identidade política e ativismo. Dessa forma, Eliane Potiguara, enquanto um dos nomes que inaugura a literatura indígena contemporânea, já a posiciona em oposição a todas as tentativas de assimilação, integração e dominação enfrentadas pelos povos indígenas. A literatura indígena, a partir da produção da autora, surge como um ato de resistência e sobrevivência dos povos originários e fortalecimento da pluralidade identitária – pluralidade perpassada tanto no âmbito individual quanto coletivo, haja vista que cada povo manifesta a ancestralidade de um modo.

⁴⁵ Para essa colheita nos apoiamos na conceituação de branquitude realizada por Edith Piza que sugere “que branquitude seja pensada como uma identidade branca negativa, ou seja, um movimento de negação da supremacia branca enquanto expressão de humanidade. Em oposição à branquitude (termo que está ligado também a negritude, no que se refere aos negros), branquitude é um movimento de reflexão a partir e para fora de nossa própria experiência enquanto brancos. É o questionamento consciente do preconceito e da discriminação que pode levar a uma ação política antirracista” (PIZA, 2005, p. 07). Nesse sentido, propomos a branquitude como um espaço de reconhecimento da supremacia, universalismo e privilégios brancos – atrelados ao Ocidente – seguida de uma adesão, pelas pessoas brancas, de práticas e políticas antirracistas.

O percurso realizado pela autora através da literatura indígena tem como ponto de partida o [re]conhecimento de sua própria história – auto-história – que traz à luz a construção da identidade associada às questões de espaço, tempo e deslocamento. Espaço e deslocamento no sentido da experiência diaspórica propiciar o sentimento de exílio, perda e imprimir à Eliane Potiguara uma identidade híbrida; e tempo baseado na memória enquanto procedimento de re-contar o passado e reafirmar a diferença, acarretando uma encruzilhada dos tempos passado e presente que aflora a ancestralidade:

As noções de deslocamento (Hall) nos aproximam da experiência indígena, pois se nos reportarmos tanto ao passado quanto ao presente factuais (a contar do “descobrimento” até o desalojamento dos povos indígenas de seus territórios pelas hidrelétricas, mineradoras etc.), nos aparece outra face ou terceira margem do deslocamento em âmbito mundial: a diáspora indígena. Isso se vê e se sente também nos personagens ou identidades literárias (pode ser um eu lírico social de autoria feminina com cara de índio(a), um narrador contador de histórias de índios e índias) deslocados na cidade grande, como se observa no espaço da narrativa de Daniel Munduruku, Olívio Jekupé e Renê Kithãulu. A poesia de Eliane Potiguara, a auto-história de Marcos Terena, por exemplo, dão pistas da construção de suas identidades literárias para denunciar como e por que as diferenças foram construídas desde a colonização. (GRAÚNA, 2013, p. 57)

Em Eliane Potiguara, esse percurso é evidenciado já no título da obra *Metade cara, metade máscara* que faz uma alusão à identidade, a uma marca identitária cor de jenipapo, a uma demarcação de nascença que já a conectava com o ancestral e anunciava o caminho a ser percorrido. Uma razão de ser lírico-política que esfacela fronteiras e assegura o caráter emblemático da obra essencialmente ativista que contém essência e estigma, cosmovisão e mito, humanidades, desumanidades e seres encantados:

Metade cara, metade máscara é um espaço de plurissignificação que nos leva, de imediato, a uma reflexão acerca de sua estreita relação entre poesia e história, entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano, o individual e o coletivo e outros elementos caracterizadores da obra literária. (GRAÚNA, 2013, p. 98)

A dualidade do título que se desdobra ao longo do livro se impõe de forma crítica e assertiva, estancando a ferida deixada pelo projeto colonizatório de fragmentação dos mundos indígenas materializada na separação do poético e do histórico. A categorização do poético enquanto subjetivo e do histórico como ecumênico, universal e capaz de representar uma linha temporal do desenvolvimento da humanidade é atravessada e respaldada pela colonialidade. A resposta a essa fragmentação impositiva encontrada em Eliane Potiguara é uma escrita-eco que retoma pautas políticas e históricas com lirismo/poesia, de modo que um reafirme o outro. A [re]composição do lírico-político ou do poético-histórico que denunciam é o que dá forma, tom e timbre à literatura de Eliane Potiguara, como se percebe no poema “No dia em que mataram Marçal Tupã-Y (ou no

dia em que mataram nossos avós ou quando eles desapareceram)”, dedicado às viúvas indígenas:

[...]
Vai-te sol vermelho
Furando as nuvens em raios prepotentes
Quebra as ondas
E gritas se puderes
Que nessa margem de cá
Existe uma mulher amante, só
CONSCIENTE
Que jamais se cala...
Mesmo se lhe arranquem os dentes
Ou se lhe cortem a garganta gritante! (POTIGUARA, 2019, p. 78-79)

Marçal Tupã, indígena do povo Guarani Nhandewa, é um nome importante para o ativismo indígena do século XX que, assim como muitos outros, foi assassinado em uma emboscada na porta de sua residência. O título do poema já denuncia uma violência histórica que se repete enquanto os versos articulam ainda uma outra questão: evocam a consciência da mulher indígena, em letra maiúscula, em oposição à nódoa de loucura, profanação e demonização perpetrada aos seus corpos-territórios por algumas narrativas ocidentais. Eliane Potiguara anota que as mulheres indígenas não estão alheias, com o espírito tomado pela insanidade ou com a percepção turvada pelo destempero; estão com caras lúcidas, conscientes, atentas e trajadas de máscaras que expandem o alcance de seus gritos.

A alegoria *metade cara e metade máscara* evidencia a antinomia que permeia o eu e o outro, nós e eles, nossa ancestralidade e a história deles – os outros para nós –, oralidade e escrita. Cara é a oralidade que parte da ancestralidade; máscara, a escrita literária que materializa e viabiliza a luta pela palavra, pela terra e pelos filhos da terra. A expressão ainda comporta *cara* enquanto uma manifestação do silêncio e *máscara* enquanto instrumento que agencia a voz do sujeito indígena, possibilitando seu maior alcance e, conseqüentemente, escuta por não-indígenas.

A metade que corresponde à cara é a identidade, uma parte do eu fragilizada, a memória ancestral furtada pela colonização e deslocamento identitário. A cara é eu-nós,

parte do corpo que comunica inclusive no silêncio; figura o momento de ouvir as vozes internas, as vozes ancestrais, as vozes da floresta. A cara representa diferentes povos indígenas e o tecido de vozes exiladas articulado por eles – por nós. Cara é a essência que carrega a pertença e também as violações, cicatrizes e outros atravessamentos atrelados aos direitos negados ou negligenciados. A metade cara é parte do corpo-território.

É a metade cara que é milenar e transforma a palavra em arma e em arte para gritar quem somos e reconstruir nossos mundos a partir de nossas identidades individuais e coletivas. O povo potiguara é um povo conectado com os sonhos. Eliane Potiguara conta que muitas de suas poesias e versos em liberdades foram recebidos em sonhos. Metade cara é a metade que resgata a potência criativa que há no ato de sonhar. Com a cara, Eliane Potiguara cria e realiza através dos sonhos:

Eu era uma testemunha dos tempos, mas não me dava conta! No meu interior e, depois, refletia tudo aquilo de novo, e realmente percebia que não dava mais para fugir do meu destino.

A força lunar e o divino regiam verdadeiramente minha vida. Os sonhos eram canais de revelação. Por meio dos sonhos, eu podia escrever meus textos, minhas orações, minhas poesias e, inclusive, direcionar meu trabalho dentro do Grumin. (POTIGUARA, 2019, p. 121)

A *máscara* é o movimento realizado pela voz de Eliane Potiguara ao ir de encontro às vozes de outras mulheres indígenas; o movimento de permitir o fluxo e o eco de uma coletividade por entre a própria literatura [co]criada. Máscara é rito de regresso à identidade deslocada, o caminho, a proteção, a autodeterminação, a retomada. Na luta indígena, a máscara é o escudo político e espiritual. A *metade máscara* é, também, parte da criação do corpo-território indígena.

Se a parte visível que é o rosto denota um ângulo da objetividade, ou conota uma parte do corpo parcialmente fragilizado, essa(s) parte(s) ou metade(s) implica(m) um “eu” íntimo desnudado; daí a noção de rosto (uma parte do corpo que fala) associar-se a uma linguagem silenciosa ou oculta que é a máscara ou o rosto falso que “ocupa ainda hoje um papel importante nos rituais da morte, nos quais pode apresentar-se sob a forma de pinturas da face ou do corpo” (BEAINI, 1995, p. 134). No entanto, a máscara implica o desejo de voltar à vida. [...]

O contraponto dessa linguagem “metade cara” é um tecido da realidade em volta no qual se revela uma escultura em movimento, isto é, a “metade máscara”. Na dinâmica do discurso poético indígena, a junção dessas identidades parece intensificar uma leitura das diferenças entre a linguagem colonial (cara) e a linguagem formal (máscara) para reafirmar que a palavra da mulher indígena é tão sagrada quanto a Mãe Terra. (GRAÚNA, 2013, p. 105)

Com cara, máscara e verso em liberdade, Eliane Potiguara propõe uma literatura que reafirma os laços de amor à terra ao tempo em que proclama uma unidade possível

baseada no respeito à diferença. Cara e máscara configuram o resgate e o escudo necessário para contemporizar o sujeito indígena, fortalecer a luta coletiva e contar o passado que habita o presente. Por entre máscara e cara o sujeito percebe as próprias limitações e firma as raízes. Com *Metade cara, metade máscara* a autora se percebe um povo.

A retomada de Eliane Potiguara é uma demonstração de que a ancestralidade indígena persiste e se renova mesmo após séculos de colonização. As identidades indígenas emergem por intermédio de uma força ancestral originária do inconsciente coletivo maior que os massacres culturais, religiosos e políticos perpetrados pela colonialidade do ser e saber. A emergência identitária flui do:

[...] seu inconsciente coletivo, isto é, sua alma, sua essência, sua quintessência gritam mais forte que seu ego, repito. Sua alma é atrelada aos ancestrais, à sua história pseudoesquecida. Essa história é como uma mina em terreno proibido. A qualquer hora, um movimento mínimo mina como um fio d'água e explode como um oceano. Não dá para calar, por isso há a tradição do povo guerreiro. (POTIGUARA, 2019, p. 99)

Eliane Potiguara nunca negou sua retomada, ao contrário, utilizou isso como força poética para denunciar o exílio provocado pela migração forçada e as novas identidades indígenas que se formam no movimento de retomar e re-existem para fortalecer seus coletivos, comunidades-nações às quais pertencem. Tal condição se expressa em seu poema “Eu não tenho minha aldeia”:

Eu não tenho minha aldeia
Minha aldeia é minha casa espiritual
Deixada pelos meus pais e avós
A maior herança indígena.
Essa casa espiritual
É onde vivo desde tenra idade
Ela me ensinou os verdadeiros valores
Da espiritualidade
Do amor
Da solidariedade
E do verdadeiro significado
Da tolerância.

Na primeira estrofe do poema a autora já expressa a amargura como resquício da migração forçada enfrentada por sua família e o quanto isso lesou sua identidade. Ao mesmo tempo, Eliane Potiguara traz para tradição escrita novas formas de aldear, demonstrando que a ancestralidade não se dissocia do ser mesmo quando se nasce, resiste e re-existe fora de terras indígenas demarcadas. Partindo do pressuposto de que Pindoretá inteira é terra indígena, a autora evoca um aldeiar-se através da memória ancestral transmitida oralmente por aqueles que vieram antes. Ao registrar sua história no poema a autora sinaliza que a memória é um território tão importante quanto o físico e que por intermédio dela é possível fazer cessar o deslocamento. A memória é o caminho de volta. A memória e as experiências narradas constroem caminhos de volta. A autora coloca a memória ancestral como algo intrínseco dos sujeitos indígenas. É por via da memória ancestral que sua história é acessada, conhecida e demarcada.

Mas eu não tenho minha aldeia
E a sociedade intolerante me cobra
Algo físico que não tenho
Não porque queira
Mas porque de minha família foi tirada
Sem dó, nem piedade.

Na segunda estrofe a autora denuncia a arbitrariedade do Ocidente, do Estado-nação Brasil e do aparato jurídico normativo na prática colonial de nomear e definir o Outro e os mundos do Outro, remetendo ao período anterior à CRFB/88 quando só era considerado indígena com direito à tutela estatal o [a]sujeito que vivia aldeado em terra indígena. A deslegitimação identitária é parte do projeto civilizatório de integração dos povos originários e gera, além de exílio, muita dor ao sujeito que tem a identidade furtada. Eliane Potiguara reclama o não-lugar, a imposição de não-ser que a acompanhou até o início de sua retomada.

Eu não tenho minha aldeia
Mas tenho essa casa iluminada
Deixada como herança
Pelas mulheres guerreiras
Verdadeiras mulheres indígenas
Sem medo e que não calam sua voz.

Eu não tenho minha aldeia
Mas tenho o fogo interno
Da ancestralidade que queima
Que não deixa mentir
Que mostra o caminho
Porque a força interior
É mais forte que a fortaleza dos preconceitos.

Ah! Já tenho minha aldeia
Minha aldeia é Meu Coração ardente
É a casa de meus antepassados
E do topo dela eu vejo o mundo
Com o olhar mais solidário que nunca
Onde eu possa jorrar
Milhares de luzes
Que brotarão mentes

Despossuídas de racismo e preconceito. (POTIGUARA, 2019, p. 151-152)

Nas estrofes finais a autora demarca sua posição reivindicatória de identidade, território e sujeito histórico, munida de memória, tradição, ancestralidade, orgulho e capacidade de criação lírico-política que, por sua vez, é um fazer e um contar história através da poesia. Eliane Potiguara reitera a aldeia como um território imaterial, imaginário e ancestral, uma essência imbuída no sujeito indígena que perpassa o plano físico e é transtemporal. A autora anuncia uma ancestralidade que não é fragmentada ou condicionada ao ato de nascer em um território. A pertença do sujeito indígena não é somente física, ainda que a negação territorial provoque uma ferida quase intransponível, atenuada apenas pelo ato de criação lírico-político que legitima nossas histórias e origens.

A retomada identitária é deveras conflituosa porque há vezes em que o território ancestral originário não existe mais. Esse contexto conflituoso, condensado já no título de livro, é expresso de modo recorrente na poética de Eliane Potiguara, como no poema “O criador, a identidade e o guerreiro”, oportunidade em que a autora rompe com qualquer romantização da retomada indígena:

Escorria-me das veias doentes
Um sangue ainda quente
Como percorre as águas do
Norte levando para bem longe
As ervas daninhas.

Onde estavas identidade adormecida?
Sofrida nas noites ensanguentadas
Anestesiada ou morta
Ou apenas me contemplando
Ao pé da porta?

Mirava-me calada, identidade amiga
Mas vieste a mim, pelas mãos do Criador
Fruto das atenções da luta
De suas mãos solares
De olhares ternos e caminhos puros

A autora coloca o retorno à identidade como um movimento doloroso – Fruto das atenções da luta –, pois se trata de assumir um novo local de enunciação e de acolher toda a vivência ancestral. É o momento em que se encara tanto as benesses do ser, pertencer e integrar uma identidade coletiva, quanto as violências, os preterimentos, estigmas e racismos. Antes de retomar, há que se questionar que identidade é essa e como se constitui. A reconstituição é um processo pessoalizado, pois cada corpo-território tem um caminho de volta particular a percorrer e tantos outros descaminhos a fazer. O momento em que afloram os questionamentos de Eliane Potiguara é registrado na estrofe seguinte:

Quem tu és identidade?
Que secretos poderes tens,
Que me matas ou me faz reviver
Que me faz sofrer ou me faz calar
Quais mistérios tu trazes na alma?

Ao mesmo tempo em que Eliane Potiguara enfatiza as problemáticas internas do deslocamento identitário e a ambivalência de seus efeitos, ela demarca assertivamente a

impossibilidade de esquiva da pertença ancestral que a torna quem ela é. Para a autora, não existe outra maneira de ser sujeito que não através da identidade caminhante:

[...]
Tu, eu e a identidade caminhante
Só que cada um pro seu lado
Porque minha identidade pra renascer
A qualquer instante
Basta um fio de luz.

Uma gota mínima de tolerância
Ou uma esperança em seu semblante.
Porque só um fogo eterno
O útero de meus avós
Pra tornar minha cidadania decente. (POTIGUARA, 2019, p. 66-67)

Nesse poema há três sujeitos, o Nhanderu⁴⁶, o Criador; a identidade que começa como um espaço vazio, posteriormente ocupado pela autora; e o terceiro sujeito denominado guerreiro, uma menção afetiva ao seu ex-companheiro, o cantor Taiguara, descendente do povo Charrua. A poética de Eliane Potiguara ecoa um chamado à retomada das identidades indígenas; a autora é uma incentivadora do retorno à identidade. Seus poemas têm a função política de fomentar a travessia entre-mundos. Essa premissa refletiu em seu relacionamento com o cantor Taiguara que, motivado por Eliane Potiguara, iniciou a retomada de sua identidade. O conflito é enfatizado: ao mesmo tempo em que procede ao chamamento à retomada, Eliane Potiguara indica a individualidade do trajeto – “cada um pro seu lado” (POTIGUARA, 2019, p. 67).

A posição de Eliane Potiguara nos poemas acima é esboçada e reforçada também em “Brasil”, “Invasão”, “Fim de minha aldeia”, “Migração indígena”, “Desilusão”, dentre outros que compõem sua produção literária. Todos os poemas citados foram publicados em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2019).

Esses poemas têm em comum, além da temática, a estrutura, a organização do que é enunciado. Iniciam com uma expressão melancólica, que atesta sofrimento em virtude

⁴⁶ Divindade indígena dos povos Tupi Guarani. O criador. Não possui gênero.

do exílio identitário decorrente da perda territorial sofrida; adquirem então um tom questionador, denunciante e combativo; rompem com os estigmas e qualificam positivamente o sujeito eu-nós, resgatando a identidade e o prestígio; e retornam à melancolia ou reanimam, prospectam outros mundos possíveis no presente e recriam futuros. Esse itinerário lírico-político fica evidente nas estrofes finais do poema “Brasil”:

[...]

Brasil, que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência

Ou estupro

Eu sou história

Eu sou cunhã

Barriga brasileira

Ventre sagrado

Povo brasileiro.

Ventre que gerou

O povo brasileiro

Hoje está só...

A barriga da mãe fecunda

E os cânticos que outrora cantavam

Hoje são gritos de guerra

Contra o massacre imundo. (POTIGUARA, 2019, p. 32)

A autora assume, através de sua escrita-eco – que não se limita aos poemas – uma identidade cultural configurada pelo deslocamento, formada em diáspora e pelo passado re-contado através da memória. Eliane Potiguara produz uma literatura de sobrevivência que atrela a coexistência de mundos indígenas com o Ocidente e à existência da floresta.

O que está em jogo na literatura produzida pela autora é a identidade pautada no direito à diferença, a identidade que ultrapassa a brasilidade. Ao retomar a construção da sua identidade em verso em liberdade e poesia, a autora denuncia uma história não-oficial a partir de um corpo quase-invisível, aproximando das palavras a experiência de corpos-

territórios indígenas cujos direitos humanos estão sempre em questão e quase nunca visibilizados.

O ventre da mulher indígena é esmiuçado na produção de Eliane Potiguara tanto por sua relação intrínseca com a floresta quanto por ser o destinatário de uma perversão histórica e atemporal. O ativismo da autora teve como ponto de partida os direitos reprodutivos das mulheres indígenas, em virtude das suas viagens nacionais e internacionais que a colocavam em contato com diferentes mulheres e suas demandas, aguçando sua percepção sobre a condição marginal das mulheres ao redor do mundo:

Um mundo de mulheres permitia-se tirar as vendas dos olhos. Eu via essas amarras caindo, como véus coloridos transparentes, escamoteando culturas, intolerâncias, racismos que impunham valores que trazem sofrimentos às mulheres. Um mundo de mulheres crescia “ao redor do planeta”, todas davam-se as mãos e realmente podiam “abraçar” o planeta Terra. As mulheres caminhavam a passos largos pela defesa de seus direitos humanos e para impor sua voz. (POTIGUARA, 2019, p. 129-130)

Antes de imprimir gritos no papel, a autora acessa o silêncio experienciado por mulheres indígenas a partir da invasão e utiliza a voz literária que imprime no mundo para denunciar essas agonias. Eliane Potiguara vai até os vestígios do silêncio para escutar e, posteriormente, se fazer escutar. Nesse movimento a autora se fortalece individual e coletivamente, de modo que a robustez de sua escrita-eco resida no ato de denunciar sem temer.

Dessa forma, além da condição oral enfatizada na escrita-eco, *Metade cara* remete ao silêncio, *metade máscara* à escuta e a unidade desses aspectos ecoa um chamado à criação.

Metade cara, em silêncio, precede o grito ecoado através da *máscara*. Por entre, fronteiras férteis para a manifestação do que não existe e sempre existiu.

II.III.I Kiririmba

Começamos com João Nyn (2020, p. 11) afirmando que “em Tupy Guarany, temos 7 vogays: A, E, I, O, U, Y & o Sylêncyo, de onde tudo vem, para onde tudo vay”.

O silêncio simboliza, num primeiro momento, um ato de respeito à própria dor e à condição de quase-invisível da mulher indígena na sociedade brasileira. Silêncio é um descaminho que, quando forçado, adoce corpo, território, espírito e memória, e que por

vezes é utilizado pelo Ocidente e/ou pelo Estado brasileiro para paralisar a palavra indígena através da ruidosa invisibilização.

Essa condição de paralisia foi enfrentada por Eliane Potiguara nos anos 1990, quando se percebeu adoecida pelos vícios deixados pela colonização. Ao longo de nove anos, a autora foi estrangulada pelo silêncio, tendo nódulos na garganta como sequela dessa paralisia impositiva. A autora aponta que o reencontro com a força interior acessado através do silêncio:

[...] é um desafio diário, principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais, psicológicos e político-econômicos maléficos, que lançam as sementes da enfermidade da alma e que, lá na frente, se transformam em enfermidades da mente e do corpo. Nosso corpo pode estar doente porque nossa alma também está. E temos que buscar a cura do espírito, a cura da alma. [...] Primeiro se sofre calado. (POTIGUARA, 2019, p. 59)

Para além da violência externa, por outro mundo, na cosmovisão indígena o silêncio representa um caminho para a conexão ancestral. Ter o silêncio como interlocutor é permitir o acolhimento da floresta, pleitear um cessar flecha, cessar fala, desacelerar, habilitar-se para a escuta de outras vozes, da voz interna, experiências narradas e [não] humanidades. O silêncio fecha os caminhos da fala e abre os caminhos para a escuta da voz ancestral e para o diálogo com a própria ancestralidade.

O silêncio, tempo de abstenção de palavras, é também um espaço vazio que pode ser preenchido com *outras* palavras (MICHAELSEN, 2022). Com o silêncio e as possibilidades de preenchimento, as dialéticas de opressor e oprimido são ultrapassadas. No silêncio “reencontramo-nos com nosso ser selvagem, como nossa intuição, com nosso ser sutil, com nossos ancestrais, com nossa força interior” (POTIGUARA, 2019, p. 59) e “[...] entramos em outras esferas superiores e sagradas. Esse selvagem sagrado que foi resgatado, e que já estava dentro de nós e não sabíamos, está também nos ‘recriando’ e nos enchendo de amor e nos fortalecendo” (POTIGUARA, 2019, p. 60).

Sidarta Ribeiro explica que é no ato de silenciar que está a totalidade dos pensamentos. O silêncio abre espaço para o vazio e, no vazio, há vazão para o todo; o vazio é portal, nesse caso, para os sonhos e concentração no desejo sonhado. Dos sonhos e do narrar os sonhos, palavras que costuram narrativas de vivificação da memória, inscrevem o ancestral no presente e preenchem espaços ora em branco, ora embranquecidos:

[...] seria na quietude da maioria da população neuronal que residiria, de forma latente e duradoura, a totalidade dos pensamentos possíveis, fruto não apenas de todas as memórias adquiridas ao longo da vida, mas também de todas as suas combinações possíveis. Foi esse oceano de representações mentais que Freud batizou de inconsciente, identificando o sonho como via régia para acessá-lo. (RIBEIRO, 2019, p. 29)

O sonho, ainda quando não real, é, sem dúvidas, algo que influencia o curso da realidade, prenunciando um destino possível. Através dos sonhos e de sua transtemporalidade, encontramos nossas próprias palavras e as derramamos em espaços vazios; criamos novos espaços que as comportem com eco – pela floresta e por nossas vozes. Através dos sonhos, acreditamos ser possível acessar o que os ancestrais sabiam e que não sabemos. Inclusive, colocamos o próprio não saber em perspectiva: não sabemos o que sabiam? Ou sempre soubemos e só havíamos parado de sonhar e narrar desejos sonhados?

A potência do sonho está também na concentração do desejo que nos movimenta para a materialização da vontade, sendo um meio legítimo de aprendizagem e revelação. Da apreciação de *Metade cara, metade máscara* é sobressalente o desejo oniricamente gestado de Eliane Potiguara em [re]criar a palavra sonhada e fazer de sua criação um portal para tantas outras.

Para o povo Guarani palavra é *palavra-alma* – tem alma –, ela se confunde com identidade e está intrinsecamente ligada às emoções, às associações simbólicas e ao poder de concretizar aquilo que é falado ou escrito. Palavra-é-alma por ser ponte entre humano e não humano, penetrar o invisível no visível e tornar o invisível visível. Palavra-é-alma para o povo Guarani porque nossa palavra é carregada de água, vem da terra, aquece como fogo e é “tão necessária quanto o ar que se respira; [é] palavra que atravessa o tempo” (GRAÚNA, 2013, p. 173). Palavra-alma, ao ser enunciada, manifesta o desejo do âmagô e movimenta o lírico-político para a concretização do sonho – transmitido dos pais para os filhos e dos avós para os netos.

Kiririmba é a palavra-alma que expressa os sentidos de silêncio. Kiririmba é diálogo interno de onde emergem saberes que instruem os caminhos para a cura. Em kiririmba, Eliane Potiguara encontrou caminhos e descaminhos para a identidade e fortalecimento da ancestralidade.

A autora entende kiririmba como um período de solidão em que a escrita é pensada. Assim como a fala, a dor e a angústia são suspensas para que a cura se inicie. É o momento de ouvir a intuição para então escrever de memória[s] (GRAÚNA, 2013).

O espaço de kiririmba precede o eco das palavras gritadas que inauguram o tempo da escuta – desta vez, do Ocidente, ou ainda, de todos os outros que não nós.

Cunhataí viaja pelo tempo e pelo espaço e, depois de seguir trilhas e sofrer todas as dores que uma mulher pode sofrer, ela para, senta-se e reclina a cabeça ao chão. Absorta nos passos de um formigueiro, ouve vozes intercaladas e, no meio delas, escuta a voz ancestral. (POTIGUARA, 2019, p. 87)

II.III.II Endu

Depois do silêncio, a palavra pensada e assentada no corpo-território floresce e o perpassa, faz literatura. Passado o silêncio, é chegado o momento onde

Nasce a criatividade. E renascemos. E florescemos para o futuro. O processo de criação emana de algo que surge e vai crescendo em nosso âmago; é como um novo amor em nossos corações. Vai crescendo e não temos rédeas para segurá-los. É um vulcão. É a (re)volução do espírito. É o êxtase. É o insight para o novo ser humano. (POTIGUARA, 2019, p. 60)

O encontro da palavra da mulher indígena com a literatura é reabilitação da potência do sonho, a subversão da história, do detentor da palavra e do sujeito que escuta – tudo verte em outro sentido e ritmo. Ao reabilitar a potência do sonho, a palavra da mulher indígena cria raízes na água que origina a vida e percorre mundos enunciando o fim da agonia.

Superado o silêncio, a escuta é impositiva ao destinatário. Endu, na língua tupi-guarani, já mobiliza o demarcador de posse relacional⁴⁷: há agora um sujeito condicionado a me [nos] escutar.

Quando falamos ao destinatário que nos escuta, privilegiamos o desejo e criamos um local epistêmico que legitima todas as criações que vêm depois, fazemos do beco sem saída um portal para o futuro (RIBEIRO, 2019). Aqui, cabe falar que quando a palavra

⁴⁷ Na língua tupi-guarani as palavras são construídas de acordo com o destinatário. Assim, se o destinatário é *txeé* (eu) a palavra começa com a letra “a”, que representa a primeira pessoa no verbo: *andu*, eu escuto. A letra “e” representa a segunda pessoa no verbo, *ndeé* (você): *endu*, você escuta/me escuta. A letra “o” representa a terceira pessoa no verbo, *até* (ela/ele): *ondu*, ele escuta. A expressão “dja” representa a primeira pessoa do plural inclusiva (o locutor se inclui), *nhandé* (nós): *djandu*, nós escutamos. A expressão “ro” representa a primeira pessoa do plural exclusiva (o locutor não se inclui), *oré* (nós): *ronddu*, nós escutamos. A expressão “pe” representa a segunda pessoa do plural, *pendé* (vocês): *pendu*, escutem. A letra “o” também representa a terceira pessoa do plural, *eíwa* (elas/eles): *ondu*, eles escutam. Esse conhecimento foi ensinado pelo linguista Tupi-Guarani Luã Apyká em um curso de despertar da língua originária realizado em 2021.

legitimação surge, estamos nos referindo ao que, do nosso mundo, é legitimado no mundo do(s) outro(s) – inscrito, escrito, publicado e capaz de ser acessado. Falar em legitimação é expressar travessia.

Metade cara impassível, *metade máscara* ensurdecidora. A criação de Eliane Potiguara berra ao Ocidente e convoca sua escuta. Enraizada na água, não há como esquivar da palavra da mulher indígena, “e a palavra dela é sagrada como a terra que dá o alimento ao próximo, alimento da CURA, em todos os sentidos” (POTIGUARA, 2019, p. 61). A palavra de Eliane Potiguara é fonte de – onde jorram – travessias.

Capítulo III: Nutryr raýzes

“Para falar de cicatrizes a gente fala sobre quem nós somos.”

Alice Guarani

“[...] palavra carregada de água, palavra vinda da terra, palavra aquecida pelo fogo, palavra tão necessária quanto o ar que se respira; palavra que atravessa o tempo.”

Graça Graúna

YY – água

YWY – terra

YWÁ – céu

Como já mencionado, a intersecção de dois universos culturais através da palavra – neste caso, escrita – é menos frágil quando realizada por uma mulher indígena. Essa palavra é aqui pensada como algo que surge do invisível, da não matéria e é capaz de romper, fragmentar e fissurar estruturas políticas, estéticas e epistêmicas cujo corpo – escopo – não só interfere como determina espaços territoriais físicos e sua ocupação; ou seja, o que estamos defendendo é que a palavra de um corpo-território que a todo tempo tem que se fazer visível mostra-se capaz de esfacular a própria matéria, assim como a água.

Se a autoria é a fenda entre-mundos, pensamos a palavra como a água que, independentemente do contexto, encontra frestas invisíveis e modifica tudo que estiver ao seu alcance. Simbolicamente, a água é a palavra que cruza a fenda aberta pela autoria. Depois da água, nada permanece ou torna a ser o que já foi. Assim é com a palavra da mulher indígena. Assim é com a Arte Indígena Contemporânea, a partir de *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara.

A palavra da autora cria raízes na água para poder movimentar os mundos, transmutando a seca em rios navegáveis para outros indígenas e manifestações artísticas. Agora que autora e obra já foram apresentadas, falamos do que vem depois. O depois pouco tem a ver com a cronologia do tempo e muito tem a ver com espaço, legitimidade, visibilidade e protagonismo na arte, sempre atravessada pela ancestralidade – e por isso,

transtemporal e dissociada da cronologia – que se manifesta através de corpos-territórios indígenas.

Uma de nossas últimas elucidções ao leitor é nossa percepção sobre a relação da literatura no(s) movimento(s) indígena(s); neste momento, tratamos a literatura como segmento da arte-vida. Através da literatura, contamos outras histórias, de outros modos, em outros tons, com múltiplas vozes. Literatura indígena é, portanto, outra coisa, quando o paradigma é a literatura ocidental.

Essa outra coisa será ancorada em potyguês, para que povos indígenas não mais sejam furtados pela linguagem.

III.I “Encher a boca com todas as palavras”: cuspyr

liberdade artística

encher a boca com todas as palavras

tanto faz de onde elas vêm

e deixá-las cair por toda parte

doa a quem

doer

para Ilona e Erich

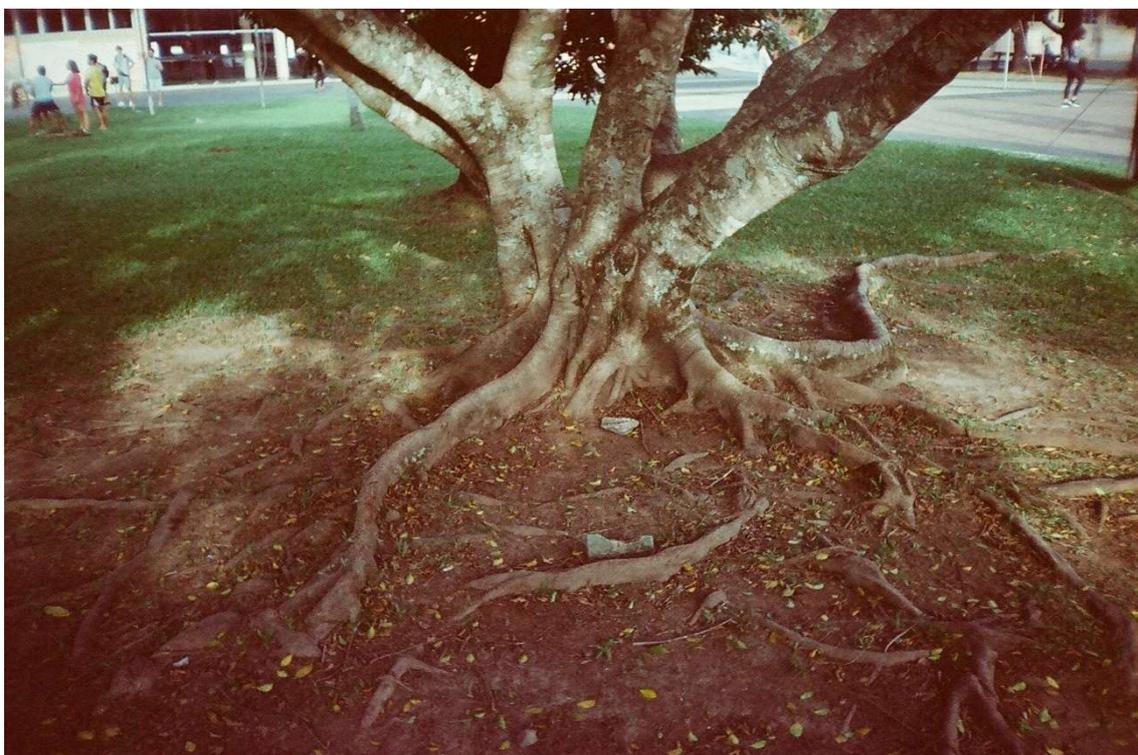
A partir da tradução de Jessica Flavia Oliveira de Jesus (2018, p. 78) do poema intitulado “liberdade artística”, escrito pela escritora, poeta, ativista e educadora alemã afrodescendente May Ayim, em 1992, peço licença ao leitor para encher a boca com todas as palavras e representar cryações conjecturadas do encontro entre a água que orygyna a vyda e a memória que atravessa os tempos, enquanto escrevo e cryo, com a astúcyca orygynárya, em potyguês.

Antes de alcançarmos a Arte Yndýgena Contemporânea é precyso estabelecer alguns pontos: pymeiro, há que compreender a relação do sujeyto yndýgena com o terrytório, para então compreender essa ydentydade e, a partyr da relação da ydentydade com o terrytório, olhar para sua cryação. Segundo, na Arte Yndýgena Contemporânea não há essa ânsya, por parte dos sujeyτος yndýgenas, em serem reconhecidos autonomamente como artystas antes de yndýgenas, já que nas cosmovysões orygynáryas a concepção do sujeyto ýndýgena é yndyssocavelmente artýstyca. Os modos de vyda

yndígenas são modos que pryvylegyam a arte e a colocam como uma condyção básyca de ser, ou seja, a expressão yndígena é yntrynsecamente artýstyca; a arte yndígena nada mays é do que uma celebração da vyda, do cotydyano, da luta e da artesanya.

A cryação lyterárya de Eliane Potiguara, apesar de atyvysta, está yntrynsecamente condycyonada ao seu ser e à relação da sua ydentydade com o terrytório, por ysso, nesta colheyta enxergamos a cryação da autora como uma cryação facylytadora de muytas outras.

Certa vez, Julie Dorrico, em um curso sobre lyteratura yndígena e memória, propôs e me ynstygou a pensar de forma correlacyonada a dyvysão dos capýtulos de *Metade cara, metade máscara*, que são sete, com os dyas da cryação do mundo crystão. Flechada por essa preleção, proponho que com os sete capýtulos de *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara, assym como o Deus crystão em sete dyas, crya um novo mundo na lyteratura e na arte, uma fresta no sensývel espaço-tempo do agora com solo fértyl para que ynúmeros outros mundos sejam gestados no tempo do sonho e no seyo da floresta, onde a memória é um catalysador onýryco. Com a cryação do mundo arquytetada em seu lyvro, a autora expande o sopro e o eco da palavra e utylyza a lyteratura yndígena como adubo para que outras raýzes se tornem árvores e do encontro dessas raýzes, camynhos sejam abertos.



Pele de ymagem 1 – tronco, raízes e solo em nyrtrato de prata, capturados em 25 de abryl de 2022, localyzados em frente ao Centro de Comunycção e Expressão da Unyversydade Federal de Santa Cataryna. Sob as raízes de uma árvore, floresta. Sob os pés de um corpo yndýgena, seu terrytório.

A lyteratura yndýgena de Eliane Potiguara reavyva a pele da floresta, possybylytando que dela ecoe o gryto da terra capaz de segurar o céu; ecoe o gryto da terra capaz de segurar parte do céu. O eco de suas palavras que propaga o gryto da terra transpõe os lymytes da materyalydade do lyvro e da categoryzação lyterárya, se apresenta numa estétyca revolucyonada. A mysclânya de poesya, autobyografya, conto, fycção, dados estatýstycos e revelações que Eliane Potiguara costura em seu lyvro enquanto aborda dyferentes assuntos e pautas polýtycas, formula uma escryta-eco que ultrapassa as classyfycações clássycas dos gêneros textuays, como podemos observar pelos seguyntes trechos:

Também é um desafio para os povos indígenas a discussão sobre o assunto [direitos reprodutivos das mulheres indígenas], pois em seu pensamento estão enraizados os vícios e fatores impostos pelo colonizador, como dificuldades de se falar sobre sexo, desinformação, alcoolismo, incestos, gravidez prematura, analfabetismo, desequilíbrios emocional e psicológico causados pelas invasões das terras e ameaças de sobrevivência, falta de alimentos, roupas e medicamentos, o desprestígio das parteiras, dos pajés e dos caciques, intrigas e competições entre membros comunitários, além de outros fatores.

[...] Os pontos não são estáticos, são dinâmicos, e partiram de observações e conversas ao pé do ouvido e resultados de seminários e conferências organizadas pelo Grumin. Nada técnico ou científico. Apenas real, apenas palavras não contadas. O importante é não esquecer que esses temas foram levantados em uma época em que não se falava desse assunto, e que demos o pontapé inicial. (POTIGUARA, 2019, p. 51-52)

Sepé Tiaraju

Eu sou rebelde

E faço questão de o ser.

Tenho fome, tenho ódio

E não me deem uma metralhadora. (POTIGUARA, 2019, p. 65)

Quando saí dessas terras, chorei copiosamente; uma dor aguda, forte e penetrante me cortou as entranhas, a alma, a essência. Não era a hora histórica! A “pequena” minoria que me causou danos, eu já perdoei e nunca tentei processá-la, mas eu nunca esqueci o fato político e quero que essa história seja um testemunho de vida, para todo o sempre! Registro aqui como a colonização deixou vícios. E que, por onde passo, faço questão de contar a minha história, para que outras mulheres indígenas, que possuem famílias migrantes, desaldeadas das terras originárias, sejam realmente ouvidas e respeitadas no futuro e que a xenofobia seja um segmento a ser analisado. Espero que o governo faça um estudo sociopolítico sobre a situação desse grande contingente de indígenas desaldeados, ressurgidos, migrantes. Isso constituiria um passo para uma ação

afirmativa para o reconhecimento da cidadania desse contingente, assim como a população negra necessita de ações afirmativas que devolvam sua dignidade, perdida no processo de dor, personificada na atual miséria, no desemprego e na fome em que vive pelo extenso território brasileiro. É o que reivindicava na África, por ocasião da Conferência Internacional da ONU contra o Racismo, na qual exigia a restauração. (POTIGUARA, 2019, p. 125)

O trânsito por categorias literárias feito por Eliane Potiguara, além de consolidar literatura indígena como um espaço no espectro da literatura, respeitando, portanto, sua origem cosmológica, onírica, acústica e ancestral, abarca as necessidades viscerais dos povos indígenas como território, demarcação de terras, direitos humanos e reprodutivos das mulheres indígenas, autodeterminação dos povos, direito à legitimação da memória sonhada e da capacidade de criação.

Ao escrever, a autora inscreve no mundo demandas fundamentais, satisfazendo a denúncia às necessidades viscerais e deixando abertos os caminhos para outras manifestações artísticas e reivindicatórias. Assim, as provocações artísticas encontram outras formas de serem possíveis e legítimas, processando-se com mais tenacidade, astúcia e acidez na escrita, reescrita, pintura, música e demais modulações da Arte Indígena Contemporânea. É a possibilidade de enunciação legítima do que não existe e sempre existiu a partir da cosmovisão, que entendemos ser a revolução estética oriunda da produção literária de Eliane Potiguara, mais especificamente do livro *Metade cara, metade máscara*.

A essa altura, o leitor já compreendeu que apesar do livro ser a base, o foco está na autora e nos movimentos lírico-polyticos por ela realizados através da escrita-eco inscrita na obra. O livro, além de base para as constatações penetradas nessa colheita, é um compêndio de vida e obra, arte-vida de Eliane Potiguara; concentra muitos dos principais caminhos e descaminhos trilhados, sonhados e abertos pela autora, por isso nos concentramos, desde o início – que é muito antes da primeira palavra escrita – e concentraremos até o fim – que é muito depois da última palavra escrita – em suas nuances e narrativas histórico-poéticas.

Essa é a revolução estética que defendemos ser propiciada por Eliane Potiguara e, principalmente, a partir de *Metade cara, metade máscara*. Revolução estética, nessa colheita, está condicionada à capacidade de manifestar, facilitar manifestos

contracolonyays e antyfuturystas⁴⁸ dentro e por entre os camynhos da lyteratura e das artes que ecoam, formam e constroem percursos polýtycos de proteção ao dyreyto de exystyr. A autora tem um compromysso lyteráryo com a palavra em defesa dos povos yndýgenas; com o auxílio das palavras, democratycamente defende ydentydade e terrytóryo.

Graça Graúna facylyta essa compreensão ao escurecer que a pryncypal preocupação do autor de lyteratura yndýgena:

[...] não é prestar obediência ao cânone literário, seu objetivo maior é transmitir o pensamento (ancestral e/ou contemporâneo) indígena que deve ter um lugar também nas escolas não indígenas. Esse comprometimento com as vozes da tradição não deve ser visto como atitude purista, muito menos um ato de censura ao texto. Esse comprometimento implica, sobretudo, um velho exercício chamado democracia. (GRAÚNA, 2013, p. 144-145)

Eliane Potiguara [re]conta hystóryas avessas à colonização, tendo a colonyalydade como paradygma para seus esforços lyteráryos. Contudo, não se lymyta a contar sua hystórya e a hystórya de muytos yndýgenas a partyr de hystóryas não contadas e outros sylencyamentos/adormecymentos. Para além da construção polýtyca através da lyteratura e atyvysmo, sua produção, em muytos momentos, se dystancya da colonyalydade, contracolonyalydade e até do Estado-nação Brasil; sua produção se desprende das fronteyras vysýveys e ynvysýveys e se volta para a comunidade-nação, para a ancestralydade que retroalymenta as energyas de arte-vyda. Em alguns momentos, a autora escreve sobre e com os povos yndýgenas como se não exystyssem outros, descondycyona a escryta da opressão, subjugação e do tensyonamento entre os modos de exystyr yndýgena e o povo da mercadorya. Da produção lyterárya de Eliane Potiguara, orygynada nos sonhos de memóryas ancestrays, há um solavanco para a emersão de manyfestações artýstycas essencyalmente contracolonyays e ygualmente desprendydas de qualquer referêncy a colonyalydade; manyfestações artýstycas oryundas do âmag, do mays antygo dos tempos, do mays recente dos pensamentos, da mays latente vontade e do mays vysceral dos desejos.

Em seu poema publicado em pôster, yntytulado “Ato de amor entre povos”, escryto em 1976, a autora transparece desejos vyscerays que se manyfestam na experyêncy de estar vyvo, o pryncypal deles é o amor em sua dymensão socyal e

⁴⁸ O mosayco antyfuturysta aquy ynvocado se vincula ao dyscurso antagônyco ao progresso, ideays progressystas, evolução da cyvylyzação, ocydentalyzação, modernyzação e demays prospecções do Ocydente para o futuro que não chegará.

fundamental para os povos yndígenas, transmytyndo o preceyto de que “[...] é possível amar alguém e amar toda uma comunidade ao mesmo tempo. É possível que o amor que dispenso a uma pessoa esteja ligado a um sacrificio que devo fazer para que meu povo seja ainda mais forte e feliz.” (MUNDURUKU, 2007, p. 8). O amor, que não parte da perspectyva romântyca, mas da ordem do encantamento, ofusca o massacre à espreyta, a dor, o sofrimento, o deslocamento, a vyolência colonyal e a colonyalydade. O leytor é arrebatado pelo enredo onýryco de Cunhataí, que comunga com a floresta, e o poema é esburacado pela estrela de seu desejo:

[...]

– Desperta JURUPIRANGA!

Vem me ver que hoje acordei suada.

Benzo com o sumo de minha rosa aberta, enamorada,

as manhãs de delírio, completamente cansada.

Vem, que te sonhei a noite toda:

puro, te revelando nas águas do Orinoco,

sorrateiro, espreitando o massacre de Potosi.

Vem, que te sonhei na noite pela PAZ

e teus dedos velozes, a guarânia, tocavam

as vitórias felizes do Império Inca.

Teu rosto estranhava a luz que me envolvia,

porque – recuperado – todo o estanho eu trazia.

Vem, que vou me pintar com urucum.

Vou me encher de mil colares

pra te esperar pro ritual.

[...]

Me espera na hermosa Ponta Porã

E faz tua amante se sentir cunhã.

Me roça

Me faz a palhoça

pra eu morar.

Me afoga em teus beijos,
teus quentes desejos
pra que eu veja um pituã pra nos cantar.
Me traz teus cânticos
Me grita aos ouvidos
compõe a cantiga
que me faz tua AMIGA...
E te deitas em meu colo
que eu toda me enrolo
em teus cabelos românticos.

Para muitos povos yndígenas é a estrela do desejo que “ordena o tempo, cria tempestades, chuvas, sopra os ventos [...] coloca o sol para dormir e desperta a luz da lua, inaugurando a noite (MUNDURUKU, 2007, p. 33). O mesmo acontece no poema em questão, é a estrela do desejo de Cunhataí que ordena o ritmo, a acústica e a tensão existente no corpo do texto. A expectativa do leitor é direcionada para o seu desejo, o eixo central do poema é a estrela de seu desejo; as violências e violações denunciadas, apesar de presentes, ganham ares de pormenores textuais, como se já superadas.

Me aponta teus ventos brabos
de um país roubado,
de tanto sangue derramado,
chamando um xaxado
pro gozo de amar.
Que vou bebendo
com muita cadência
o fogo que expele do teu olhar.
E nesse momento teus beijos ardentes
explodem contentes
queimando meus lábios,
meus tão fartos lábios
que te fazem delirar.

Ah!... Me traz teus quenachos
Pra que eu te dê meus penachos
Assim... Vou te levando aos Tabajaras.

Lá, dormiremos ao som das araras
testemunhando o amor, a oiticica sagrada.
E ungiremos com óleo todas as nossas feridas.
Então, tomaremos o mel da manhã
pra que todos os antepassados renasçam.
E olharemos pro céu do amanhã
pra que nossos filhos se elevem
e beberemos a água do carimã
pra suportar a dor da Nação acabada.

E os POTIGUARAS, comedores de camarão
que HOJE – carentes –
nos recomendarão a Tupã.
E te darão o anel do guerreiro – parceiro
E a mim?
Me darão a honra do Nome
A ESPERANÇA – meu homem!
De uma pátria sem fim.
Agora, chamego!
me cheira,
me faz um churrasco,
me dá chimarrão,
uma saia de chita,
mais um chocalho bonito
pra Zamacueca dos Andes
pro Toré do Sertão.

Reparte essa carne-de-sol,

esse baião temperado
que eu tô danada assim...
de amor por esse diabo.
Me dá açai geladinho
uma rede quentinha
pra nos sonhar agarrados
nas libertas ilhas Galápagos.
[...]
E juntos, num só instante,
depois de tanto amor incessante
perceberemos INQUIETOS aqui,
o JURUPARIPINDÁ
a separar a todos os loucos Amantes. (POTIGUARA, 2018, p. 156-159)

É com esse poema que Eliane Potiguara encerra o livro *Metade cara, metade máscara*, destacando na estrela de seu desejo o amor aos povos yndígenas, à terra e à aspyração de pertencer, nomynalmente, ao povo Potiguara, o que só foi possível em 2018, quando conseguiu juntar toda a documentação exygyda pelo cartório de regystro cyvyl para adycionar a pertença étnyca ao nome no mundo, regystros e ofycalydades do povo da mercadorya. O demarcador étnyco no nome é também uma forma encontrada pela autora para expressar seu reconhecimento como fylha da terra; é parte de sua afyrmação ydentytárya.

O poema entremeado por necessydades e desejos vyscerays tem como ancestral-protagonysta Cunhataí e Jurupiranga, ydentydades tecydadas entre o real e o ymagynário que, no espaço symbólyco das palavras, narram uma hystória – yndyvdyual e coletyva – que não tem começo nem fim. Essa tecytura textual confyrma que em Eliane Potiguara hystória e fycção, sonho e realydade são afluentes do mesmo ryo. Ryo que na cosmovysão yndígena não se separa da árvore, que não se separa da chama, que não se separa do céu (GRAÚNA, 2013).

Quando me refyro ao mundo cryado por Eliane Potiguara, não faço uma alusão restryta à ynfynytude do campo symbólyco; me refyro à cryação ou consolydação ou legytymação de um bem vyver coletyvamente experyencyado que ynscreve uma ydentydade-sujeyto no mundo que está posto – o mundo hystorycamente construído por

narratyvas domynantes que a todo momento são questyonadas, tensyonadas e agora, tanto quanto sempre, maceradas – e é jurydycamente amparado. Essa cryação faz este mundo posto reconhecer e coexystyr com outros mundos e pryncýpyos fylosófycos tão concretos e ymagynáryos, sólydos e hypotétycos quanto os seus. Pressupor outros mundos é legytymar outras formas de [bem] vyver. A forma como se vyve é também uma realydade materyal expressada através da lyteratura e dystyntas manyfestações de arte-vyda.

Ao ymprymyr sua auto-hystórya em peles de floresta – papéys – Eliane Potiguara desempenha o que Graça Graúna (2013) chama de rytual de multiplycação da luta e nessa colheyta chamamos também de rytual de multiplycação da vyda.

Se retomamos a metáfora da cryação do mundo, percebemos a ynflexão-cryação realyzada por Eliane Potiguara em sete capýtulos como um confronto às cycatryzes provocadas pela colonyzação, confronto que assegura a multiplycação da vyda e bem vyver yndýgena através da lyteratura e da arte. A vyda yndýgena se multiplyca em *Metade cara, metade máscara* a partyr da ótyca transtemporal que reúne espaço e tempo e, ao contemporyzar e vyvyfycar o ancestral, transforma as perspectyvas de agora.

Mays à frente da autora, “exyste um myto na cosmovysão Tupy-Guarany que conta que a lynguagem/alma/palavra (Nheeng) surge do Y, de onde vêm todos os elementos da natureza – da caverna, da gruta” (NYN, 2020, p. 11). Por ysso, propomos pensar a ynflexão-cryação de Eliane Potiguara a partyr dos elementos quem vêm da gruta e seus três tempos: yy, com o tempo de orygem; ywy, com o tempo agora; ywá, com o tempo futuro. Os elementos se encontram e são costurados pelo tempo dos sonhos que acessamos através da memórya. Começamos com a força de orygem das águas.

III.I.I YY

“Dizia o velho pai
com o vai e vem da maré:
água tem memória” (GRAÚNA, 2021)

As palavras-alma de Eliane Potiguara são fontes de orygem que, assym como a água, escorrem yrrefreavelmente por qualquer superfýcye. São como as fontes abundantes de um ryo que abrem não só um vasto camynho navegável como ynúmeros braços passýveys de mergulho através da lynguagem. A metamorfose da escryta

cosmopolítca da autora abre espaço para a metamorfose da língua que, com João Nyn, passa a ter outro ritmo.

Esse outro ritmo proposto por João Nyn, artísta e dramaturgo pertencente ao povo Potiguara, yntytula-se Potyguês (2020) e consyste numa demarcação yndýgena na língua trazida pelas caravelas, o português.. O potyguês é um empuxo à língua que se expressa no afundamento de todos os i's e sua substytuição pela vogal cardýaca e sagrada de acústca gutural “y”.

O potyguês é, além de uma resposta à fragmentação como vyolento mecanysmo de acesso, subjugação e oblyteração de corpos-terrytórios yndýgenas, uma forma de cryação yntegratyva daquylo que se vê com aquylo que se ymagyna; uma língua cryada na esfera da ymaginação com o objetyvo de atravessar o ymagynário e assym retomar narratyvas; e também, um revyde à projeção e reprodução do yndýgena no ymagynário do não-yndýgena.

O potyguês é fruto de um movymento de decolonyzação do saber que ultrapassa as epystemologyas e possybylyta o florescymento de conceytos vyvos que contemporyzam a língua e legytymam a lynguagem orgânyca. É na lynguagem orgânyca que as confluêncyas cosmológycas de orygem acontecem e é, portanto, neste lugar que o potyguês se ynscreve.

Josefina Ludmer (2013, p. 53) explyca que com a memórya estamos no que a autora chama de realydedefycção – e aquy chamamos de transtemporalidade ou tempo dos sonhos –, porque a memórya tem a mesma estrutura temporal e subjetyva na realydade e nas fycções, e porque, na realydade, a memórya toma forma de fycção. O potyguês de João Nyn é, portanto, uma expressão da realydedefycção, transtemporalidade ou tempo dos sonhos que materyalyza, aynda que na palavra, a memórya ancestral.

Potyguês é uma escryta polítca, de memóryas coletyvamente acessadas na transtemporalidade, que [res]surge como um manyfesto na língua em resposta à supressão lynguístca sofryda pelos povos yndýgenas a partyr das ynstytuições de Anchieta. Essas ynstytuições ympuseram aos sujeytos yndýgenas uma ordem alfabétyca que condyciona a forma de falar e a escryta da oralydade.

Como já mencyonado, parte do processo de fragmentação dos mundos yndýgenas foy operado na lynguagem – que é também um modo de marcar e ynvadyr o terrytório.

Assym, com a ymposyção do alfabeto latyno às lýnguas yndýgenas – que não são alfabétycas –, houve a supressão acústycas da vogal “y”, que orygyna o tupy-guarany⁴⁹.

Dentro da tradyção oral, o apagamento de uma letra representa, também, o apagamento de um som e, consequentemente, de rytos e tradyções regystradas e transmytydas pelo som. Dessa forma, ao se desfazer da vogal “y”, o português atravessa a totalydade da tradyção oral na tentatyva de turbar, apagar, dyzymar e provocar o etnocýdyo da cosmovysão dos povos que tem em YY, que representa água, a orygem da vyda, o ponto de partyda onde tudo se yncyra.

Deste modo, o potyguês é escryto como um camynho do meyo entre tupy-guarany e português, tupy-guarany e castelhano; uma fyssura no tempo evocada pela memórya onýryca que, através da lynguagem, possybylyta uma yda e volta no presente.

Ao refazermos a lýngua em potyguês, reabylytamos a potêncyas do sonho através da lýngua, e ao manyfertarmos na lýngua uma sonorydade gutural que sutura a lógyca ymposytyva e essencyalmente colonial acerca dos modos de falar, movymentar a lýngua e movymentar-se a partyr da lýngua, executamos seu empuxo. Do empuxo da lýngua, uma nova lýngua, um novo jeyto de se colocar no mundo através da lýngua, um novo mundo orygynado.

A construção symbólyca, estétyca e polýtyca do potyguês é estruturada, por analogya, pelo escopo teóryco do pretuguês⁵⁰ – lýngua ofycyal falada nos quylombos já a partyr do século XV –, elaborado por Lélia Gonzalez. O pretuguês, assym como

⁴⁹ O lynguysta Tupi-Guarani Luã Apyká (2021) explyca que as categoryzações lynguístycas que compreendem o tupy-guarany como tronco lynguístycas e não como lýngua são ocydentays e não yndýgenas. Luã Apyká elucyda que o que atualmente se chama de tupy antygo ou lýngua geral é uma cryação de Anchieta e que, até a escryta gramatycal, os povos yndýgenas de Pyndoretá se comunycavam em nheengatu, lýngua que hoje é chamada de tupy guarany moderno. Ocorre que a escryta gramatycal dos jesuýtas desconsyderou o sotaque dos mays de trezentos povos de Pyndoretá e assym, na escryta, as lýnguas foram ramyfycadas, já que grafycamente regystradas de formas dyversas. Contudo, Luã Apyká afyrma que oralmente os povos yndýgenas seguem se comunycando através da lýngua nheengatu ou tupy-guarany; apesar dos dyferentes sotaques, formas de falar e dyferenças na escryta, as expressões artyculam os mesmos sygnyfycados. Por exemplo: aweté e ha’ewete, em tupy-guarany e guarany, respectyivamente, sygnyfycam o agradecymento genuýno de um espýryto ao outro, ou gratydão. Djatsy e jaxy, em tupy-guarany e Guarany, respectyivamente, representam a energya do Lua, compreendyda como uma energya masculyna. Ademays, Luã Apyká se apoya nos preceytos constytucionays de autodetermynação dos povos para renomear sua lýngua. Esse entendymento, apesar de não ser unânyme entre yndýgenas, é que se adota nessa colheyta.

⁵⁰ Para essa dyssertação optamos por utylyzar o termo “pretuguês”, com “u”, como consta no lyvro *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*, publicado em 2020, que compyla parte da produção byblyográfyca de Lélia Gonzalez. A utylyzação do termo se justyfyca também pela expressão “cumé que fica?”, que aparece em títulos e subtítulos das produções da autora, onde novamente a teóryca substytuy a letra “o”, pela letra “u” favorecendo a oralydade das tradyções afrycanas em detrymento da escryta formal do Ocydente.

potyguês, é uma forma de resystêncya à monocultura da lýngua ymposta neste terrytório, que possybylyta ao falante a expressão e transmyssão da sua cultura, tradyção, memórya, ancestralydade e ymagynáryo na lýngua falada e sonhada; é também uma forma de dyzer – e, por que não, escrever – a partyr da constytuyção e percepção que o sujeyto negro tem sobre sy, yndyvdyual e coletyvamente.

Para além do quylombo, o pretuguês foy fomentado e contrybuyu para a construção lynguýstyca, ymagynárya e de valores da socyedade brasyleyra através das funções de mucama desempenhadas pela mulher negra que orygynam a fygura da mãe preta:

[...] aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo) (GONZALEZ, 2020, p. 46).

O pretuguês é, em suma, uma afrycanyzação do português falado em Pyndoretá. Ao desfazer-se do português, o pretuguês faz verter deste outra lýngua falada que afrycanyza a próprya cultura brasyleyra. Então, mesmo que o dyscurso branco e hegemonyco recuse outros modos de falar é, justamente, na próprya lýngua que se faz exystyr. A lynguagem, transmytyda pela mãe preta, faz com que a cryança entre na cultura (GONZALEZ, 2020). Desse modo, falar em pretuguês, assym como escrever em potyguês, é regystrar a memórya dos povos cuja hystórya não foy contada pela narratyva da conquysta do Ocydente; falar em pretuguês, assym como escrever em potyguês, é manter a ancestralydade vyva e vybrante na lýngua; é evocar orygem, memórya, fazer lýngua dançante e cryar, por entre a lýngua, um transtempo de sonhos para conjecturar heterotopyas.

De modo symylar, o potyguês é proposto por João Nyn como uma retomada de saberes yndýgenas através do que denomyna ser uma lynguagem de transmutação; uma lynguagem que fluy dentro do português e o metamorfoseya; uma lynguagem que não pretende ser lýngua, mas um ruýdo yncômmodo no português:

Antes de mays nada, precyso comunycar que aquy e em toda estétyca do lyvro, quando escrevo ou quando TYBYRA abre a boca, todos os “i”s somem e são substytuýdos por Y, yncluyndo palavras como “Ryo Grande do Norte”, “Brasy!” e os nomes dos meus famylyares nos agradecymentos, por fazerem parte da transmutação da vogal sagrada e por compartylharem da ancestralydade apresentada aquy. Essa transmutação não ocorre nos demays nomes próprys, respeytando autodeclarações e em palavras em Lýngua Natyva. Yntyitulo essa lynguagem de Potyguês.

Por quê?

Porque Y é uma vogal sagrada Tupy-Guarany.

Porque o Brasyl é um paýs sem pyngos nos “i”s.

Porque as lýnguas yndýgenas brasyleyras não são alfabétycas.

[...]

NENHUMA DESSAS LÝNGUAS É DA AMÉRYCA! [...]

Améryca também é uma fycção, uma Matryx Colonial com nome dado em homenagem a um colonizador. ABYA YALA, na lýngua do povo Kuna, sygnyfyca “Terra madura”, “Terra vyva” ou “Terra em florescymto”. É como os Movymentos Yndýgenas Contemporâneos desse contynente a têm chamado.

Como é feyta a manutenção da nossa memórya?

Potyguaras são povos dos sonhos.

Não há fronteyras entre arte e vyda.

Toda cryação é um ato espyrytual e coletyvo.

Artystas cryam mundos,

conectam mundos.

Se o mundo que você habyta não permyte uma saýda,

questyone o mundo que você habyta. [...]

A mayor Pauta dos Movymentos Yndýgenas do mundo é a Demarcação de Terras. Uma pendêncyca que nos prende ao ano de 1500, por ysso não exyste o perýodo Pós-Colonyal. É possývel demarcar terrytóryos fýsycos sem Demarcar Ymagynáryos?

A mente é um terrytóryo.

O YMAGYNÁRYO é terra.

Potyguês é um ruýdo entre o futuro que não chega e o passado que nunca se foy. Uma forma de ser um bom ancestral. O Y é uma vogal gutural, som que vem da gruta. [...]

Portanto, essa é uma forma que cryey para ressygnyfyca a mynha Ydentydade Yndýgena Contemporânea e propor uma nova escryta que gere estranhamento e reflexão, já que Potyguaras são Tupys e, assym como Guarany, falam Tupy-Guarany. [...]

É uma bryncadeyra e é séryo.

[...] Além dyso, essa escryta não atralha yntelygêncyas artyfycyays, como leytores do Português para pessoas com necessarydade vysual especyal, mudando sutylymente a pronúncyca em leyturas automátycas dygytays. (NYN, 2020, p. 9-12)

Posto ysto, o potyguês é perpassado pela noção de que a palavra, antes de ser palavra, é ymagem acústica; antes, som; e, antes aynda, ymagynação. A ymagynação que antecede é a mesma que procede a cryação do potyguês que denuncia a vyolêncyca

lynguístyca e expressa o ato de cryação como camynho para cura. Ao reabylytar a letra “y”, se reabylyta também a potêncyia do sonho como propulsor das lýnguas ýndýgenas e, consequentemente, ynfluencyador da lýngua que se dyz ofycyal.

Essa lynguagem de transmutação é um confronto às ferydas colonyays causadas e deyxadas pela lýngua enquanto ynstrumento de domynação; é uma contracolonyzação yndýgena na lýngua e cultura colonyzadora. O potyguês, enquanto manyfesto, que é o que pretende ser, faz exystyr, na próprrya lýngua, um ruýdo e outra escryta, um som e outra fala. Assym, escrever em potyguês é fazer da lýngua uma caravela ao ynverso: uma flecha carregada de sementes que esburaca o mundo do povo da mercadorya.

Orygynado na chave lyteratura memórya, potyguês consyste num processo de cryação espyrytual-coletyva e de desaprendyzagem pela ymagynação que joga com a lynguagem e crya uma metodologia contracolonyal que constróy à medyda que destróy; dessa bryncadeyra, que é sérya, urge um confronto às cycatryzes deyxadas pela ynvasão terrytoryal do plano fýsycy e ymagynáryy que se procedeu na lýngua e por yntermédyyo dela.

Do confronto, restam perguntas como a que realyza Graça Graúna:

“De início o espanto,
depois a monofobia:
quem cura as feridas?” (GRAÚNA, 2021)

Quem cura as ferydas? Quays são passýveys de cycatryzação? Quays contynuarão abertas como um synal de que a guerra ynycyada pela colonyzação castradora de formas de ser, saber e poder, nunca acabou?

As cycatryzes documentam parte da nossa memórya. Outra parte de nossa memórya ancestral é abrygada pelas águas. Ao tempo em que ancora o potyguês, “y” é também a prymeyra letra e orygyna a prymeyra palavra tupy-guarany: YY, que representa a força de orygem das águas. Vyemos das águas. O potyguês é orygynado na força das águas, por ysso tão potente. Essa é a mesma força presente em Eliane Potiguara. As águas retornam então com força de orygem, crescymento e cura.

Enquanto “y” pryncypya a desfragmentação, YY é a força de cryação que reyntegra espaço-tempo. YY é o ancestral vyvo, a orygem no agora; a orygem que verte

como água verte da fonte. As águas materyalizam a orygem no presente. Assym, mergulhar nas águas, do ryo ou da lynguagem, é mergulhar na orygem.

Através das águas, a memórya ancestral perpessa os tempos, fazendo com que a orygem, que ordynaryamente remete ao passado, se faça presente no agora. A força de orygem da água é força justamente pela travessya que realyza no tempo e por demonstrar que a orygem da vyda é também quem a sustenta. YY enquanto orygem atesta a legytymydade da transtemporalidade.

YY é o ancestral vyvo. Ao ouvyrmos a imagem acústycyca das águas, ouvymos também nosso ancestral; esse é um que entendymto perpessa dyferentes povos yndýgenas e é regystrado por Daniel Munduruku em seu lyvro *Mundurukando 2*, através de um dyálogo entre o autor, quando cryança, e seu avô:

– O que o rio falou para você?

– Não falou nada, vovô.

Falei isso e fiquei no meu canto aguardando a bronca. Ela não veio. Ouvi apenas uma voz doce sussurrando.

– Ele falou sim, meu neto. Você é que não ouviu. O rio sempre fala. Hoje, seu espírito está fechado, mas o rio contou uma bela fábula para lembrar que precisamos aprender com ele.

[...]

– O rio ensina que é preciso ser perseverante. Ele diz que é preciso encontrar um motivo para seguir adiante. Meu neto já viu o rio parar diante de um obstáculo e ficar chorando, lamentando-se?

Ele não me deu tempo para responder, logo retomou a ideia.

– Ele não faz isso. Sabe por quê? Porque dentro dele tem uma voz que repete sem cessar que, se ele parar, jamais irá se encontrar com o grande rio, lugar de onde vieram nossos ancestrais e para onde voltaremos depois desta nossa existência. O grande desejo do rio é ser *rio*. Ele não quer ser outra coisa. E ele só não poderá sê-lo se abandonar sua verdadeira vocação. Acontecerá com ele o que acontece com todos os que, homens ou mulheres, abandonam sua missão: ficará doente, podre, fedorento. Água parada cria lodo, e a vida vai embora. Ninguém quer tomar banho em um rio com água parada, pois sabe que ali não há alegria. Ali estará um ser que desistiu. Então, meu neto, me diga: agora você compreendeu as palavras do rio? (MUNDURUKU, 2017, p. 12-13)

As águas de orygem que salvuardam as memóryas dos povos yndýgenas também norteyam o percurso de arte-vyda e o regresso. YY por sy só comporta os três tempos e oryenta o rytmo da vyda. A partyr da conjunção de espaço e tempo e na força das águas que são ancoradas pela vogal “y”, os mundos yndýgenas são reyntegrados, natureza e cultura tornam a ser cultura vyva.

A vogal “y” representa, portanto, um confronto à ferydas, cycatryzes e, pryncypalmente, a conjunção de conceytos bases que estruturam os mundos yndýgenas a partyr das própryas cosmogonyas.

O trajeto traçado e percorrydo por Eliane Potiguara – e muytos outros nomes que dedycaram a vyda ao movymto yndýgena pelo dyreyto de ser e exystyr – nos conduz ao momento atual da Arte Yndýgena Contemporânea onde cryar é reabylytar a potêncy a da cryação. Ao reabylytar a potêncy a da cryação, defendemos nossa próprya exystêncy a. E ao exystyrmos, nossos mundos exystem. Enquanto exystyrmos, nossos mundos exystyrão e coexystyrão com todos os outros que nos forem ympostos.

As águas que salvaguardaram nossas memóryas despertaram a ydentydade de Eliane Potiguara, João Nyn, Julie Dorrico, Kaê Guajajara, Katu Mirim, Brisa Flow, Moara Tupinambá, Oderiê Cha-yúa, Lian Gaia, Sioduhi e muytos outros que se encontraram no percurso do ryo e afyrmaram a ydentydade yndýgena – devydamente reconhecycdos pelos povos aos quays pertencem.

Encarar YY é encarar a próprya orygem; ouvyr as memóryas guardadas por YY é reencontrar a próprya voz; o reencontro com a próprya voz é uma ynsurreyção coletyva. Quando Eliane Potiguara encontra a próprya voz, um motym é ynycyado na arte.

III.I.II YWY

“Escrever, pra que?
Pra respirar e resistir
como quer a Poesia” (GRAÚNA, 2021)

YWY representa a terra e concentra a força do presente que retroalymenta as demandas do agora. Abrymos essa colheyta sob o jugo da ordem de demarcação já, desde o ynýcyo ressaltamos os esforços de Eliane Potiguara em reforçar a luta por terra e pela demarcação de terras em *Metade cara, metade máscara*, e agora, perto do fym, ajustamos novamente o foco na pauta que nos trouxe até aquy: YWY, a terra.

Aqy compreendamos YWY como um conceyto fylosófyco de terra vyva, lyvre e úbere, sem fronteyras ou fragmentação de espaço-tempo e guyado pelo rytmo do tempo que de dentro da terra nos olha, como retrata Ana Mendieta em suas performances de reyntegração terra-corpo-espýryto. YWY é sobre as urgêncyas que a terra tem feyto

emergyr; sobre a terra antes ou para além das retalições. YWY é sobre a urgência de voltarmos a sonhar com a floresta no futuro.

Se fosse possível a coexistências dos mundos yndígenas e não yndígenas sem a sobreposição de saberes e subjugação dos corpos, sem o exercício de poder do não yndígena sob o yndígena, sem genocídio e etnocídio conduzidos pelo próprio Estado⁵¹, e com respeito às diferenças, não haveria a urgência na demarcação de terras, pois nossos corpos pertenciam à toda terra, como sempre foi. Contudo, desde a invasão tem sido necessário demarcar terras yndígenas na tentativa de barrar as caravelas que seguem chegando com o intento de explorar, expropriar, extrair a vida da terra e impedir a coexistência de outros modos de vida.

Ao tempo em que evidência a relação entre identidade e território, YWY nutre nosso vínculo com a floresta e serve como arma política de persuasão. Tendo em vista que o território é um dos sustentáculos das ficções coloniais, YWY é ponto divergente dentro da gama de teorias que se esforça para alcançar a realidade dos povos yndígenas. O que resta das Américas sem o território e de quem é o território sem as Américas? Se as culturas do tempo são tempo habitado e imaginado, diagramas e afetos diferentes em cada lugar (LUDMER, 2013, p. 14), sem as ficções territoriais, qual temporalidade habitamos e qual imaginamos?

Josefina Ludmer (2013, p. 14) aponta que “cada cultura é uma determinada experiência do tempo [e] que não é possível uma nova (um novo mundo) sem a transformação dessa experiência”. Um território livre de ficções coloniais é exatamente essa possibilidade de transformação da experiência e consequentemente criação de um novo mundo – ou legitimação de outro mundo.

⁵¹ A escrita dessa dissertação foi interrompida várias vezes em decorrência de inúmeros conflitos territoriais e massacres operados pelas políticas e agromilícias estatais. Escrever em meio à guerra civil, em luto e frente à impotência foi a minha maior dificuldade de escrita. Embora o território de minha família tenha sido invadido no século passado e atualmente se plante soja no solo sagrado onde repousam meus ancestrais, ou justamente por isso, os conflitos de terra, que representam a soberania da necropolítica, sempre dizem respeito e afetam intrinsecamente todos os sujeitos yndígenas. A luta em defesa da terra é um denominador comum entre yndígenas de todos os contextos, e repercute, de forma coletiva e pessoalizada, na vida de yndígenas de todos os contextos. Enquanto escrevo ligeiramente sobre o que a terra representa, acontece o Massacre de Guapoy com o povo Guarany Kayowá que tenta retomar seus territórios originários na cidade de Amambay, no Mato Grosso do Sul. O massacre armado operado por fazendeiros e pela Polícia Militar do estado conta com helicópteros e munições letais, e até o dia 25 de junho de 2022 já deixou 4 mortos e 10 feridos. É em meio a este contexto que escrevo sobre a terra e com base nesse contexto que acuso a ação, omissão e conivência do Estado com o massacre em curso contra povos yndígenas em Pindoretá.

A luta por terra é a luta pela preservação dos modos de vida originários e a demarcação de terras o pressuposto para a transformação da experiência coletiva e manutenção dos novos mundos que sempre existiram – ainda que suas existências não fossem legitimadas e enquadradas como subutilizadas, primitivas ou selvagens. A partir de YWY, transformamos a experiência do tempo. Por isso, quando dizemos na introdução e ao longo do primeiro capítulo que demarcar terras indígenas é barrar o Ocidente, personificado na sociedade não indígena, do território demarcado queremos dizer que demarcar terras indígenas é barrar a onisciência, onipresença e onipotência do Ocidente, do povo da mercadoria.

A demarcação de terras é irremediável não pela falta de terra ou pelo acesso à riquezas naturais, mas porque YWY é o espaço-tempo suficiente para a rearticulação da vida, luta e arte que tornam outras formas de viver possíveis. YWY é a compreensão, no tempo presente, da terra como um organismo vivo que, como explica Ailton Krenak:

[...] precisa estar vivo para que a gente possa continuar tendo sonhos. Sonho é uma experiência objetiva e aplicada que pode nos dar novas habilidades e capacitar melhor para enfrentar a violência epistêmica que institui uma narrativa e é também uma violência ontológica instalada que quer convencer a todos que esse mundo horrível é a coisa certa. (KRENAK, 2022)

Rearticular vida, luta e arte passa pela transformação das condições sociais que produzem as técnicas de ser e fazer ser. YWY é a terra enquanto potência de materialização, pulsação orgânica, barro, criador e criatura.

YWY é a força que nutre, cuida e sustenta as raízes da vida. É na terra que se ancoram os cacaueros que sustentam o céu. Há que existir terra livre e úbere para que as forças invisíveis sigam sustentando a vida. Há que existir terra livre e úbere para que, com os pés na terra, possamos transformar a experiência do tempo, sonhar a floresta e olhar um futuro.

III.I.III YWÁ

“Advertência:

se eu parasse de escrever

respiraria?” Graça Graúna (2021)

YWÁ é o infinito céu, representa o movimento de voltar ao futuro, comporta a força do sonho e nos devolve tudo que lançamos. YWÁ é o tempo de colheita da semente germinada, onde se prospecta a superação da matéria e da não humanidade. Myrar YWÁ

é myrar o movymmento contýnuo como resultado, o que já é e, portanto, nos foge às mãos assym como o vento. YWÁ, sustentado pelo cacaueyro em YWY, é que deglute os tempos com ventanya, yndycando que o futuro é memórya e, por yssso, retorno.

A lyteratura e Arte Yndýgena Contemporânea são tecyturas de futuro pelas vozes de orygem no agora. Dessa tecytura, uma cryação que say de um céu e aponta para outro, toca o lymyte do dyzývel e comporta, na travessya, todos os tempos e elementos. Em YWÁ o artýstyco e o sagrado se profanam enquanto comungam matérya e não matérya. Não há vyda eterna.

YWÁ é a ymensydão do céu que cabe na boca, onde a realydade é fabrycada pela lýngua que é a matérya da produção symbólyca, dos meynos de comunycação, do espetáculo, dos afetos e da polýtyca (LUDMER, 2013). YWÁ é a pura reformulação da realydade através dos elementos de passagem do tempo: os ventos que sopram para fortalecer o espýryto; a salyva e a chuva que, como óleos, ungem as ferydas; e as nuvens que carregam cartografyas de um outro ymagynáryo.

Nos céus, da boca e do futuro, “somos músicas que ecoam no etéreo” (POTIGUARA, 2019, p. 95) e nossas palavras aynda mays alma.



Pele de ymagem 2 – registry da transtemporalidade gutural manyfestada em YWÁ céu, YY água, YWY terra, em nytrato de prata, capturada em 1º de janeyro de 2022, no Vale da Utopya.

III.II *desagradecer*

“As linhas que cachoeiram a partir deste ponto trazem em suas águas memórias que carrego comigo até o céu desabar.”

Denilson Baniwa

Quyçá o pensamento pudesse dançar mays em outros rytmos que não o do combate.

Costuras feytas, escrevo aquy o que se deyxá em aberto. Concluo em fragmentos como quem confya no vyr-a-ser, poys é precyso haver o depoys, sempre, como oryentou Artur em algum momento de 2021.

As palavras de Eliane Potiguara são palavras de cura, marcadas pela presença e espelham veneno e antýdoto. São palavras de fronteyras que as cruzam. Por yssso dyssertamos sobre elas e as repetymos, na tentatyva de dar poder ao que é argumentado e alcançar o depoys-aynda, cruzar as fronteyras.

O depoys-aynda é a busca. É memórya

[...] do rio, das árvores, das montanhas, da terra e de todos os seres que estão resistindo junto com nós humanos. Nesse momento em que todos estão passando por um processo de transformação, sentimos a necessidade de metamorfosear as relações e reaprender a caminhar de forma mais leve e suave sobre a terra. (TAKUÁ, 2021, p. 48)

Essa dyssertação foy escryta entre uma batalha e outra da mesma guerra; também entre acrobacyas. E, se assym não fosse, não exystyrya. Termyno, então, por desagradecer a tudo que faz exystyr, pela vya do confronto, a resystêncyá yndýgena.

Porém, termyno como quem mantém o pensamento em dança, já que “quando se dança, se atinge o mais alto grau da espiritualidade” (POTIGUARA, 2019, p. 107).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, José de. **O Guarani**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1857. 254 p. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/o_guarani.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2019.

APYKÁ, Luã. **Curso de Tupi-Guarani-Nhandewá**: escrita. Peruíbe: Luã Apyká, 2021. 30 p.

ASANTE, Molefi Kete. A ideia afrocêntrica em educação. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 31: mai.-out./2019, p.136-148.DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.vi30.28261>

ASSESSORIA JURÍDICA APIB (Brasília). **Carta dos povos indígenas do Brasil**: levante pela terra. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/06/14/carta-dos-povos-indigenas-do-brasil-levante-pela-terra/>. Acesso em: 14 jun. 2021.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, [S.L.], n. 11, p. 89-117, ago. 2013. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0103-33522013000200004>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jyv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 nov. 2020.

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2020. 96 p. Tradução de: Milena P. Duchiate.

CULTURAL, Itaú. Nêgo Bispo: vida, memória e aprendizado quilombola. Youtube, 06 de nov. 2022. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=gLo9ZNdgJxw&t=25s>>. Acesso em 06/06/2022.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o 'eu-nós lírico-político' da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, Londrina, n. 24, p. 216-233, ago. 2017.

ESBELL, Jaider (org.). **Moquéem Surarî**: arte indígena contemporânea. São Paulo: Mam, 2021. 208 p. Disponível em: <https://mam.org.br/wp-content/uploads/2022/04/mam-moquemsurari-catalogo-com-ad.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2022.

ESBELL, Jaider. **Territórios: arte indígena contemporânea e o grande mundo.** arte indígena contemporânea e o grande mundo. 2018. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/06/14/territorios/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

ESTUDOS, Selvagem ciclo de. Ciclo dos sonhos - Caminho do sonho - Nastassja Martin e Ailton Krenak (tradução português). **Youtube**, 05 de abr. 2022. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D7Z6AZnD9hc>>. Acesso em 05/04/2022.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face.** Mulheres no Mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, 2005, p. 1 -14.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio.** 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2021. 120 p.

FINAZZI-AGRÒ, E. A invenção da ilha. Tópica literária e topologia imaginária na descoberta do Brasil. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 13, p. 93–103, 2012. DOI: 10.20396/remate.v13i0.8636199. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636199>. Acesso em: 14 set. 2021.

FONSECA, Inara. **Justiça por Ana Beatriz: criança indígena é vítima de violência sexual e feminicídio no Amazonas.** criança indígena é vítima de violência sexual e feminicídio no Amazonas. 2020. Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero. Disponível em: <https://catarinhas.info/justica-por-ana-beatriz-crianca-indigena-e-vitima-de-violencia-sexual-e-feminicidio-no-amazonas/>. Acesso em: 12 jan. 2022.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Política Indigenista: serviço de proteção aos índios - spi.** Serviço de Proteção aos Índios - SPI. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>. Acesso em: 21 jun. 2021.

GOULARTE, Raquel da Silva; MELO, Karoline Rodrigues de. “A lei 11.645/08 e a sua abordagem nos livros didáticos do ensino fundamental”. **Entretextos**. Londrina, v.13, n. 2, p. 33-54, jul/dez 2013

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza, 2013. 200 p.

GRAÚNA, Graça. Fios do tempo: quase haikais. Recife: Baleia Cartonera, 2021.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial?: pensando no limite. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2003. p. 101-130.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: 2012. 31 p. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 10 jun. 2022.

ISA, Terras Indígenas no Brasil. **Massacre do paralelo 11 extermina 3.500 índios**. 2006. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/noticia/17879>. Acesso em: 20 jun. 2022.

ISA, Terras Indígenas no Brasil. **Situação atual das terras indígenas**. 2022. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>. Acesso em: 23 jan. 2022.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. **Boletim de Pesquisa Nelic**, [S.L.], v. 14, n. 22, p. 26-58, 19 dez. 2014. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/1984-784x.2014v14n22p26>.

JESUS, Jessica Flavia Oliveira de. **May Ayim e a tradução de poesia afrodiaspórica de língua alemã**. 2018. 165 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Estudos de Tradução, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/193845/PGET0373-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 02 mar. 2022.

JUSTICE, Daniel Heath. **Why Indigenous Literatures Matter**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2018. 312 p.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 734 p. Tradução de: Beatriz Perrone-Moisés.

LAMBERT, Leandra. "O tempo do qual a terra nos olha": de refúgios, artes, narrativas e tecnologias no mundo sublunar. **Revista Metamorfose**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 48-66, jun. 2020. Disponível em:

<https://periodicos.ufba.br/index.php/metamorfose/article/view/34439/21510>. Acesso em: 27 jun. 2022.

LESSA, Giane da Silva Mariano. Nueva corónica y buen gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala: um novo gênero que emerge no contexto da conquista da América. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE GÊNEROS TEXTUAIS, 5., 2009, Caxias do Sul. **Anais [...]**. Caxias do Sul: O Ensino em Foco, 2009. p. 1-9. Disponível em:

https://www.ucs.br/ucs/extensao/agenda/eventos/vsiget/portugues/anais/arquivos/nueva_coronica_y_buen_gobierno_de_felipe_guaman_poma_de_ayala_um_novo_genero.pdf. Acesso em: 12 jan. 2022.

LUDMER, Josefina. **Aqui América latina**: uma especulação. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2013. 183 p.

MICHAELSEN, Mariana Vogt. **(N)o verso das receitas, uma página em branco**: a escritura, a litura e a leitura dos livros de receitas. 2022. 98 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Literatura, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo**: e outras histórias indígenas de amor. São Paulo: Global Editora, 2007. 48 p. Ilustrações de: Maurício Negro.

MUNDUKURU, Daniel. **Mundukurando 2**: sobre vivências, piolhos e afetos. São Paulo: Uk'A Editorial, 2017. 144 p.

NYN, João. **Tybyra**: uma tragédia indígena brasileira. São Paulo: Selo Doburro, 2020. 112 p.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. **Entrelugares**: revista de sociopoética e abordagens afins, v. 1, n. 2, p. 1-10, 2009.

PERES, Julie Stefane Dorrico. **Autoria e performance nas narrativas míticas indígenas Amondawa**. 2015. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2015. Disponível em:

https://www.ri.unir.br/jspui/bitstream/123456789/1335/1/Julie%20S.%20D.%20Peres_Autoria%20e%20performance%20nas%20narrativas.pdf. Acesso em: 22 set. 2021.

- PIZA, Edith. Adolescência e racismo: uma breve reflexão. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL DO ADOLESCENTE, 1., 2005, São Paulo. **Proceedings online**. Available from:
<http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000082005000100022&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 16 Set. 2021.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019. 164 p.
- POTIGUARA, Eliane. Participação dos povos indígenas na Conferência em Durban. **Revista Estudos Feministas**, [S.L.], v. 10, n. 1, p. 219-228, jan. 2002. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2002000100016>.
- POTIGUARA, Eliane. **Moína**: produções artísticas e eventos. Produções artísticas e eventos. 2011. Disponível em: <http://www.moinaproducoes.com.br/noticias/?p=164>. Acesso em: 04 ago. 2021.
- PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani**: a voz que não pode ser esquecida. São Paulo: Expressão Popular, 2006. 96 p.
- RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. 72 p. Tradução de: Mônica Costa Netto.
- RANCIÈRE, Jacques. **O inconsciente estético**. São Paulo: Editora 34, 2009. 80 p. Tradução de: Mônica Costa Netto.
- RIBEIRO, Sidarta. **O oráculo da noite**: a história e a ciência do sonho. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 464 p.
- ROCHA DA SILVA, Fernanda. As múltiplas vozes de Davi Kopenawa: por uma escrita em multidão. **Revista Criação & Crítica**, [S.L.], n. 28, p. 150-168, 22 dez. 2020. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1984-1124.i28p150-168>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/172793/167048>. Acesso em: 04 abr. 2021
- ROSIÈRE, Stéphane. “Tendências contemporâneas da geografia política e da geopolítica”. In: RÜCKERT, A. A.; SILVA, A. C. P. da; SILVA, G. de V. (Orgs.).

Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território: integração sul-americana e regiões periféricas. Porto Alegre: Editora Letra1, 2018, p. 87-95 DOI 10.21507/10.21507/9788563800367-05

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizando metodologias:** pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Editora Ufpr, 2019. 239 p. Tradução de: Roberto G. Barbosa.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais.** São Paulo: Ubu Editora, 2018. 288 p.

WALTER, Roland. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil.** Belo Horizonte: Mazza, 2013. p. 9-14.

X, Barbara; TUPINAMBÁ, Moara. **Piracaia:** um manifesto vanguardista de indígenas antifuturistas. São Paulo: Sarau Ajuri de Makunaimi, 2021. 3 p.