



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – *CAMPUS I*
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDO DE LINGUAGENS**

MILENA COSTA PINTO

**LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA:
*METADE CARA, METADE MÁSCARA***

**SALVADOR
2017**

MILENA COSTA PINTO

LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA:

METADE CARA, METADE MÁSCARA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens, no âmbito da Linha 1 – Leitura, Literatura e Identidades, do Departamento de Ciências Humanas, *Campus I*, da Universidade do Estado da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Estudo de Linguagens.

Orientadora: Profa. Dra. Elizabeth Gonzaga de Lima.

SALVADOR
2017

MILENA COSTA PINTO

**LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA:
*METADE CARA, METADE MÁSCARA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens, no âmbito da Linha 1 – Leitura, Literatura e Identidades, do Departamento de Ciências Humanas, *Campus* I, da Universidade do Estado da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudo de Linguagens.

Em ___/___/2017.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Elizabeth Gonzaga de Lima (Orientadora)
Universidade do Estado da Bahia

Profa. Dra. Luciana Sacramento Moreno Gonçalves (Membro interno)
Universidade do Estado da Bahia

Profa. Dra. Suzane Lima Costa (Membro externo)
Universidade Federal da Bahia

FICHA CATALOGRÁFICA
Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura. UNEB – Campus I
Bibliotecária: Célia Maria da Costa CRB: 5 / 918

Pinto, Milena Costa

Literaturas de autoria indígena: *Metade cara, metade máscara* / Milena Costa Pinto. – Salvador, 2017.

130 f.

Orientadora: Elizabeth Gonzaga de Lima.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus I. Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens - PPGEL, 2017.

Contém referências.

1. Literatura brasileira – Escritores indígenas. 2. Escritores indígenas. 3. Potiguara, Eliane. I. Lima, Elizabeth Gonzaga de II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. Campus I.

CDD: B869

“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).

AGRADECIMENTOS

À Sabedoria Suprema, Causa Primeira de Todas as Coisas;

Ao mundo astral, que, na sua diversidade de vozes, inspirou-me direções, sentidos, *anima*;

Aos meus *velhos* pais que me receberam nesta vida;

À família, pelas renúncias e, em especial, à Julinha, por aquecer meu coração nos dias frios dessa trajetória;

Ao meu companheiro, por resistir aos “muros” invisíveis;

À Professora Vanda, colega de docência e amiga aguerrida, pelos diálogos entretecidos de etnicidade;

Às Professoras Perla e Cleide, respectivamente diretora e vice, pela compreensão imprescindível;

A Isac Silva de Almeida, representando a Secretaria de Educação de Camaçari, pela cumplicidade irrevelável;

À Profa. Dra. Elizabeth Gonzaga de Lima (orientadora), pela indizível dedicação, generosidade e persistência, visando ao meu melhor desempenho;

À Profa. Dra. Luciana Moreno, por suas contribuições necessárias e oportunas;

À Profa. Dra. Suzane Lima Costa (uma indígena de alma), pela indescritível competência e profunda sensibilidade;

Ao Professor Dr. Sílvio Roberto, por contribuir com sua cosmovisão acerca dos indígenas e pelas relevantes indicações bibliográficas;

Aos demais professores do curso, pelas provocações e indagações que me inquietaram;

Aos colegas do curso, pelas conversas provocadoras e pelos momentos agradáveis, que suavizaram os percalços da caminhada;

A Camila, Geysa e Danilo, pelo tratamento atencioso e acolhedor;

À Eliane Potiguara, pela inspiradora “re-existência” e pela poesia que emana de cada traço de sua “auto-historiatura”.

Muito obrigada!

RESUMO

Nesta dissertação, investigam-se literaturas escritas de autoria indígena no intuito de identificar aspectos referenciais, como emergência, dimensões, perspectivas, circulação e constituição textual, situando-se o *status* dessas literaturas em relação a um sistema próprio e ao sistema canônico da literatura brasileira. O estudo busca compreender a relação entre Eliane Potiguara, autora de *Metade cara, metade máscara* (2004), *corpus* deste estudo, o contexto urbano-fronteiriço e a identidade indígena, destacando suas percepções acerca de questões de gênero alusivas à mulher indígena. Sob o título “Literaturas de autoria indígena: *Metade cara, metade máscara*”, o trabalho teve como percurso metodológico a pesquisa exploratória com investigação em campo teórico. Configurada como bibliográfica, a pesquisa foi contemplada pela fundamentação teórica de: Daniel Munduruku (2013; [2016]; 2008), com a questão do essencialismo identitário e da literatura, e os elos entre escrita e oralidade; Lynn Mario Souza (2006), com o *status* da literatura indígena enquanto canônica e marginal, nacional e local, e tendo a performatividade como marca da oralidade; Oscar Sáez (2006), com as figurações autobiográficas e coletivas aplicadas à análise do *corpus*; José Maurício Arruti (2006), com o conceito de etnogênese; Gersen Baniwa (2006), que mediou a discussão sobre a retomada étnica, com os conceitos de autonomia e autodeterminação; Gayatri Spivak (2010), com o conceito de essencialismo estratégico; Walter Mignolo (2003), com o conceito de colonialidade do poder; Stuart Hall (2013; 2014) com a reflexão sobre identidade e diáspora; Antonio Cornejo-Polar (2000), na compreensão da heterogeneidade das literaturas de autoria indígenas; Boaventura de Sousa Santos (2004), com a questão da racionalidade do Ocidente; Michel Foucault (2015), com a subversão do poder dominante; Anibal Quijano (2005), com o conceito de estereótipo. A abordagem sobre os aspectos fronteiriços está amparada na teoria de Gloria Anzaldúa (1987; 2012), que, assim como Judith Butler (2003), atribuiu aporte às questões de gênero. Constatou-se, ao longo da investigação, que uma atuação por políticas de identidade no âmbito do Movimento Indígena interferiu na emergência e extensão das literaturas de autoria indígena. Confirmou-se também a existência do selo do Estado brasileiro, na forma de legislações, na emergência e circulação dessas literaturas.

Palavras-chave: Literaturas de autoria indígena; Eliane Potiguara; Emergência; Identidade fronteiriça; Figurações do feminino.

ABSTRACT

In the present paper, written literatures of indigenous authors are investigated in order to identify reference aspects such as emergence, dimensions, perspectives, circulation and textual constitution, considering the *status* of these literatures in relation to their own system and to the canonical system of Brazilian literature. The study seeks to understand the relationship among Eliane Potiguara, author of *Metade cara, metade máscara* (2004), the *corpus* of the study, the urban-frontier context and the indigenous identity, highlighting her perceptions about gender issues referring to indigenous women. Under the title "Literatures of indigenous authorship: *Half face, half mask*", the study had, as methodological course, the exploratory research with investigation in the theoretical field. Configured as a bibliography research, it was contemplated by the theoretical basis of: Daniel Munduruku (2013, [2016], 2008), with the question of identity essentialism and literature, and the links between writing and orality; Lynn Mario Souza (2006), with the *status* of indigenous literature considered as canonical and marginal, national and local, and the performativity seen as a mark of orality; Oscar Sáez (2006), with the autobiographical and collective figurations applied to the analysis of the *corpus*; José Maurício Arruti (2006), with the concept of ethnogenesis; Gersen Baniwa (2006), who mediated the discussion about ethnic retake, with the concepts of autonomy and self-determination; Gayatri Spivak (2010), with the concept of strategic essentialism; Walter Mignolo (2003), with the concept of coloniality of power; Stuart Hall (2013; 2014) with the reflection on identity and diaspora; Antonio Cornejo-Polar (2000), in the comprehension of indigenous authorship literatures heterogeneity; Boaventura de Sousa Santos (2004), with the question of the Western rationality; Michel Foucault (2015), with the subversion of the dominant power; Anibal Quijano (2005), with the concept of stereotype. The approach on frontier aspects was supported by the theory of Gloria Anzaldúa (1987, 2012) related to gender issues, as well as Judith Butler's (2003). It was verified throughout the investigation that actions for identity politics in the scope of the Indigenous Movement have interfered in the emergence and extension of indigenous authorship literatures. It was also confirmed the presence of the Brazilian State, expressed in the form of laws, in the emergence and circulation of these literatures.

Keywords: Indigenous authorship literature; Eliane Potiguara; Emergency; Border identity; Feminine figurations.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Acind	Acervo Indígena
AIPIN	Agência de Imprensa Indígena
ASPIM	Associação do Povo Indígena Maraguá
AssEARIn	Associação de Escritores e Artistas Indígenas
CAPEMA	Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena
CEB	Câmara de Educação Básica
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CF	Constituição Federal
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNE	Conselho Nacional de Educação
CNEEI	Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
EEAI	Encontro de Escritores e Artistas Indígenas
EUA	Estados Unidos da América
FNLIJ	Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GRUMIN	Rede de Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos (nome atual)/ Grupo de Mulher-Educação Indígena(nome de fundação)
IES	Instituições de Ensino Superior
ISA	Instituto Socioambiental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INBRAPI	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual
LDB	Lei de Diretrizes e Bases
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
Minc-Funarte	Ministério da Cultura/ Fundação Nacional de Artes
NEAI	Núcleo de Estudos das Produções Autorais Indígenas
NEARIN	Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas
ONG	Organização Não Governamental

PNBE	Programa Nacional de Bibliotecas na Escola
PNE	Plano Nacional de Educação
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
Redeh	Rede de Desenvolvimento da Espécie Humana
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SP	São Paulo
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFPE	Universidade do Estado de Pernambuco
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 EMERGÊNCIA DE UMA LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA NA CENA LITERÁRIA	20
1.1 A INSURGÊNCIA DE VOZES SILENCIADAS.....	21
1.2 POLÍTICAS AFIRMATIVAS NO BRASIL E A LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA.....	29
1.3 CENÁRIO DAS LITERATURAS INDÍGENAS: AUTORIA, REPRESENTAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL.....	40
2 AS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA E A LITERATURA BRASILEIRA	58
2.1 AUTONOMIA <i>VERSUS</i> PÓS-AUTONOMIA: O PARADOXO NAS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA.....	59
2.2 DIMENSÕES DAS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA: PERSPECTIVAS INTERCULTURAIS E PANORAMA DE CIRCULAÇÃO.....	67
2.3 TRANSVERSALIDADE E HIBRIDISMO: INTERFACES EM <i>METADE CARA, METADE MÁSCARA</i>	78
3 A RELAÇÃO IDENTITÁRIA COM A FRONTEIRA EM <i>METADE CARA, METADE MÁSCARA</i>	91
3.1 POTIGUARA, UMA ESCRITORA DE FRONTEIRA: <i>METADE CARA, METADE MÁSCARA</i>	92
3.2 A CONSCIÊNCIA INDÍGENA EM POTIGUARA: IDENTIFICAÇÃO DE PERTENÇA ÉTNICA.....	101
3.3 FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS DA MULHER INDÍGENA EM <i>METADE CARA, METADE MÁSCARA</i>	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

*“Ao escrever,
dou conta da ancestralidade;
do caminho de volta,
do meu lugar no mundo”.*
(GRAÚNA, 2007).

Nessa epígrafe, emana um dos sentidos da escrita para a voz poética que, nesse ato, transcende tempo e espaço, além de realizar um grande encontro com o *eu* essencial, representada na ancestralidade. O sentido do falar de si é evocado como impulso celebratório da identidade indígena. Essa celebração de identidade é proferida por Eliane Potiguara no tratamento poético e nas figurações autobiográficas em *Metade cara, metade máscara* (2004), que se traduz, dentre tantas faces, na emergência de uma produção literária de autoria indígena. Emergência de literaturas que refletem a expansão da presença indígena como agentes autorais que têm construído uma escrita da própria história.

Dizer essas literaturas indígenas, entretanto, exige alguns esclarecimentos. É uma produção escrita (na perspectiva ocidental – alfabética); elaborada em línguas nativas, ou em língua portuguesa e, às vezes, bilíngue; oriunda da cultura impressa e veiculada por meio do suporte livro e da Internet. Por tais particularidades, trata-se de literaturas contemporâneas e emergentes, pois literaturas indígenas no Brasil, no sentido lato da palavra “literaturas” – ou seja, expressões literárias orais de variados caracteres, gênero e funções –, existem desde tempos imemoriais.

As literaturas escritas produzidas sob esse signo apresentam diferentes vertentes, dentre elas, destaca-se uma produção que se institui no seio das sociedades aldeadas, elaborada por nativos, de acordo com códigos e características específicas da cultura de cada comunidade, tendo um caráter coletivo e parcialmente etnoeducacional. No contexto urbano, as literaturas são urdidas por escritores em situação transitória. Suas vivências se realizam tanto em territórios tradicionais, quanto no *locus* urbano. Essas escrituras, em certa medida, têm também motivações educacionais.

No entendimento de que essas literaturas são compostas por vozes diversas, com culturas, visões de mundo e perspectivas diferenciadas, cabem ser nomeadas de modo pluralizado. Porém, a expressão “literaturas indígenas”, por si só, não dá conta de delinear as diversas faces dessa produção, realizada por autores de diversas etnias, entre as 305 existentes

no território brasileiro. Não se pode esperar que, em um contingente de aproximadamente 817 963 habitantes¹, distribuído em comunidades com organização social, cultural e política diferente, haja uniformidade em termos de composição literária. Sem contar com as produções realizadas por escritores que residem nas áreas urbanas.

As expressões literárias de povos indígenas se estabeleceram desde sua história pré-contato colonial e pós-colonial, entretanto as literaturas tecidas nos moldes da escrita ocidental emergiram, a partir da década de 1980. Alguns dos fatores que concorreram para isso foram: a intensificação dos movimentos dispersivos, um maior intercâmbio entre culturas nativas e culturas urbanas da sociedade nacional² e o advento das novas escolas indígenas sistematizadas por meios de políticas públicas na década de 1990.

Nessa emergência, o bilinguismo também exerceu influência, tendo sido iniciado por meio do contato entre colonizador e indígena e, depois, por meio das políticas de mestiçagem. Souza aponta a “nova escola indígena” instituída, como responsável por uma educação bilíngue indígena.

A importância de uma educação bilíngue reside em constituir mais um instrumento (aliado a meios de transmissão de tradições orais) no esforço de comunidades indígenas, para recuperar parte de suas tradições culturais por intermédio do registro escrito. O bilinguismo e o plurilinguismo representam também uma estratégia de resistência necessária às relações interétnicas. Quanto à codificação sistemática de línguas nativas, esta aconteceu somente com a instituição de escolas indígenas nas aldeias e com os cursos de licenciaturas para formação de professores indígenas, ocorridos a partir da década de 1990, por força de legislação. Desse modo, ao se apropriarem da escrita, tais sujeitos passaram a ter instrumentos de autorrepresentação mais legitimados para os paradigmas e as expectativas de uma sociedade ocidentalizada.

A escrita indígena, com formato alfabético, em que se registram no papel a fala e o som, como esclarece Souza (2006), foi introduzida no Brasil pela colonização europeia já no século XVI. Este instrumento esteve presente de variadas formas nas comunidades indígenas, porém, apenas nas duas últimas décadas, o fenômeno da escrita indígena eclodiu no sentido de um conjunto de textos alfabéticos escritos por autores indígenas. A partir da apropriação dessa nova escrita, povos indígenas passaram a se dedicar a uma escritura literária. A produção se efetiva

¹ Os dados constam no Censo IBGE 2010, extraído do *site*: <<http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em: 31 mar. 2017.

² Por sociedade nacional se entende o âmbito social majoritário de predomínio da figura hegemônica do sujeito não indígena. É o correspondente ao termo sociedade ocidental, urbana ou envolvente.

em territórios indígenas por autores nativos, e, frequentemente, em circunstâncias transitórias entre comunidades indígenas e a sociedade nacional. Esta se soma a uma produção já existente em contextos urbanos, por autores que performatizam uma movência entre espaços urbanos e aldeados. Entre esses sujeitos, destaca-se Eliane Potiguara, autora do *corpus* literário desta pesquisa.

Ao situar um marco da autoria literária indígena, Carlos Augusto Novais (2000) cita: *Antes o Mundo não existia: mitologia dos antigos Desana*, de Tõrãmũ Kêhíri e Umusí Pãrõkumu, da etnia Desâna, do Rio Negro, no Amazonas³. Trata-se de um conjunto de narrativas mitológicas, cujos registros escritos tiveram início em 1968. Posteriormente, foi publicado com os títulos: *Antes o mundo não existia* (1995); e *A mitologia sagrada dos antigos Desana-wari* (1996). Desta vez, os volumes foram escritos pelos próprios indígenas.

Essa nova escritura literária passa a ter diversas denominações, algumas das quais são assim enunciadas: Movimento Literário Indígena, Movimento Nova Literatura Indígena, Literatura Étnica Indígena, Literatura Nativa ou Literatura Indígena. É um segmento literário que marca a inscrição dos indígenas na cultura literária ocidental como instâncias de alteridade, pois tais sujeitos se apropriam desse espaço para (re)escrever as histórias de *si*. Essa nova literatura muda o *status* da representação desses sujeitos, que marca sua presença na história literária como agentes das próprias narrativas. Paradigma que viabiliza ampliar a emergência em espaços outros de constituição de suas subjetividades.

Entre os fatores que motivaram este estudo, salienta-se a importância demonstrada por questões reverberadas nas literaturas de autoria indígena. Dessas questões, muitas se presentificam no livro *Metade cara, metade máscara*, da escritora indígena Eliane Potiguara (2004). Sublinha-se, ainda, um desconforto quanto ao desconhecimento e desinteresse da população brasileira com relação à questão indígena, em geral, e dos leitores com relação aos escritos que trazem esta marca autoral.

Os recortes da pesquisa foram traçados, com o intuito de destacar inquietações suscitadas no contato com o referido livro. Questões relacionadas às identidades de povos indígenas, e a presença, ainda muito tênue, de obras literárias de autoria indígena em esferas de circulação, também figuram a escolha dos caminhos percorridos. Entre os espaços de “(não)"/presença de tais literaturas, citam-se livrarias, bibliotecas públicas e escolares e nos currículos de Instituições de Ensino Superior (IES).

³Constituindo-se ainda num processo tutelar, tais narrativas foram organizadas em 1980, pela antropóloga Berta Ribeiro (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004).

O delineamento do objetivo conflui em um itinerário por pontos marcantes dessas literaturas, tais como: marco referencial de sua emergência; contributos; cenários nos quais são produzidas e onde circulam; horizontes frente aos preceitos que regem a tradição da literatura brasileira; perspectivas ideológicas e interfaces com aspectos textuais; o indígena e suas imbricações com o território e a cultura hegemônica; a relação do indígena com a condição fronteiriça no *corpus*; o pressuposto da pertença identitária da autora Eliane Potiguara e a problemática do gênero para a mulher indígena.

A complexidade de tais questões mobilizou uma investigação teórica, em que se buscaram contribuições da crítica literária, composta de nomes indígenas encontrada no espaço da Internet; de ordem social e política, em que se realizaram estudos no campo teórico da Antropologia e do Movimento Indígena referente a questões étnicas. Procurou-se estabelecer uma relação entre o objeto de estudo da pesquisa, as lutas sociais e movimentos organizados e representações no escopo dos Estudos Culturais. Na sequência, elaborou-se um levantamento de questões alusivas ao objeto investigado em extensos arquivos de documentos de cunho legal e educacional. A finalidade foi identificar interferências na emergência das literaturas de autoria indígena. Buscou-se apoio também em teóricos não indígenas, nos quais se encontraram questões contíguas. Por fim, realizou-se uma análise mais específica do *corpus*, destacando-se o caráter resistente de que se constituem povos indígenas. Mencionou-se a questão identitária e a composição híbrida do livro *Metade cara, metade máscara* (2004), interseccionando esse aspecto com seu caráter político e com a relação autor-texto-identidade étnica. Enfatizou-se seu imbricamento com questões de identidade de gênero.

O presente estudo é norteado por problemáticas e questões, a saber: Quando emergiram as literaturas indígenas? O que motivou sua emergência? Onde constituem seus espaços de elaboração? Onde circulam? Qual seu *status* no espaço da literatura brasileira? Que perspectivas estão explicitadas nessas literaturas? Como os gêneros são compostos? A pesquisa sobre o livro *Metade cara, metade máscara* (2004) funciona como um estudo de caso à exemplificação dessas questões, identificando como a autora, enquanto indígena urbana, representa-se e, também, a partir de que parâmetros, do ponto de vista literário e político, seu texto é constituído.

O *corpus* literário de análise é de autoria de Eliane Potiguara⁴, autoidentificada como remanescente indígena. Nascida e residente no Rio de Janeiro, em uma família indígena

⁴ Sobrenome que, segundo o *site* Povos Indígenas no Nordeste, significa “comedores de camarão”. Encontra-se também a acepção “mascador de fumo” e se trata de um etnônimo de origem tupi, da família linguística tupi-guarani, pertencente a um grupo indígena que habita parte da região Nordeste. Graúna (2013, p. 95) acrescenta ao significado “catadores de camarão”.

migrada do Nordeste, no final da primeira metade do século XX, Potiguara viveu sob os cuidados da sua avó. Esta figura, ao assegurar seu pertencimento identitário, procurou, inclusive, manter elos com costumes e tradições indígenas, mesmo no espaço urbano onde residia a família.

Já adulta e professora primária, Potiguara, envolvida pelos sentimentos despertados enquanto escutava as histórias contadas pela avó, decide voltar às terras de seus antepassados em busca de sua história, ou melhor, de (re)ligação ou fortalecimento dos vínculos de pertença. Visitou as terras de onde a família fora expulsa e, ao conhecer melhor suas raízes indígenas, iniciou uma luta para ter esse pertencimento reconhecido pelo Estado brasileiro.

Após aprofundar os conhecimentos sobre sua identidade étnica, Potiguara entrou para o Movimento Indígena, por meio do qual promoveu políticas de resistência como um trabalho de campo, visando à sensibilização e à conscientização de indígenas vulnerabilizados devido a práticas econômicas. Contudo, os resultados incitaram reações e perseguições de figuras influentes no estado da Paraíba, as quais, por motivações políticas e econômicas, sentiram-se ameaçadas pela atuação dessa figura militante contra a opressão daqueles grupos indígenas. Ela denunciou arrendamento de terras indígenas, suas consequências e defendeu o direito ao território e tudo que ele implica. Seu nome chegou a figurar uma lista de “marcados para morrer”, anunciada no Jornal Nacional da Rede Globo de Televisão, na década de 1990. Em virtude da perseguição ostensiva, organizações internacionais, a exemplo do Pen Clube da Inglaterra e da Agência de Imprensa Indígena (Aipin), precisaram intervir em defesa de sua vida.

Escritora desde a década de 1970, sua primeira publicação em livro foi em 1989. Com sete títulos publicados, dentre eles, *Metade cara, metade máscara* (2004), Potiguara é poeta, professora formada em Letras (Português-Literatura) e licenciada em Educação. Ativista indígena, ela exerce um trabalho importante junto à Rede de Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos (GRUMIN)⁵.

Diante desses pressupostos, a presente investigação busca discutir a questão indígena na literatura, à luz de parâmetros de resistência, autodeterminação e ressignificação de povos, que conscientes de suas identificações e direitos, lutam por empoderamento. Entende-se que realçar tais aspectos no tratamento de questões voltadas para essas Alteridades é relevante. Isso por fazer um contraponto com narrativas históricas e literárias, que habitualmente traçam trajetória e situação atual de povos indígenas a partir de uma “cartografia” do vencido. Nesse processo, o sujeito indígena costuma ser figurado como quem teve ou tem culturas e identidades

⁵Essa sigla, inicialmente, significava Grupo de Mulher-Educação Indígena. Trata-se de órgão juridicamente criado em Assembleia em 1987, mas concebido política e moralmente em 1978 (POTIGUARA, 2004).

transitórias, fadadas à extinção. São associados à imagem de povos subalternizados e subjugados a uma prática de dominação, sem apresentar uma contrapartida da resistência articulada pelas vozes indígenas ao longo de toda sua história pós-contato.

No bojo dos estudos sobre literaturas indígenas de expressão escrita, realizados no escopo da Academia, a maioria (ensaios e artigos acadêmicos) se dedica à perspectiva da sua relação com a oralidade ou analisando-as na perspectiva de literatura infantil/infanto-juvenil, tendo como gêneros mitos ou histórias. Outros ainda trazem o signo de literaturas indígenas, mas se debruçam sobre textos cuja autoria é de sujeitos não indígenas, correspondendo, portanto, a uma literatura indigenista, que fala do índio⁶, mas, pelo olhar de Outrem.

Em meio à complexidade que envolve as literaturas e as questões indígenas, este estudo visa a contribuir para o conhecimento acerca dos novos rumos, perspectivas e panoramas identitários e políticos que povos indígenas têm construído também por meio das literaturas. Em outra via, pode contribuir para a consolidação de estudos acerca das demandas indígenas na Academia pela representação da voz literária de Eliane Potiguara e suas figurações sobre os parentes⁷ e pares de etnia. Focalizar questões pertinentes a essa produção literária, de vertente escrita, é contribuir com o protagonismo de agentes desse movimento literário. A agência se realiza no propósito de preservar e disseminar uma riqueza cultural, produzida oralmente, por muito tempo tutelada por não indígenas, que fizeram alterações negativas e interferiram na constituição de um protagonismo dos atores indígenas.

Quanto ao aporte teórico introduzido na pesquisa, buscou-se uma linha entre os próprios escritores indígenas. Sobre essa teoria, Graúna (2013, p. 19), por exemplo, afirma que muitas

⁶ A palavra “índio”, nos anos de 1970, foi necessária para mostrar uma consciência étnica, consciência pan-indígena, então se constituindo, pois os grupos nativos eram isolados em suas demandas políticas e sociais. Com o diálogo por meio das Assembleias Indígenas, percebe-se que os problemas dos grupos eram comuns. Então essa palavra passa a ter uma conotação positiva para se relacionar com o Estado, em nome de todos os povos nativos. Entretanto, na opinião de Munduruku (2015), o termo correto é “indígena” ou “nativo”, por se referir a uma pessoa pertencente a um povo ancestral, pois o termo “índio” é impreciso, definido nos dicionários como “os primeiros habitantes do Brasil”. É um apelido que se atribui para o que se vê como diferente, ou deficiente. Já o termo “indígena” significa “aquele que pertence ao lugar”, “originário”, “original do lugar”. Este, sem dúvida, é mais adequado por reportar a alguém que vem de um povo ancestral. (MUNDURUKU, 2015). Cf. <<http://danielmunduruku.blogspot.com.br/p/cronicas-e-opinioes.html>> O termo “índio” também tem uma acepção genérica, que denota a compreensão de que todas as etnias indígenas se caracterizam e se comportam social, cultural, econômica e politicamente de modo generalizado. Seu uso demonstra o (des)conhecimento do não indígena sobre esse “Outro”. Demonstra ignorância acerca das subjetividades e peculiaridades. Os próprios indígenas, às vezes, fazem uso dessa palavra, provavelmente de forma estratégica para fazer alusão ao “olhar” do “branco”. Aliás, o termo “branco” é também generalizante, e, quando utilizado pelo indígena, tem o sentido antagonista de “índio”, imprimindo uma proposital postura essencialista.

⁷A palavra “parente”, para alguns povos indígenas do Nordeste, tem acepção de pertencimento étnico e se refere a todo membro do grupo étnico ao qual pertence ou com o qual estabelece relação de “parentesco” ideológico, ou seja, compartilha valores, lutas. Por meio dela, faz-se referência ao vínculo existente entre as etnias indígenas que necessitaram lutar pelo reconhecimento de seu pertencimento a essa identidade.

vezes é gerada no interior dos próprios textos literários e solicitam uma leitura das “várias faces de sua transversalidade, a começar pela estreita relação que mantém com a literatura de tradição oral”.

Considerando-se o foco dado à alteridade dos indígenas, neste trabalho, destacam-se alguns nomes de teóricos e teóricos-literatos da própria etnia, para subsidiar a abordagem. Nesse sentido, Daniel Munduruku ([2016]; 2008) contribuiu com a abordagem do essencialismo com relação às identidades indígenas e pensando essas literaturas como uma entidade autônoma. O teórico guiou, ainda, questões imanentes ao texto literário, como a tenacidade da fronteira entre oralidade e escrita.

Para a perspectiva da emergência étnica, acionou-se o pensamento de Gersen Baniwa (2006), para quem a retomada do controle de suas vidas passa pela via da educação escolar indígena. Esse teórico, vinculado à Antropologia, pauta-se nos conceitos de autonomia⁸, autogoverno e autodeterminação⁹, com vistas a definir a situação atual de povos indígenas demográfica e identitariamente. Graça Graúna (2013) direcionou o tratamento da audiência literária, da configuração do público leitor e caráter literário. Contribuiu, ainda, com o conceito de auto-história, que auxilia na definição e compreensão de como as literaturas indígenas se constituem. Por intermédio de Yaguarê Yamã (2011), focalizou-se a existência de perspectivas não essencialistas, em que se propõe a expansão das literaturas indígenas para além de espaços de circulação peculiares a essas literaturas.

Entre os nomes não indígenas, mas que tratam de questões específicas desses povos, constam os seguintes: José Maurício Arruti (2006), que ofereceu suporte às questões centradas na questão das emergências étnicas de grupos indígenas específicos. O pensador utiliza conceitos como ressurgimento, ressurgência e resistência, para descrever o processo das etnogêneses¹⁰. À luz da Antropologia, esse teórico discutiu as concepções da tradição legalista relativas às identidades indígenas. Lynn Mario Souza (2006) tratou da ambiguidade no *status*

⁸Baniwa (2006) conceitua autonomia como uma forma de exercício do direito à livre autodeterminação dos povos indígenas, implicando o reconhecimento de autogoverno comunitário no âmbito de um Estado nacional. Portanto, não corresponde à independência nem soberania, indispensáveis na integração de um Estado. Autonomia é uma entidade menor no interior de uma entidade maior única e soberana.

⁹Autodeterminação “implica respeito aos direitos indígenas: o desenvolvimento de suas culturas, línguas, medicinas e o reconhecimento dos seus territórios como espaço étnico. Significa também que o Estado deve respeitar e reconhecer as autoridades indígenas e as suas diversas formas de organização e representação política em todos os níveis de poder.” (BANIWA, 2006, p. 94).

¹⁰Etnogênese é um termo clássico, designado pela Antropologia para se referir às emergências, ressurgimentos ou viagens de volta. (ARRUTI, 2006). É utilizado para descrever a constituição de “novos” grupos étnicos, ou grupos com demandas pelo reconhecimento como indígenas [remanescentes], ou [descendentes], passando a fazer parte do contingente indígena. As etnogêneses correspondem a um processo e são imanentes às etnias indígenas, o que significa que não se trata de um tipo específico e diferenciado de grupo indígena. O reconhecimento passa pelo aval do Movimento Indígena, da sociedade e dos órgãos públicos oficiais. (ARRUTI, 2006).

das literaturas indígenas, a saber: canônica, com relação ao próprio segmento, e marginal, com relação à literatura brasileira (sob seu prisma oficial); forneceu suporte à compreensão das dimensões das literaturas indígenas – local e nacional – e às questões que envolvem os gêneros textuais; a performatividade e as marcas da oralidade. Oscar Sáez (2006) mediu o estudo com o conceito de autobiografia e com a ideia da escrita indígena como perspectiva coletiva.

O estudo foi ainda norteado pelas referências teóricas de Gayatri Spivak (2010), para tratar das estratégias de reação à subalternidade; do agenciamento do sujeito mediado pelo conceito de essencialismo estratégico e o cruzamento das diferenças de gênero, etnia e classe na subalternização da mulher. Para evidenciar questões identitárias que permeiam sujeitos de produção das literaturas indígenas, apoiou-se em proposições defendidas por Stuart Hall (2013; 2014). Dada a heterogeneidade refletida na cultura, sujeitos e literaturas indígenas, recorreu-se às reflexões de Antonio Cornejo-Polar (2000). A questão da identidade fronteiriça de indígenas em travessias culturais e geofísicas solicitou o conceito de fronteira e outros com acepções similares. Ambos os termos sinalizam para a condição flutuante e ambígua do sujeito representado. Para isso, contemplou-se a presença de Silviano Santiago (2000), Homi Bhabha (2013), Walter Mignolo (2003), Zilá Bernd (2001), Mary Louise Pratt (1999), Ana Pizarro (2000) e Sandra Jatahy Pesavento (2001), Édouard Glissant (1995). Nesse ponto, buscou-se o suporte, principalmente, em Gloria Anzaldúa (1987; 2012), a partir de quem se discutiu, além disso, a interseção de vetores identitários na análise de questões de gênero. Judith Butler (2003) e Juan Scott (1990), que operam com o conceito de gênero, subsidiaram a discussão acerca da identidade de gênero e de concepções generalizantes e naturalizantes sobre o feminino.

O percurso metodológico foi norteado por pesquisa exploratória, na qual, investigou-se o campo teórico, por meio de leituras e análises do *corpus*. Posteriormente, o mesmo procedimento foi realizado com relação ao referencial teórico-bibliográfico, configurando-se a Pesquisa Bibliográfica. Na sequência, fizeram-se o estudo e a seleção de um aporte pesquisado na Internet, por dialogar com as reflexões pretendidas. A partir daí, procedeu-se à seleção do material investigado e, finalmente, à compilação e à análise, que resultou nesta dissertação composta de três seções –, estando subdivididas em três tópicos de subseção –, além deste tópico introdutório e do tópico conclusivo.

Na seção 1 –**Emergência de uma literatura de autoria indígena na cena literária** – explica-se sobre a ausência de uma produção literária de autoria indígena nos repertórios da historiografia literária oficial. Apontam-se tensionamentos provocados aos paradigmas autorais da literatura brasileira. Constatou-se que lutas empreendidas no âmbito de movimentos sociais, em diversos países, impulsionaram mudanças no *status* das minorias políticas, refletindo em

revisão de paradigmas sociais. Em foco, as minorias tornam-se objeto de representação dos Estudos Culturais. Na conjuntura brasileira, as lutas indígenas se fortalecem nas Assembleias Indígenas a partir das quais teve início o Movimento Indígena. As mobilizações no interior desse movimento resultaram na inclusão de direitos na Constituição de 1988 e outras legislações que reconhecem aos indígenas o direito a uma educação diferenciada. Visualiza-se, nessa política, a relação com o início de práticas literárias escriturais e o impulso à circulação destas. Apresentou-se um quadro dos autores já reconhecidos e os menos conhecidos entre aqueles da categoria urbana, incluindo uma breve biografia. Pontuaram-se aqueles que se posicionam a favor de um essencialismo e os que pensam além dessa estratégia. Abordou-se sobre a circulação dessas literaturas e a apropriação dos espaços da Internet como meio de publicação e divulgação.

Na seção 2 – **As literaturas de autoria indígena e a literatura brasileira** – discute-se um aspecto autônomo das literaturas de autoria indígena, que já constitui um cânone com relação ao seu próprio circuito. Menciona-se como o mercado editorial e de consumo percebem e recepcionam essas literaturas. Assinala-se um caráter político dessas textualidades, por meio das quais, entre os autores, um grupo com maior número afirma sua autonomia, destacando um essencialismo identitário, na escrita e na nomenclatura, reivindicado como marca de autodeterminação. Em contraposição, levanta-se o perfil do escritor da literatura brasileira, em que se nota, com base em estudos de Regina Dalcastagnè (2012), a predominância da figura masculina, branca, de classe média, vinculada ao ambiente acadêmico e situada principalmente no Sudeste e Sul do Brasil. Destarte, essa centralidade provoca efeito nos processos de marginalização de setores que não se inserem entre essas categorias, dentre eles, escritores e escritoras indígenas, a exemplo de Eliane Potiguara. Para aspectos intensificadores das literaturas indígenas, sinalizam-se identidades literárias, como o discurso diferencialista e a hibridização dos gêneros. Pontua-se uma defesa que Potiguara (2004) faz do reconhecimento das diferenças indígenas no âmbito de *Metade cara, metade máscara*. Examina-se a transversalidade temática e a performatividade do texto, que hibridiza os gêneros – biografia, autobiografia, poesia, prosa e prosa poética.

Na seção 3 – **A relação identitária com a fronteira em *Metade cara, metade máscara*** – apresentam-se noções do conceito de fronteira, sua relação com a identidade indígena representada em *Metade cara, metade máscara*, discutindo-se a ambivalência na identidade do sujeito fronteiriço. Explicita-se a necessidade das políticas de aliança, que conciliam políticas de identidade ou da diferença com as cooptações inevitáveis à mestiçagem cultural. Apresentam-se concepções históricas de identidade étnica a partir de critérios biológicos,

culturais e de identificação ou pertença. Sinaliza-se que, a partir deste último critério, a identidade indígena de Eliane Potiguara e de indígenas que performatizam trânsitos geoculturais é validada. Analisa-se a interseção entre os vetores identitários – gênero, etnia e classe social –, como acentuador da subalternização da mulher indígena, destacando-se que esta é duplamente marginalizada, por sua condição de indígena e de mulher.

No percurso desta dissertação, evidencia-se que as literaturas de autoria indígena tiveram como “germe” a luta por políticas de identidade ou da diferença, para que as suas histórias e narrativas escapassem da névoa de narrativas dominantes. Nota-se, ainda, que a autoria indígena vem para consolidar a presença indígena na historiografia, para mudar o curso da condição de (não)-sujeitos narrativos, na percepção da figura dominante – o sujeito ocidental. Por efeito de ter como marca a diferença, as vozes indígenas infundem um estilo textual e um tratamento formal e temático singular, que lhes possibilitem acomodar ou integrar a diversidade de demandas étnicas. Essa performance literária peculiar expandida é um traço emblemático em *Metade cara, metade máscara* (2004), que se caracteriza pela diversidade de formas poéticas, prosaicas, necessárias para recepcionar toda nuance de vozes, histórias e temas.

Diante de conteúdos com tônicas tão amplas e fortes, a autora empreende uma escritura na qual transita entre os gêneros diferentes, entre oralidade e escrita, entre ficção e realidade. Sua escritura crítica, política tem o ícone identitário diferencialista personalizado na auto-história e no testemunho.

1. EMERGÊNCIA DE UMA LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA NA CENA LITERÁRIA

“Agora é hora de ler as palavras que foram ditas ao papel. Palavras que chocarão, trarão vertigens, denúncias, tristeza, verdades, realidades. Realidades sombrias, frágeis, únicas. Realidades marcadas pela dor, pela alegria, pela esperança, pelo sucesso. Realidades ditas pela poesia, pela prosa, por números, por nomes. Realidades mostradas com as singularidades das ‘visões indígenas’”.
(MUNDURUKU, 2004, p. 15, In: **Metade cara, metade máscara**: prefácio).

A historiografia literária brasileira oficial não inclui o indígena— componente identitário duplamente ignorado, como sujeito e sujeito de autoria. Suas literaturas, na modalidade oral até finais do século XX, a partir daí, emergem em uma expressão escrita, amplificando os paradigmas da literatura brasileira. Os autores passam a protagonizar, na cena literária, uma escrita de si. Com isso, causam uma “fratura identitária” (LIMA, 2014, p. 42) nas concepções de autoria e de literatura que têm como prisma parâmetros oficiais da literatura brasileira. Tal presença se reflete em um tensionamento causado pelo estranhamento dos repertórios de representação, por partir da necessidade de corrigir distorções nas percepções de suas identidades. É lugar de figurações políticas, autoetnográficas, encenação de suas subjetividades, de reverberar consciência étnica.

Para essas literaturas, Graúna (2010) defende uma premissa de rejeição a aspectos que tente enquadrá-las ou prendê-las, ao passo que defende seu fundamento em modelos de análises relacionadas às literaturas e teorias que trafegam na contramão – trata-se das literaturas híbridas, periféricas, aquelas consideradas como uma “terceira margem”. Seria apropriado defini-las, por sua característica subversiva do cânone, como literaturas “Outrizadas”. Na perspectiva dessa pensadora, o lugar dessas literaturas nas sociedades indígenas e sua relação com a literatura brasileira indicam ainda um longo caminho a percorrer. Contudo, para ela, o movimento literário indígena em si é uma prova de autonomia e resistência.

À luz dessas noções, pode se considerar que as literaturas de autoria indígena se norteiam também em um sistema próprio, com parâmetros temáticos, estilo e forma, que têm constituído uma tradição. Daí, irrompe a questão: haveria “lugar” para essas produções no terreno consagrado da literatura brasileira? Ou a elas se reserva o espaço específico de seu circuito?

1.1 A INSURGÊNCIA DE VOZES SILENCIADAS

Para situar as produções literárias indígenas, é preciso pensá-las, por um lado, com relação ao sistema próprio no qual se norteia, e, por outro, com relação ao sistema oficial que regula a literatura brasileira canônica. Para isso, toma-se como exemplo o sistema a partir do qual Antonio Candido (2000) formulou suas concepções acerca da formação da literatura brasileira. Esse crítico se recusa a aceitar que as origens da literatura brasileira se localizam no barroco. A despeito disso, admite a ideia de que as raízes de vida literária brasileira se localizam entre os séculos XVI ao XVIII, período em que se nota alguma consistência literária na tradição contínua de estilos, temas e formas árcades. Entretanto, formula a tese de que uma literatura brasileira propriamente dita é constituída somente a partir dos primeiros românticos.

A perspectiva de Candido, que fala do lugar canônico, passa pela distinção entre o que ele compreende como sendo literatura e como sendo apenas manifestações literárias. O crítico conceitua literatura como um “sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase”. (CANDIDO, 2000, p. 23), e parte do pressuposto de que, para uma atividade ser considerada literária, precisa se integrar a esse sistema, que constitui uma tradição, formada de padrões de pensamento e comportamento referenciais.

Em se tratando das escrituras de autoria indígena e suas incursões na cena literária, pode-se afirmar que se trata de uma produção que não tem lugar nesse sistema canônico elaborado por Candido. Os paradigmas afigurados nesse sistema são aqueles adotados nas chamadas “altas literaturas”. E sendo as literaturas indígenas constituídas à margem do sistema oficial, conseqüentemente, não as convém equiparar a esse modelo. Tais literaturas, porém, articulam-se em torno de sistemas mais flexíveis e (ins)crevem um sistema próprio com padrões temáticos, estilísticos, formais – referenciais.

Contendo um circuito formado por autores, público, circulação, produção em língua portuguesa, bilingue e em línguas estrangeiras, as literaturas indígenas articulam-se de modo mais ostensivo, em uma “zona de diferenciação”, que corresponde a uma “terceira margem”, considerando-se o termo “margem” como espaço. O que leva uma ala dos escritores, com posicionamentos mais essencialistas, a circunscrever uma posição de independência com relação ao *topos* da literatura brasileira, que se pode entender a linha preceituada pela crítica oficial.

É fato que existe uma estrutura de sustentação dessas literaturas. Há uma tendência de autores que têm se posicionado em favor de uma emancipação na cena literária. E se, por um

lado, não existe o interesse e a disposição da historiografia e crítica literária oficial em percebê-las e integrá-las no sistema canônico, também não se pode dizer que isso sintetize o desejo de autores alinhados com uma proposta essencialista.

Ao contrário, existe uma recusa de autores mais (re)conhecidos em se enquadrar ao sistema oficial, em identificando suas produções como literatura brasileira. Entre esses autores, encontra-se Eliane Potiguara, que revela uma aspiração e conveniência quanto à singularidade dos paradigmas das literaturas indígenas. Estes têm potencial para abarcar toda a contingência temática e ideológica do segmento étnico e, também, para absorver o tom celebratório, agonístico, diferencialista, múltiplo do ponto de vista textual, linguístico e formal.

Ao performatizar um essencialismo, essa autora o faz como estratégia contra uma ausência histórica em todos os setores da sociedade nacional. A literatura é apenas mais uma esfera que revela como o indígena foi sempre percebido e rotulado como mero objeto, nunca como sujeito. Referência disso pode ser encontrada nas histórias da literatura brasileira, por exemplo, de José Veríssimo, Silvio Romero, Alfredo Bosi, Afrânio Coutinho, Araripe Junior, Antonio Candido, cujos autores ilustram como a historiografia oficial nunca considerou uma produção indígena, já existente na dimensão oral.

A causa do apagamento da figura do indígena no *locus* nacional está na própria História do Brasil, tendo em vista que as políticas coloniais – seletivas e díspares – implantadas e reproduzidas no período pós-contato têm um papel preponderante na (não)-presença do índio e na (não)-escuta das vozes indígenas na “escrita” da história considerada oficial. Sequencialmente, a colonialidade do poder¹¹, posteriormente engendrada no contexto de globalização, implica desafios às lutas para interromper um ciclo de silenciamento das categorias minoritárias sobre as quais se refletem intensamente esses processos. Contudo, Spivak (2010, p. 97) afirma que “[...] assim como o poder, a resistência é múltipla e pode ser integrada em estratégias globais”, à medida que indica a capacidade de desestabilizar a premissa do silenciamento. Este, geralmente, é perpetrado nas hierarquias construídas nas relações de poder, por meio das instituições, e pulverizado em forma de ideologia, que, sem dúvida,

¹¹ A expressão é cunhada por Walter D. Mignolo (2013) e se evidencia válida para operar com questões de dominação e subjugação, sobretudo, por pressupor que a diferença colonial é uma condição de possibilidade que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos. A colonialidade do poder pressupõe a diferença colonial como sua condição de possibilidade e como aquilo que legitima a subalternização do conhecimento e a subjugação dos povos. Anibal Quijano (2005) identifica a colonialidade do poder com o capitalismo e com o eurocentrismo. É um processo ou fenômeno que cria uma rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pelo sistema mundial moderno com o intuito de colonizar as mentes. É uma forma de colonialismo diferente daquele português e espanhol implantado entre os séculos XV ao XVIII, pois reproduz a diferença colonial (espaço onde emerge e atua a colonialidade do poder) em níveis globais e gerenciados pelas corporações transnacionais. O colonialismo global moderno emerge em toda parte, não mais em centros específicos.

contribuiu para a centralização de vozes, culturas, histórias, inclusive no setor literário. Essa “arquitetura” de poder/subjugação foi determinante, para que os sujeitos silenciados pelas vozes dominantes margeassem nos processos de representação social, cultural e político.

Por outro lado, existem artefatos de resistência à dominação, de modo que os sujeitos silenciados sempre articularam meios de subverter o silenciamento. Até a década de 1960, predominou um cenário de exclusões de toda ordem: de classes oriundas do capitalismo, de direitos humanos, direitos civis, trabalhistas, políticos, restringindo o exercício pleno da cidadania de grupos marginalizados. Nesse panorama, prevaleciam a exploração de trabalhadores e a supressão de direitos das mulheres e diversos.

Aos indígenas, era derogado o direito ao território, ao voto, à representação em cargos políticos, a uma educação sistematizada, ao reconhecimento da existência de suas línguas e de sua autonomia enquanto cidadãos. Seu *status* é refletido, por exemplo, no Código Civil Brasileiro, que os classificava, até 1916, como “incapazes”. Essa rotulação somente foi revogada em 2002, quando a regulação da capacidade dos povos indígenas passa a ser atribuída à legislação especial (BRASIL, 2002).

Contra esse contexto de desigualdades, em diversos países no cenário mundial, eclodem movimentos sociais, empenhados na articulação da emancipação dessas minorias políticas. Esses movimentos, com ampla participação popular, inscrevem-se na luta pela conquista, consolidação e ampliação de direitos sociais e políticos, objetivando a insurgência das categorias marginalizadas pelos mecanismos de opressão que estão subjacentes aos organismos sociais e culturais. Fazem isso promovendo greves, passeatas e mobilizações diversas, no intuito de tensionar as bases do poder dominante.

Nesse cenário, destacam-se: Movimentos Operários, com inspirações em ideais marxistas de consciência de classe; Movimentos Negros, que têm, entre suas lutas, a resistência à segregação racial; Movimento *Hippie*, que articula, na forma da contracultura, o repúdio à violência, à ação dos EUA na Guerra do Vietnã, ao consumismo ocidental e ao moralismo; Movimentos Feministas com tendência social, filosófica e política, que intervêm com causas sufragistas pela conquista de direitos iguais entre homens e mulheres.

A extensão das reflexões e lutas no âmbito do Movimento Feminista decorrente nos anos 1960 e 1970 inauguram os Estudos de Gênero, em virtude dos quais surge o conceito de gênero. Esse conceito é importante para se operar com as indeterminações biológicas, atribuir às identidades mulher/homem as representações e os discursos afigurados cultural e socialmente e para confrontar os discursos essencializantes sobre o “ser” mulher, utilizados pelos sujeitos dominantes como mecanismos de poder.

Nessa esteira, advém Movimentos Indígenas¹², com uma agenda de luta pela saúde, pela educação, por direitos humanos e, principalmente, pelo território. De acordo com Bittencourt (2000), as lideranças indígenas se apropriaram de um discurso reivindicatório da pluriétnicidade, justiça social e proteção do meio ambiente. Esse discurso é reelaborado a partir de bases semelhantes em toda a América Latina, em função da troca de experiências, por meio de organismos supranacionais os quais tendem a unificar as reivindicações.

Esse Movimento ganhou força de atuação na América Latina, por ter uma população indígena numerosa e crescente em determinados países. Para se ter uma noção, no ano de 2010, o contingente populacional indígena latino-americano era estimado em 45 milhões, representando 8,3% da população total¹³ – especificamente em países cujo contingente populacional é bastante significativo, como o México, com 17 milhões (15,1% da população do país); a Bolívia, com 6,2 milhões (62% da população do país); o Peru, com 7 milhões (24% da população do país), entre outros.

A partir da tomada de consciência do papel do indígena nas sociedades nas quais estavam inseridos, torna-se crescente um processo reivindicatório. Nos Estados Unidos e até mesmo na Europa, por volta dos anos 1960, surgem movimentos de voluntários. Essa categoria passa a atuar, sobretudo, no panorama amazônico, onde os indígenas são afetados pela ação de garimpeiros, madeireiros e seringueiros. Incluem-se aí algumas categorias de militantes não governamentais, como uma ala missionária da Igreja Católica e voluntários laicos, que agregaram força às diversas comunidades indígenas, superando uma dispersão geográfica comum das sociedades indígenas. Esses grupos, mais cosmopolitas, possuem certo prestígio e presença nas imprensas nacionais, contribuindo para a difusão da questão indígena, nacional e internacionalmente. E como se compunham de um conjunto, pôde produzir maior impacto. (BITTENCOURT, 2000).

A partir da década de 1970, assiste-se ao advento de novos “líderes indígenas de seus povos ou de suas comunidades, em um sentido diferente do tradicional. São líderes em um sentido muito próximo à concepção ocidental de líder sindical e político” (BITTENCOURT,

¹² A definição de Movimento Indígena apresentada por Baniwa (2006) é aquela formulada entre as lideranças indígenas, correspondendo ao conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos. O autor apresenta a diferença entre Movimento Indígena e Organização Indígena, explicando que não têm o mesmo sentido, embora as Organizações constituam parte importante do Movimento. Baniwa chama a atenção para o fato de que não existe no Brasil um movimento indígena, mas muitos movimentos indígenas, considerando-se que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento. O Movimento Indígena busca articular diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, objetivando uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais.

¹³ Dados fornecidos pelo site: *Exame.com*, no endereço: <<http://exame.abril.com.br/mundo/povos-indigenas-crescem-e-ja-sao-8-3-da-populacao-latina/>>.

2000, p. 5), que perceberam a necessidade de representar seus povos de uma forma mais aceitável para as instituições das sociedades nacionais latino-americanas. Houve também a busca por uma unidade entre os diferentes grupos indígenas com problemas semelhantes e complexos. Esse Movimento articula suas lutas em âmbitos mais amplos que os locais e regionais, difunde-se em redes que ampliam os discursos para níveis supranacionais, e a articulação do movimento se internacionaliza. Com isso, constitui uma rede mundial não apenas de discurso, mas também de apoio (BITTENCOURT, 2000).

A segunda metade do século XX é inaugurada pela efervescência dessas lutas sociais empreendidas pelos mais diversos grupos humanos insatisfeitos com as assimetrias na relação do sujeito com os bens culturais, econômicos e outros. Nessa esteira, emergem estudos focados na representação desses sujeitos e suas lutas. São debates de cunho teórico que focalizam o campo da cultura e a relação do sujeito com a identidade. A partir dessas perspectivas, são inaugurados os chamados Estudos Culturais.

No escopo dessa corrente teórica, inscrevem-se embates e transformações desencadeadas no seio das subculturas ou culturas “de baixo”, em resposta às culturas hegemônicas, elitistas, masculinas e brancas. É substancial na formação dos Estudos Culturais a centralidade das diversas categorias alijadas, na atuação como agentes das mobilizações que constituíram o objeto desse campo teórico-disciplinar. Intelectuais desse meio procuram absorver demandas desse momento, elaborando uma crítica a tradições e valores observados. Atuando no campo das ideias, procuram visibilizar as reivindicações de sujeitos ainda sem escuta.

Os debates ocorridos nesse terreno se delineiam pela premissa da representação, isto é, o intelectual, a partir de um lugar privilegiado, no qual se situa, torna-se porta voz daqueles que não podem ser ouvidos, o sujeito subalterno¹⁴ (des)investido de fala e que, justamente por sua condição de “sem voz”, é considerado subalterno. Essa condição leva o intelectual a pressupor a possibilidade e a necessidade de representar os interesses desse sujeito que se insere entre “[...] as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social” (SPIVAK, 2010, p. 13-14).

Todavia, cabe interpelar qual é o lugar desse sujeito “sem-voz” nesse processo de representação por Outrem. Spivak (2010) levanta essa questão ao questionar se é efetiva essa

¹⁴A apropriação da expressão **sujeito subalterno**, no contexto deste trabalho, toma a acepção atribuída por Spivak (2010, p. 13), para quem o termo **subalterno** representa circunstâncias específicas, **não** se referindo, pois, a todo e qualquer sujeito marginalizado, conquanto sujeito subalterno refira-se “àquele cuja voz não pode ser ouvida”, porque não tem escuta.

representação do subalterno pelo intelectual. A pensadora apresenta uma ressalva quanto à eficácia do processo de agenciamento ou representação por essa figura majoritária. Isso porque se incorre no risco de reforçar o silenciamento, mantendo a permanência do subalterno fora dos lugares de fala. Essa questão é também ressaltada por Michel Foucault (2015, p.242), ao pontuar que o papel do intelectual na prática militante é “[...] fornecer os instrumentos de análise”, deixando àqueles a quem “agencia [a tarefa de] encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam”.

À medida que os intelectuais se propõem articular um processo de agenciamento para os subalternos, alimenta-se a ilusão de poder falar “por” ele. Na realidade, uma articulação, ainda que seja bem intencionada, somente ganha relevância para o fim da obliteração dos sujeitos se encaminhada no sentido de constituir sua autonomia e capacidade própria de fala/representação. Isto é, se forem reservados os mecanismos de ascensão dessas minorias nos repertórios representacionais.

A atuação de intelectuais, na intervenção pelas vozes suprimidas, cumpre, por um lado, questionar os discursos hegemônicos e, por outro, repercutir discursos de representação das Alteridades. Esse procedimento é efetivado por via de releituras das identidades, seja na perspectiva essencialista, seja na visão não essencialista. A definição do essencialismo em uma dada perspectiva crítica é apresentada por Kathryn Woodward (2013), que o define como um conjunto cristalino, autêntico, de características inalteráveis, partilhadas entre semelhantes, por exemplo, um determinado grupo étnico. Seu entendimento sobre uma identidade concebida a partir de viés não essencialista focaliza as diferenças, mas também as características comuns ou partilhadas de igual modo em um mesmo grupo ou entre grupos étnicos diferentes. Essa concepção de identidade leva ainda em conta as mudanças ocorridas por meio do tempo.

Uma segunda aplicação do termo ou conceito de essencialismo é apresentada por Spivak (2010), que compreende determinadas formas de essencialismo como um ato estratégico, expressão que corresponde a instrumento, mecanismo ou política de resistência, de luta por uma “autodeterminação e autogoverno”¹⁵, ou ainda agenciamento de um sujeito, ao se inscrever na História como instância de alteridade.

A posição essencialista é utilizada como estratégia por um segmento indígena, ao requerer políticas de identidade. O uso desse mecanismo demarca, por exemplo, suas diferenças com relação a outras categorias identitárias e tem como consequência um protagonismo étnico.

¹⁵ Conceitos cunhados por Baniwa (2006).

A ideia de povos considerados ressurgidos, ressurgentes ou resistentes, teve o ponto de partida nas reivindicações pelo reconhecimento de suas identidades, ou seja, pela legitimação de sua relação de pertença/pertencimento étnico. É um processo social que passa principalmente pelo reconhecimento diante do movimento indígena, da sociedade regional onde o sujeito se situa e dos órgãos oficiais que representam o Estado. Imprescindível aos direitos dos indígenas que reivindicam esse processo, – que se traduz por um retorno às origens, ou como nomeia José Maurício Arruti (2006) “viagem de volta”, as emergências são denominadas pela Antropologia como etnogênese. Esse antropólogo dá o nome também de “sociogênese”, pois designam uma complexa teia de relações, que contrapõe um entendimento de identidade étnica a partir de concepção internalista de sociedades indígenas. As emergências como fenômeno de reconstrução cultural ou de identidades tem sido pauta da agenda de lutas de grupos indígenas, principalmente, na região Nordeste e em áreas urbanas desde a década de 1990.

O processo de etnogênese de grupos deslocados dos territórios originais passa por sua diferenciação com relação a grupos étnicos distintos, com os quais estabelece interação. O fenômeno reúne repertórios atrelados à oferta de políticas públicas, voltadas aos grupos ressurgentes, bem como a recuperação demográfica. A etnogênese ou processo de retomada étnica afronta um ideário de aculturação de populações indígenas. Geralmente, tal imaginário é direcionado a sujeitos ou grupos transitórios geopoliticamente, ou aos situados em regiões não consideradas nichos de ocupação de populações indígenas. Essa é, aliás, uma ideia que muito convém aos governos, que se desobrigam a respeitar e assegurar direitos específicos a esses povos, como o direito ao território¹⁶.

É nesse sentido que o pressuposto da identificação com base em critérios sociorrelacionais é uma estratégia, tanto para a afirmação identitária quanto para as lutas por direitos específicos.

É comum a abordagem do ressurgimento das identidades indígenas, – em que se pode traduzir por novas identidades ou identidades reconfiguradas –, no rol da teoria e das literaturas indígenas. Esta última é espaço propício, no qual os autores marcam suas perspectivas acerca de suas identidades na relação com a identidade não indígena. No *corpus* literário deste trabalho, o livro *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara (2004) faz constantes menções

¹⁶ Potiguara define o território como a linha-mestra de determinação para a sustentação dos povos indígenas, assim como a cultura. O território significa muito mais de que um pedaço de terra, é algo que traz marcas de séculos, de cultura, de tradições. É um espaço ético, mais do que físico. É sinônimo de ética e dignidade. É vida, biodiversidade, é tudo que compõe e legitima a existência indígena. Território é cosmologia que passa pela ancestralidade. (POTIGUARA, 2004). Para Baniwa (2006, p. 101), “O território indígena é sempre a referência à ancestralidade e a toda a formação cósmica do universo e da humanidade. É nele que se encontram presentes e atuantes os heróis indígenas, vivos ou mortos”.

à condição dos indígenas como povos ressurgidos ou que têm consciência de sua “transcendência”. Ela mesma figura esse perfil de indígena desaldeada, ressurgente, que construiu uma autoconsciência. Porém, para ocupar uma posição militante, foi exigida a passar pelo processo de etnogênese perante o Estado brasileiro em que foi impelida a apresentar provas de sua origem indígena como consta dos relatos autobiográficos do citado texto.

No entendimento de Baniwa (2006), o Movimento e as organizações indígenas são apontados como responsáveis pelos primeiros sinais de emergência étnica. Esse pensador afirma que “No âmbito das organizações e dos povos indígenas, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representava a possibilidade de retomada do controle sobre a vida de suas comunidades, que a escola e a igreja lhes haviam roubado”. (BANIWA, 2006, p. 157-158). A retomada da autonomia atribui a povos indígenas um *status* de emergência, de ascensão. O teórico apresenta como uma das consequências da etnogênese ou reconhecimento da identidade indígena dos povos ressurgidos e urbanos o fator étnico-demográfico¹⁷.

Na articulação com as políticas da diferença ou *différance*¹⁸, opera-se com a perspectiva de identidade, muitas vezes, essencialista, mas buscando desvincular de noções binárias nas quais há supostas fronteiras dicotômicas do natural/biológico *versus* cultural/histórico. Uma apropriação da diferença é substancial para a conquista de espaços e direitos específicos, reivindicados pelas minorias etnoraciais como os indígenas, uma vez que são minorias justamente por se constituir dessas diferenças. Hall (2013) também corrobora o pensamento de Spivak, ao entender que o essencialismo é estratégico e compreende um instrumento de resistência, às vezes necessário, na reivindicação de políticas culturais. No entanto, ele ressalva que residem certos perigos numa concepção essencialista que seja baseada pura e simplesmente numa ideologia determinista e naturalizante. Perigos como a obliteração do caráter histórico do sujeito em benefício do caráter natural, assim como o apagamento do papel da cultura em privilégio do papel da natureza na concepção do sujeito. Uma consequência do discurso essencialista, nesse sentido, é trazer à tona concepções de essência no sentido biológico de raça que podem servir de argumento para manter fixas relações de poder e dominação ancoradas em concepções supostamente naturais.

¹⁷ O IBGE aponta, entre 2004 e 2005, um crescimento demográfico médio anual de 7,9 % da população indígena contra 1,6 da população brasileira. As etnogêneses indicam uma retomada também no concernente ao crescimento demográfico iniciado nos anos de 1980. Somente nas áreas urbanas, estima-se que estejam vivendo 324.834 indígenas que passaram a ter sua identidade reconhecida e/ou reivindicada.

¹⁸ A *différance* proposta por Hall (2013) é aquela que se constitui “*places de passage*” (locais/lugares de passagem), que tem significados relacionais, deslizantes, que represente fronteiras, porém sem limites iniciais e finais. Seria uma *différance* na concepção derridiana, cujo sentido extrapola polaridades binárias.

Uma articulação consciente com base no essencialismo, que vise a assegurar o agenciamento do sujeito da diferença, redefinindo sua posição como categoria política, pode impulsionar sua emergência. Evoca-se, nesse prisma, o pensamento de Foucault (2015, p. 342), quando este autor afirma que o conhecimento dos mecanismos de poder mostra que este não tem plena autonomia e invencibilidade. O teórico ressalta que determinadas posições e modos de ação incidem em “possibilidade de resistência e contra-ataque”, o que também confere contornos mais definidos à sua atuação como sujeito-agência.

1.2 POLÍTICAS AFIRMATIVAS NO BRASIL E A LITERATURA DE AUTORIA INDÍGENA

Os povos indígenas vivenciaram séculos de ausência nos processos de representação política, legal e literária, muito embora tenha engendrado uma resistência a toda face de dominação desde as políticas colonizadoras europeias, o que se desenvolveu por meio de diferentes estratégias e arenas de luta. Questões como seus direitos e suas identidades permeiam o campo de ativismo no Brasil, seguindo o ritmo de diversos países onde efervesceram lutas entre as minorias no século XX.

A partir de 1974, o acirramento do regime militar promove uma “política etnocida”¹⁹, ao priorizar os interesses econômicos de latifundiários, mineradores e madeireiros, e amplia as invasões a territórios indígenas, atingindo intensamente esse segmento.

Contra as práticas marginalizantes, que afetaram também diversos outros grupos, os movimentos sociais no Brasil se erguem, dando o tom de repúdio às políticas discriminatórias. Eclodem, nesse momento, várias greves de operários, mobilizações no setor da educação básica e universitária, recriação de centrais sindicais, criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)²⁰, guerrilhas em luta armada. Esse ciclo de ativismo culmina com o movimento “Diretas Já” em 1984, pelo fim do regime militar e que teve ampla participação de militantes indígenas, lutando, sobretudo, por uma Constituição que contemplasse seus direitos.

Ao analisar a criação do Movimento Indígena no Brasil e sua relação com setores da Igreja Católica, pode-se constatar que, historicamente, a postura da Igreja esteve relacionada

¹⁹Cf. (GRAÚNA, 2013).

²⁰As CEBs constituíam em pequenos agrupamentos voluntários de cristão leigos para atuação na comunidade local, cujo enfoque principal era aproximar setores da Igreja aos segmentos mais carentes da sociedade. A partir daí foi criada a corrente da “Teologia da Libertação”, que tornou o setor progressista da Igreja Católica o maior aliado dos índios, substituindo um papel que houvera sido do Estado enquanto portador da ideologia rondoniana. (LOPES, 2014).

aos interesses dos grupos dominantes, impondo resistências às mudanças sociais. Na circunstância da instalação do regime, em 1964, setores da Igreja apoiaram o golpe, sob a prerrogativa de medo de uma possível adesão ao comunismo. Porém, no Concílio Vaticano II, realizado entre 1960 e 1965, houve certas revisões de posturas. Com um fechamento político mais intenso em 1968, um setor progressista da Igreja ganha força na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e influencia, em 1972, a fundação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Nele, é proposta uma leitura diferenciada sobre o modo de vida dos povos indígenas e uma atuação missionária nas comunidades indígenas sem interferir nos costumes e crenças (LOPES, 2014).

Em 1978, o CIMI passa a produzir o jornal *Porantim*, periódico que se tornou o órgão de imprensa para informação, divulgação e denúncia da instituição (único que afrontava as informações estigmatizadas da grande imprensa). A partir da oitava edição, o referido jornal abrangeu sua atuação da região Amazônica, passando a divulgar acontecimentos sucedidos aos indígenas em todo o território nacional, gerando uma vasta rede de correspondentes espalhadas pelas aldeias do Brasil. Foi o ideário de busca pela “autonomia indígena” da representação dos povos indígenas por suas próprias lideranças que inspirou as “Assembleias Indígenas do CIMI”, as quais reuniam povos indígenas de diferentes estados para discutir “desde os problemas locais de cada aldeia até questões mais amplas e genéricas, como o reconhecimento da diversidade, posse de terras, insatisfação com a política tutelar etc.” (LOPES, 2014, p. 99). Tais encontros foram fundamentais para uma articulação independente por parte dos indígenas, que formaram suas próprias bases de organização para a formação de um movimento indígena autônomo. De acordo com Álvaro Tukano (2010, *apud* LOPES, 2014)²¹, essas Assembleias foram suscitadas pelo Movimento Indígena²², criado na década de 1970²³.

As Assembleias Indígenas, com sua agenda de reivindicações, desde 1968, são exemplos de resistência indígena, que se intensifica no período pré-constituente dos anos de 1980. Esse período também marca a criação da União das Nações Indígenas (UNI), articulada por Marcos Terena, Mário Juruna, Álvaro Takano, Lino Miranha e jovens indígenas estudantes (POTIGUARA, 2004). Povos indígenas promoveram embates importantes nesse momento,

²¹TUKANO, Álvaro Fernandes Sampaio. Entrevista concedida a Danielle Bastos Lopes. Brasília (DF), 17 de julho de 2010.

²² Segundo Potiguara (2004, p. 111), algumas das figuras que iniciaram o Movimento Indígena foram Ailton Krenak, Marcos Terena, Paulo Bororo, Lino Miranha, Mário Juruna, Manuel Moura Tukano, Álvaro Tukano, Chiquinha Pareci, Megaron Txucahamãe, Maria Kaiwoá, Daniel Mantenho, Cabixi, Quitéria Pankararu, Quitéria Xukuru-Kariri, Andila Inácio Kaigang.

²³ O Movimento Indígena, no sentido de uma entidade organizada, segundo Baniwa (2006), surgiu de organizações representativas que fizessem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e a internacional.

sendo intermediados pelo Movimento Indígena e pelas diversas Organizações e Associações²⁴ imbuídas em romper com uma lógica de desigualdades.

Com relação à pauta da autonomia, também figuraram as discussões da Assembleia Constituinte de 1987, que teve a participação de figuras emblemáticas na luta indígena, como Ailton Krenak. Grande articulador do Movimento Indígena. Krenak discursou no plenário do Congresso Nacional e, simultaneamente, pintou o rosto de preto, simbolizando luto pelos retrocessos dos direitos indígenas e em demonstração da resistência indígena. Figura que também participa desse momento é Álvaro Tukano, liderança do Movimento Indígena e um dos fundadores da UNI (primeira entidade indígena organizada pelos próprios indígenas), para representar os interesses desses povos (LOPES, 2014). Todas as mobilizações resultaram na aprovação de uma Constituição mais inclusiva com garantia de direitos.

As lutas perpetradas por povos indígenas se refletiram no âmbito das esferas política e institucional, tendo início a partir daí uma representação legal com inserção de direitos imperativos, implicando o agenciamento e a emergência de identidades étnicas. Refletiram em uma nova modalidade de produção literária de autoria indígena. São políticas que resultam da reação e resistência indígena por uma ascensão enquanto sujeitos históricos e por uma cidadania plena. Nesse processo, foi fundamental a participação ativa de atores indígenas na elaboração do atual texto constitucional.

Instrumento no qual povos indígenas conquistaram direitos até então ausentes, a Constituição de 1888 objetiva atender à reivindicação do foco na diferença. Contempla, nesse sentido, especificidades étnicas, naquilo que torna suas necessidades diferentes dos demais povos. Isso no concernente a aspectos como o território, o direito, a língua, as tradições, a cultura e a educação. No artigo 210, parágrafo 2º, a CF/88 determina que seja “[...] assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. (BRASIL, 1988, p. 87). Esta determinação é reiterada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDB/LDBEN - BRASIL, 1996, art. 32, parágrafo 3º). Isso representa um avanço, se comparado com a Constituição de 1967, cujo ideário de unidade nacional, expresso no artigo 168, negligencia as diferenças e necessidades peculiares dos indígenas. No campo da educação, por exemplo, destaca-se o ensino da língua ao que informa a CF/67, que “somente será ministrado na língua nacional” (BRASIL, 1967, art. 168, inciso I).

²⁴ Na explicação de Baniwa (2006), “Organização ou Associação Indígena é uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil. Atualmente, existem no Brasil mais de 700 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais etc.)”.

A aprendizagem da língua oficial – imperativa e exclusiva, representava para as populações indígenas outras formas de exclusão, como dos direitos políticos, vetados àqueles que fossem analfabetos e que não soubessem exprimir-se na língua nacional. (BRASIL, 1967, alíneas a e b). Essas determinações evidenciam que, entre as populações indígenas, aquele contingente sem acesso à cultura escrita dominante ficaria excluído de tais direitos. Já a CF/88 faculta o voto para os analfabetos (BRASIL, 1988, art. 14, parágrafo 1º).

Após refletir sobre décadas de lutas dos povos indígenas, a Constituição em vigor ampliou o acesso dos indígenas ao processo educacional, abrindo precedentes para a instauração de uma cultura escolar sistematizada com base em princípios inclusivos. Essa instauração inclusiva se procede pela adoção de métodos equivalentes ao seu *modus vivendi* e, principalmente, pelo protagonismo dos próprios indígenas em sua atuação como professores nesse processo.

A atuação dos professores indígenas resulta na codificação escrita de idiomas nativos e, também, a aprendizagem no nível escrito da língua portuguesa, instrumento que facilita parcialmente acessos à sociedade majoritária e, por conseguinte, à cultura do letramento e à prática literária de cultura escrita. A educação escolar indígena efetivada em contexto de aldeias e também fora dele, por um lado, contribui para a afirmação das alteridades desses sujeitos e, por outro, para firmar sua cidadania e fortalecer os aspectos étnicos. As ações realizadas pelo viés da educação indígena, bem como o espaço onde esta se realiza, nas escolas das aldeias ou no âmbito urbano, apresentam relevância na conjuntura das ações afirmativas. Elas viabilizam a garantia de aspectos diferenciados, a manutenção e o fortalecimento dos elos com aspectos essenciais às suas identificações étnicas, evitando uma radical assimilação que venha dissolver suas diferenças.

Com a necessidade de educação diferenciada nas escolas indígenas e a adoção de material didático específico, um processo de confecção de livros de autoria indígena é implementado. (GUESSE, 2013). Inicialmente, esses livros foram produzidos para atender à função meramente didático-pedagógica, a fim de evitar a inserção de material com ideologia ocidental dominante no processo de ensino e aprendizagem das escolas indígenas. De acordo com Érika Guesse (2013), posteriormente, esse processo escritural vai adquirindo feições literárias, ou seja, passa a ter o objetivo de escrita criativa. Em outras palavras, passa a ser vislumbrada como funcionalidade também literária. A ênfase reconhecida pela CF/88 aos processos de aprendizagem dos povos indígenas é relevante para a inserção desses sujeitos no território de uma literatura de cunho escrito. Nessa perspectiva, a leitura e a escrita ocidentais ganham importância para sua autodeterminação e, também, inclusão na sociedade envolvente.

A escrita foi fundamental para a emergência de uma nova cultura literária que configurou uma ampliação dos processos literários existentes predominantemente orais até então. Foi importante, também, para minimizar uma prática de espoliação dos bens culturais de povos indígenas, por meio da qual pesquisadores, missionários, aventureiros, viajantes se apropriaram de tais narrativas. Tais “posseiros” divulgam-nas, desconsideram a autoria coletiva e se despreocupam de seus verdadeiros donos (SOUZA, 2006). Quanto às publicações tuteladas por pessoas de fora das comunidades indígenas, sofrem bruscas alterações no processo de editoração e no tratamento gráfico final, a ponto de descaracterizá-las. Isso porque passa pelo crivo de pessoas que ignoram as dimensões dialógicas entre cultura oral e cultura escrita para esses autores. Segundo Souza (2006):

[...] no caso dos gêneros textuais, muitas vezes, esses “editores” desconhecem o papel e o valor do texto ou elemento visual naquela cultura indígena e, partindo de uma cultura escrita que dá primazia à palavra escrita, acabam confundindo-se e atribuem ao texto escrito (que para algumas comunidades indígenas apenas “ilustra” ou complementa um texto visual) maior importância do que ao texto visual. (SOUZA, 2006, p. 6).

No campo da legislação brasileira, são relativamente vastas as determinações que supostamente objetivam o protagonismo indígena. Em certa medida, a consequência é (ins)crição desse sujeito como “narradores” das próprias histórias. Elas tendem a estimular uma consolidação do escritor indígena em práticas literárias (escriturais), o que implica atuar como sujeito da literatura, assumindo sua autorrepresentação.

No bojo das ações institucionais, destaca-se a LDBEN/96, que propõe uma educação escolar indígena voltada para suas particularidades identitárias. Nessa linha, como princípios e fins da educação nacional, é prevista a “consideração com a diversidade etnicorracial” (BRASIL, 1996, art. 3º, inciso XII). Uma série de outras demandas do segmento indígena tem destaque nesse instrumento, como a adaptação dos currículos pelas escolas, acrescentando conteúdos e temas concernentes a questões étnicas. Em atenção a essas demandas, prescreve-se como objetivo “desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades” (BRASIL, 1996, art. 79, inciso III).

Na esteira das metas estabelecidas para promover a educação intercultural às comunidades indígenas, a LDBEN determina a elaboração e a publicação de material didático específico e diferenciado (BRASIL, 1996, art. 79, inciso IV). A partir das práticas laborais

desses materiais, originaram-se textos de caráter literário produzidos no interior das comunidades indígenas e nos cursos de formação de professores indígenas.

A instauração de uma educação escolar indígena requer: inclusão de conteúdos culturais correspondentes às comunidades atendidas, instauração de programas visando à formação de pessoal especializado, instituição de currículos específicos a partir dos quais se possa assegurar um sistema de ensino que possa “educar as crianças, jovens e adultos na cultura, idioma e costumes de seu povo, garantindo, assim, a vivacidade de sua identidade e cultura, para a preservação das mesmas para as gerações futuras” (DANTAS; VILAR, 2011, p. 2).

Da exigência de professores que tenham intercâmbio com a identidade cultural desses grupos étnicos, cria-se a categoria professores indígenas, proeminente na emergência ou reconstrução da identidade étnica. O reconhecimento do magistério indígena e a formação de professores especializados, para atuar na elaboração e publicação de materiais didáticos específicos e diferenciados, são direitos previstos na LDBEN/96. Todo esse amálgama tem estrita relação com o processo de produção de uma literatura escrita desenvolvida em circunstância educacional.

Ainda no âmbito das políticas públicas relacionadas à expansão do circuito literário indígena (autor, produção, publicação, comercialização, circulação e divulgação), está a Lei nº 11645, de 2008 (BRASIL, 2008). Entre suas implicações, assinalam-se o descumprimento de ações previstas pela LDBEN/96 e a reprodução de preconceitos e discriminações contra os povos indígenas. Por essa razão, a Lei nº 11645/08 corresponde à alteração do artigo 26 da LDBEN/96, para tornar obrigatório, no currículo oficial da rede de ensino não indígena, a temática História e Cultura Indígena. Nessa alteração, o artigo 26-A passa a vigorar com a seguinte redação na Lei nº 11645/08: “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena”; seguido dos respectivos parágrafos:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos **povos indígenas** no Brasil, a **cultura negra e indígena** brasileira e o negro e o **índio** na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e **dos povos indígenas** brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (BRASIL, 2008, p.01, grifos nossos).

Uma dimensão inclusiva poderia se refletir nessa Lei, à medida que fosse cumprida efetivamente. Porque contribuiria para a abertura de espaços para a inserção de escritores indígenas no mercado editorial brasileiro. Uma parte desse mercado emergente é ligada a essa normativa, visto que se reconhece uma dialética entre a dinâmica de produção literária de um contingente entre os escritores indígenas e as medidas estabelecidas na forma desta e de outras leis educacionais. Convém esclarecer que não há obrigatoriedade quanto à temática a ser discutida, necessariamente, a partir de obras de autoria indígena. A orientação expressa pelo Ministério da Educação (MEC), por intermédio do Conselho Nacional de Educação (CNE) e da Câmara de Educação Básica (CEB) no Parecer CNE/CEB Nº 14/2015, é no sentido da não veiculação de “preconceitos, estereótipos ou qualquer outra forma de discriminação” (p. 5). O supracitado Parecer traz a seguinte orientação sobre essa Lei:

[...] que abordem temas relacionados às questões da identidade e das diferenças, bem como reconheçam a contemporaneidade dos povos indígenas, tornando esses livros ferramentas importantes na formação contínua dos professores, desenvolvendo também nos estudantes uma consciência reflexiva crítica a respeito de sua própria sociedade e história, bem como dos grupos que as constituem. (BRASIL, 2015, p. 5).

Embora não haja determinação que a questão indígena seja abordada por meio de obras estritamente indígena, esse mesmo Parecer esclarece que a Lei nº 11 645/08 apresenta como demanda que **os próprios indígenas assumam o protagonismo de falar sobre suas histórias e culturas**. Razão pela qual “os sistemas de ensino devem fomentar a publicação de materiais didáticos e pedagógicos sobre a temática **de autores indígenas**” (BRASIL, 2015, p. 7, grifos nossos).

Diante disso, nada mais coerente que os próprios autores indígenas se tornem agentes das próprias narrativas, representando suas figurações identitárias e ocupando, enfim, um legítimo lugar no espaço literário da sociedade nacional. Até porque a Lei nº 11645/08 é um instrumento que reflete suas lutas. Segundo Débora Lerrer (2011, p.2), tal documento resulta de anos de “articulação de escritores indígenas em encontros nacionais, liderados pelo pioneiro Munduruku”.

A aprovação das citadas leis representa, decerto, um avanço, não obstante o contexto prático revele que ainda são tênues as **ações** nelas previstas. Identifica-se incipiência no trabalho didático-pedagógico exercido no âmbito da educação básica e; no âmbito universitário, nos

limites dos cursos de formação de professores. Por isso, o cumprimento dessas leis ainda é um desafio, especialmente, no tocante à habilitação dos profissionais de educação para aplicá-la.

Com vistas à execução das mencionadas leis, uma série de medidas governamentais foi estabelecida, supostamente constituindo estímulos à produção literária de autoria indígena. Nessa conjuntura, cita-se o Plano Nacional de Educação (PNE), de 2001 (BRASIL, 2001), que traz a seguinte observância: “[...] desde o século XVI, a oferta de programas de educação escolar às comunidades indígenas esteve pautada pela catequização, civilização e integração forçada dos índios à sociedade nacional” (BRASIL, 2001, p. 39). A negação das diferenças etnoculturais pretendia uma integração à sociedade nacional, visando à assimilação, exclusão e subordinação. A bandeira da assimilação foi pauta do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)²⁵. O resultado é que houve quem considerasse as identidades étnicas indígenas transitórias e temporárias, julgando esse segmento fadado à dizimação. Essa ideologia deu margem à versão romantizada de uma figura vencida, localizada em um passado histórico. Em 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) passa a gerenciar a educação indígena, que continua tendo um caráter assistencialista, frequentemente sendo transferida para as missões religiosas.

Com a coordenação da educação indígena em poder do MEC e de instâncias estaduais e municipais a partir de 1991 (BRASIL, 1991), surgem alguns avanços, mas, segundo Luís Donisete Grupioni (2006), os recursos disponibilizados para as secretarias de educação são escassos, e isso agrava a morosidade quanto às ações na educação.

Seguindo os parâmetros constitucionais de assegurar “[...] o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngue” (BRASIL, 2001, p. 40), de proporcionar meios para sua sobrevivência, tanto física quanto étnica, dos habitantes originais do território, o PNE (BRASIL, 2001, p. 40) informa que:

Diferentes experiências surgiram em várias regiões do Brasil, construindo projetos educacionais específicos à realidade sociocultural e histórica de determinados grupos indígenas, praticando a interculturalidade e o bilinguismo e adequando-se ao seu projeto de futuro.

É mérito de uma articulação entre povos indígenas que, em grande parte, a educação escolar é ministrada por professores das mesmas comunidades, os quais têm como função elaborar currículos e programas específicos, com perspectiva de ensino bilíngue – de segundas línguas e estabelecimento e uso de um sistema ortográfico das línguas maternas.

²⁵ Antigo órgão responsável pelo que constituía uma tutela dos indígenas.

Por conferir ênfase às políticas de inclusão pela diferenciação, esse documento prevê a profissionalização e o reconhecimento do magistério indígena. Prevê bibliotecas escolares com acervos específicos, com potencial relevância para assegurar a veiculação de conhecimentos diferenciados, atendendo ao currículo das escolas indígenas. Se efetivamente implantadas e alimentadas com acervo adequado e suficiente, as bibliotecas escolares com acervo literário próprio podem contribuir para alterar as paisagens das identificações desses povos. No entanto, como assevera Baniwa (2006), exceto por algumas produções nas escolas-piloto²⁶,

[...] os investimentos não atenderam satisfatoriamente os reclamos dos custos financeiros necessários aos propósitos didáticos e pedagógicos de uma educação específica e diferenciada. Em termos de materiais didáticos, por exemplo, os investimentos foram destinados à aquisição e à distribuição de livros didáticos convencionais (voltados para o público urbano ou rural do país) e houve pouca verba para a produção de livros didáticos específicos, à exceção de algumas produções nas escolas-piloto[...] são pouquíssimos os materiais didáticos que tratam de conhecimentos específicos, como as mitologias, as etnomatemáticas, as etnociências, as etnogeografias, as etnohistórias e outras especialidades que deveriam ser trabalhadas de forma articulada. (BANIWA, 2006, p. 160).

Na opinião desse pensador, apesar de o sistema educacional do país reconhecer aos povos indígenas o direito a processos particulares de aprendizagem, não criou nenhuma condição administrativa, técnica e financeira para garantir esses direitos. Isso demonstra que, mesmo havendo o reconhecimento, do ponto de vista legal, dos direitos indígenas, na prática predomina a falta de vontade política do Estado brasileiro em fazer valer o legislado. Como consequência disso, tem-se a deficiência dos recursos financeiros e o mau gerenciamento das ações político-pedagógicas. É determinante também, nesse processo, a omissão do não indígena, ao se eximir de qualquer responsabilidade quanto ao desrespeito aos direitos desse segmento da sociedade nacional. Os números sobre o panorama da distribuição e circulação dos recursos didático-pedagógicos como um acervo literário ilustram esse descaso. O Censo Escolar Indígena 2015 informa que, de um universo de 3.085 escolas indígenas, 53,5% não têm material didático específico, dentre os quais, livros didáticos e paradidáticos, numa clara demonstração de que o sistema de distribuição das obras literárias é precário (TOKARNIA, 2016).

²⁶ Na definição apresentada por Baniwa (2006) as escolas-piloto são escolas indígenas diferenciadas por implantar experiências inovadoras de iniciativa não-governamental, mas das próprias comunidades indígenas. Criadas pelo movimento articulado de professores indígenas e o movimento maior dos povos indígenas. O projeto central dessas escolas é pensar e praticar processos político-pedagógicos a partir das realidades sócio-históricas dos distintos povos. Essas escolas têm projetos político-pedagógicos próprios, capazes de atender às necessidades das comunidades específicas e com autonomia na gestão administrativa, política e pedagógica.

Uma suposta integração de ações no âmbito do Programa Nacional de Bibliotecas da Escola (PNBE temático), lançado em 2012, em perspectiva de apoio às citadas normativas, não muda o quadro apresentado. Existe ainda a precariedade e insuficiência das ações desses programas na aquisição de um acervo literário que subsidie professores não indígenas na abordagem da temática indígena. A questão é que essa ingerência dificulta o protagonismo dos atores indígenas como escritores literários. Na perspectiva da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI)²⁷ para 2014, as bibliotecas de escolas públicas com turmas de Fundamental II e Ensino Médio receberiam do PNBE temático 85 mil acervos totalizando 3,8 milhões de livros para 60 mil escolas públicas não indígenas (BRASIL, 2014). Quantos, entre esses, são de autoria propriamente indígena? Isso não é informado.

Parte-se do pressuposto de que, se os sistemas de educação fossem atendidos de fato, todos os setores do sistema literário indígena seriam impulsionados. Nem mesmo a Comissão Nacional de Apoio à Produção de Material Didático Indígena (CAPEMA), criada em 2009, com vistas a selecionar livros e materiais didáticos, produzidos por indígenas para publicação, fomenta mudanças reais no aporte aos escritores indígenas. As categorias escolas e professores indígenas são reconhecidamente fundamentais para a emergência e a audiência das literaturas indígenas, vias de resistência desses povos, principalmente, os ressurgidos. Baniwa (2006) defende que uma educação diferenciada converge para a **retomada** do controle sobre a vida de suas comunidades. É a retomada de um poder usurpado pela Igreja e pela escola na sua relação de tutela ou paternalismo²⁸. A partir desse resgate, cabe “aos professores indígenas a oportunidade de conquistar espaço social e político na luta maior de suas comunidades e de seus povos”. (BANIWA, 2006, p. 158).

Se os investimentos nas bibliotecas escolares indígenas (como espaço de recepção de tais produtos) não fossem precários e morosos, tal produção literária certamente alcançaria maior abrangência. As contribuições dos escritos de autoria indígena podem beneficiar as próprias comunidades e a sociedade não indígena (bibliotecas públicas e escolares, universidades, mercado editorial, entre outros, pelo contato com cosmologias ricas e diferenciadas da ocidental). No entendimento de Souza (2006, p. 4), “essa política nova de educação indígena no Brasil deu um impulso nunca antes visto para o surgimento de uma nova escrita indígena”. O

²⁷ Cf. <<http://www.fnde.gov.br/fnde/sala-de-imprensa/noticias/item/5216-minist%C3%A9rio-distribuir%C3%A1-1-85-mil-acervos-para-60-mil-escolas?>>

²⁸ Expressão que acompanha toda a crítica de Potiguara (2004) sobre a interferência de setores da sociedade envolvente com relação dos atores indígenas.

pensador realça a escrita como nova, porque cada comunidade sempre teve seus próprios meios para a transmissão de suas tradições orais, inclusive, por meio de uma concepção de escrita num sentido mais amplo²⁹.

Consideradas as contradições com relação aos instrumentos legais apresentados, principalmente a Lei nº 11 645/08, todos interferem na ‘cadeia’ formada por produção, consumo e circulação (LERRER, 2011).

O escritor e pensador indígena Daniel Munduruku (2013) avalia que a Lei nº 11 645/08 contribuiu para impulsionar essa produção literária e ratifica que ela desencadeou um interesse maior na produção por parte das editoras. Nesse ciclo, as editoras focalizam o governo como seu maior consumidor, entidade que, por intermédio de programas específicos, financia a aquisição de livros sobre a temática indígena. O escritor acrescenta que a proporção tomada pelo crescimento foi tamanha que os próprios escritores indígenas não dão conta da demanda solicitada. Para ele, as literaturas indígenas no Brasil são recentes e se encontram em ascensão. O autor informa que “[...] há cerca de 15 anos, não havia esse movimento literário indígena” (*apud* GANDRA, 2013). Munduruku explica que há cerca de 35 autores publicando regularmente, já com muitos títulos e outros iniciantes. Sobre o mercado, complementa que à época havia mais de 100 títulos de literatura indígena escritos.

Das providências adotadas com o objetivo de auxiliar o professor da educação escolar indígena na diferenciação de seu sistema escolar dos demais, publica-se o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI – BRASIL, 1998). Esse Referencial propõe ênfase na pluralidade e multiplicidade curriculares dos projetos históricos e étnicos específicos. No entanto, o que prevalece nas comunidades indígenas (por pressão dos órgãos reguladores do sistema nacional de educação) é o modelo seriado vigente no país e a imposição de conteúdos não indígenas que, em vez de contribuir para a reafirmação de suas identidades étnicas e culturais, visa (des)indianizar. Isso mostra que a escola indígena é concebida “como instrumento de integração, de civilização linear e gradativa”, conforme chama a atenção Baniwa (2006, p. 161).

Se o Estado executasse, de fato, o que é normatizado em lei, assegurando aos indígenas, tratamento singularizado e revertendo o cenário de desigualdades, caminhar-se-ia no sentido de lhes conferir relevo. Entretanto, ficou evidenciado que o investimento nos processos

²⁹ Um processo visto como parte do comportamento comunicativo humano de transmitir e trocar informações; de interagir, deixando traços numa superfície qualquer; nesse sentido, uma escrita não apenas alfabética, mas que representa ideias, valores ou eventos. Desse modo, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens. (SOUZA, 2006).

educacionais, com potência para viabilizar a emergência dos indígenas, enquanto escritores da própria história e das próprias histórias, mostra-se frágil, insuficiente e não sintonizado ao conteúdo das designações legais. Isso se aplica tanto às ações centradas no interior das sociedades indígenas, quanto às da sociedade hegemônica, demonstrando que o selo estatal não atende satisfatoriamente à premissa de promover a emergência de tais sujeitos como asseverado nas legislações.

1.3 CENÁRIO DAS LITERATURAS INDÍGENAS: AUTORIA, REPRESENTAÇÃO E DIVERSIDADE CULTURAL

Na trajetória pós-contato, aos povos indígenas foram negados o reconhecimento e a legitimidade de suas posições. Nas esferas de representação, não foi diferente. Esses sujeitos não foram incluídos (como atores) na construção simbólica da identidade nacional. E mesmo no período romântico (historicamente com a independência do Brasil), o nativo escolhido como símbolo da identidade nacional era de característica europeia e medieval. Até mesmo reforçava o estereótipo exótico. Isso evidencia que a lógica da exclusão do indígena foi sempre a regra. Seus repertórios culturais (que incluem as literaturas no sentido amplo) também não foram inseridos ao conjunto da literatura nacional. Conquistas decorridas na segunda metade do século XX imprimem mudanças no panorama político e cultural. Essa circunstância favoreceu uma gama de escritores indígenas em uma tessitura literária de cunho escrito, por meio da qual, suas representações se afiguram em um formato da escrita ocidental. Esse contexto de emergência possibilitou a formação de literaturas escritas que têm toda uma relação com o universo étnico.

As práticas literárias, sejam as de contexto de aldeias, sejam as urbanas, têm identificação e vinculação com esse universo indígena. Elas se diferem, às vezes, no propósito da realização textual, na aproximação ou distanciamento das literaturas orais e no nível de interferência da cultura dominante, isto é, na relação com a diversidade cultural.

Nos cenários de sociedades indígenas, atua um elenco de autores que escrevem a partir de cursos de formação de professores indígenas ou de licenciatura intercultural. Eles formam a categoria literária de **autores em formação e atividade docente**. Suas práticas autorais se realizam em situação coletiva e em contextos etnoeducacionais. Sua principal finalidade é a educação escolar indígena. Agentes importantes na reconfiguração das representações indígenas e na luta por direitos, Baniwa (2006, p. 157) os define como um “segmento estratégico do movimento indígena”, e Souza (2006) explica que seus livros disseminam os

conhecimentos culturais da tradição oral especificamente para o currículo da escola indígena.

Por efeito de transitarem entre as territorialidades tradicionais e o mundo urbano ocidental, esses autores são identitariamente afetados pela trajetória de deslocamentos geoculturais. Entre eles, Kanátyo Pataxó, que é baiano, do povo desse mesmo etnônimo, já atuou como professor da Escola Indígena Bakumuxá, na aldeia Barra Velha, Sul da Bahia, e da Escola Indígena da aldeia Muã Mimatxi, no território pataxó, em Itapecerica, Minas Gerais. Compositor, líder e pensador indígena, Kanátyo publicou: *Txopai e Itohã*, 1997; *Cada dia é uma história*, 2001; *O machado, a abelha e o rio*, 2005; e *Cultura, identidade e tradição pataxó*, em 2011.

De acordo com Souza (2006), a escrita literária desses autores emerge de três motivações interligadas: primeiro, a necessidade de criar novos materiais didáticos com conteúdos indígenas para alimentar as escolas indígenas; segundo, um novo público leitor formado pelos aprendizes dessas escolas no âmbito do País; e terceiro, por causa dos vários programas de autoria indígena que surgiram em vários cursos de formação de professores indígenas, com vistas a estimular a escrita e a produção de novos materiais didáticos para essas escolas. Essa corrente da literatura indígena também insurge do

[...] desejo e a necessidade de reescrever a história indígena, e por que não, de reescrever até mesmo as histórias indígenas, numa tentativa desenfreada de arrancar o poder de autoria das mãos dos tradicionais e históricos tutores das comunidades indígenas. (SOUZA, 2006, p. 4).

Quanto aos autores indígenas que têm a chamada sociedade ocidental como palco de sua atividade escritural, eles formam uma categoria de **autores em trânsito**, formada por um contingente desaldeado³⁰, do ponto de vista geográfico. Retratam o mundo indígena estando parcialmente “fora” de territórios tradicionais, porém reivindicam pertencimento ou afiliação à identidade indígena. Nesse quadro, figuram nomes como Eliane Potiguara, que nasceu no Rio de Janeiro, de uma família pertencente ao povo Potiguara do Nordeste, tendo experienciado uma diáspora indígena. Atuando literária e politicamente, Potiguara iniciou-se na escrita na década de 1970, e sua primeira publicação em livro foi em 1989 com *A terra é a mãe do índio*, pelo qual recebeu o Prêmio do Pen Club da Inglaterra em 1992. Esse livro – no qual sua autora denuncia a violação dos direitos humanos – teve tradução para o inglês e foi tema de dissertação de mestrado nos Estados Unidos e na Índia, por se constituir, segundo Graúna (2013), em uma

³⁰ Os escritores urbanos fazem parte de um considerável contingente de indígenas vivendo nas cidades. O IBGE 2010 traz o número de 315.180 indígenas vivendo nas áreas urbanas.

ecocrítica e um ecofeminismo. Em 1994, Potiguara escreveu *Akajutibiró, terra do índio potiguara*; no ano de 2004, publicou *Metade cara, metade máscara*, pela editora Global, eleito como *corpus* deste estudo, em virtude da contiguidade com as questões que se pretendia discutir. Em 2005, publicou *Sol do pensamento* (e-book organizado pelo GRUMIN); *O coco que guardava a noite* é de 2012, *O pássaro encantado* e *A cura da terra* são publicações (em formato livro) de 2015.

Daniel Munduruku é o mais conhecido desse segmento literário, tendo o maior volume de produção entre os autores masculinos. É da etnia Munduruku, bilíngue, nascido em Belém, vive no município de Lorena (SP) e preside o Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI). Esta instituição foi criada em 2001, com o objetivo de defender os conhecimentos tradicionais indígenas da biopirataria e da exploração. Munduruku é membro da Academia de Letras de Lorena, escritor premiado nacional e internacionalmente, e sua obra já compõe um extenso quadro³¹, que também, pelo seu acesso, atribui-lhe *status* de escritor canônico do segmento.

A escritora Graça Graúna é da etnia Potiguara do Rio Grande do Norte e mora em Pernambuco, onde é professora na UFPE. Doutora em Teoria Literária e Pós-Doutora em Educação, Literatura e Direitos Humanos, circula em um dos mais privilegiados espaços de fala, que é o acadêmico. Além de exercitar a escrita literária, Graúna tem se dedicado à crítica literária indígena. Essa autora inaugura sua escrita, publicando *Canto mestizo* (poesia), em 1999, texto sem perspectiva étnica. Seus escritos, a partir da publicação de *Tessituras da Terra*, 2001 (poesia), assumem feições étnicas, portanto, tornando-se mais uma voz indígena a ecoar nesse nicho hegemônico da sociedade, que é a universidade. A partir desse livro, sua escritura engaja-se ao Novo Movimento Literário Indígena, constituindo também um contributo à causa indígena. Daí em diante, escreve títulos como *Tear da palavra – poesia* (2007); *Criaturas de Ñanderu – conto* (2010); e *Flor da mata – poesia indígena* (2014), entre outros.

Esses autores constituem figuras importantes para proporcionar ressonância ao movimento literário. Reescrevem a história indígena e, por terem acesso à sociedade nacional,

³¹*Histórias de índio*, 1996; *O banquete dos deuses* e *Coisas de índio*, 2000; *O diário de Kaxi*, *As serpentes que roubaram a noite* e *Meu vô Apolinário*, 2001; *Kabá darebũ*; *A velha árvore*, 2002; *O segredo da chuva*, 2003; *O sinal do pajé* e *Você lembra, pai?*, *Um estranho sonho de futuro*, *Sabedoria das águas* e *Histórias que eu ouvi e gosto de contar*, 2004; *Contos indígenas brasileiros*, *Os filhos do sangue do céu*, *Sobre piolhos e outros afagos* e *Tempo de histórias*, 2005; *Catando piolhos contando histórias*, *O segredo da chuva*, *O sumiço da noite*, *O homem que roubava horas*, *O onça* e *Parece que foi ontem*, 2006; *A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outras histórias indígenas de amor*, *As peripécias do jabuti*, *O olho bom do menino*, *O sonho que não parecia sonho* e *Uma aventura na Amazônia*, 2007; *Parece que foi ontem*, *Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo*, 2008; *A caveira-rolante*, *a mulher-lesma*, *outras histórias indígenas de assustar*, *Caçadores de aventuras* e *Crônicas de São Paulo*, 2011.

podem articular as lutas indígenas com setores como a Academia, a escola e um nicho do mercado editorial. Souza (2006) observa que esses autores se aproximam, mesmo estando mais distanciados da performatividade da tradição oral e dos leitores indígenas, com algumas exceções, da tradição escrita ocidental e seus gêneros. Com esse parcial distanciamento de suas origens e de uma audiência indígena, eles

[...] embora procurem reescrever a versão dominante da história indígena para não indígenas, acabam sujeitos aos processos de exclusão e marginalização do mercado editorial dominante, conseguindo no máximo, ser lidos como autores de histórias escritas, ajudando, porém, à sua maneira, a prestar visibilidade, embora restrita, à problemática do processo de construção da(s) identidade(s) indígena(s) e à questão indígena. (SOUZA, 2006, p. 7).

No âmbito desse movimento, a categoria de autores incorporada ao território, aquela em que os autores mantêm “raízes” no contexto propriamente étnico, a urdidura textual se realiza em línguas nativas ou na língua portuguesa e, frequentemente, os textos são traduzidos, tornando-se produtos bilíngues, para atender às demandas escolares.

De acordo com Novais (2000, p. 3), a produção realizada em línguas maternas evidencia três dimensões³²: “[...] a política (questões de identidade), a cognitiva (preservação de conhecimentos tradicionais e da memória social) e a estética (configuração do sensível)”. Esses textos costumam ser traduzidos, inclusive para línguas estrangeiras e, uma vez publicados, chegam a alcançar um contingente do público não indígena. Munduruku (2013) afirma que a literatura escrita nas línguas nativas fica mais restrita às comunidades e tem um número limitado de leitores. Segundo o escritor, o objetivo dessa produção não é precisamente comercial, o que, em parte, explica o fato de ter uma circulação limitada.

As literaturas produzidas para escolas das aldeias têm a dimensão coletiva, por se estabelecer em uma relação de múltipla autoria, tanto entre professores e aprendizes quanto entre professores de diferentes etnias em curso de formação docente. Por isso, costumam trazer profundas marcas da interculturalidade e demandas que “dizem” sobre cada povo representado pelos autores. Essa produção costuma ser assinada como nos exemplos seguintes: Professores Kaiapó, Professores Ticuna, Grupo de professores indígenas do Acre.

³²As três dimensões dizem respeito ao fato de ser uma literatura que possibilita o registro e a divulgação dos conhecimentos internos das sociedades indígenas e, principalmente, porque compreende uma configuração dos sentidos da vida. (NOVAIS, 2013). Essas dimensões são cumpridas em forma de relatos sobre a origem do mundo e atividades cerimoniais, histórias de animais, narrativas sobre fatos gerais da vida, cantos diversos, poemas. (CEALE, 2000).

Alguns aspectos acerca das textualidades tecidas em contexto de educação indígena são pontuados por Maria Inês de Almeida (2009), no livro *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*, que traz uma análise da literatura escrita por professores indígenas. Para ela, “[...] o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra se integram multiplicadamente” (2009, p. 24). A perspectiva de representação que marca essas tessituras absorve a cosmologia desses povos, o sentido da territorialidade, tradições, espiritualidade, artes. Para isso, são incorporadas a esses textos imagens pictográficas e iconográficas, como ressalta essa autora, havendo um maior distanciamento da chamada escrita ocidental.

As literaturas de professores indígenas do Povo Xacriabá e o Povo Maxakali, de Minas Gerais, analisadas por Almeida (2009), são exemplos de estilo literário que imprimem um distanciamento da cultura escrita ocidental. Seu trabalho textual expressa um mundo multifacetado e fragmentado, refletido em textos efêmeros, singulares e híbridos (ALMEIDA, 2009). Segundo a pesquisadora, é uma “[...]literatura – que se faz com a letra – indígena emergente, de autoria coletiva, e esta contribui para trazer ainda mais a população indígena do Brasil para a cultura do impresso e o mundo editorial” (ALMEIDA, 2009, p. 9). A pesquisadora constatou que os textos suscitados do trabalho nos cursos de formação de professores constituem-se de rastros e vestígios da relação intercultural entre culturas orais e do impresso, com suas divergências, “[...] são registros privilegiados do contato entre povos [...]”. (ALMEIDA, 2009, p. 74). Nesses escritos, transparecem marcas ou marcadores autobiográficos nos repertórios narrativos dos sujeitos escriturais. Em relação à escrita autobiográfica indígena, Sáez (2006) sugere sua equivalência a uma “tradução”. Para o crítico, “os autobiógrafos não só acomodam dados indígenas numa estrutura recebida; suas obras remetem também a gêneros narrativos indígenas, que com frequência deixam a sua marca no resultado” (SÁEZ, 2006, p. 4). Na estrofe seguinte, a voz poética insere ou traduz um relato de uma prática cosmológica ancestral do sujeito de autoria.

Cheguei com força
Voo longe nos céus, e quando chego
Curo os que estão doentes
Voltando aos céus outra vez
Lá, quase viro outro ser, lá longe.
(PAJÉ PERPERA SURUÍ, *apud* ALMEIDA, 2009, p. 100).

Essa vertente literária traz marcas intensas das visões de mundo de seus autores. Contudo é necessário assinalar a necessidade de serem lidas a partir de parâmetros mais amplificados daqueles utilizados para a literatura ocidental ou “ocidentada” (ALMEIDA, 2009). Parâmetros

que deem conta de decifrar a multiplicidade de códigos não verbais peculiares ao universo etnocultural. Sem essa percepção, corre-se o risco de cair na armadilha de de(limitações) que marginalizem, por não contemplar a complexidade dos sentidos de seus caracteres.

No bojo da realização textual das literaturas indígenas, os autores que se localizam na sociedade envolvente³³estratificam-se entre aqueles migrantes de territórios nativos, em experiência de diáspora, e outros descendentes, já nascidos na sociedade envolvente. Esses autores são aqueles cujas “[...] instâncias de produção, realização textual e consumo pertencem a um universo sociocultural, e o referente³⁴, a outro universo” (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 169). Um exemplo emblemático, no primeiro caso, é o escritor Daniel Munduruku; e, no segundo, é Eliane Potiguara.

Além desses, tem-se Olívio Jekupé, do povo Guarani, que vive atualmente na aldeia urbana Krukutu, uma reserva de mata atlântica preservada, localizada a aproximadamente 50 km de São Paulo. A relação fronteiriça desse escritor entre o território urbano e o tradicional é interessante para se pensar a questão da resistência indígena manifestada por grupos emergentes que resistem às imposições da cultura dominante, fazendo subsistir repertórios culturais residuais eleitos e assegurando as identificações. Jekupé é membro do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (NEARIN), órgão ligado ao INBRAPI e publicou as seguintes obras: *Tekoa, conhecendo uma aldeia indígena*, 2000; *Iarandu – o cão falante*, 2002; *Xereko Arandu – a morte de Kretã*, 2002; *O saci verdadeiro*, 2003; *Verá o contador de história*, 2004; *Ajuda do saci*, 2006; *Indiografie*, 2007 (publicado na Itália); *Arandu Ymanguare*, 2008; *A mulher que virou urutau*, 2011 e *Anos de angústia*, 2015.

Nesse perfil, enquadra-se também Kaká Werá Jecupé, pertencente ao povo Kaitité e Kaxixó e que, posteriormente, afilia-se à etnia Guarani. Ambientalista, conferencista, professor e fundador do Instituto Arapoty³⁵, Werá Jecupé publicou: *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, 1998; *Tupã Tenondé* (2001); *Oré Awé: Todas as vezes que dissemos adeus*, 2002; *As fabulosas fábulas de Iauaretê*, 2007 e *O Trovão e o Vento*, 2016.

O grupo dos escritores em trânsito – “desaldeados” – tem como vantagem uma maior penetração em lugares de fala da esfera cultural e educacional. Algumas de suas atividades frequentes são visitas escolares, nas quais realizam palestras, seminários, rodas de leitura,

³³Expressão recorrentemente utilizada por críticos, antropólogos e autores (as) indígenas, dentre os quais Potiguara (2004), para se referir ao mundo ocidental, hegemônico, urbano, de valorização do capitalismo, do masculino, da cultura dominante. É o correspondente aos termos sociedade ocidental, sociedade hegemônica/dominante e sociedade nacional, também empregados neste estudo.

³⁴ Segundo Cornejo-Polar (2000), universo referente é o universo representado, neste caso, o indígena.

³⁵ Organização voltada para a difusão do saber ancestral e para o combate ao assistencialismo, fortalecimento dos valores de cada cultura e da sustentabilidade.

possibilitando abertura de espaço ao diálogo com os estudantes e ouvintes não indígenas. Em face de sua localização, eles alcançam mais notoriedade do que o elenco de autores aldeados. É marcante, na trajetória desses autores, a vinculação com setores ligados à Internet, que têm função de promover o agenciamento dos autores indígenas nos espaços de publicação. Outro ponto é a articulação com organizações onde atuam pela causa indígena em atividades que denotam ações afirmativas e de resistência.

Um exemplo de escritor que é uma liderança ativa em grandes embates pelos direitos indígenas e, atualmente, luta pela sustentabilidade ambiental é Ailton Krenak. Mineiro, jornalista, ambientalista, formador e coordenador da ONG *Rede Povos da Floresta* na Serra do Cipó, Minas Gerais, integra o grupo dos iniciadores do chamado Movimento Literário Indígena e entre seus livros, citam-se: *O eterno retorno do encontro*, 1999, pela Novaes (org.) e sua versão: *A Outra Margem do Ocidente*, publicado pelo Ministério da Cultura/ Fundação Nacional de Artes (Minc-Funarte) e pela Companhia das Letras, 1999.

O escritor e militante Yaguarê Yamã é amazonense, do povo Maraguá e Sateré Mawé. Professor, ilustrador e artista plástico, escreve e atua na organização interna do povo Maraguá como vice-tuxawa-geral e vice-coordenador da Associação do Povo Indígena Maraguá (ASPIM). Sócio do NEARIN, Yamã milita no Movimento Indígena, lutando pela demarcação das terras de seu povo. É autor dos livros: *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawé*, 2007; *Murûgawa: mitos, contos e fábulas do povo Maraguá*, 2007; *Murugawa, mitos, contos e fábulas do povo Maraguá*, 2007; e *Puratig: o remo sagrado*, 2001; *As pegadas do kurupyra*, 2009 e *Origem do beija-flor: Guanãby Murugawa*, 2012.

Na condição de sujeitos transitórios – cuja história (em diferentes espaços) interferiu na constituição de suas identidades (HALL, 2013), mas não a ponto de destituí-los delas –, esses autores continuam mantendo elos com as territorialidades, o grupo e a cultura a que se filiam ou afiliam e assim garantem a pertença. Em função da condição transitória, movente, por performatizar trânsitos interculturais, constituem-se sujeitos com relação de pertencimento identitário paradoxal. Ao mesmo tempo em que se relacionam com culturas não indígenas, preservam as ligações com a cultura/ “terra” de origem. Isso explica o fato de imprimirem, em sua produção literária, marcas de suas experiências fronteiriças nas quais performatizam identidades ambivalentes.

O contato com obras dessa natureza, de acordo com Thiél (2012, p.12), “[...] promove a reflexão sobre a presença dos índios na história e sobre a forma como sua palavra e tradição narrativa/ poética são apresentadas em sua especificidade”. Seus textos são tecidos a partir das autovivências, em que os expedientes autorais são encenados, constituindo, com isso,

autoetnografias ou (auto)/biografias. Produtos que imbricam identificações dos contextos a partir de onde atuam e o representado. São textualizadas suas experiências cotidianas, a relação com a ancestralidade, território, lutas, cosmologias. Fazem um movimento de retorno às “origens”, acessando uma memória atualizada e reverberando discurso contra hegemônico e, em função disso, no caso de muitos deles, essencializantes.

Ao passo que um discurso de essência é articulado na literatura e teoria indígena, as hegemonias são questionadas. Através da recusa às identidades etnocêntricas impostas pela lógica colonial, os sujeitos indígenas constituem sua identidade pela diferença. E nisto se percebem autônomos e autodeterminados. A defesa e, sobretudo, a vivência de um essencialismo derivam de um ato de resistência, bandeira que tem permeado a tessitura literária de boa parte dos autores indígenas. Em Potiguara (2004), as figurações essencialistas fluem na crítica, nos relatos autobiográficos e biográficos e na sua poesia, como no poema *Oração pela libertação dos povos indígenas*, no qual a voz poética evoca o fim da destruição da identidade indígena, enunciando:

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar a minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 Não se apaga dos avós – rica memória
 Veia ancestral: rituais pra lembrar
 Não se aparam largas asas
 Que o céu é liberdade
 E a fé é encontrá-la.
 [...]. (POTIGUARA, 2004, p. 35-36).

A alusão à enxada pode ser entendida como metáfora para a reprodução, que incide em expansão no sentido étnico-demográfico e também da consciência e vivência indígena, no fortalecimento do processo de ressurgimento étnico. O sujeito poético apela para o fim da repressão à identidade indígena, que pode ser associada às políticas de assimilação pós-contato. O potencial de resistência e afirmação aparece no significado das palavras “raiz” e “semente”.

Nessa linha essencialista, figuram nomes como Olívio Jekupé, que opta por denominar a literatura que escreve como “literatura nativa”, diferenciando-a de literatura indígena, pelo fato de que autores não indígenas escrevem tendo o “índio” como objeto e identificam seus escritos como literatura indígena. Jekupé assim justifica: “Ela sai de dentro da gente, do que

conhecemos, pois escrever sobre índio não é só escrever, é preciso conhecer e viver essa cultura” (JEKUPÉ *apud* LERRER, 2011).

Graça Graúna, para quem o discurso diferencialista é uma marca da resistência nas literaturas indígenas, defende a rejeição de qualquer aspecto de enquadramento. A autora propõe que, diante do texto literário, deve-se fundamentar, em primeiro lugar, no direito à literatura, e sugere uma autonomia em relação ao sistema literário da literatura brasileira com suas normas reguladoras (GRAÚNA, 2010).

Ailton Krenak menciona a tentativa do regime militar em promover a fusão das culturas indígenas às não indígenas e, assim, alimentar a ilusão de que, com isso, causaria a dissolução daquela. Krenak comenta: “essa cultura ocidental, empresarial e militar imaginava que iríamos desaparecer em 30 anos, mas nós estamos aqui”. (*apud* RIBEIRO, 2009). Sua crítica aponta distinções essenciais e preponderantes entre as culturas indígenas e a não indígena.

No posicionamento de Daniel Munduruku, já se percebe certa relatividade, no que se refere ao que seria uma resposta às expectativas do sujeito da cultura literária hegemônica. O crítico preconiza a autonomia da literatura indígena como entidade com identidade própria. Ao mesmo tempo, todavia, assevera que os escritores indígenas não devam se recusar a escrever de acordo com um padrão exigido pelas editoras, que esperam uma literatura direcionada ao público infantil.

Na explicação do escritor, ao escrever a literatura que o “branco” quer ler, ao contrário de estarem cedendo às suas imposições, os escritores indígenas se favorecem por atingir um público leitor em estágio ideal para ter suas mentalidades moldadas. Ele justifica que a ideia é escrever textos para crianças não indígenas, com cunho educativo e “uma clara expectativa de mudar a cabeça dos estudantes com relação à visão distorcida que sempre foi difundida nas escolas brasileiras” (MUNDURUKU *apud* VASCO [2016]). Mais do que uma estratégia essencialista, essa posição de Munduruku denota uma lógica do paradoxo. Ou seja, um investimento em uma estratégia que vai para além do essencialismo, que poderia ser pensada como uma estratégia pós-essencialista.

Não que se queira desprezar a relevância que o essencialismo, como estratégia, tem para o reconhecimento e a afirmação identitárias e para obtenção de políticas voltadas para a construção de uma agência. Faz-se necessário, todavia, pensar outras possibilidades estratégicas de agenciamento.

Na linha não essencialista, que vislumbra uma inserção em campo hegemônico, em uma perspectiva harmônica, recusando um discurso e uma postura diferencialista, identifica-se Yaguarê Yamã. Esse escritor e crítico argumenta:

Se vê nesse movimento³⁶um outro movimento, que não é o político nem o de militância radical, mas que acredita na paz e num Brasil de culturas polarizadas, valorizando os povos nativos e dando a eles voz e vez na sociedade através da literatura e de palestras onde os temas mais apreciados são a paz, o convívio igual e a valorização das culturas indígenas. (YAMÃ, 2011).

Na opinião de Yamã (2011), esse segmento literário de atuação urbana tem aspecto ativo já há algumas décadas, “[...] no início vingou com professores de aldeias e comunidades ajudadas por entidades para publicação nas línguas maternas, depois evoluiu para uma literatura sofisticada, apurada e rentável no mercado literário nacional”. O pensador complementa, justificando que esse evento acontece em um contexto até pouco tempo inimaginável, visto que era desconhecida a existência dessas literaturas, e não se podia vislumbrar a possibilidade de esses autores se destacarem no cenário nacional e internacional. Entretanto, a defesa que ele faz da visibilidade conquistada sugere a existência de um público leitor e um mercado específicos, considerando-se que ainda há pouca notoriedade dessas obras no circuito de predomínio da literatura nacional.

Segundo Yamã (2011), esse momento de produção tem base no mercado editorial, iniciado com os primeiros livros de Munduruku – reconhecido como precursor desse Movimento Literário. Esse autor foi seguido de Olivio Jekupé, Kaká Werá Jekupé, Eliane Potiguara, que é vanguardista no rol das autoras femininas, Ailton Krenak, Kanátyo Pataxó, Yaguarê Yamã, Renê Kithãulu, Marcos Terena e, posteriormente, muitos outros, que foram adensando esse segmento. Nas palavras de Munduruku (2013), a proposição acima é corroborada na afirmação de que “[...] existe outro grupo de escritores que estão produzindo comercialmente livros para serem adotados nas escolas não indígenas brasileiras”.

Em matéria na *Carta Capital*, Débora Lerrer (2011, p.1) afirma haver “[...] uma boa safra de escritores indígenas dedicados à literatura infanto-juvenil e publicados por diversas editoras, inclusive grandes [...]”. No seu entendimento, esse interesse se deve, em parte, à Lei nº 11 645/08, que “obriga” o tratamento da temática indígena no currículo escolar.

O espaço conquistado no mercado editorial por certos autores pode estar associado às compras com recursos de programas de bibliotecas e livros didáticos. Entretanto, há posicionamentos contrários, como o de Luís Alves Júnior (2011), ao informar que a Editora Global, no ano da aprovação dessa Lei, já contava com onze livros de autores indígenas em seu

³⁶ O autor se refere ao movimento Nova Literatura Indígena, que tem foco na escrita e no mercado editorial.

catálogo e que vendiam bem. Essa afirmativa demonstra a existência de espaço editorial, para as literaturas de autoria indígena, anterior à referida Lei.

Na categoria de produção urbana, há autores com *status* diferentes na cena literária: aqueles que já têm destaque³⁷ e compõem um cânone próprio dessas literaturas. Esse elenco detém uma notoriedade do público leitor, têm penetração em espaços de circulação literária e, inclusive, mantêm certa centralidade no mercado editorial e de consumo do segmento. A esse respeito, Souza (2006) pontua que “não deixa de haver uma certa ironia no fato de que a escrita indígena, produto de um setor historicamente marginalizado como sendo ‘primitivo’, já esteja formando, em menos de uma geração, seus próprios cânones da escrita”. (SOUZA, 2006, p. 7). Há outro elenco³⁸ de autores que emergiram na cena literária mais recentemente ou são estreantes. Alguns já têm um número expressivo de livros publicados e contam com uma relativa visibilidade no segmento. Outros são menos conhecidos ou citados pela crítica indígena. Muitos deles são iniciados na atividade literária por conta do momento de ascendência identitária.

A presença desses atores na cena literária é uma resposta às lutas pela autonomia e autodeterminação. É um sintoma dos “processos de retomada de si” (COSTA, 2014, p. 71), que se reflete também em repercussão nos meios midiático, educacional e político. Na opinião de Munduruku (2013), é o advento da atuação dos novos intelectuais indígenas – militantes das

³⁷Integram nomes já notórios, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, Olívio Jekupé, Yaguarê Yamã, entre outros.

³⁸**Luciana Vangri Kaingang** (do povo Kaingang), reside no Rio Grande do Sul, é arte-educadora nas comunidades indígenas da região, artista plástica e especialista de grafismos de seu povo. Foi premiada com menção honrosa pelo livro *Joty* como uma das mais belas obras de literatura na Bienal Internacional dos Povos Indígenas; **Renê Kithãulu** (mato-grossense, trabalha na arte da construção de casas típicas. Livro *Irakisú*, 2002). **Tiago Haki'y** (descendente do povo Saterê-Mawé) é poeta, escritor e contador de histórias tradicionais indígenas, mora na Floresta Amazônica e é autor dos livros: *O totem do rio kãwéra*; *O caçador de histórias: sehayka'atharya*; *Sehaypóri, o livro sagrado do povo Saterê-Mawé*; *Kurumiguaré no coração da Amazônia*; *Wirapurus e Muirakitãs*: histórias mágicas dos amuletos amazônicos; e *Urutopiag, a religião dos pajés e dos espíritos da selva*; **Marcos Terena** (da etnia Xané), mato-grossense, aviador e liderança. Publicou: *O índio aviador*; **Lia Minapoty** (do povo Maraguá), é uma jovem líder das mulheres dessa etnia. Autora de *Com a noite veio o sono*; **Cristiano Wapixana** mora no Rio de Janeiro, atua como coordenador do NEARIN e é autor de *A onça e o fogo* com o qual ganhou o 4º concurso *Tamoios de literatura*; **Uziel Guaynê** ilustrador, artista plástico e ativista indígena amazonense; **Elias Yaguakãg** (do povo Maraguá) é artesão, ilustrador de grafismos e autor de *Historinhas Marupiaras* e *As aventuras do menino Kawã*; **Creomar Tahuare** (de etnia Unutina), mora no Mato Grosso e é artista plástico, ilustrador e personalidade atuante no NEARIN; **Marcelo Manhuari Munduruku** (liderança do povo Munduruku), é mato grossense, autor de *A cidade das águas profundas*; **Juvenal Payayá** (do povo Payayá), liderança desse povo, é baiano, cacique da etnia Payayá. Escritor de Romances como: *Pelos Assassinos*, *O Filho da Ditadura* e outros; **Sulamy Katy** (do povo Potiguara), é paraibana, autora de *Nós somos só filhos*; **Ely Macuxi** (do povo indígena Makuxi), mora em Manaus, atua na área de Educação Escolar Indígena, na editoração e publicação de livros didáticos para as escolas indígenas. Escreveu *Ipaty: o curumim da selva*; **Roni Wasiry Guará** (da etnia Saterê-Mawé) é natural do Amazonas, onde mora numa área que abriga indígenas das etnias: Saterê-Mawé, Parintintin e Maraguá. Ilustrador, artesão e palestrante sobre temas indígenas e autor de *Mondagará*, *Traição dos Encantados*, *Olho d'água, o caminho dos sonhos*, com o qual venceu o 8º concurso *Tamoios, A Árvore da Vida, Çaiçuiindê, O Primeiro Grande Amor do Mundo*.

próprias causas. Em outras palavras, é o momento em que esses escritores dão início a um novo processo de representação própria, fortalecendo os “fios” das identificações pelo veículo da literatura. Assim, tornam-se suas próprias “agências”, construindo suas (auto)narrativas/etnografias a partir de abordagem focada no reconhecimento da diferença.

Os escritores indígenas buscam, nessa medida, reescrever crenças históricas, com o objetivo de corrigir antagonismos, por meio dos quais se naturalizaram e essencializaram certos traços identitários dos indígenas. E o fizeram no sentido de negar suas alteridades. Nesse tipo de essencialismo, partido da figura dominante, as singularidades, complexidades e riquezas etnoculturais são negadas. A literatura lhes permite desconstruir concepções genéricas, reducionistas, preconceituosas que permeiam o olhar ocidental, conduzindo a processos discriminatórios e construção de fronteiras ideológicas segregacionistas. Tais concepções e fronteiras tiveram seus alicerces na esfera romântica da literatura nacional, mais propriamente do nicho representacional de José de Alencar. As figurações sobre o “índio” inscritas na literatura de Alencar espelham o olhar eurocêntrico e etnocêntrico do colonizador. Parte do imaginário social sobre as identidades indígenas e a imagem negativa, principalmente do que significa ser indígena, refletem a representação equivocada e fantasiosa, pulverizada na literatura indianista desse autor.

As autorrepresentações ou auto-histórias dos autores indígenas, ao contrário, (re)inscrevem suas referências identitárias, revertendo um quadro construído discursivamente pelo “branco”. Ao passo que realçam suas subjetividades, seus textos exprimem uma proposta de reconfiguração das visões construídas por esse Outro.

Nesse universo literário, os escritores procuram fortalecer o segmento étnico, inscrevendo-o na História por meio de seus escritos. Investem em um discurso que tende a atenuar uma invisibilidade, antes, direcionada ao Sujeito e refletida na literatura. Quanto aos espaços já conquistados para as literaturas indígenas, devem-se à atuação de seus atores na articulação de políticas afirmativas. Os esforços desses sujeitos englobam a busca por reconhecimento e o respeito aos seus direitos, inclusive àqueles sujeitos residentes no âmbito da sociedade urbana. Essa articulação é feita frequentemente em parceria com entidades de caráter não governamental, a exemplo de organizações ligadas ao movimento literário, e com interfaces no próprio Movimento Indígena.

Um aspecto preponderante que constitui impasse à visibilidade das literaturas indígenas no terreno onde se estabelece a literatura brasileira é a falta de inclusão desse sujeito na sociedade. Por se constituir uma figura (des)considerada e posta à margem, o “lugar” ou “não lugar” atribuído a essas literaturas com o selo autoral indígena manifesta essa exclusão. Na

esteira das motivações, existem fatores relacionados às políticas públicas que, mesmo por força de legislação, não são plenamente cumpridas. Por conta disso, têm uma frágil repercussão. Exemplo evidente é a desatenção atribuída à Lei nº 11 645/08, que poderia incidir em mecanismos de amparo à circulação das obras indígenas em campo majoritário. Na opinião de Munduruku (*apud* GRAÚNA, 2016), pensar na publicação de livros requer “pensar no mercado consumidor da sociedade que é seletivo e cria barreiras para publicar livros de literatura indígena”. Com relação às editoras, ele afirma que “se interessam em publicar quando há a possibilidade de o governo colocar nos editais, mas como esses também são restritos, a literatura continua prejudicada”.

Ainda assim, mesmo quando chegam ao meio majoritário, recebem pouca atenção. Isso confirma que são literaturas consideradas “menores”, associadas a sujeitos historicamente (des)prestigiados e (in)visibilizados. São diversos os fatores de interferência na percepção de suas literaturas, no que se incluem representações distorcidas. São sujeitos vistos como anticivilizados, desconectados com o desenvolvimento da sociedade e que somente é visualizado em situação de isolamento geossocial dos demais povos. Forja-se a partir daí uma ideia de dissociação a atividades artísticas sofisticadas, geralmente associadas ao não indígena.

Pouco exploradas na Academia, que negligencia as orientações legais, a não notoriedade das literaturas indígenas é agravada. No tocante à Lei 11 nº 645/08, o Parecer CNE/CEB Nº 14/2015 destaca duas ações do MEC a serem implementadas pelos sistemas de ensino e suas instituições: “[...] a promoção da formação continuada de professores, realizada por IES em cursos de aperfeiçoamento e de especialização; e a aquisição e distribuição de livros didáticos para as escolas de educação Básica” (BRASIL, p. 5).

Esse Parecer informa que “algumas IES, inclusive, tiveram a iniciativa de criar disciplinas obrigatórias e optativas, projetos multidisciplinares entre diferentes programas, cursos de extensão, dentre outras importantes ações” (BRASIL, 2015, p. 6). No geral, fica a desejar a oferta dessas literaturas nos domínios do Currículo de Letras e Literatura como mecanismo de contemplar o previsto em lei. Essa questão se reflete no desamparo da formação docente para atuar na educação básica não indígena. Tal pressuposto fragiliza a inserção das literaturas indígenas no contexto escolar, causando entraves na reconfiguração do imaginário do leitor não indígena sobre as identidades culturais desses povos – originários e contemporâneos.

As vozes literárias indígenas, apesar de (des)consideradas, já sentem reverberar as mobilizações ocorridas também no interior dos grupos dos próprios escritores indígenas. Certamente isso fortalece o trabalho de divulgação e circulação dos textos e de conquista de um público leitor para o consumo das literaturas indígenas. Nesta última década, a sociedade tem

sido palco de uma variedade de eventos: feiras de livro, encontros literários, saraus, concursos literários e outros específicos nos quais marcam presença escritores do movimento literário. São eventos geralmente promovidos e sediados em espaços da sociedade/cultura majoritária, que absorvem esses produtos, marcando uma penetração ainda que sutil.

A resistência indígena se espelha na promoção de uma série de atividades que agenciam a presença dessas literaturas no circuito da sociedade envolvente. Os agentes criaram uma série de órgãos, entidades, associações e instituições com finalidade de fomentar ações afirmativas. Nesse rol, está o NEARIN, entidade sediada no Rio de Janeiro, que tem por função promover eventos literários que coloquem a literatura indígena em cena. Um dos exemplos é o Encontro de Escritores e Artistas Indígenas (EEAI), que já completou a décima segunda edição e conta com a participação de lideranças indígenas de todas as regiões do Brasil. Esse núcleo também promove exposições de livros em ocasiões como as edições do Salão do Livro para Crianças e Jovens, da Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil (FNLIJ), que realiza anualmente os concursos *Curumim* e *Tamoios*, direcionados aos livros exclusivamente indígenas. Para além do contexto nacional, a Bienal Internacional dos Povos Indígenas, que aconteceu pela primeira vez em 2011, no México, é uma oportunidade de exposição e articulação entre os escritores.

Os escritores e artistas indígenas contam ainda com o apoio da Associação de Escritores e Artistas Indígenas (AssEARIn), fundada com a finalidade de representação legal dos escritores e artistas desse segmento. Essa Associação cumpre fomentar ações em favor da literatura e das comunidades indígenas.

Também já existem instituições acadêmicas fomentando atividades diversas como exposições³⁹, colóquios, debates, seminários e palestras com a presença de escritores indígenas. São eventos que têm possibilitado à sociedade não indígena manter contato com o universo e as subjetividades de tais povos e, assim, estabelecer uma relação de respeito a suas alteridades. Não são raras as circunstâncias em que esses eventos dão lugar às práticas ancestrais, como danças, cantos, oficinas de pintura corporal, ocasião em que abordam os ritos e valores nelas imbuídos. Tais momentos propiciam aos sujeitos “ocidentados” atravessar fronteiras culturais para sintonizar com a cosmologia e a cosmovisão⁴⁰ indígenas. São circunstâncias necessárias e importantes para se repensar a visão estereotipada e reducionista que ainda constitui o

³⁹ A UFMG, em convênio com o CNPq/SECAD/MEC, no ano de 2014, apresentou a exposição *O livro indígena contemporâneo: obras do Acervo Indígena – Acind*, pertencente à mesma instituição. A mostra, produzida no âmbito do grupo de pesquisa *Literaterras: escrita, leitura, traduções*, ficou exposta na Biblioteca Universitária e contou com 55 títulos.

⁴⁰ O termo é cooptado do *Dicionário Básico de Filosofia*, que atribui origem ao grego *kosmos*, traduzido como mundo e o latim *visio*: visão. Aglutinados formam percepção de mundo, ou ponto-de-vista ou concepção de mundo (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 45).

imaginário social, arquitetado em tradicionais narrativas históricas e literárias escritas pelo sujeito dominante. Algumas instituições acadêmicas, por sinal, já promovem estudos sobre as produções literárias desse segmento⁴¹.

O que amplia o rol de circulação dessa produção literária, porém, é sua entrada na Internet. Como constitui um espaço relativamente democrático no que tange à acessibilidade, esse suporte torna-se uma vitrine, na qual são apresentados os repertórios literários indígenas, com os quais se aglutina uma série de performances culturais, com estilos, formatos e finalidades diversas. Na pesquisa de doutoramento *Vozes indígenas na rede digital: discurso e autoria em blogs*, Lucimar Ferreira (2013, p.3) constata que “[...] a arte literária do “povo indígena” ganha amplitude e visibilidade, além de valorização como expressão genuína com que uma sociedade arquiteta suas heranças, através do suporte da informática”. O uso do ciberespaço pelos escritores indígenas é, antes de tudo, espaço de articulação política, em torno da reversão da subalternidade (falta de escuta).

O espaço eletrônico, através de *blogs* e *sites*, ora representa um circuito alternativo, ora funciona como principal meio no qual uma gama de autores do movimento literário indígena publica e divulga sua obra. A constituição da autoria na Internet tem início com os movimentos indígenas, que passaram a utilizar esse espaço como modo de veicular seus discursos de denúncia, de resistência e reivindicação. Nos passos das organizações, escritores indígenas marcam presença no cenário eletrônico, fazendo uso desse suporte para fins de exposição literária, deixando traços de sua relação com a interculturalidade.

O espaço da Internet corresponde, então, a um instrumento por intermédio do qual esses escritores intercambiam suas atividades de militância, na luta pela conquista e legitimação de territórios, pela implantação de políticas públicas que os assistam na constituição de suas cidadanias e atividades literárias. Sem dúvida, a matéria literária é tecida em um imbricamento com o ativismo dos escritores em torno de questões como identidade, cultura e territorialidade. É na dimensão desse espaço que tais escritores, ao se apropriarem de instrumentos como a língua dominante e a cultura escrita ocidental, reconstroem suas narrativas, infundindo as constituições de si/nós. Decerto, a apropriação de tais dispositivos por esses autores representa

⁴¹ A UFMG abriga o grupo de pesquisa *Literaterras*: escrita, leitura, traduções, criado em 2002, com o objetivo de contribuir com a abertura de horizontes para os estudos literários e a criação de novas linhas de pesquisa, relacionada à literatura como experiência. Na UFBA, existe o Núcleo de Estudos das Produções Autorais Indígenas (NEAI), que contempla a produção autoral dos povos indígenas, com foco em aspectos autorais como literários, musicais e cinematográficos realizados em territórios etnoeducacionais.

viabilidade de insurgência na sociedade envolvente, configurando, nesse sentido, estratégia de resistência que lhes permite inserção no circuito do conhecimento da sociedade dominante.

Ainda sobre o panorama dos escritores na Internet, Ferreira (2013, p.57) elucida que os *sites* “[...] são importantes espaços de diálogo, encontros e reivindicação de direitos, que dão visibilidade à força dos povos indígenas, na contemporaneidade no país”.

O universo virtual surge como opção, para que os escritores emergentes, ainda não absorvidos no meio editorial, por seu turno, restritos e onerosos, possam divulgar seu trabalho e, nessa medida, tornem-se agentes culturais da própria atividade literária, no que engloba produção, publicação, divulgação e comercialização. Nos espaços dos *blogs* e *sites*, frequentemente, são divulgados textos de literatura indígena. Tais produtos trazem a marca da interculturalidade e expressam a conexão entre o universo cultural indígena e, ao mesmo tempo, o mundo urbano. Nesses textos, os escritores performatizam suas identidades fluidas e fronteiriças e estabelecem interatividade com os leitores.

Eliane Potiguara e Daniel Munduruku são exemplos de escritores que lançam seus textos literários também em formatos digitais. Esses nomes representam, nas categorias feminina e masculina, uma série de escritores que já se apropriam do espaço da Internet, para divulgar seu pensamento na perspectiva literária e, sobretudo, política. Munduruku já tem amplo acesso ao mercado editorial e circulação nos espaços tradicionais do circuito literário. Potiguara tem repercussão fora do Brasil por seus escritos e seu trabalho com dimensão política relevante para o segmento étnico. No entanto, no Brasil, sua presença ainda é tímida na Academia e nos repertórios de leitura do público não indígena. Esses nomes, por conseguinte, dão conta de ilustrar os modos como diversos outros escritores performatizam a linguagem multimídia da Internet, e com o desafio de conjugá-la a suas práticas literárias, que já têm todo um caráter híbrido e performático. Se, nas textualidades convencionais de autoria indígena, as fronteiras entre oralidade e escrita são sutis, nessa prática discursiva, essa distinção se dilui mais intensamente. Talvez por se tratar de “[...] uma nova forma de autoria [que] se constitui em um processo no qual o sujeito se torna autor de seu texto de forma instantânea, fora das instâncias de legitimação do dizer” (FERREIRA, 2013, p. 75).

Daniel Munduruku⁴² publica no *blog Mundurukando*, tendo como endereço: <http://danielmunduruku.blogspot.com.br/>. Nesse *blog*, o escritor divulga uma agenda de eventos literários, culturais e acadêmicos, além de programações de visitas escolares e feiras.

⁴² Com um extenso quadro das obras publicadas pelo meio editorial convencional, esse escritor tem uma acessibilidade já consolidada e acesso a editoras consideradas grandes e outras já consolidadas no mercado como a Companhia das Letras/Letrinhas, Ática, Moderna e FTD.

Divulga *workshops* e oficinas para educadores, concursos literários e uma profusão de outras atividades. Pelo que se percebe, não se trata de um espaço utilizado para fins puramente de publicação literária; ao contrário, são mais notáveis as diversas atividades que preenchem a agendado segmento literário. Seu *blog* conta com uma série de textos críticos, nos quais é apresentado seu posicionamento acerca de aspectos diversificados da literatura indígena.

Eliane Potiguara mantém o *site Literatura Indígena: um pensamento brasileiro* no endereço <<http://www.elianepotiguara.org.br/>>. Nesse espaço, ela divulga, entre outros conteúdos, parte de sua obra literária. O *site* consta de uma breve biografia de seu trabalho de militância e de prêmios recebidos⁴³; uma página com publicações relacionadas ao GRUMIN, primeira organização de mulheres indígenas no Brasil, criada em 1976. Nessa página, Potiguara divulga sua agenda: congressos, seminários, encontro de escritores e artistas indígenas, simpósios, conferências, notícias, anúncios de eventos, entre outros. Na página em que divulga suas publicações em livros, traz uma breve sinopse, apresentando indícios dos caminhos ou, como ela mesma enuncia no *blog*, descaminhos, por onde percorrem suas obras: *A terra é a mãe do índio* (1989), que lhe rendeu uma premiação e é reconhecido pela importância do tema ecofeminismo; *Akajutibiró, terra do índio Potiguara* (1994), uma cartilha de apoio à alfabetização para adultos e crianças, que tem um viés educacional; *O coco que guardava a noite* (2012), obra literária que configura um reconto de uma lenda Karajá em que “os personagens precisam enfrentar o mistério da descoberta da noite e, para isso, seguem um caminho mágico, de realidades e fantasias dessa cultura indígena”. A natureza desse texto se distancia em gênero e tema de *Metade cara, metade máscara*, e se aproxima do estilo literário da maioria dos demais autores indígenas. Assim é feita a sinopse do texto:

No princípio do mundo não havia noite nem lua. Boiuna, a Grande Serpente, põe o índio Aruanã à prova e entrega a ele o coco que guarda a noite. Será que ele vai obedecer às ordens da serpente e não abrir o fruto antes da hora? Por que a noite ficava confinada dentro de um coco?

No seu *blog* elianeipotiguara.blogspot.com.br – sob o título *Eliane Potiguara: meus textos pelos caminhos e descaminhos da vida* –, encontra-se o link *Ensaio de literatura indígena*, que

⁴³ Potiguara foi considerada *Mulher do Ano de 1988*, pelo Conselho de Mulheres indígenas no Brasil. Indicada para o *Prêmio 1000 Mulheres* para o *Prêmio Nobel da Paz 2005*, pela organização feminista Redeh – Rede de Desenvolvimento da Espécie Humana. Fundadora e coordenadora do GRUMIN, que recebeu, em 1996, o *II Prêmio de Cidadania Internacional*, pela Fundação Iraquiana Bah’ai. Membro do Inbrapi, Nearin, Comitê Intertribal, Ashoka (empreendedores sociais), Associação pela Paz, Cônsul de Poetas Del Mundo. Trabalhou pela Declaração Universal dos Direitos Indígenas na ONU em Genebra, da qual participou das discussões. Ganhou o Prêmio do Pen Club da Inglaterra e do Fundo Livre de Expressão.

é uma “bússola” dos sentidos literários tomados por Potiguara. A descrição sugere que possui uma voz épica, e sua visão seria a somatória de saberes ancestrais e modernos. Essa voz épica aconchega a voz feminina indígena, representada com requintes de malícia, discriminação, brutalidade e preconceito, desde as cartas do “descobrimento” e os antidiálogos jesuítas, nos quais figuravam a encarnação do mal, o pecado em carne e espírito, a perversão. A autora é levada a indagações como estas, pontuadas no ensaio:

*Que faço com a minha cara de índia? E meu sangue/ E minha consciência/
E minha luta/ E nossos filhos? 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.*

Potiguara tem ainda sob sua coordenação o *site* <http://www.grumin.org.br> e o *blog* <http://redegrumindemulhereindigenas.blogspot.com.br/>. Ambos fazem parte do trabalho do GRUMIN. Esses espaços eletrônicos servem de veículo de comunicação das mulheres que compõem o citado grupo, possibilitando-lhes a divulgação da produção literária e servindo de espaço de exposição de tudo que é relevante em suas lutas. Segundo consta no *site* do GRUMIN, o objetivo é “[...] identificar e acolher setores de mulheres discriminadas sexual, racial e socialmente com base em sua origem étnica, levando em consideração a transversalidade e interseccionalidade, que envolve esse segmento discriminado”. ([2016]).

Os *blogs*, na concepção de Ferreira (2013, p.62), são “[...], acima de tudo, um espaço de se constituir sujeitos de linguagem, ou seja, de se constituir autores”, espaço de se representar, de diluir, nos ares da sociedade dominante, a presença desse Outro ressurgido etnicamente. E para fazer o *blog*, é preciso utilizar os instrumentos do dominador, a palavra escrita, que, segundo Munduruku (2008), é uma técnica necessária de ser dominada com perfeição, para funcionar a favor da gente indígena

2. AS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA E A LITERATURA BRASILEIRA

“A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas)”.
(GRAÚNA, 2013, p. 15).

Descrever a relação do escritor indígena com a literatura brasileira pressupõe investigar o curso de sua recepção e circulação. Para isso, evoca-se o entendimento de Souza (2006), que aponta um caráter autônomo e paradoxal. No exame que faz da produção de comunidades tradicionais, afirma que ela é autônoma porque tem um circuito próprio de autossustentação e é paradoxal, pois nasce simultaneamente **“local e nacional, marginal e canônica”**. (SOUZA, 2006, p. 7, grifos nossos). Local, porque cada comunidade se torna produtora e consumidora de seus próprios textos; nacional, em virtude de a política da escola indígena ser federal e parte do público consumidor se pulverizar nas escolas indígenas do país. Marginal, porque ainda não “mereceu” o interesse da Academia nem das instituições literárias nacionais. É uma escrita canônica, pois “já nasce no bojo da instituição escolar, com seus mecanismos de inclusão e exclusão curriculares que em várias culturas formam a base para a construção, destruição ou transformação dos cânones literários” (SOUZA, 2006, p. 7).

Nas livrarias dos centros urbanos, essas literaturas são comumente encontradas na seção de Literatura Infantil. Sugere-se que a sua temática, considerada mágica, seja exótica, por tratar de narrativas consideradas mitos pelo Ocidente, e pelo seu forte apelo visual caracterizado por grafemas. Por isso, a recepção desses produtos como de interesse infanto-juvenil. Não se pode descartar que o desconhecimento dessas literaturas contribui para construir esses estereótipos. Mesmo àquelas que não são escritas para o público infantil é atribuído esse estigma (SOUZA, 2006). Outras são estigmatizadas como obras antropológicas ou históricas, supostamente pelo caráter autoetnográfico, isto é, o tratamento dado à questão étnica. Isso expressa uma dupla limitação do olhar ocidental em não perceber o indígena como escritor literário e uma lógica excludente do sujeito “ocidentado” em relação à diferença. A esses produtos, é atribuído o signo de uma “literatura menor”, porque emerge de vozes “de baixo”. Thiél (2012, p. 48) resume tais equívocos, afirmando que ter a “ousadia de utilizar a palavra literatura para descrever a produção de várias nações indígenas brasileiras causa estranheza para muitos ainda não libertos de visões de literariedade canônicas”.

2.1 AUTONOMIA *VERSUS* PÓS-AUTONOMIA: O PARADOXO NAS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA

O texto provocante *Literatura X literatura indígena: consenso? A produção de literatura dos indígenas brasileiros*, de Daniel Munduruku (2016), traz posicionamentos que esclarecem questões fundamentais acerca de como pensar tanto escritores quanto escrituras indígenas. Ao mesmo tempo, a ideia impressa no texto gera uma ambiguidade. O pensador afirma que é questionado sobre o fato de os escritos literários de autores nativos serem denominados literatura *indígena*. Segundo explica, existe a alegação de que o texto literário falaria por si só, e, sendo assim, não precisaria colocar o qualitativo para indicar a origem de quem escreve. Em resposta, Munduruku assevera que sente incômodo com a sugestão do abandono do determinante *–indígena–* nessa escrita literária. Para ele, a literatura indígena é sim autenticamente brasileira, no entanto, “no sentido do pertencimento ao lugar onde se vive e no qual se enterra seus mortos”. E destaca que é “uma literatura– na falta de um termo melhor – que está além da própria literatura, já que não faz distinção dos jeitos como ela é produzida” (MUNDURUKU, 2016). Ao replicar os argumentos de seus interlocutores (amigos escritores e universidades) nessa crítica, Munduruku reafirma que os escritos de autores indígenas são literaturas sim e são indígenas sim. Com isso, ele essencializa as literaturas indígenas, marcando sua concepção e lugar, que é político. O escritor se nega a partilhar com os autores não indígenas o merecimento de tanto esforço. Na sua recusa, ele contra-argumenta:

Dizer que o que escrevemos é “apenas” literatura brasileira, é dividir com todos aqueles que escreveram, escrevem e escreverão coisas medíocres a respeito de nossa gente, um status que não foi construído por eles. Nossa literatura é indígena para que não se venha repetir que “somos índios que deram certo”. (MUNDURUKU, 2016).

O pensamento desse crítico se encaminha para o entendimento de que é viável a constituição de uma autonomia diante da entidade – literatura brasileira. Isso pode levar à compreensão de que, se não há espaço para as literaturas indígenas no nicho canônico da literatura brasileira, há entre seus escritores, que prezam por uma estratégia essencialista, uma notória indiferença quanto a esse *status*. A premissa que fundamenta essa opção é assegurar um “lugar da diferença”, por exemplo, imprimindo um estilo que comporte suas cosmologias e cosmovisões, sem priorizar (rigidamente) um enquadramento formal requisitado pelos cânones

da escrita literária nacional. O que talvez sinalize que entrar para o quadro dos cânones da literatura do “branco” não seja, necessariamente, o foco dos autores desse segmento.

O lugar de onde eles se posicionam e o que vislumbram com seus escritos têm dimensões mais abrangentes do que alcançar um *status quo* na cena literária nacional, sendo reconhecidos e referendados pela crítica oficial. Não por acaso, os (as) escritores (as) indígenas constituíram seu próprio cânone, seu público leitor, sua própria crítica, seus eventos literários específicos: encontros, concursos, prêmios, feiras, e têm elaborado uma historiografia voltada para essa nova literatura. Esse momento marca um protagonismo emergente e em consolidação dos sujeitos escritores.

Ao situar limites e concepções das literaturas indígenas com relação à literatura brasileira, menciona-se o entendimento de Graúna (2013, p. 15), que realça a questão da audiência. Para a pensadora, trata-se de uma literatura contemporânea, enraizada nas origens, apoiada “na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones”. Nessa assertiva, Graúna revela a inscrição de um terreno específico das literaturas indígena, onde se realiza a recepção e a constituição de seu público. Ela sinaliza para a formação de um público diferenciado, específico, demonstrando que a entidade literatura indígena tem seu próprio campo com instâncias oficiais.

Já no ponto de vista de Yamã (2011), que aponta uma contradição quanto à postura diferencialista, a figura do escritor indígena encontra-se em expansão no terreno da literatura brasileira. Na perspectiva desse crítico, o movimento que ele nomeia Nova Literatura Indígena objetiva “levar o mundo ou os mundos indígenas para dentro da sociedade brasileira de uma maneira crescente e influente”. Acerca do público leitor, ele afirma que essa literatura vem “cada vez mais angariando adeptos, fãs e colaboradores”. A posição tomada por esse pensador, que nutre expectativas de uma recepção abrangente, é mais um indício de que, ao contrário do observado em Graúna, tem-se aí a compreensão de que a estratégia deve ir além do essencialismo. Por isso, Yamã acredita na perspectiva de consumo e reconhecimento em campo hegemônico.

No campo de circulação literária, não há dúvida sobre o fato de as produções literárias indígenas serem pouco visibilizadas. Isso acontece, principalmente, porque é cultural no Brasil se valorizar uma produção de autores da literatura brasileira, que possuem legitimidade social e que são referendados pela crítica oficial, “[...] especialmente, os homens, brancos, de classe média” e que possuem graus mais elevados de escolaridade. (DALCASTAGNÈ, 2002, p. 62).

Emoldurada em conformidade com a realidade nacional, a literatura brasileira reproduz, desde sua formação, parâmetros culturais do país, espelhando padrões assimétricos nos espaços ocupados por autores literários. Com isso, o campo literário é sedimentado em nichos prestigiados, sendo que essa seletividade se estende do *lugar* de onde se produz ao mercado editorial, culminando no consumo.

No universo dos autores que compõem o quadro da literatura brasileira, aqueles reconhecidos enquadram-se na categoria dos indivíduos que têm condições sociais e inserção em espaços privilegiados. Tais espaços lhes conferem autoridade no universo acadêmico e cultural, sem contar aqueles que são favorecidos pelo fator geográfico. Entre os aspectos que definem o reconhecimento da obra literária, de acordo com o *status* do escritor, destacam-se as questões etnoraciais e de gênero, devido à visível disparidade existente entre o número de escritores, principalmente os evidenciados, do sexo masculino, em que figura o branco.

Comprova-se, então, que quase a totalidade dos escritores literários brasileiros emerge de posições culturais privilegiadas. Realidade histórica na literatura brasileira, que, desde o século XIX, tem no seu bojo o predomínio de escritores que faziam parte da elite da sociedade. Era afinal do punho de homens que tinham como ofício a política, o jornalismo e de homens públicos ligados ao meio literário, que saíam páginas da literatura nacional.

Nomes como José de Alencar, que se dividia entre as carreiras de advogado, jornalista e escritor; Machado de Assis, funcionário público de alta posição, tipógrafo e revisor em editora, com passagens pela redação do jornal *Correio Mercantil*, uma carreira burocrática no *Diário oficial*, na Secretaria da Agricultura. Sendo ainda jornalista, crítico literário, teatral, teatrólogo e outras funções que lhe conferiram condição favorável ao *status* adquirido (CEREJA, 2003). Esses exemplos ilustram uma prática excludente, que dificulta a “vida” literária de escritores não circunscritos nesses nichos de privilégio.

Essa conjuntura pode ser apontada como um dos pontos de partida para observar os polos opostos da literatura: de um lado, uma legitimada pelos cânones e, de outro, uma literatura considerada “menor”, que precisa constituir suas próprias instâncias de acesso e legitimidade.

Como se pôde notar, as instâncias canônicas são basilares na literatura brasileira e, no que tange aos aspectos imanentes da obra literária, inicialmente, os critérios do cânone⁴⁴ eram europeus e, sequencialmente, as bases foram reformuladas para atender ao gosto das elites brasileiras. A partir desse gosto, a obra literária passa a ser avaliada no sentido de ter seu “valor”

⁴⁴ A partir de sua etimologia, o termo “cânone” é uma instância que “pressupõe medida e regra, passando a representar os códigos definidores do gosto estético de um período. Que decide sobre a inclusão ou a exclusão de uma obra ou de um comportamento”. (CUNHA, 2004, p. 19).

reconhecido ou questionado, tomando-se premissa o fator estético e sociocultural do sujeito de autoria.

No contexto contemporâneo, novamente, obriga-se a pensar em um outro momento do cânone, em que também se toma como parâmetro o lugar de onde a obra é escrita, ou seja, de onde se escreve. Nesse caso, as vozes literárias “de baixo” – as minorias políticas – não costumam obter uma legitimação “[...] nas livrarias, nas resenhas de jornais e revistas, nas listas dos premiados em concursos literários, nos programas das disciplinas, nas prateleiras das bibliotecas” (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 8).

Talvez por isso, o campo da literatura brasileira seja tão homogêneo, como constata Dalcastagnè (2012), em considerações tecidas a partir da pesquisa sobre a literatura brasileira contemporânea. A pesquisadora analisou *corpora* publicados entre 1990 e 2004, por editoras renomadas como Record, Companhia das Letras e, na época, Rocco.

Nesse estudo, foi identificado o predomínio de autores do sexo masculino, brancos, de classe média, vinculados geograficamente ao eixo Rio-São Paulo, sendo professores, jornalistas ou de profissões afins. Em um contexto mais geral, Dalcastagnè apresenta tendências da literatura atual, observando que 72,7% dos autores são homens. Retrato ainda mais grave é o que constata a disparidade com relação à raça, pois 93,9% são brancos, restando aos “não brancos” apenas 2,4% e 3,6% para pessoas de cor não identificada. No critério escolaridade, os que têm grau superior somam 78,8% contra 7,3% que não o possuem. Em relação à concentração geográfica, a estudiosa ressalta que 70% dos escritores e escritoras têm como local de nascimento o eixo Sul-Sudeste, em Estados como Rio de Janeiro (com 36,4%), São Paulo (13,3%), Rio Grande do Sul (12,7%) e Minas Gerais (10,9%). E, quando se trata de regionalidade, a questão mostra-se ainda mais dispar. Registra-se não mais que 1,2% de representantes da Região Norte, 4,2% da Região Centro-Oeste, 4,8% da Região Nordeste, ao passo que se concentra, no Rio de Janeiro e São Paulo, um montante de 60%. Desses números, a pesquisadora registra ainda 6,1% residentes no exterior (DALCASTAGNÈ, 2012).

A hierarquia imposta à cena literária brasileira extrapola a questão da autoria e adentra a questão da representação. A mencionada pesquisa ainda demonstra que, na maioria das vezes, o protagonista é representado como artista ou jornalista, enquanto os negros surgem quase sempre como marginais e as mulheres como donas de casa ou prostitutas. Com relação aos indígenas, a pesquisa revela que representam 1,2% das personagens na identificação da cor e apenas 1,5% são protagonistas na identificação da posição. Chama a atenção o fato de não constar informação alguma sobre os indígenas, no tocante à questão da autoria, apesar de já existir, ao longo do período pesquisado, uma produção (escrita) de autoria indígena, inclusive

publicada pela Companhia das Letras, como é o caso do livro: *A outra margem do Ocidente*, de Ailton Krenak, 1999 e *Histórias de índio*, de Daniel Munduruku, 1996. Essa falta de registro fornece indícios de uma prática de ignorar a figura do indígena.

O diagnóstico acerca da presença indígena nesse mercado editorial investigado por Dalcastagnè revela um sintoma maior da sociedade brasileira – a constituição de centros e margens sociais – na qual, as categorias de sujeitos são dimensionadas de acordo com sua posição na escala ou hierarquia social e de acordo com fatores étnicos, de gênero e outros. Essa monopolização de vozes é problemática, até porque certo nicho do público leitor se restringe a consumir a produção literária canonizada. Significa dizer que terão acesso meramente à representação por terceiros, de um todo de sujeitos complexos, singulares, afastando-se, muitas vezes, radicalmente, da verdadeira ontologia de categorias como os indígenas.

Toma-se como referência Eliane Potiguara, que escreve desde a década de 1970. Entrou para o mercado editorial brasileiro como escritora literária no ano de 2004, mas o olhar do público leitor, inclusive o acadêmico, para sua obra é ainda muito tímido. Talvez, a interseção entre os vetores etnia e gênero seja um intensificador nesse processo. Um segundo entrave estaria relacionado ao fato de os escritos dessa autora não se enquadrarem naqueles parâmetros entendidos pelo “branco”, ao esperar que as textualidades indígenas se resumam a mitos ou histórias.

Em *Metade cara, metade máscara*, por exemplo, o sujeito autoral estabelece um encadeamento com as constituições de si, numa perspectiva coletiva. Sua escrita emana de suas incursões pela história e identidade coletivas dos parentes, textualizadas em relatos (auto)/biográficos. O livro traz o signo das memórias da própria autora e de uma memória coletiva. Por isso mesmo, Potiguara (2004) sintomatiza uma personalização no seu estilo literário.

Sobre a configuração da literatura indígena, Souza (2006) analisa que a fragilidade do aspecto ficcional e a delicada fronteira entre o coletivo e individual têm criado uma nova modalidade autoral ou talvez confundido para sempre o conceito de “autor”. (SOUZA, 2006, p. 5). Nessa circunstância, reporta-se à ideia da “fratura identitária” elaborada por Elizabeth Lima (2014). Tal conceito explica um tensionamento que o escritor indígena tem causado nos conceitos de autoria e de literatura. Sáez (2006) também se ocupa em examinar a imprecisão e a elasticidade na fronteira do individual/coletivo. Para esse crítico:

Se as autobiografias indígenas não são propriamente individuais, também não pode se dizer que sejam coletivas. Os modos de enunciação regidos por um *eu*

ou por um *nós* são atalhos em direção a uma ética do discurso, a nossa, que prevê como significativas as ações e as representações individuais ou coletivas, mas que em geral foge desse disse-me-disse que seria a tradução literal do falar citacional. (SÁEZ, 2006, p. 5).

E todos esses intensificadores têm íntima relação com a falta de compreensão e desprestígio dispensados às literaturas indígenas. Essa questão é pontuada por Sáez (2006) na afirmativa de que há um desinteresse na sequência cronológica linear, na inclusão de fatos ligados à infância, precedente à “entrada” da pessoa que escreve e uma preocupação com a não objetividade do narrador, que são aspectos peculiares das autobiografias. O crítico observa que costuma ser solicitado aos “índios” que alterem suas narrativas autobiográficas em função desse caráter rejeitado. É o que se pode chamar de rasura ética ou estética, na alteração do curso de um gênero escritural, por não atender às expectativas do Ocidente. Para Sáez (2006), a autobiografia no contexto da política indígena recente converge para um momento de adversidade do “eu”. Sobre esse aspecto, Suzane Lima Costa (2014) adverte:

[...]as narrativas indígenas apresentam desafios à própria noção de gênero autobiográfico, justamente por colocar em cena a pessoa narrativa que embaralha a própria ideia do eu, ao se assumir plural como autor, mas sem evidenciar que assume outras ‘personas’ para isso. (COSTA, 2014, p. 66).

A estudiosa faz observações acerca de prováveis motivações para o signo do coletivo na escrita indígena. Seria porque existe uma tendência a pensar os indígenas sempre na perspectiva do coletivo, identificando-os a partir do Povo ao qual pertence, “como se o ‘eu’ não tivesse um lugar nas narrativas que autorrepresentam o grupo? Ou que os discursos indígenas tendem a desmentir a ilusão individualista, ao dissolver o ‘eu’ na rubrica coletiva de Povo” (COSTA, 2014, p. 66). Nesse caso, a identidade do sujeito indígena estaria fatalmente atrelada ou, mais que isso, seria a própria identidade do grupo étnico com o qual constitui vínculo. Como se pensar, então, os indígenas ‘desaldeados’ fisicamente? Aqueles que, vivendo “fora” do cosmos da terra/aldeia, de alguma medida, têm os laços com o grupo afrouxados? Caberia a esses sujeitos uma “extrospecção do ‘eu’, antes que uma introspecção”? (SÁEZ, 2006, p. 187, apud COSTA, 2014, p. 66). Como pensar os critérios de individuação e despersonalização na autoria dos indígenas em travessias territoriais? Para isto, pode-se tomar como referência Eliane Potiguara.

Vera Lúcia Silva (2013) pensa *Metade cara, metade máscara* como o lugar de um eu que é nós, de um sujeito imemorial, sem nome próprio, sem idade, que se une fraternalmente a

tudo que é vivo e resiste. Silva fala do lugar desse sujeito como sendo o lugar da despossessão, da voz coletiva. Um eventual enfraquecimento da voz autoral, no texto, tem por finalidade tornar audíveis vozes anônimas, historicamente caladas no projeto de nação. No seu entender, “a renúncia a primeira pessoa do singular, a abertura para o outro, ao fora, promove um deslocamento do verbo ser e da própria noção de linguagem como representação de um pensamento que se pretende universal, passível de variação apenas na forma” (SILVA, 2013, p. 376).

A voz autoral em nuances do texto se despersonaliza também na personalização de Jurupiranga e Cunhataí, personagens que assumem encenações da coletividade indígena, metaforizando o próprio povo indígena e sua identidade, que ressurgem depois de séculos de ameaças. O encontro entre Cunhataí e Jurupiranga representa o retorno do sujeito no reencontro com a identidade. É uma referência também da transcendência identitária, a retomada étnica. “Muitos séculos haviam passado, mas na simbologia da volta deste homem viriam à sua trilha vários outros homens de outros séculos que a mesma dor passaram” (POTIGUARA, 2004, p. 133). “As lágrimas de Cunhataí foram derramadas pela consciência de que seu povo realmente estava forte, consciente, tranquilo em suas convicções” (POTIGUARA, 2004, p. 135). Jurupiranga, o guerreiro, a identidade e Cunhataí, o povo indígena é a própria voz autoral, que desloca a narrativa de conformação pessoal e subjetiva para um gancho despersonalizado, coletivo. Isso faz lembrar o que afirma Sáez (2006) sobre as narrativas autobiográficas indígenas se distinguirem das narrativas ocidentais, por ter a identidade do narrador definida por uma voz extrospectiva e não introspectiva. O que significa dizer da confluência de vozes, a presença do “nós” ou o “eu” sociológico, que tudo tem a ver com o caráter etnopolítico de *Metade cara, metade máscara*. Corroborando a predominância do “nós”, Graúna (2016), que se refere não somente às autobiografias, afirma que “a literatura dos povos tradicionais reporta à maneira de viver, não se refere ao eu individualista, mas ao eu coletivo, ao povo.”

Na crítica de Cornejo-Polar (2000, p.21) sobre a história literária da América Latina, é enfática a questão da complexidade das literaturas latino-americanas como entidades que refletem essas próprias sociedades: “[...] heterogêneas, inclusive multinacionais dentro dos limites de cada país, ainda marcada por um processo de conquista e uma dominação colonial e neocolonial”. O crítico intervém reforçando que uma literatura produzida em uma sociedade indubitavelmente conflituosa, com marcantes contradições sociais e, além disso, culturais, tende a não somente refletir, mas reproduzir os múltiplos níveis de um conflito que impregna a totalidade de sua estrutura e dinâmica.

Tecida sobre esse pano de fundo, com sinuosas desigualdades e pluralidade, as literaturas indígenas são tecidas com as marcas dos conflitos que “dizem” as figurações identitárias desses sujeitos autorais. As textualidades marcam, sobretudo o *status* de sujeito “de fora”, deslocado. Nessa via, representam a experiência de confronto entre mundos divergentes e desiguais. Essas literaturas imprimem, nas malhas textuais, as experiências vividas sob o signo do colonizado, o qual emerge da recusa à permanência nas margens das representações.

Agentes das próprias figurações, os autores indígenas se inserem nos lugares de fala(des)monocratizando a historiografia do sujeito. Com esse processo, tencionam o quadro da literatura brasileira e, por sua vez, dos estudos literários, que precisam responder a essas demandas. Na proposição de Heloisa Buarque de Hollanda (2004), esse campo, até então inflexível, vê-se obrigado a integrar estudos emergentes sobre literatura oral, teorias críticas feministas e étnicas, influenciando uma abertura para a presença de vozes divergentes das imposições do cânone.

Ao discutir acerca da abertura do cânone literário, transcorrida no contexto de incertezas e desgastes dos esteios culturais da pós-modernidade, Helena Parente Cunha (2004, p.19) frisa: “[...] ao passo que segmentos alteritários se politizavam e se autoconscientizavam, passando a reclamar seus direitos, as fronteiras da história se expandiram para que coubesse a escuta do clamor dos excluídos”. Nesse sentido, a estudiosa assinala: “As especificidades do literário abriram as portas a fim de dar passagem a construções discursivas provenientes de fontes afastadas das elites cultas”. (PARENTE CUNHA, 2004, p. 19).

Nessa circunstância de (des)centramento, que faz emergirem diversos nomes indígenas interpondo resistência à homogeneidade e fechamento do campo literário, Potiguara inaugura sua escrita literária de cultura impressa com *Metade cara, metade máscara*. Publicado pela editora Global, esse livro faz parte da série: Visões Indígenas do INBRAPI, instituição de apoio à literatura indígena e à qual é cedida parte dos direitos autorais. Referenciado pela crítica literária indígena como um escrito notável em importância para o movimento literário e para o próprio segmento étnico em função do conteúdo, está ainda na sua primeira impressão. O livro é encontrado em algumas livrarias, em número de pouquíssimos exemplares, e, quando isso acontece, é localizado na estante de história ou antropologia. Supõe-se que essa classificação se explica pelo caráter híbrido do livro e uma densa abordagem etnográfica. Uma observação superficial e desatenta pode levar o leitor a uma classificação equivocada. Alguns contrapontos na relação da tessitura de *Metade cara, metade máscara* com as normas canônicas são apresentados por Graúna (2004) no prefácio. A análise resulta, aliás, de um comentário da própria Potiguara que afirma não se preocupar com a tônica estrutural, privilegiando a ênfase

no conteúdo, que é “entremeado de cantos, choro e exaltação identitária contida nos poemas”. (p. 18). E reconhece [sem ver nisso nenhum problema] que à luz da literatura burguesa, ela mistura prosa e poesia; verdade e reação; história e desabafo; vida e voz indígena; a luta pela sobrevivência (POTIGUARA *apud* GRAÚNA, 2004).

O texto de Potiguara, escrito em consonância com os paradigmas da literatura indígena, apresenta-se discrepante com relação ao cânone ocidental inspirado no modelo europeu. Esse livro representa um leque de obras literárias de autoria indígena, por equivaler a um produto tecido sob a égide de apresentar um contradiscurso, que parte da necessidade de acionar mecanismos contra a razão ocidental, o que, para Boaventura de Sousa Santos (2004), constitui um problema, sobretudo, porque tem na dicotomia pressuposto para estabelecer hierarquias. Nessa perspectiva, a cultura, os saberes e também a literatura indígena estiveram no eixo subjugado dos pares dicotômicos. Na compreensão de Santos (2004), a lógica ocidental se baseia na centralização de discursos e ignora que existem outros discursos ou narrativas sobre o mundo, e que a compreensão do mundo não se resume à compreensão do Ocidente. Para ele, o modo como essa compreensão cria e legitima o poder social e a concepção de racionalidade do Ocidente resulta na criação de uma realidade assimétrica entre os discursos subalternos e os hegemônicos, por exemplo.

Como alternativa a essa dissimilitude, Boaventura Santos (2004) propõe novas formas de pensar essas totalidades e entender que, no mundo, cabem outras totalidades parciais. Nesse sentido, a presença dessa escritora indígena na cena literária firma a introjeção de narrativas e discursos dissonantes, confrontando a homogeneidade e centralidade das narrativas ocidentais. Sendo o Outro na percepção do sujeito do Ocidente, Potiguara é conhecida, reconhecida e premiada fora do Brasil por seus feitos como escritora e militante, que empreendeu lutas importantes pelos direitos indígenas. É uma voz dissonante que imprime uma escrita de resistência, dando primazia aos aspectos políticos.

2.2 DIMENSÕES DAS LITERATURAS DE AUTORIA INDÍGENA: PERSPECTIVAS INTERCULTURAIS E PANORAMA DE CIRCULAÇÃO

As literaturas indígenas sobre as quais se posiciona a pensadora indígena Graça Graúna (2013) têm como aspectos intensificadores a auto-história de resistência, a luta pelo reconhecimento dos direitos e dos valores indígenas, a esperança de um mundo possível, com respeito às diferenças. O conjunto dessas literaturas, que conflui em um segmento étnico, flui dessas dimensões. Sendo assim, seja aquela produção que objetiva primordialmente atender às

necessidades locais, por cumprir função pedagógica, seja aquela produção de escritores em deslocamentos diaspóricos, ambas põem em relevo a resistência indígena, a leitura das diferenças, uma transversalidade. São literaturas que, segundo Graúna (2013), convocam a uma leitura interdisciplinar na qual é possível abstrair a relação entre identidade, auto-história, deslocamento e alteridade, refletidas em textos de dimensões escrita, individual ou coletiva, em línguas nativas ou língua portuguesa.

A fértil produção realizada em solo urbano e sob maiores influências da cultura ocidental emerge da necessidade de acionar um discurso diferencialista e que marque a entrada, no campo literário, de autores que problematizam certas representações das diferenças étnicas, de gênero e outras. Os atores indígenas que já haviam constituído sua própria representação política emergem como agentes também na escrita literária. Na centralidade de seus escritos, estão as especificidades subjetivas das etnias. Nesse aspecto, teóricos, críticos e escritores literários indígenas adentram o palco das representações como protagonistas. Passam a produzir nos estudos literários e na escrita literária, uma exaltação da diferença preponderante.

As textualidades indígenas constituem espaços de afirmação da presença indígena na historiografia. Seus atores, apesar de não se fazerem presentes no *mainstream*, têm penetrado espaços diversos, incluindo os dominantes. Seus escritos tornam-se espaço de luta em torno da produção de novas identidades, por meio das quais é possível se repensar as narrativas ocidentais construídas por intermédio do que Hall (2013, p. 377) chama de “três grandes pilares de sustentação da identidade e da cultura nacionais”, quais sejam a história, a língua e a literatura. Parafraseando o teórico que fala a partir do contexto da cultura popular negra, os repertórios da cultura [indígena], que se situam fora da cultura dominante, têm [na literatura] um espaço de rearticulação seletiva de ideologias. Sua inscrição como autores literários implica participar do espaço dialógico, quando da possibilidade de articular um discurso que esteja fora do discurso hegemônico (SPIVAK, 2010). Eles constituem uma categoria de intelectuais que passam a falarem nome da própria categoria identitária.

Fazendo franca alusão às autovivências do *eu* sociológico, os sujeitos autorais fornecem à comunidade representada a possibilidade de tornar palpáveis seus repertórios. Em maior ou menor intensidade, cooptam manifestações do campo da oralidade: contos, poemas, crônicas, histórias entre outras. Thiél (2012) apresenta na sua análise sobre os gêneros literários indígenas

os seguintes gêneros: relato mítico⁴⁵, relato ensaístico⁴⁶, relatos cerimonial e popular⁴⁷ e o gênero memorialístico.⁴⁸

Na afirmação dessa estudiosa, deve-se levar em conta o entrelugar cultural da produção indígena no estudo da textualidade, que “composta entre a letra e o desenho, entre o olhar e a voz, altera a construção da linguagem poética e imprime estilos particulares à criação literária” (THIÉL, 2012, p. 38). A leitura das textualidades dá a entender a inter-relação entre suas tradições orais (imemoriais) e as tradições escritas ocidentais. Os vínculos com códigos orais são mais perceptivos nos escritos, que são espécies de *traduções* das narrativas já existentes na tradição oral.

Guesse (2011, p. 3) classifica as narrativas indígenas em dois grupos que têm relação com o aspecto da oralidade: “as ‘histórias de hoje’ e as ‘histórias de antigamente’”. As de hoje, quase sempre de autoria individual, são narrativas históricas, que tratam de fatos e acontecimentos atuais, como a luta pela demarcação de territórios. As de antigamente, quase sempre de autoria coletiva, são narrativas originadas da oralidade performática e mítica, que tratam de fatos e acontecimentos de tempos antigos, ou tempo mítico.

Inseridos no primeiro grupo, Guesse (2011) destaca: Daniel Munduruku, Álvaro Tukano, Graça Graúna, Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Cássio Potiguara, Olívio Jekupé, Yaguarê Yamã, Darlene Taukane, Naine Terena, Edson Brito (Kayapó), entre muitos outros. E no segundo grupo, destacam-se os povos Guarani, Maxakali, Yanomami, Kiriri, Desana-Waré, Sataré-Mawé, Kaxinawá”.

Sobre os gêneros textuais das narrativas indígenas, Souza (2003) comenta que sua complexidade leva, muitas vezes, a uma identificação confusa e imprecisa na cultura escrita.

⁴⁵Esse gênero, proveniente do mito, que segundo Janice Thiél (2012), costuma ser banalizado na concepção ocidental, geralmente vinculado a relatos fantasiosos e desvinculados de um discurso histórico ou verdadeiro. Sua conotação entre as culturas autóctones relaciona-se a narrativas verdadeiras, com função religiosa. Ou seja, não tem sentido vinculado à ideia de ficção. Referindo-se a origem do mundo, dos “deuses” e do homem, o mito fornece as bases que sustentam as relações sociais das comunidades autóctones. Almeida e Queiroz (2004) reiteram que a função do mito para os povos indígenas é a explicação e organização do mundo e a transmissão para as novas gerações que as recebem em forma de crenças, valores, leis, sendo fatores importantes para a garantia da vida em comunidade.

⁴⁶ Também usado como metatexto, o ensaio tem um caráter autorreferencial e é apropriado para discussões identitárias própria ou coletiva (no caso indígena dos parentes), para tecer considerações sobre o eu-narrador com a tradição (indígena e ocidental) e o trânsito entre culturas e textualidades (THIÉL, 2012).

⁴⁷ A literatura cerimonial agrega gêneros como cantos de cura, de caça, de purificação, ciclos cerimoniais de origem e criação, eventos lendários ou míticos. A popular inclui canções de ninar, piadas, pequenas histórias e outros. (ALLEN, 1979, apud THIÉL, 2012).

⁴⁸ Entrelaçado ao gênero ensaístico, o gênero memorialístico espelha o hibridismo das textualidades indígenas, que manifestam a autorrepresentação (autobiografia) e da cosmorrepresentação (memórias) (THIÉL, 2012).

Ele associa tal complexidade ao fato de as narrativas terem emergido no espaço intersticial entre a oralidade e a escrita.

A escritora e pensadora Vangri Kaingáng (*apud* VASCO, [2016]) explica que subsiste, nas literaturas indígenas, o propósito de “perpetuar o conhecimento oral, traduzir para a escrita, experiências que aprendeu por vivência cultural e falar da origem de sua essência, com respeito e com propriedade por tratar-se daquilo que conhece”. Munduruku (*apud* VASCO, [2016]) esclarece que essa produção costuma cumprir objetivo de mostrar a realidade e, por isso, se textualiza abrigando peculiaridades inerentes aos sujeitos autorais, havendo, em algumas delas, a interferência da oralidade.

Na proposição de Munduruku (2008), “há um fio muito tênue entre oralidade e escrita”. Alguns fazem desse fio uma ruptura; ele, porém, uma complementação. O pensador reconhece o valor embutido na oralidade, principalmente para a memória, mas entende que a memória se atualiza, buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. Para ele, a escrita é uma dessas técnicas, assumindo a mesma função que tem o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a Internet, o rádio e a TV:

[...] é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais. Pensar a Literatura Indígena é pensar no movimento que a memória faz para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade. (MUNDURUKU, 2008).

O domínio da tecnologia da escrita é, pois, uma “arma” para enfrentar uma realidade diferente daquela que seus antepassados enfrentaram, mas não menos dura. A escrita é tão fundamental para a sobrevivência física quanto para a manutenção da memória ancestral. (MUNDURUKU, 2008). Já Walter Ong (1998) analisa que todo pensamento nas culturas orais primárias é, de certo modo, analítico, mas “o exame abstratamente sequencial, classificatório e explicativo dos fenômenos ou de verdades estabelecidas é impossível sem a escrita e a leitura”. (ONG, 1998, p. 17). A escrita “constitui uma atividade particularmente preponderante e imperialista, que tende a absorver outras, mesmo sem qualquer concurso das etimologias” (p. 20). Ao sinalizar para a comunhão entre a escrita e outras atividades, o autor inclui a cooptação de literaturas da tradição oral na elaboração da literatura escrita. O que é plenamente perceptível nas textualidades indígenas, incluindo as realizadas no universo urbano, “as histórias de hoje” como mencionado por Guesse (2011).

Na fenda das cosmologias nativas e ocidentais, coexiste uma expressão literária intercultural, cujo trabalho textual acopla aparatos das múltiplas manifestações culturais e suas

negociações. Sua estética tem a rubrica de sujeitos que procuram se ajustar à densa condição de quem vive na fronteira e reúne repertórios residuais da identidade nativa com apropriações identitárias do território onde habita. Essa literatura é lugar de resistência e afirmação e onde se conflitam os desdobramentos de quem tem um olhar duplamente direcionado às origens e ao mundo. Constitui-se, a um só passo, em lugar de enfrentamento, de confronto em torno de questões étnicas, de raça, classe e gênero. Uma literatura cujas diretrizes conciliam concessões e recusas e instaura campo de luta contra a colonialidade do poder.

As literaturas indígenas se mantêm ligada aos fios da oralidade; se entrelaçam com a ação de “contar” histórias; têm caráter de manifestos autobiográficos, de memórias ou testemunho. Não há preocupação, porém, que esses aspectos levem ao questionamento de sua qualidade. O caráter literário, por sinal, tem a intencionalidade de figurar crítica e denúncia às cicatrizes históricas. É preciso rememorar o “caminho” percorrido tão somente pela “gana destruidora” que levou muitos “desvalidos da sorte” a ocultar-se sob outras identidades, para serem confundidos e assim poderem sobreviver. Margeados que se tornaram sem-terra, sem-teto, sem-história, sem-humanidade e que tiveram que aceitar a “dura realidade dos sem-memória, – gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento” (MUNDURUKU, 2008). Outros, ainda, tornaram-se “dependentes dos vícios trazidos de outras terras, enfraquecidos pela bebida, entorpecidos pela divindade cristã e envergonhados em sua dignidade e humanidade”. Para estes, o contato ocorreu mais tarde, mas também provocou grandes estragos culturais (MUNDURUKU, 2008).

É por essas motivações que as literaturas indígenas cumprem, nas auto-histórias, atualizar memórias como testemunho do “massacre” cultural vivido pelos antepassados. Por isso, seu caráter de repetição em que recorrentemente se realizam “narrativas” de morte. Em *Metade cara, metade máscara* (2004), a voz narrativa traz ao escopo do texto recortes de relatos de morte de figuras heroicas como Marçal Tupã-y, o índio Galdino, seu avô e muitas outras figuras, sem contar os ancestrais assassinados pela hecatombe da colonização.

Em contrapartida, os textos indígenas também narram a (re)construção, isto é, o ressurgimento. E seu papel, no “dizer” de Munduruku, é ser portadora da boa notícia do (re)encontro. É reforçar a memória e acrescentar ao repertório tradicional outros acontecimentos e fatos que atualizam o pensar ancestral. (MUNDURUKU, 2008).

As literaturas indígenas, com suas dimensões biográficas e autobiográficas (de âmbito nativo ou urbano), cumprem a tarefa de apresentar uma outra versão da história por aqueles que trazem suas marcas na memória. Por isso, tem também o cunho memorial. Corrigir uma história

mal “contada” é, de algum modo, ressignificá-la. Essa proposta encontra ressonância na fala do pensador e escritor de contexto escolar indígena Kanátyo Pataxó (1999):

[...] eu achei importante escrever a história do meu povo que nunca tinha sido escrita – eu nunca tinha visto um livro que falasse do meu povo, quem é ele, de onde ele veio [...] Como era a vida do meu povo antes, antigamente, ele vivia como outros do mesmo tronco, [...] Só os pensadores indígenas, os nossos professores, vão pensar esta história para escrever ela. Junto com os mais velhos. Temos aí os heróis que morreram pela pátria, tornaram-se heróis, mas, aqui, também tem. Só que ninguém nunca viu um herói indígena, não está lá no livro dos brancos. Então, se a gente não escrever isto, esta história vai ficar escondida e vai ser mal contada. (PATAXÓ, 1999 *apud* ALMEIDA, 2009, p. 72).

A posição do pensador assinala, em parte, as implicações políticas do projeto dessas literaturas indígenas, compreendidas por meio da marca da auto-história. Para tais sujeitos, ‘dizer-se’ tem o propósito de confrontar construções identitárias ficcionalizadas pelo Outro que o construiu literária e historicamente. E são ficções porque estão sustentadas tão somente em visões idealizadas a partir de um olhar que não teve interesse em conhecer aquele universo.

As práticas literárias dos escritores indígenas são conceituadas como autoetnografia, uma perspectiva escritural que emana de narrativas de si evocadas das histórias, testemunhos e outros escritos ou narrativas orais do colonizador. A partir dessas narrativas, os autores realizam uma tradução e uma reconfiguração com o objetivo de ressignificá-las. Em outras palavras, é uma reescrita ou reinvenção das etnografias coloniais, ou seja, tecidas pelo sujeito colonial. É uma escrita de desconstrução da historiografia oficial(izada) que construiu o sujeito colonizado tal como a sociedade ocidental ainda o conhece. É uma escritura de descolonização, conforme pontua Mary Louise Pratt:

[...] os textos autoetnográficos são representações que os chamados outros constroem em resposta a esses textos ou em diálogo com eles. [...] envolvem uma colaboração selectiva com os idiomas da metrópole ou do conquistador e a apropriação dos mesmos. Estes são fundidos ou integrados em diversos graus nos idiomas indígenas para criarem autorrepresentações cuja intenção é intervirem nos modos de compreensão metropolitanos. (PRATT, 2005, p. 237).

A autoetnografia, por sua vez, tem relação de parentesco com a autobiografia. Em ambas as escrituras, nas figurações descritivo-testemunhal-historiográficas do indígena, aparece o Outro, objeto subjugado nos textos etnográficos, cuja autoria é protagonizada pelo sujeito majoritário.

As particularidades imanentes ao texto dizem respeito, sobretudo, ao lugar de onde pulsa a matéria literária – o lugar de dentro – onde se compõem as figurações ou escritas de si/nós, palco de encenação das “narrativas” de um sujeito coletivo. *Metade cara, metade máscara* é referência de (des)personalização, que emana da “polifonia de vozes”. Ao ressaltar esse aspecto, Graúna (2013) define o texto como espaço de plurissignificação, tecido numa “estreita relação entre poesia e história, entre o real e o imaginário, o sagrado e o profano, o individual e o coletivo”. (GRAÚNA, 2013, p. 98).

O sujeito autoral em Potiguara traz a presença de multivozes –vozes Tikuna, Tamoio, Tukano, Yanomami, Pataxó, Pankararú, Guarani, Sateré-Mawé, Potyguara, vozes dos ancestrais, vozes femininas, dos velhos, dos xamãs, pajés, heróis assassinados pela causa de seu Povo e outras vozes evocadas nos relatos (auto)/biográficos e nos poemas. Ao fazer isso, expande as figurações literárias para além de sua personalidade, entrando em cena uma personalização de um “nós” que não se resume ao segmento étnico Potiguara, mas ao Povo indígena como um todo.

Em *Linguagem e vida em Metade cara, metade máscara*, Silva (2013) discute esse aspecto do texto citando a narrativa de Jurupiranga que, para ela, vai além da personalidade de um homem e, assim como o eu-lírico dos poemas, expressa devires potentes, que atravessam a individuação rumo a uma terceira pessoa destituída do ‘eu’. A autora aciona Deleuze (2011, p.12-13, *apud* SILVA, 2013, p. 379) na seguinte afirmativa: “Escrever não é contar as próprias lembranças, suas viagens, seus amores e lutos, sonhos e fantasmas”. Instalar uma escrita literária é, pois, descobrir“ sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau”.

A obliteração da personalidade do sujeito no processo escritural, mais uma vez, pregado por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), infunde a concepção de ruptura com a individuação do escritor, com as traduções de si para abrigar as traduções do “nós”. No poema *Identidade indígena* há uma ambivalência na voz que “fala”. Prevalece a expressão do “eu” coletivo, mas, ainda assim, o sentido das expressões “Eu viverei” e “contarei” não anula o caráter de (des)personificação ou destituição do “eu” do texto, para instituir o “nós”, mas potencializa o entrelaçamento entre a voz autoral e esse eu-Outro que é ela mesma, que é portadora das mesmas vivências. Na leitura de Silva (2013, p. 377), o fato de a forma verbal “contarei” evidenciar uma primeira pessoa do singular em direção a um outro que lê, o verso “eu viverei 200, 500 ou 700 anos” aponta para um “eu” que é “nós” e que é situado em diferentes temporalidades.

[...]
 A migração nos bate à porta
 As contradições nos envolvem
 As carências nos encaram
 Como se batessem na nossa cara a toda hora.
 Mas a consciência se levanta a cada muro
 E nos tornamos secos como o agreste
 Mas não perdemos o amor.
 Porque temos o coração pulsando
 Jorrando sangue pelos quatro cantos do universo.
Eu viverei 200, 500 ou 700 anos
 E contarei minhas dores pra ti
Oh! Identidade. (POTIGUARA, 2004, p. 103, grifos nossos).

Em virtude da estilhaçada relação de Potiguara com as territorialidades, sendo sujeito que tem na fronteira seu campo de atuação, seu texto traduz as complexidades e os conflitos do deslocamento: a dupla assimilação das questões socioculturais do sujeito e o universo referente. Paralelamente, incorpora a dinâmica do meio no qual é produzido, o espaço onde se localiza e as demandas e problemáticas do meio referente. Na análise de Cornejo-Polar (2000), “os processos de produção destas literaturas – e os textos resultantes – reproduzem as contradições que lhes dão origem. Costumam ser esclarecedoras metáforas da desmembrada realidade da América” (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 146).

Descrever a literatura e o escritor indígenas requer um mergulho em uma matéria densa, porquanto envolve uma diversidade de questões. O texto de Potiguara, que tem uma temporalidade referencial e transcendental, é inspirado em grandes conflitos dos parentes: nas demandas internas ao território e os parentes deslocados, os conflitos ligados ao espaço das tradições e cosmovisões ocidentais, o espaço onde se textualiza o produto.

Potiguara é uma entre um contingente de escritores que têm como palco de atuação espaços urbanos ou exteriores às comunidades indígenas, mas, como explica Thiél (2012), produzem obras destinadas às comunidades de parentes (outras etnias) e ao leitor não indígena. Esses produtos literários têm natureza revisionista, na medida em que é tecido com a expectativa de corrigir narrativas de silenciamento, tornando audíveis vozes não silenciosas, mas silenciadas na história. Essas vozes não tiveram escuta e, finalmente, impõem-se afrontando a razão ocidental explanada à luz do pensamento de Boaventura Santos (2004), que é a razão colonial.

Essas narratividades destinam-se a contribuir para que os indígenas se reconheçam e se percebam parte da história, – uma Outra história –revitalizada, sem as fraturas e deturpações nas identidades. Essa percepção é imprescindível, sobretudo, porque, como admite Munduruku

(2013), “[...] ainda se percebe muito no país a repetição do estereótipo”, que, por seu turno, generaliza e essencializa no sentido depreciativo. Sua expectativa, entretanto, é de que a aproximação entre os escritores indígenas e a população não indígena contribua para desmistificar ideias errôneas e eliminar preconceitos.

O autor e teórico ainda assevera que os escritores indígenas têm trabalhado nessa direção e revela que, quando o movimento literário indígena teve início, os autores queriam ajudar o Brasil a se conhecer e a repensar sua própria identidade. Nessa mesma perspectiva, Yamã (2011) alerta para a existência dos estereótipos e preconceitos por falta de conhecimento. Apesar disso, diz que o movimento passa a ser valorizado, enraizado e vinculado à sociedade, levando os povos indígenas a se tornarem conhecidos sem o estigma do medo e do preconceito.

A produção literária realizada na fronteira intercultural encontra maior ressonância e maior penetração, embora os indígenas fronteiriços precisem enfrentar desafios de uma condição paradoxal, pertinente ao entrelugar da fronteira. Ainda experienciam, recorrentemente, críticas e acusações de se tornarem (des)indianizados ou (des)identificados com a etnia. Sua posição lhes confere maior poder de representação para desconstruir imaginários, denunciar desigualdades e trazer à tona as pautas de reivindicações por reconhecimento de direitos.

A fronteira tem a vantagem de lhes atribuir uma audição que não chega até os atores dos territórios tradicionais, dos quais a sociedade nacional se coloca desvinculada. Isso ocorre porque ainda é sintomático, no século XXI, povos indígenas serem segregados e não percebidos como brasileiros. Esse sujeito Outro também não se percebe indígena pela relação de mestiçagem cultural e, em muitos casos, biológica. Os versos “Ventre que gerou/ O povo brasileiro/ Hoje está só...” (POTIGUARA, 2004, p. 35) ratificam essas percepções e não percepções dos brasileiros não indígenas. É sintoma do sujeito do Ocidente discursar uma interculturalidade, mas praticar um segregacionismo preponderando o etnocentrismo branco, estabelecendo ainda a centralidade da figura da Europa. É desse lugar fronteiriço que Potiguara engendra em *Metade cara, metade máscara* (2004) um discurso diferencialista e essencialista apoiado na tese de que o reconhecimento da diferença dos povos indígenas fornece condições para a sua emergência. Esse essencialismo é manifestado em circunstâncias como a exaltação da identidade, em que a voz enunciadora, em nome de todos os povos, firma e afirma comprometimento com a identidade. Esse traço é delineado no poema *Identidade Indígena*:

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 [sic]
 E nem tampouco o compromisso que assumi
 Perante os mortos
 [...]

Mas não sou eu 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.
 [...]. (POTIGUARA, 2004, p 103).

O livro é perpassado por aguda crítica à suposta integração pregada pelo Estado, mas que tem como mola propulsora pressupostos de discriminação, desigualdade e subjugação. Ainda assim, é promovida por via compulsória, por meio de dispersões provocadas por invasões à territórios indígenas. Nesse aspecto, figura também a ausência de políticas que tornem possível sua permanência nas áreas tradicionais, sem as quais, muitos povos são forçados a migrar para áreas geralmente urbanas. Esse é um fenômeno que provoca profundas rupturas e fraturas nos seus modos de se constituir culturalmente, o que, sem dúvida, provoca intensas interferências em suas identificações. A escritora aciona a questão da assimilação como efeito dos aparatos utilizados pela figura do colonizador, como alegação para atestar uma diferença, de modo a torná-la depreciável e utilizada para reificar sua condição enquanto sujeito de uma identidade minoritária.

A expectativa da voz narradora é alcançar a audição, de um lado, dos próprios indígenas e, de outro, dos não indígenas, considerando o que pode suscitar do acesso a versões coerentes com a História vivida e não a contada pelo “dominador”. Trata-se de histórias contempladas pelo painel da autorrepresentação, com repertórios discursivos das cosmovisões indígenas, revisitadas para promover correção de distorções. A duplicidade de destinação das literaturas indígenas cumpre subverter a trajetória de hegemonia de escritores em vários espaços da literatura brasileira e se tornar protagonista nas representações de si/nós, penetrando nos cenários de recepção. Não tendo atenção das alas tradicionais da crítica literária brasileira, nomes como Munduruku, Yamã, Jekupé, Graúna, Werá Jecupé e muitos outros têm construído uma história literária, não obstante haja entraves nos espaços de transição dos escritos.

No interior desse próprio Movimento Literário, existe um circuito com mecanismos de subsistência. A *posteriori*, é possível vislumbrar uma mudança de *status* no próprio campo da literatura brasileira, que, segundo Beatriz Rezende (2008), tem se flexibilizado para receber uma multiplicidade de vozes literárias contemporâneas. Ela aponta para uma onda de novas modalidades de leitores, além de novas editoras, novas livrarias e, por conseguinte, novas possibilidades de consumo e, nessa rede, uma gênese de conjunturas críticas. Rezende (2008) focaliza a produção literária contemporânea e alerta para ocorrências que solicitam deslocamentos da atenção de modelos, conceitos e espaços pouco familiares. Sua proposição é um (des)enraizamento com o trato tradicional do literário, para dar lugar a um passeio na terminologia do campo da antropologia, da informática, das reflexões políticas. Nesse sentido, ela defende uma independência das prerrogativas dos cânones tradicionais.

A presença de novos circuitos para absorver uma produção emergente de vozes dissonantes sinaliza para uma inequívoca autonomia, mesmo que parcial, confirmando um sentido de autodeterminação de sujeitos que reivindicam escrever e inscrever suas próprias histórias. Eles assumem postura de agentes, criam e ampliam seus circuitos de divulgação e consumo das obras e recorrem às possibilidades editoriais oferecidas pela Internet (REZENDE, 2008). Essa autora chama a atenção para mudanças ocorridas no cenário de hibridização da pós-modernidade, sinalizando a emergência de vozes divergentes, até então, interdidas pelos enquadramentos da crítica canônica. São discursos anti-hegemônicos que aparecem em múltiplas criações literárias contemporâneas. Rezende pontua um aspecto muito contíguo às literaturas indígenas: o contrassenso de repertórios abstratizantes e uma dicção bastante pessoalizada, voltada para a memória individual traumatizada, seja por momentos anteriores da vida nacional, seja pela vida particular. No caso específico indígena, seria uma dicção pessoalizada no sentido grupal, ou seja, voltada para a memória coletiva traumatizada e localizada desde tempos imemoriais até o atual. A crítica de Rezende não faz menção aos autores indígenas, mas se identifica com o panorama do escritor indígena contemporâneo.

Embora com toda a ambivalência, a circulação literária desse segmento étnico conta, em alguma medida, com o selo estatal. Tal fomento concorre para revisão de disparidades quanto aos direitos indígenas em relação às demais categorias políticas do Brasil. Favorece redimensionar as percepções da sociedade nacional sobre tais sujeitos. Por isso, o poder público intervém, dispondo de insumos para a compra de obras literárias que atendam à necessidade da educação indígena e subsidiem o tratamento da temática indígena na educação não indígena. Essas políticas, apesar de todas as deficiências no investimento e no gerenciamento, inauguram

um novo paradigma de mercado que absorve um quantitativo das obras, visando o protagonismo de autores sujeitos representados.

Editoras, ambicionando os insumos destinados por instâncias da área educacional, em virtude da aquisição de livros com a abordagem temática indígena, voltam seu interesse para essa clientela. Isso tem ocorrido não somente com aquelas já estabelecidas no mercado, mas também com novas casas editoriais que absorvem outra parte da demanda. Com a expansão desse mercado editorial, escritores indígenas têm mais possibilidade de se firmar no campo literário. Sem contar que os próprios escritores indígenas, como agentes que são, articulam a criação de um setor específico, ligado ao próprio segmento étnico, focalizando uma emancipação na cena Literária. Nesse setor, revela-se um circuito de publicação, mercado de consumo, circulação e crítica, que se realiza internamente. Muitas vezes, essa restrita rede conta com financiamento e logística de entidades do meio acadêmico.

Munduruku localiza os anos 1990 como momento de abertura do mercado para esse segmento literário. Ele informa que, ao perceber a procura, escritores indígenas começaram a propor textos para as editoras comerciais. Antes da entrada nesse mercado, a publicação era centrada em instituições de apoio, o que ainda ocorre atualmente. O crítico cita a existência de outra vertente de publicação, subsidiada por instituições parceiras, como editoras de universidades e que não têm fins lucrativos. Ele explica que existem barreiras na distribuição das obras e que, por isso, ficam restritas a um público específico. (MUNDURUKU *apud* VASCO, [2016]).

O quadro que representa as paisagens das literaturas indígenas no tocante à recepção pelo mercado editorial, apresentado pelo escritor e crítico literário Yamã (2011), é assim explicitado: “É um movimento real e **bem difundido** graças à produção de qualidade **valorizada** pelas várias editoras no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo e Amazonas, e seus leitores fiéis” (YAMÃ, 2011, grifos do autor). O crítico assevera que “[...] o movimento conquista não só uma parte da sociedade, como o Brasil num todo, inserindo o conhecimento e o pensamento indígena na alma dos leitores não-indígenas”.

2.3 TRANSVERSALIDADE E HIBRIDISMO: INTERFACES EM *METADE CARA*, *METADE MÁSCARA*

A transversalidade temática proveniente das literaturas indígenas constitui interfaces intensificadoras do hibridismo textual em *Metade cara, metade máscara* (2004). Escrito que é lugar de memória, auto-história, biografia e autobiografia, de crítica, testemunho e denúncia;

lugar do inconsciente coletivo (a essência). Uma escritura que conflui vozes e tempo histórico flutuante; que é regida por motivações políticas, e que, por isso, tende a suscitar em seus veios a transversalidade e a hibridez textuais. Entre os amplos aspectos desse livro, a conjugação com as vivências cotidianas coletivas plasmadas na multiplicidade de relatos de vida, ou uma espécie de microbiografias e com as demandas do “eu/nós” figuradas nas “entradas” autobiográficas.

O texto é permeado pela relação da(s)voz(es) enunciativa(s) com a ancestralidade, o território, a cosmologia, a sintonia com uma agenda da militância indígena. Isso influencia na composição do caráter textual e dos gêneros, aspectos também expressos nas contradições advindas da duplicidade de seu pertencimento sociocultural. A elaboração dos gêneros, então, se ajusta à tradução das autovivências, relevantes na retificação de visões distorcidas. Os gêneros textuais, a partir dos quais, o livro se compõe, constitui-se instância de alteridade por abrangeras lutas políticas em torno de direitos, como é o caso dos relatos ensaísticos. O tom de denúncia é intenso nos relatos memorialísticos, testemunhais, que são ora biográficos, ora autobiográficos.

Na transversalidade temática, ganham destaque questões que “dizem” os indígenas ressurgidos enquanto instância de identidade étnica, tocando na questão do nomadismo de um contingente não fixado territorialmente, a problemática em torno de sua identificação, do reconhecimento pelo Estado, de seus direitos como componente étnico e pelo Outro (não indígena) de sua pertença. Entre os eixos temáticos, inserem-se conflitos em torno do território e cultura, bem como a multietnicidade e interculturalidade, com a qual Potiguara e povos indígenas, exceto os isolados, convivem e atuam literária e politicamente.

O hibridismo presente em *Metade cara, metade máscara* reflete essa duplicidade, metaforizada no próprio título, e que é comum para o sujeito que vive a fronteira. Cornejo-Polar (2000, p.158), analisando esse paradigma autoral, afirma que esses produtos são “[...] literaturas situadas no conflituoso cruzamento de duas sociedades e duas culturas”. Para o crítico, essa interseção resulta em literaturas heterogêneas, as quais se caracterizam pela

[...] duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais do seu processo produtivo: trata-se, em síntese, de um processo que tem pelo menos um elemento não coincidente com a filiação dos outros, e que cria necessariamente uma zona de ambiguidade e conflito (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 162).

A heterogeneidade é um fenômeno sintomático de uma literatura elaborada em um contexto fronteiro, no qual as diferenças são simultânea e paradoxalmente dissolvidas e

asseguradas. Nesse processo, têm lugar: mesclas e hibridações; políticas de identidade ou da diferença. Cabe lembrar que ambos os processos são parciais, provisórios e flutuantes. Isso porque a fronteira é um fenômeno ou condição contraditória: por um lado, sugere encontro, por outro, exprime um inegável (des)encontro de identidades culturais. Esse paradoxo se impõe na constituição do escritor indígena urbano, operando interferências nas figurações textuais. Portanto, no rastro dessa interculturalidade e hibridação, insurge

[...] uma literatura que somente se reconhece em sua radical e insolúvel heterogeneidade, como construção de vários sujeitos social e etnicamente dissimiles e confrontados, de racionalidades e imaginários distintos e inclusive incompatíveis, de linguagens várias e díspares em sua mesma base material, e tudo no interior de uma história densa, em cuja espessura acumulam-se e desordenam-se vários tempos e muitas memórias. (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 296).

Esses traços podem ser identificados em *Metade cara, metade máscara*, texto cuja pluralidade “[...] mostra o ritmo do outro (o dominante) que imprime o desconcerto do mundo”, como opina Graúna (2004, p.19) no Prefácio do livro. O texto retrata os conflitos da transculturalidade dos indígenas, ressurgidos, porque resistentes ou “re-existent” (COSTA, 2014) às políticas de destituição de suas identidades étnicas, pelas estratégias de dispersão.

A composição híbrida do texto mescla poesia, prosa e prosa-poética, tecidas sob forma de relatos biográficos (figurações do “nós”), autobiográficos (figurações do “eu”). Nessa condensação, a voz autoral acessa memórias transcendentais do “eu”-individual e do “eu”-coletivo, o sujeito sociológico, do qual emanam as reminiscências, expressadas como maneira de materializar ou elaborar as experiências de conflitos, os traumas das barbáries testemunhadas.

Diante da verticalidade do termo/conceito– testemunho –, é importante esclarecer, com base na noção discutida por Wilberth Salgueiro (2012, p. 2), no estudo que faz sobre literatura de testemunho e suas facetas, que o “[...] testemunho, por excelência, é feito/dado/produzido/elaborado pelo sobrevivente. Todavia há, igualmente, os testemunhos de terceiros e de solidários”. Tomando ainda a proposição dos graus de testemunho apresentados pelo citado autor, aquele realizado pelo sobrevivente (originário) tem como produtor a testemunha que viveu a experiência. Já aquele realizado por terceiros, tem como produtor a testemunha que presenciou, viu, ouviu a experiência. E, por fim, aquele realizado por solidários tem como produtor a testemunha (indireta) que ouviu do sobrevivente a narração da experiência

e, sendo capaz de suportar, transmite-a, dando sequência a uma cadeia narrativa que leva adiante a história do Outro, o sofrimento, o indizível, por ser oriunda da barbárie.

Os testemunhos se destinam a situações, eventos, períodos, alguns dos quais se podem citar genocídios, guerras, ditaduras, torturas, miséria, opressões, devastações, catástrofes e holocaustos (SALGUEIRO, 2012). Diante da elasticidade do fator testemunhal, é possível compreender que o texto de Potiguara abrange as categorias de testemunha nos seus três níveis: de sobrevivente, de terceiro e de solidário. Observe-se o exemplo de relato autobiográfico (em terceira pessoa), ou seja, testemunho originário:

Entrou para o movimento indígena, arquitetou políticas de resistência, fez um trabalho de campo que sensibilizou muitas pessoas, mas esbarrou com a força reacionária, política e econômica local que quase a matou, por querer noticiar os fatos arbitrários [...] Sofreu humilhações públicas, ameaças de morte, extorsões, inclusive difamações em jornais de nome e locais, sofreu abuso sexual [...] teve que calar na época, sendo levada pela Polícia Federal à frente de seus filhos como se fora uma assassina, teve que depor na Procuradoria do Estado, época do governo Fernando Collor [...] (POTIGUARA, 2004, p. 27).

Na sequência, vê-se um exemplo de relato biográfico (em prosa-poética) que configura testemunho de terceiro:

Vi um indiozinho escorrendo no 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 Dali, retratando um relógio de pulso descontraído em sua forma original, mas reconstruído de forma que o relógio obedecesse às formas roliças do punho humano. Me vieram à cabeça diversas imagens derretidas deste pintor surrealista, desconstruidor de formalidade e convencionalidade sociais, políticas e humanas. Mas o indiozinho estava lá, derretendo, e eu tive vontade de me derreter junto com 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 [...]. (POTIGUARA, 2004, p. 93).

O próximo relato biográfico ilustra um testemunho solidário:

Uma mulher indígena Potyguara⁴⁹ me contou um dia, em 1989: “Eu estava em casa sozinha, cozinhando; entrou um homem-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu. Nunca mais o vi, mas sempre ia à beira-mar esperar por ele”. Os dias se passaram, os meses, os anos... A mulher estava louca e

⁴⁹ A grafia desse etnônimo com Y atende à convenção sugerida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Alguns autores, porém, recusam-se a adotar tal convenção na grafia de seus nomes.

velha. Havia passado toda uma vida e a velha esperava seu homem-peixe, desde que acontecera aquele incidente. A menina-moça estava em casa sozinha, entrou um colonizador local inescrupuloso nos anos 1940, a violentou sexualmente e fugiu... O desastre à mente daquela criança foi tamanho que o universo cultural foi completamente confundido, tornando-a uma criança – mulher – velha maltrapilha e louca! Quantas histórias dessa natureza teremos? (POTIGUARA, 2004, p. 45).

A razão de se trazer à tona, na literatura, a lembrança de eventos trágicos é justamente evitar o esquecimento de sua existência, por isso a repetição (SALGUEIRO, 2012). Este recurso que acentua as literaturas indígenas é muito vinculado às narrativas de tradição oral e tem função de assegurar a apreensão, o entendimento, o registro pela memória. Pretende a continuidade ou reprodução do relato ou narrativa. No *corpus*, cumprem-se também as ações de (re)forçar, (re)iterar e (re)escrever os eventos traumáticos acessados pelo viés da memória, oferecendo, ainda, possibilidade de Outras leituras. Nessa nova escrita, o sujeito autoral precisa garantir a percepção, pelo leitor/interlocutor, do vivido na perspectiva de quem experienciou o evento, seja o etnocídio, o estupro, a usurpação de propriedades, a escravização, a negação à liberdade, a imposição linguística, religiosa e cultural, sem contar a violência epistêmica. Com a escrita testemunhal, pretendem-se apagar as “tintas” da rasura ética provocada pela historiografia, ao passo que se “pintou” o quadro da barbárie pela versão dos agentes, autores e coautores⁵⁰.

Para melhor elucidar os desdobramentos em torno da modalidade testemunhal, recorre-se, ainda, às reflexões de Salgueiro, segundo as quais:

A noção fundadora de testemunho vem da chamada “literatura do Holocausto”, emblemática pelos relatos de sobreviventes da Segunda Guerra Mundial [...] O alargamento desta noção inclui também sua utilização em direção ao passado, como, por exemplo, em relação aos genocídios e massacres contra índios e negros; ou em relação a misérias e opressões, desigualdades econômicas, preconceitos étnicos e sexuais do cotidiano em todo o mundo. (SALGUEIRO, 2012, p. 8).

Não se pode mensurar até que ponto os relatos textuais que, neste estudo, rubricam-se como testemunho em *Metade cara, metade máscara*, de fato o sejam, ou, se uma vez assim apresentados e não o sendo, correspondem a uma rasura do estético e do ético, do jurídico e do histórico, ou ainda se constituem uma “fraude” na perspectiva psicanalítica (SALGUEIRO

⁵⁰ Entenda-se por autoria os agentes diretos, os colonizadores/neocolonizadores e os que reproduziram a ideologia colonial, e por coautoria a omissão de toda a sociedade que se colocou alheia a tais práticas e se tornou cúmplice pela reprodução de ideologias.

2012). Verifica-se, no entanto, que a dissolução dessa distância é esclarecida ainda por Salgueiro (2012, p. 287), ao asseverar que “[...] tanto o testemunho quanto a ficção se atravessam, emaranham-se, estranham-se, mas não desaparecem, nem se anulam, cabendo ao leitor lidar com essa fina fronteira”.

Os gêneros biográfico e autobiográfico e os enfoques testemunhal, memorialístico, histórico e documental se imbricam em uma relação “incestuosa”. Focados em uma crítica social, ao serem “costurados” em *Metade cara, metade máscara*, ambos refletem no hibridismo, o qual dá um tom de imprecisão à definição dos gêneros. Cabe, então, examinar implicações do alargamento estrutural que, ao que parece, apresenta tenaz relação com a transversalidade temática.

No contrassenso das versões oficial(izadas) que marcam presença nos repertórios tradicionais da literatura brasileira, a contranarrativa apresentada por Potiguara (2004) pretende tensionar rasuras e preencher fissuras presentes nas representações dominantes. Seu texto põe em evidência positiva os sujeitos representados, dando ressonância à suas vozes na forma de registros de suas auto-histórias⁵¹. O modo como essa escrita se materializa, a partir da hibridação com narrativas autobiográficas, conjuga-se à perspectiva apresentada por Sáez (2006), que adota a noção de tradução como equivalência às autobiografias indígenas. Para ele, os autobiógrafos não somente acomodam dados indígenas, mas também deixam a sua marca no resultado. Nisso talvez consistam aspectos flutuantes e complexos do texto quanto aos limites e fronteiras do literário no quesito ficcional.

O caráter híbrido de *Metade cara, metade máscara*, em princípio, é constituído pelo amálgama de textos nos quais é confluída uma diversidade de temáticas. Mas, além disso, outros traços caracterizam o hibridismo textual. Não se pode dizer que o livro é de poesia, preenchido por textos de natureza não literária ou o contrário. Mas isso não possibilita uma definição. É difícil saber qual desses aspectos se sobressai e qual vem como pano de fundo. Mais do que isso, não se visualiza uma fronteira divisória entre os aspectos ficcional e o real, ambos confluem. O real se personifica no ficcional, e este, por sua vez, transita nos entremeios do real. Verificam-se, nesses aspectos, um nomadismo mútuo, flutuante, que se interpenetra e se completa. São recorrentes “entradas” de poesia em relatos de cunho não literário, como no relato autobiográfico *Folha de jenipapo*, em que a voz autoral assim começa narrando: “Nasci com uma mancha roxa no olho direito. A sociedade me discriminava, principalmente os homens, que diziam que eu havia tomado um soco no olho ou tomado uma surra do marido e

⁵¹ O termo aqui tem a dimensão do sujeito na sua individualidade e do sujeito sociológico, na dimensão coletiva, de etnia/povo.

que eu era marcada pela polícia. [...]” (p. 99). Na sequência, nota-se que o eu-poético assume a voz na narrativa, demonstrando um mergulho no “eu” interior:

[...] É tempo de parar. Que vergonha, meus céus, é indigno. Tenho vergonha de meus olhos na beira-rio, tenho vergonha de minha própria alma que foge de mim mesma, na outra margem do rio! Eu tinha paz; eu tinha voz que saía do âmago da terra, mas a voz foi estrangulada e a música nunca mais tocou dentro do meu coração. Os cânticos de meus avós adormeceram dentro de mim; as lendas, eu as esqueci. As danças, os meus pés não quiseram mais dançá-las. E as danças queriam que eu as dançasse. Brigava eu, brigavam as danças. As pinturas corporais bailavam nos ares, querendo um corpo pousar. As pinturas se compartimentavam no espaço, assim como os espíritos das matas. Todos se compartimentavam, porque não encontravam a célula-mãe. As tintas de jenipapo e do urucum anemizavam-se sem a presença de um corpo, mesmo errante para pousar. As pinturas desabrochavam e murchavam como flores antigas. (POTIGUARA, 2004, p. 100).

O modo como a autora mescla e interrelaciona os elementos e recursos do campo literário com o não literário ganha sentido e espectro rizomático. Esse caráter do texto literário se revela na condição dos próprios escritores que, des/reterritorializados e desmembrados identitária e culturalmente, assumem o curso de um rizoma.

A metáfora rizomática mostra-se útil para se pensar a estética dessa literatura, com todo seu potencial de mobilidade, fluidez e não linearidade. Na comparação com a literatura indígena, o termo é referido em função de semelhantes características presentes em uma e outra entidade. Pensar nessa literatura como um rizoma pode ajudar na compreensão das discontinuidades, estratificações, insubordinações, deslizamentos às lógicas modelares ocidentais. Os qualitativos apontados são aspectos que compõem o todo dessa celeuma que representa esse segmento literário. O rizoma aqui referido é aquele que assume a perspectiva semântica conferida por Deleuze e Guattari (1997), para quem significa (metaforicamente) psicose e esquizofrenia, por corresponderem à multiplicidade.

Certamente, a metáfora do comportamento esquizofrênico pode facilitar a condução das “leituras” dessas práticas escriturais. O caráter esquizofrênico traduz as linhas de fuga de uma realidade determinada, encerrada em enquadramentos regidos por fixidez, que se coaduna com as indelévels modulações do comportamento ocidental, no qual repousam os parâmetros do *canon* literário tradicional.

O trabalho textual exprime um anseio de dizibilidade, de narrar experiências que apresentem teor de horror. A voz narrativa em Potiguara vale-se de uma sucessão de memórias dispersas no emaranhado fio do tempo, para amalgamar narrativas multifacetadas de um passado revisitado pelo fio da memória. Uma das máximas do texto em evidência é apresentar

seu olhar sobre uma memória coletiva, e nessa atmosfera o sujeito da escritura difunde uma fecunda e contagiante crítica.

Embora não seja o foco desta discussão, a ênfase nas qualidades estéticas do *corpus* não significa que esse aspecto não se faça presente, o que implicaria perceber o texto meramente por seu caráter pragmático, subtraindo assim os atributos da literariedade. O que se pretende é enfatizar a presença de aspectos não propriamente de cunho literário, como o historiográfico, trazendo à tona a questão da transversalidade temática e uma evidente transdisciplinaridade. É importante lembrara existência de estreitamentos na relação entre literatura e história. O que é evidente na constituição textual de *Metade cara, metade máscara*, que o sujeito autoral se nutriu de mecanismos imanentes à matéria histórica, com a qual se confluí, recorrendo ao procedimento de reconstrução de narrativas. Um segundo ponto de correspondência que o discurso literário tem com a história é o objetivo de promover reflexão e constituir uma mediação social.

Desse modo, guiada por fios de memória do pensamento histórico, Potiguara (2004), ora tomada pela personificação do eu-poético, ora pela *persona* narrativa nos relatos (parcialmente ou não literários)⁵², leva a cabo não apenas a representação, mas também uma (re) construção do real imaginário, ou da historiografia. Ela imprime nesse real imaginário novas traduções. É ponto fulcral, no texto, uma (re)tradução da escrita da história. O título em si já sinaliza para as inúmeras ambiguidades e nuances situadas nos domínios intra e extratextuais, e talvez se possa sugerir a ambivalência da versão silenciada (real) do indígena – a *cara* e da versão dominante (forjada) do ‘branco’ – a *máscara*, apontando para a história falseada, rasurada.

As modalidades biográficas e historiográficas se apresentam em questões como o etnocídio, a escravização, os eventos ligados ao território. A teia narrativa inserida no relato não literário *Similaridade de histórias* abre espaço para a problemática dos movimentos dispersivos, os deslocamentos de territórios tradicionais. Sobre esses processos que conduziram torrentes de indígenas a inaugurar uma “nova” condição de nomadismo e agravaram a condição de neocolonizados desses povos originários, a autora tece a seguinte crítica:

[...] a esmagadora maioria de famílias indígenas, violentadas que continua em aldeias indígenas ou que faz parte das famílias desaldeadas ou desestruturadas permaneceu calada, enferma, enlouquecida isolada na sociedade envolvente por pressão política, social e econômica ou por desconhecer os seus direitos, ou ter vergonha. (POTIGUARA, 2004, p. 28).

⁵² Em dadas circunstâncias, o livro entrelaça figurações literárias em meio aos relatos bio/autobiográfico, em que são abordados os aspectos não ficcionais.

Seguindo o perfil do livro, que mantém um alinhamento entre temas em que se performatiza o literário e não literário, muitas vezes no mesmo capítulo, o poema *Fim de minha aldeia* explicita a questão da migração e suas consequências. O eu poético enfatiza a questão do desaldeamento associando-o à sua essência, à sua identidade. A aldeia não é apenas o *locus* físico, é tudo que ela representa – o território com sua acepção do lugar onde se enterram os mortos, logo a presença da ancestralidade, que é um fundamento identitário. A aldeia simboliza a própria essência, a identidade.

[...]
 Hoje estou tão só, triste e descontente
 Perdi o meu amor
 Perdi minha razão
 Dói-me profundo
 Profundamente meu coração.
 Choro intranquila, sofro a desgraça
 Vivo o desamor na solidão
 E por onde passo
 Há só lembranças, tristes lembranças
 De uma aldeia acabada.
 [...] (POTIGUARA, 2004, p. 37).

Nesse contexto de dispersão e movência, coexiste uma violência epistêmica, presente na teoria (in)fundada que dissemina a imagem de que o indígena urbano é assimilado no sentido de aculturado. Difunde a ideia de que sua presença nos espaços citadinos ou desaldeados tem relação com o desejo de (des)identificação. Ainda na linha da problemática urbana, Potiguara (2004) denuncia o que ela chama de “racismo urbano e violento”⁵³ e que levou ao assassinato de figuras como Marçal Tupã-y, para quem ela dedicou o poema: *No dia em que mataram Marçal Tupã-y*:

A minha tristeza é cor de prata
 É o sol que bate no mar de suor e lágrimas
 Refletido o amor doído
 O amor impossível
 Um amor das matas.
 A minha tristeza é cor de prata
 São teus olhos que procuro nas águas
 Nas ondas do infinito azul
 Enquanto ouço tua voz veloz
 Trazida pelos ventos ardentes.
 [...] (POTIGUARA, 2004, p. 72).

⁵³ A autora faz menção ao assassinato do índio Pataxó Galdino, queimado em Brasília em 1997. Esse episódio representa o caso de muitas lideranças sacrificadas por lutar por direitos de seus Povos, entre as quais, Marçal Tupã-y, assassinado em 1983, os 14 índios Tikuna assassinados em 1988, os 16 índios Yanomami assassinados em 1993 (POTIGUARA, 2004, p. 44).

A autora transita em uma fronteira sutil entre a escrita literária e biográfica com dimensões crítica e histórica, permeada pelo recorte testemunhal. Nisso também implica a densidade temática, a imprecisão e o hibridismo dos gêneros textuais. O intercâmbio de textos literários e não literários tem sentidos complementares e cumpre estabelecer elos entre as várias áreas de atuação política da escritora. Ao que parece, dentro dos limites e fronteiras do texto literário, não caberia o tão extenso conteúdo existente, mesmo com os alargamentos da noção de literatura, na inserção de aspectos biográfico, autobiográfico, memorialístico, testemunhal e historiográfico. Essa é outra ambivalência a que se pode associar o título do livro, propondo para a *metade cara*, a face do texto que se refere às narrativas propostas como reais, e para a *metade máscara*, a face literária reservada ao ficcional.

O livro funde prosa e poesia em cada capítulo, que traz títulos principais referentes à temática factual, seguido de um subtítulo, muitos dos quais associados ao trato do literário. Veja-se o capítulo primeiro: ***Invasão às terras indígenas e a migração***: *Separação de Jurupiranga e Cunhataí/ Efeitos da colonização à família e à mulher/ Violência, racismo e intolerância*. No capítulo segundo: ***Angústia e desespero pela perda das terras e a ameaça à cultura, às tradições***: *Dor e revolta de Jurupiranga e Cunhataí*. O terceiro: ***Ainda a insatisfação e a consciência de mulher indígena***: *Revolta e desespero de Cunhataí*. O quarto: ***Influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade***: *A importância da família, dos avós e antepassados indígenas*. Quinto: ***Exaltação à terra, à cultura e à espiritualidade indígenas***: *Tupã mostra a caminhada dos Povos Indígenas a Cunhataí e Jurupiranga, através da natureza, da cultura e dos tempos*. Sexto: ***Combatividade e resistência***: *Resistência do casal separado em busca dos direitos humanos dos povos indígenas/ história de Jurupiranga, o guerreiro*. Sétimo: ***Vitória dos povos***: *O reencontro com a identidade, o divino, o espírito, o amor. Jurupiranga ressurgue e permanece unido para sempre com Cunhataí – representação do amor eterno e da preservação da identidade indígenas e vivências do cotidiano*.

Os textos não propriamente literários são também divididos em subtemas com respectivos títulos. Ao final dos capítulos, tem-se uma compilação de poemas, em versos, cujos temas se alinham à problemática discutida nos textos não ficcionais. Necessário se faz pontuar algumas nuances do livro, como o fato de a autora ficcionalizar a narrativa encenada por Jurupiranga e Cunhataí. Esses personagens sobrevivem “à colonização e poeticamente [contam] suas dores, lutas e conquistas”. Atemporais e sem lugar específico, eles “simbolizam a família indígena, o amor, independentemente de tempo, local, espaço onírico ou físico, podem mudar de nome, ir e voltar no tempo e espaço” (POTIGUARA, 2004, p. 30-31).

Algumas histórias são trazidas à tona pela voz da narradora-personagem, outras pela emanção do eu-poético, que traz à tona o grotesco, fluído principalmente da memória coletiva como neste poema que faz referência aos massacres do período da colonização.

Tocantins de sangue

Nas veias Tocantins
Corre teu sangue humano
Louco, desvairado
Corre ou marca passo
A vida e a alegria
A ida que não devia

Escorre, faz doer
Teu corpo humano
Pinga no alvorecer
Gotas, gotas rubras
Sangue louco, desvairado
Desvairado sangue
Sangue desesperado sangue
Há sangue nesta vida
Há vida neste sangue
Tão guerreiro
Desprendido. (POTIGUARA, 2004, p.59-60).

No viés das denúncias, Potiguara elenca o suicídio em massa praticado por famílias inteiras que despencavam de penhascos, em um ato de resistência à escravidão e de vínculo visceral com a essência. Destaca-se, ainda, a separação das famílias, sendo esta a causa de distúrbios, medo, pânico, loucura, violências interpessoais, suicídios, alcoolismo, timidez e altivez abalada. Na mesma dicção, dá relevo à destruição dos cemitérios sagrados dos povos indígenas, que representam uma forte referência cultural, elo com os ancestrais, figuras fortemente associadas à integração cultural e espiritual e à essência identitária. Nessa esteira, a autora inclui a submissão ao trabalho semiescravo imposto por grandes empresários.

Ao abordar os mais variados temas, contemplando repertórios históricos e do cotidiano dos sujeitos representados, o livro tece com vitalidade uma relação entre obra de arte e sociedade. A crítica social de Potiguara (2004) enfatiza a questão da formação cultural e dos conflitos pertinentes ao contingente desaldeado. Ressalta o quanto o contato desses sujeitos com a sociedade envolvente (excludente) produz contradições: de um lado, um contingente sintomatiza uma baixa autoestima e dificuldade de autoaceitação, de se reconhecer indígena nos domínios da cultura predominantemente eurocêntrica, branca, elitizada, –que tem como

premissa (des)alterizar essa figura que é o Outro. Na contrapartida, outros sujeitos reafirmam suas pertenças identitárias, inclusive abraçando uma conduta de essência como âncora.

É no interstício entre a sociedade geocultural hegemônica e o universo referente dos “parentes” que a escritora toma a forma e o fluxo de linhas de segmentaridade com aspectos rizomáticos, para assim representar essas faces conflitantes de uma condição contraditória, beligerante, heteróclita, somente reconhecível em suas fissuras e desencontros (CORNEJO-POLAR, 2000).

Por meio dessa história-ficção ou ficção histórica, é possível acessar a História de um povo (no sentido do todo das nações/etnias) que conhece o genocídio, a exploração, a violência, a discriminação, a migração compulsória, a dispersão étnica e familiar, mas também a fragmentação de sua cultura e espiritualidade. Ainda assim, esse povo se tornou alvo de raciocínios intolerantes daqueles que os julgam com acusações de não preservar mais os valores e estarem seduzidos pelo mundo da sociedade envolvente (POTIGUARA, 2004). As múltiplas violências retratadas no livro são ilustradas na expressão do eu-lírico no poema *Invasão*:

Quem diria que a gente tão guerreira/ Fosse acabar um dia assim na vida.
 Quem diria que viriam de longe/ E transformariam teu homem/ Em razão para as rapinas.
 Quem diria que sobre os escombros/ Te esconderias e emudeceria teu filho-fruto do amor.
 Cenário macabro te é reservado. / Pra que lado tu corres, / Se as metralhadoras e catanas e enganos/ Te seguem e te mutilam?
 É impossível que a mulher guerreira/ Possa ter seu filho estrangulado/ E seu crânio esfacelado!
 Quem são vocês que podem violentar/ A filha da terra/ E retalhar suas entranhas? (POTIGUARA, 2004, p. 35).

Portanto, diante das questões veiculadas pelo viés dessa literatura emergente, de resistência, subtende-se o enfrentamento à colonialidade do poder e ao discurso marginalizante do Ocidente. Anibal Quijano (2005) entende esse discurso como a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados. Sabendo-se, porém, que as diferenças, nessa circunstância, têm como pressupostos a distinção, a discriminação e a inferiorização. Para isso, muitas vezes, o sujeito da dominação se vale de um discurso pautado na noção de raça, que “em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América. Talvez se tenha originado como referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados [...]” (QUIJANO, 2005, p. 117). Numa concepção de raça, uma suposta estrutura biológica distinta coloca indivíduos em situação natural de inferioridade em relação a outros. O estereótipo que tem base

nessa concepção tende a simplificar e abstrair as nuances e as subjetividades do sujeito, demonstrando indisposição para perceber e ter de lidar com suas complexidades.

A relação do estereótipo com as questões indígenas se estabelece pelo modo de se representar povos e sociedades complexas, específicas, variadas, determinando-as por princípios de invariabilidade e fixidez. Nas encenações estereotípicas, as singularidades de cada povo indígena são neutralizadas pelo desconhecimento. Trata-se de um desconhecimento que reflete o desinteresse da sociedade majoritária em conhecer os atores do próprio país onde vive. Nesse sentido, Baniwa (2006, p. 161) comenta que é um “desinteresse pelos conhecimentos e valores e pelas formas de vida indígena”.

Em contrapartida, na escrita literária na teoria e na crítica indígena, tem sido sintomática uma (re)decodificação da diferença e dos sentidos e encenações estereotípicas, ao passo que ressignificam seus atributos, revertendo a seu favor as percepções da diferença. É uma relação de ambivalência com os estereótipos e essencialismos, em que se reivindica tratamento diferenciado em função de serem percebidos como diferentes.

3. O SUJEITO E A RELAÇÃO IDENTITÁRIA COM A FRONTEIRA EM *METADE CARA, METADE MÁSCARA*

“Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos”. (BHABHA, 2013, p. 21).

No seu sentido físico e simbólico, as fronteiras representam o lugar onde os elos são entrelaçados, onde as identificações com a terra/cultura “estrangeira” são firmadas. Ao mesmo tempo, o lugar onde os pactos de pertencimento com a terra/cultura de origem são (re)afirmados. As (re)identificações estabelecidas no processo de hibridização/ mestiçagem/ creoulização são configuradas a partir da necessidade de manutenção da diferença e pertença simultaneamente à de integração à nova cultura de contato. Dessa permuta, é recriado o sujeito fronteiriço.

No Brasil, o fenômeno da fronteira entre povos indígenas tem origem no contato com o colonizador e suas influências nos processos dispersivos. Desde então, os sucessivos deslocamentos deram margem a uma descentralização que prescindiu negociações em prol da convivência em espaços interculturais de culturas híbridas e divergentes. As negociações permitem aos sujeitos fronteiriços – aqueles que passam a coabitar em espaços diferentes daqueles de origem – estabelecer uma aliança por meio da qual possam equalizar suas identidades com as quais entram em contato. O sujeito de fronteira é aquele que se encontra em condição “flutuante/deslizante/provisória”, ligada a múltiplos pertencimentos. A própria noção de fronteira traz em si concepções geofísicas, culturais, de gênero, de etnia, entre outras categorias. Todas elas entram para o rol de discussão em *Metade cara, metade máscara* (2004), que traduz a condição de sujeito fronteiriço, sendo o próprio título uma metáfora possível.

Entre os repertórios do texto, têm lugar noções de pertença identitária e suas imbricações com o processo de “hifenização”, termo que, para Graúna (2013), explicita possíveis efeitos da transculturação. Inclui-se a identidade da escritora em sociedade majoritária, representando uma categoria de indígenas que vivencia tal condição. Entre outras questões proeminentes, elencam-se negociações pela permanência de figurações étnicas que se relacionam ao vetor de identidade de gênero da mulher indígena.

3.1 POTIGUARA, UMA ESCRITORA DE FRONTEIRA: *METADE CARA, METADE MÁSCARA*

A noção de fronteira abriga, em si, uma série de paradoxos, ambiguidades, antíteses, sendo atrelada ao fenômeno da mestiçagem, do transculturalismo e do hibridismo cultural. Um sujeito constituído na fronteira mantém duplos ou múltiplos pertencimentos identitários, geralmente vinculados a uma origem, e a diversos aspectos culturais diferentes cooptados do meio social com o qual passa a se relacionar. A fronteira não representa necessariamente espaço ou fenômeno de oposição, ela é uma “linha imaginária” de travessias e permanências simultâneas. Ela é, também, lugar ou fenômeno de aliança/coalizão, onde são formadas as políticas da mestiçagem ou de negociação.

Essas questões levam ao entendimento de que o sujeito fronteiriço ou sujeito mestiço é aquele que, ao mesmo tempo, “flutua” entre noções de pertencimentos e não pertencimentos às culturas e identidades com as quais entram em contato. É um sujeito que transita entre pólos hegemônicos e marginalizados, e, dessa relação assimétrica, são gerados inúmeros conflitos. O sujeito que tem a vida constituída na fronteira precisa conciliar o desejo de homogeneidade por meio da qual garanta uma essência com parciais assimilações inerentes à cultura/história Outra.

Essas políticas de negociação e conciliação acompanham os indígenas enquanto sujeitos diaspóricos, que precisam manter os vestígios de suas identidades evitando uma ruptura profunda, que leve à precariedade suas referências “essenciais”. Todavia, sua condição fronteiriça apresenta fraturas causadas pela experiência de choque cultural em um processo intensificado por se encontrar no eixo subalternizado. E no embate entre indígenas e sujeito majoritário, a tendência é que aqueles tenham suas identidades depreciadas e que lhes seja imposta por diversos mecanismos a identidade cultural dominante.

Inserido na sociedade urbana majoritária, uma gama de indígenas tem sua vida permeada pela condição fronteiriça, o que significa dizer estar numa constante insegurança inerente à vida na fronteira. O fenômeno que recebe nomeações com sentidos similares, a fronteira – conforme termo de Ana Pizarro (2000) e Sandra Jatahy Pesavento (2001), na perspectiva de Silviano Santiago (2000) – é nomeada como entrelugar. Para Homi Bhabha (2013), espaço intersticial; para Walter D. Mignolo (2003), espaço *in-between*; conforme Zilá Bernd (2001), caminho do meio; na visão de Mary Louise Pratt (1999), zona de contato; e segundo Édouard Glissant (1995), espaço intervalar. Esses são alguns dos conceitos a partir dos quais se pode pensar as ambivalências, polaridades e, ao mesmo tempo, as heterogeneidades do

sujeito que vive as tensas condições de nomadismos, ou, como define Bernd (2001), do paradoxal enraizamento e errância dos espaços criados pela colonização, os espaços *in-between*.

Esse espaço representa fissuras, sobretudo, porque se constitui no limiar de duas culturas de *status* opostos, cultura opressora *versus* cultura oprimida. Ao passo que “acolhem” sujeitos em deslocamentos, muitas vezes compulsórios, realidade que se aplica aos indivíduos/grupos indígenas, essas “zonas de contato” lhes oferecem uma identidade heteróclita e flutuante. Os indígenas em travessias territoriais negociam uma (re)territorialização para além do sentido físico de dispersão e reunião. Tal processo abrange a identidade dos indígenas “desaldeados” nas dimensões cultural, étnica, de gênero e de classe social. Assim como ocorre com o conceito de fronteira, que não se restringe a dimensões territoriais, mas a noções de identidade cultural que, em função dos antagonismos, fomentam dissidências, conforme assinalado por Gloria Anzaldúa (1987):

As fronteiras se tornam fisicamente presente em todos os lugares onde duas ou mais culturas se tocam, onde pessoas de raças diferentes ocupam o mesmo território, onde as classes mais baixas, médias e altas se tocam, onde o espaço entre dois indivíduos se encolhe na intimidade. (ANZALDÚA, 1987, p. 17).

Na escritura de *Metade cara, metade máscara*, Potiguara (2004) representa o arquétipo de sujeito fronteiriço: é filha de mãe indígena e pai de etnia desconhecida, mas supostamente não indígena. Precisa negociar o estigma de ser indígena – urbana, letrada, militante, mulher e todas essas encenações identitárias deixam traços na sua figuração como escritora. Sem contar a mudança de *status* de sujeito subalterno (sem escuta) para intelectual que fala pelo indígena (o Outro), categoria na qual ela se insere, reivindicando pertença. Sua escrita é ainda povoada pelas figurações do feminino e pelas suas disjunturas na relação com a sexualidade masculina dominante.

Metade cara, metade máscara (2004) traduz a complexidade da questão identitária do sujeito autoral, revelando aspectos pactuais e contraditórios com a cultura dominante. O texto evidencia os múltiplos atravessamentos da identidade da escritora, o desafio de abrigar em si dupla identidade cultural. Diante da cultura e história majoritária que se impõem, a escritora procura meios de forjar uma terceira margem, onde possa atuar seu “eu” indígena conciliado com o ser histórico e culturalmente constituído na sociedade intercultural em que atua. Nesse processo de negociação, Potiguara (2004) procura firmar seus laços com a etnia e, para isso, recupera vivências de práticas tradicionais de seu Povo, reminiscências naquele universo urbano

de sua infância. Nesse intuito, ela apresenta um relato autobiográfico, descrevendo a seguinte experiência:

A cozinha apertada e fora da casa era cenário das caçarolas expostas; os peixes e carnes-secas eram pendurados como se fossem roupas no varal ou expostos no telhado para secar e era constante a presença da mandioca, fruta-pão, inhame, banana-da-terra, frutas em geral. Quando conseguiam, comiam caranguejo e o caldo com farinha, fazendo bolinhas com a mão. (POTIGUARA, 2004, p. 25).

O exemplo sugere uma tentativa do sujeito de fronteira de conferir à sua existência uma extensão das origens étnicas essenciais, conferir amplitude à natureza de seu pertencimento com essas origens até o cenário da fronteira, o que é possibilitado pela tradição ou suas reminiscências. A tradição é, aliás, denominada por Hall (2013, p. 32) como o “cordão umbilical” que faz manter os elos dos sujeitos dispersados, na fronteira, com a identidade de origem.

Produto da transculturação resultante das políticas pós-coloniais, a escritora, em certa medida, ocupa o lugar de intelectual que (re)presenta esse grupo subalternizado. Ela o faz, porém, com a legitimidade de quem é parte dele e também se abriga sob políticas de identidades “flutuantes”, ajustando-se entre a cultura majoritária (branca), masculina e a cultura indígena (minoritária).

Sua escrita apresenta tensões que denotam a condição do sujeito representado que perdeu parte das referências de sua história original, sendo imbricado na sociedade híbrida e multicultural, mas nem por isso acolhedora. A saída encontrada para a cultura indígena não ser ameaçada pela “avalanche” do multiculturalismo com seu eixo dominante foi a estratégia da diferença, que fortaleceu suas identificações ou (re)identificações. Nos excertos do poema *O criador, a identidade e o guerreiro*, reconhece-se uma evocação à identidade ressurgida, restaurada e uma identidade que exerce poder sobre a voz poética.

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 carinhos puros.

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? (POTIGUARA, 2004, p. 63).

As reflexões de Cornejo-Polar (2000, p. 127-128) apontam para o entendimento de que, da identidade, deve-se encaminhar para um campo fluido e relacional, sendo extraído do “nicho metafísico”, no qual se persiste na permanência de um “ser não modificável”. Nesse sentido, o crítico defende que a identidade não é perdida ao incluir mesclas e hibridismos, mas o que ocorre é uma nova síntese, que corresponde ao processo de (re)territorialização articulada por meio das negociações.

No rol do fenômeno de hibridização proposto como solução para as conciliações identitárias, Potiguara (2004) destaca um dos meios pelo qual pôde se aproximar da cultura indígena. Segundo narra, desde criança, ela ouvia da avó as histórias sobre seus parentes de etnia e sobre os antepassados, mesmo fora das terras “originais”. O esforço da avó e das tias-avós – em manter o vínculo com a cultura, os laços com a ancestralidade, a cosmologia e a herança espiritual naquele ambiente onde vivia – tornou-a espiritualizada e identificada com a cultura.

Na subsistência de tradições da cultura indígena no meio urbano de centralidade da “cultura metropolitana dominante” (HALL, 2013, p. 34), percebe-se a resistência que perpassou a história dos povos indígenas no Brasil. Em contrapartida à colonização das mentes, os povos dispersados engendraram políticas de resistência às políticas migratórias e de assimilação. Nisso, percebe-se um essencialismo imperativo e estratégico às negociações pelas permanências e pelas políticas culturais da diferença. A formação de aldeias urbanas, inclusive em grandes metrópoles do País, é um exemplo dessa resistência e confere sentido de (re)ligação com as tradições, tentativa de reconstruir a *différance* identitária.

O contato com práticas culturais residuais da etnia, naquele ambiente urbano, por meio da família, despertou em Potiguara a consciência acerca de sua identidade indígena. Aquele grupo manteve as identificações com a cultura e cultivou a necessidade de reter componentes vernaculares, a fim de garantir sua diferença. Age assim mesmo, a despeito da discriminação pela qual passou na sociedade envolvente do Rio de Janeiro, em meados do século XX, como expressa o seguinte relato autobiográfico sobre experiências traumáticas da infância de Potiguara (2004):

Quando a menina começou a ir à escola era sua avó que a levava diariamente e permanecia do lado de fora das grades, tomando conta, observando todas as ações da neta. A menina nunca podia falar com as outras crianças, não conseguia se relacionar ou brincar com elas, principalmente porque a estigmatizavam, por ser indígena e por sua avó ter hábitos de uma avó *diferenciada*. Aquela avó tinha peitos grandes, caídos, barriga inchada, vendia bananas, tinha algum pedaço de ouro nos dentes, misturado às grandes falhas como uma necessidade de elevar seu nível social que testemunhava a pobreza. *Mas sua fala, sotaque e seus hábitos denunciavam sua condição de migrante indígena* e as crianças e adolescentes debochavam cruelmente, numa atitude xenófoba, deixando Potiguara extremamente infeliz, se sentindo feia, magra e menor, não conseguindo compreender o sentido daquilo tudo. (POTIGUARA, 2004, p. 26, grifos da autora).

O exemplo mostra o modo como a relação do sujeito fronteiriço em Potiguara, diante da sociedade majoritária, é atravessada por preconceitos de ordem etnoracial, que resultaram na segregação, o que a fez se perceber deslocada e em constante movimento de reivindicação de um lugar para sua identidade indígena. Esse lugar é sempre flutuante e interseccionado com os repertórios dominantes. Torna-se, portanto, causa de inseguranças, instabilidades e dificulta as autoidentificações. O sintoma da condição de instabilidade pode ser observado no poema dedicado ao povo Pataxó:

Agonia dos Pataxós

Às vezes
 Me olho no espelho
 E me vejo tão distante
 Tão fora do contexto!
 Parece que não sou daqui
 Parece que não sou desse mundo. (POTIGUARA, 2004, p. 60).

O paradoxo: pertença *versus* não pertença; “ser” *versus* “tornar-se” acompanha o sujeito fronteiriço no espaço do entrelugar. E esse processo é sempre conflitante, pressupõe solidão, perdas e vazios. A condição fronteiriça imprime no sujeito um caráter flutuante. E nesse estado movediço, vive o sujeito fronteiriço em Potiguara (cuja condição representa um contingente indígena em condições semelhantes). Suscita daí o pressuposto das políticas de negociações, que vão muito além de ajustes de concepções duplas de diferença. Essas políticas nas “zonas de contato” (PRATT, 1999) requerem uma natureza de negociação interseccionada das múltiplas identificações. Esse “ser/estar”, em constante deslocamento entre os “interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas” (ÁVILA; COSTA, 2005, p. 2), faz representar, no “eu” extrospectivo, o nós em Potiguara

(2004), em múltiplas vozes, como na voz *Pankararu*. Esta é uma voz poética que traduz instabilidades existentes na relação com a condição fronteiriça, conforme o enunciado:

Sabe, meus filhos...
 Nós somos marginais das famílias
 Somos marginais das cidades
 Marginais das palhoças...
 E da história?

Não somos daqui
 Nem de acolá...
 Estamos sempre ENTRE
 Entre este ou aquele
 Entre isto ou aquilo! (POTIGUARA, 2004, p. 60).

O poema assinala tensões inerentes à vida no espaço deslizante que representa a fronteira, que tem como cerne os antagonismos identitários. A ideologia disseminada nas políticas de mestiçagem no Brasil, que a união dos contrários converteria o heterogêneo no homogêneo, não se fundamenta no poema. Ao contrário, o sujeito poético dá ênfase às autopercepções de (des)integração com relação ao *locus* dominante. Mostra um eu em desalinho e conflito com a diferença do Outro, sobretudo, porque a relação é pautada na dicotomia hegemonia *versus* subalternidade. O sujeito representado no poema é aquele do eixo marginalizado, o de “fora”, configurando a mestiçagem nos moldes de uma semiose colonial. Este termo tem acepção diferente de transculturação, por ser pensada a partir de seus conflitos, enquanto a transculturação é imbuída do sentido de mestiçagem, significando a identificação de traços distintivos com foco nas diferenças (MIGNOLO, 2003).

Essa questão é examinada também por Spivak (2010), ao considerar ilusória a teoria que pensa os sujeitos-efeitos como pluralizados. Essa estudiosa concebe sujeitos-efeitos como sujeitos subalternos, no sentido de que não têm a escuta, a atenção, o interesse, logo são efeitos do discurso dominante do Ocidente. Isso porque não há rupturas na soberania subjetiva do sujeito do conhecimento, ou seja, do Ocidente; o que há é tão somente uma “camuflagem” (SPIVAK, 2010, p. 25). O pensamento da teórica se coaduna com a opinião de Potiguara (2004), ao defender que a mestiçagem/ transculturação resultante do “encontro” entre culturas é sinônimo de cisão/fratura e não de convergência. A pretensão de Potiguara é, então, enfatizar o que há de conflitante na experiência da fronteirização, pondo em xeque a ideia de um suposto consenso.

A representação da relação fronteiriça dos indígenas desaldeados, por meio da metonímia do povo Pankararu, e a interferência na autoestima em função das exclusões

configuram mais uma motivação para esses sujeitos estabelecerem, nessas “zonas de contato” (PRATT, 1999), um espaço cultural e político, no qual possam garantir suas identificações, suas etnovivências. Por tais motivações, diferentes comunidades culturais convivem tentando construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que se esforçam para reter algo de sua identidade original (HALL, 2013). Sobre essa subsistência, Potiguara comenta:

Povos indígenas, na realidade até muitas vezes precariamente, dependendo da região e níveis de integração, continuam mantendo e exercendo sua espiritualidade e suas raízes cosmológicas, rendendo homenagens aos seus ancestrais e símbolos tradicionais da natureza (POTIGUARA, 2004, p. 45).

Esse “jogo” de preservação *versus* assimilação corresponde às políticas de aliança nas quais têm lugar as políticas da diferença ou políticas de identidade aliadas às políticas de cooptação. Formar alianças, no entendimento de Anzaldúa (1987), implica criar estratégias flexíveis, transitórias, históricas, contingentes e que sigam o curso das circunstâncias. Esse jogo tem como mola propulsora o essencialismo estratégico, sem o qual as identidades marginadas se desfiguram no fluxo das identificações dominantes da fronteira. A partir desse ponto de vista, as políticas culturais da diferença, ou políticas de identidade reivindicadas por Potiguara fazem-se necessárias à manutenção de referenciais ligados à matriz identitária nos processos de nomadismos ou “errâncias” do “caminho do meio”, que é a condição indígena na sociedade envolvente (BERND, 2001). A defesa explicitada em *Metade cara, metade máscara*, da conservação desses referenciais, preconiza a possibilidade de o sujeito indígena redefinir sua identidade na fronteira, evitando uma expropriação das identificações matriciais. Nesse sentido, a autora realça essa questão: “Por que povos indígenas chamados emergentes, ressurgidos, descendentes ou quilombolas reacendem sua identidade étnica após diversos massacres culturais, religiosos ou políticos?” Ao que ela responde: “Porque seu inconsciente coletivo, isto é, *sua alma, sua essência*, sua quintessência, gritam mais forte que seu ego”. (POTIGUARA, 2004, p. 90, grifos da autora). Potiguara ainda explica a razão da força e do sentido que têm esses aspectos

Sua alma é atrelada aos ancestrais, à sua história pseudo-esquecida. 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 a tradição do povo indígena (POTIGUARA, 2004, p. 90).

Segundo Ávila e Costa (2005), uma identidade mestiça “que já antecipava a crítica ao pensamento binário e a modelos de hibridismo cultural ancorados em noções de assimilação e cooptação” é articulada por Anzaldúa. Na concepção dessa teórica, “os terrenos da diferença são mais que nunca espaços de poder [...]” (ÁVILA; COSTA, 2005, p. 3). Para Anzaldúa, assim como para Potiguara, o sujeito subalternizado é marcado pela subjetividade diaspórica, ao passo que é configurado pelas exclusões materiais e históricas e forjado nos entrelugares da diferença. A diferença, por sua vez, é constituída na história e adquire forma a partir de articulações sempre locais. Suas mestiçagens múltiplas revelam simultaneamente mecanismos de sujeição e ocasiões para o exercício da liberdade (ÁVILA; COSTA, 2005).

No poema *Pankararu*, o eu-poético reflete sobre a disjuntura na relação dos indígenas com o *locus* geocultural, em função de terem sido constituídos sujeitos em experiência de diáspora. A disjuntura ou dispersão se apresenta problemática para o indígena, porque uma formação sincrética não implica relação de igualdade entre ele e o sujeito majoritário, em virtude das relações de poder sustentadas pelo poder colonial.

Sujeito da transculturação nos moldes assimétricos, Potiguara se constitui um conflituoso agente que não apenas localiza-se em um espaço movediço e híbrido, mas que tem também a própria identidade fluida. Apesar de ter sua identidade constituída na sociedade majoritária, imbrica-se por pertença a categorias históricas marginadas, por isso, é uma intelectual *outsider*. Relativizando o posicionamento de Spivak (2010), no rol da polifonia de vozes da sociedade hegemônica, sua voz de intelectual subalterno feminino tem pouca sonoridade, ou seja, é pouco ouvida/lida.

A relação entre fronteira e margem é acionada por Anzaldúa (1987; 2012), que examina a questão desse *locus* como espaço de encenação das subalternidades. Na análise de Figueiredo (2014), a representação do subalterno na obra da teórica é uma tradução dos desdobramentos de sua própria experiência como sujeito de fronteira, sua experiência de diásporização, de reterritorialização. Uma experiência própria do movimento do migrante subalterno e suas políticas de conciliações com as identidades hegemônicas, em prol da permanência dos vestígios de sua identidade cultural. Contudo, o imigrante ou sujeito diaspórico é sempre “um deslocado e a fronteira sempre estará fechada para ele [...]” (ANZALDÚA, 1987 *apud* FIGUEIREDO, 2014, p. 106). É desse modo que o próprio sujeito de fronteira em Anzaldúa define o *status* desse ‘ser’.

O cerne da representação da fronteira em *Metade cara, metade máscara* (2004) são os conflitos implícitos na condição do sujeito, desde a prerrogativa do deslocamento a toda a natureza de marginalização articulada nas relações de poder nas micro ou “moleculares”

configurações produzidas no contexto macro da sociedade (FOUCAULT, 2015). As cicatrizes formadas por cisões nas identificações, – multifacetadas, instáveis, são causas do impacto de experiências diaspóricas. As paisagens identitárias desses sujeitos, enquanto etnia, raça, classe, têm caráter fragmentado, muito além do que ocorre com os indivíduos patriados ou em posições relativamente estáveis do ponto de vista do *topos* geopolítico. No centro da arena de conflitos em torno do desaldeamento de povos indígenas, o eu poético evoca a questão da migração:

No teu universo de gestos
 Teus olhos são mensagem sem palavras
 Tua boca ainda incandescente
 Me queima o rosto na partida
 E tuas mãos...
 Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos
 Porque a mim tudo foi roubado.
 Se ainda consigo escrever alguns deles
 Só é fruto mesmo da mágoa que me toma a alma
 Da saudade que me mata
 Da tristeza que invade todo o meu universo interno
 Apesar do sorriso na face... (POTIGUARA, 2004, p. 37-38).

A voz poética faz referência à perda de elos com elemento de sua identificação com a cultura indígena, provocando sensação de desnudamento, de distanciamento de subjetividades pelas dispersões migratórias. Essa perda se manifesta no vazio existencial traduzido em tom melancólico. Entretanto, embora a tendência do sujeito da enunciação seja frisar uma suposta dissolução de uma essência, sabe-se que o deslocamento e a fronteira têm, no máximo, o potencial de hibridizar a constituição identitária do sujeito, de colidir ou pactuar suas diferenças às de outrem. Essa consciência também permeia a voz enunciadora que, em contexto posterior, profere a seguinte assertiva “[...] Mas enquanto eu tiver o coração acesso/ Não morre a indígena em mim [...]” (POTIGUARA, 2004, p. 102). A divergência que se percebe em ambas as colocações da narrativa aponta para as contradições que permeiam o sujeito fronteiriço, que tem, na sua própria autoidentificação, o ícone do conflito, a dualidade, a mobilidade referencial. O “ser” de fronteira convive com o permanente pressuposto da elaboração de novas subjetividades a partir de mesclas de resíduos privilegiados e conciliáveis da identidade “originária” com signos de outras identidades e universos culturais. É uma figura que, no processo da travessia intercultural, precisa construir uma terceira margem sincrética, ressemantizada, simultaneamente dissonante e pactual. É preciso fazer do entrelugar da fronteira um espaço acolhedor, onde haja plasticidade e não fixidez.

3.2 A CONSCIÊNCIA INDÍGENA EM POTIGUARA: IDENTIFICAÇÃO DE PERTENÇA ÉTNICA

O tema da identidade étnica, assim como o próprio conceito de etnia, surge envolto em polêmicas e equívocos. Tomada inicialmente a partir de **critérios biológicos**, a etnia fora vinculada ao problemático conceito de raça. Desse modo, “um grupo étnico seria um grupo racial, identificável somaticamente” (CUNHA, 1983, p. 96). Apesar de seus resquícios ainda figurar o senso comum, a definição é problemática, sobretudo, porque, conforme explica Manuela Carneiro da Cunha (1983), exceto em circunstância de completo isolamento geográfico, não é possível a continuidade de uma população sem o processo de miscigenação. O que significa dizer que uma reprodução biologicamente pura é inviável. A partir do momento em que um grupo étnico entra em contato com outrem, fatalmente, a miscigenação ocorrerá no processo de reprodução.

Outro problema que se impõe a esse critério é que, para escapar à mestiçagem, incorrer-se-ia no risco da extinção. Um grupo indígena, por exemplo, para ser definido a partir desse critério étnico, corresponderia a “uma comunidade de descendentes ‘puros’ de uma população pré-colombiana” (CUNHA, 1983, p. 98), significando dizer que seriam raros e transitórios. Em se tratando da etnia indígena, Cunha (1983) afirma que somente poderiam ser classificados como tal alguns grupos da Oceania e da América em completo isolamento.

De acordo com essa pensadora, o critério de etnia adotado após a Segunda Guerra Mundial se baseia na **cultura** e, sendo assim, grupo étnico seria conceituado como aquele que compartilha valores, formas e expressões culturais. Uma língua em comum e exclusiva seria significativa, mas não imprescindível. Contudo, mesmo o critério cultural não está isento de equívocos, como o pressuposto da existência dessa cultura como uma característica primária, sendo que, na verdade, trata-se de reflexo ou consequência da organização grupal das vivências compartilhadas. O segundo problema é supor que essa cultura partilhada seja necessariamente a cultura ancestral. Isso porque os traços culturais – língua, religião, técnicas – não permanecem imutáveis, não conservam as mesmas características de quando praticados pelos antepassados desse grupo. As transformações são impostas diante das necessidades de adaptação às condições naturais, ecológicas, sociais, às interações com outros grupos. Mas não significa, com isso, que a identidade étnica do grupo se torne inexistente.

Em todo processo de mestiçagem, a identidade é, ao menos em parte, preservada, pois há o pressuposto da resistência, no qual o grupo se incumba da tarefa de eleger os traços ou as práticas consideradas mais essenciais à identidade comunitária e fazê-las resistir às mudanças

e ao tempo. Cunha (1983) explica que “a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo” é um processo recorrente entre as populações indígenas. A resistência indígena às interferências nas culturas, religiões, costumes matrimoniais, organização política, tecnologia, nos hábitos alimentares manifesta-se na preservação de alguns traços culturais que, ao serem enfatizados, mantêm a identidade do grupo (CUNHA, 1983). Quando tiveram sua cultura espoliada pelos portugueses, e quando tiveram que fazer uma “aliança” com os povos da diáspora africana e com a sociedade neobrasileira, cada aldeamento indígena elegeu certos rituais e práticas, ao passo que abandonaram outras, não tão fundamentais em suas identificações.

Um terceiro critério apresentado por Cunha (1983) também contrapõe os pressupostos de uma etnia com base em uma cultura com características primárias, que tenha sido mantida conforme praticada pelos ancestrais. Esse critério “define grupos étnicos como formas de organização social em populações cujos membros se identificam e são identificados como tais pelos outros, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem” (CUNHA, 1983, p. 98). Tendo como primazia a **identificação** do grupo em relação à cultura que ele exhibe, esse critério mostra-se mais plausível, pois nele não estaria imbricado o problema da permanência da identidade em relação ao tempo, questão que é inerente ao critério dos traços culturais. Embora transformações culturais efetivadas ao longo do tempo não afetem a identidade do grupo, elas apenas sinalizam o permanente dinamismo da cultura.

O critério da identificação é o solicitado pelo contingente indígena urbano, no qual estão Potiguara e sua família domiciliadas na cidade do Rio de Janeiro, conforme relatado em *Metade cara, metade máscara* (2004). Ela mesma pôde ter sua identidade indígena reconhecida pelo Estado brasileiro, porque se reconheceu pertencente a um grupo indígena (os Potiguara), e ao mesmo tempo foi reconhecida como tal pelo grupo. No momento em que foi exigido (pelo sujeito dominante) que sua etnicidade fosse comprovada, o pré-requisito em questão seria ter essa pertença reconhecida e legitimidade para lutar pela causa indígena. Os velhos parentes, então, reafirmaram sua pertença, em depoimento aos órgãos legais. Portanto, o critério de identificação passa por um processo recíproco de percepção e autopercepção.

Essas considerações sinalizam que a identidade étnica de Potiguara não poderia passar pelo pressuposto do vínculo biológico, que é frágil e sozinho, não sustenta a identidade do sujeito. Sinalizam, ainda, que nem os traços culturais como uma continuidade justificariam essa sua identidade, mas somente o fato de se identificar e ser identificada pelo grupo como um “par”. O critério que validou a pertença de Potiguara foi sua aceitação pelo grupo e sua disposição em adotar seus valores, traços culturais, seus códigos morais e éticos. Por tais razões,

é equivocado o argumento de que a mestiçagem rompe os elos do sujeito com uma suposta identidade “pura”, ou que a atuação do sujeito em sociedade envolveria descharacteriza-o como pertencente à etnia a qual ele se filia ou se identifica e pela qual é identificado. Essa é, aliás, uma acusação que pesa sobre os indígenas situados “fora” dos contextos geofísicos interétnicos. Na expressão do eu-lírico, essa crítica aparece no poema *A perda dos Yanomami*

Eles criticam
 Por nos encontrar nas estradas
 Alegrem-se
 Por não nos encontrar ainda nos hospícios!... (POTIGUARA, 2004, p. 40).

O caráter violento da diáspora indígena provocou profundas transformações nas mentalidades de tais povos, nos modos de concepção de si, nos referenciais identitários (cosmovisões e comportamentos sociais). Desse modo, adotam comportamentos contraditórios; de resistência por sobrevivência de aspectos étnicos e de baixa autoestima. Muitos desses indivíduos desencadeiam dificuldades de autorreconhecimento e autoaceitação diante das referências culturais etnocêntricas. Em *Identidade perdida*, o eu-lírico personificado em Cunhataí demonstra exaustão e desânimo quanto ao desafio de viver o desamparo, incertezas, inseguranças, experimentadas por perdas de elementos referenciais como o território e a família:

Amanhã é o último dia que venho aqui
 Vou prestar as contas
 Vou tirar essas roupas sujas
 E vou lavar minha alma
 Acho que vou ser feliz
 Ou então vou viver na inércia da própria existência.
 (POTIGUARA, 2004, p. 59).

A falta de *anima* que afeta o âmago desse sujeito margeado, obliterado em face da identidade, envolve-o em sentimentos ambíguos. Levando-o ao paradoxo de mobilizar, fazer subsistir sua identidade étnica e experimentar a “vergonha de si”, por ter a percepção de que suas referências simbólicas não são valoradas. O primeiro aspecto se fortalece no ideal de ressurgimento, termo cunhado pela autora. Esse processo integra lutas por direitos, por fortalecimento e retomada de identidade. No seguinte fragmento do poema *Identidade indígena*, percebe-se essa consciência reverberada:

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, 2004, p. 104).

Nas figurações da/s voz/es enunciadoras no poema, notam-se posições celebratórias na relação desses sujeitos com relação às autoidentificações. É possível perceber uma ligação com a essência, um retorno às origens, por meio do qual o sujeito refaz os laços com convenções simbólicas do grupo em torno da identidade étnica. Nessa circunstância, as autopercepções sofrem alterações positivas. É um momento de reconstituição, de *religere*. Potiguara exemplifica diversas circunstâncias dessa celebração da identidade que tem os pactos de pertencimentos como cerne.

A mudança de certos parâmetros na definição de identidade provocou o alargamento de suas fronteiras, possibilitando aos indígenas, não domiciliados em territórios tradicionais, restabelecer os elos com a identidade. Os vínculos são refeitos a partir da percepção de que essa relação de pertença se estabelece pela identificação, reconhecimento e valorização de certos traços preponderantes. A partir do conhecimento acerca da ambivalência entre identidades dominantes e marginadas e dos mecanismos de sujeição subjacente à dissimilitude, o sujeito é impulsionado a estabelecer reidentificação com seu grupo. Ao passo que isso acontece, ele reelabora a compreensão acerca de todo o arcabouço da composição da identidade, permitindo a construção de uma consciência sobre sua abrangência.

A questão da identidade étnica é central em *Metade cara, metade máscara* (2004), pois tem foco predominante na relação da escritora com a identidade indígena. Sua trajetória demarca a relação de pertença identitária à etnia indígena e problematiza visões marginalizantes que vigoram no senso comum do não indígena e interfere na autoimagem do indígena. Em função disso, o sujeito autoral assume a responsabilidade de tecer uma linha crítica no livro, visualizando uma reelaboração das imagens constituídas. Ela mesma vive a experiência da identificação, como se percebe em todo o percurso de sua narrativa: “Visitou as terras imemoriais de sua mãe, de sua avó paraibana, de seus ancestrais espirituais. Ali sentiu a essência da existência humana, o seu cordão umbilical queimava e seus pés não andavam” (POTIGUARA, 2004, p. 27). Como demonstrado no texto, Potiguara reúne tudo quanto há de vestígios que a identifica como indígena e celebra essa “metade” de sua identidade. Na sua

figuração mestiça, a consciência indígena passa a mover e impulsionar sua atuação enquanto sujeito social, histórico, militante da causa indígena e escritora.

Sua própria trajetória reflete essa consciência, pois, como sujeito de identidade mestiça, cuja vida foi constituída na sociedade com fortes referências europeias, ela assume sua face marginal de sujeito construído racialmente, como inferior. Num movimento de descolonização da mentalidade instaurada na consciência nacional brasileira, Potiguara incorpora sua “metade cara” à “metade máscara”, reconstruindo sua consciência indígena na dimensão intersticial na qual se constitui sujeito.

A identidade indígena assumida por Potiguara evidencia uma consciência de resistência à colonialidade do poder e sua atuação, no intuito de dissolver as diferenças desses sujeitos. Essa resistência acontece em um momento fecundo em que eclode um movimento amplo de descolonização do Terceiro Mundo iniciada no momento em que os modelos europeus de alta cultura têm sua centralidade abalada sendo deslocados para as nações “periféricas”. Segundo Hall (2013, p. 373), o resultado é a “emergência das sensibilidades descolonizadas” e o impacto nos direitos civis.

A emergência dos indígenas nos repertórios dos direitos civis, da cultura, da literatura, tem reconfigurado sua relação com suas próprias identidades e questionado as narrativas hegemônicas que, por sinal, têm se descentralizado. Em Potiguara (2004), mais do que uma aceitação de sua face indígena, nota-se uma reivindicação de pertença a essa identidade, o que sinaliza para um movimento de descolonização de mentalidades não mais regidas pelo discurso etnocêntrico.

A base biológica do parentesco indígena da autora é registrada por intermédio do relato biográfico, em que Potiguara (2004) descreve/narra a trágica história vivida por sua família na década de 1920 e que se assemelha à história de muitas outras:

Conta-se que índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarraram-lhe pedras aos pés, introduziram-lhe um saco à cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. A família colonizadora inglesa X ainda fez desaparecer muitos pais e avós de família. Quase 70 anos depois, a empresa X foi à falência e nunca se fez justiça a esses crimes organizados, objetivando interesses políticos e econômicos locais. (POTIGUARA, 2004, p. 24).

Esse evento mudou toda a constituição de vida dos membros sobreviventes daquela família, que, a partir de então, passaram a enfrentar as complexidades inerentes ao

desaldeamento, vivendo as incertezas e os desafios das dispersões étnicas. Na sequência, a continuidade do relato da trajetória daquela família migrante:

As filhas do índio X e toda a sua família, amedrontadas, assim como outras famílias, migraram para Pernambuco, nordeste [sic] do Brasil. Em 31 de dezembro de 1928 nascia a pequena Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma – tanto pelas condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizador. (POTIGUARA, 2004, p. 24).

Agravando a condição instável e nômade daquela família, suas errâncias fora do “abrigo” das terras tradicionais, fora do círculo cosmológico da aldeia com todos os sentidos nela imbuídos, a História de deslocamento prossegue:

Pouco tempo depois toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro, num navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil. Sem conhecer ninguém e completamente empobrecida, a família indígena permaneceu por uns tempos nas ruas. Quando Maria de Lourdes, **índia mulher, analfabeta, paraibana, nordestina**, e já separada do homem que lhe fez mais dois filhos, conseguiu trabalho, se estabeleceu com a família numa área de prostituição, chamada Zona do Mangue, próxima à Estação Ferroviária da Central do Brasil, na Praça XI, propriamente à rua General Pedra. (POTIGUARA, 2004, p. 24, grifos nossos).

Desse ponto em diante, a trajetória daquela família étnica (quase uma saga) liga-se à história de vida de inúmeros outros grupos indígenas, compulsoriamente migrados para áreas urbanas onde margeiam social, cultural e politicamente. Essa situação, ao longo de décadas, impulsionou um imaginário de declínio no quadro etnodemográfico indígena. Aos grupos habitantes no *locus* urbano ou rural, não era comum reconhecer como indígena. Isso provocava alterações nas paisagens numéricas e fragilizava, em certa medida, as lutas por uma política de identidade. Nesse sentido, Arruti (2006) sinaliza para a responsabilidade da tradição legalista e do senso comum na concepção do que significa “ser” índio. Um imaginário ligado à ideia de naturalidade e imemorialidade. O pensador argumenta que tais concepções “têm funcionado como sérios obstáculos à implementação de avanços teóricos e jurídicos no reconhecimento de povos indígenas resistentes”. Mas já é evidente que as emergências (construção ou restauração da autoconsciência para as identificações), motivaram e têm motivado o reconhecimento da identidade étnica dos indígenas desaldeados. Como informa Arruti (2006), estes passam a ser contabilizados nas listas de grupos emergentes.

Seguindo ainda os passos daquele grupo familiar – ícone de grupos indígenas em vivência urbana –, agora vivendo em um “gueto”, única possibilidade permitida pela mísera renda, notam-se as consequências migratórias naquele contexto sociológico, transpondo o tempo e atravessando gerações. Na circunstância em que a frágil Elza já se encontra adulta, casa-se e tem dois filhos, um menino e uma menina, cujo pai morre atropelado por um bonde. É quando a menina (que se trata de Eliane Potiguara), aos seis anos de idade, tem sua criação assumida pela avó, Maria de Lourdes (que passa a trabalhar em feiras cariocas como mão de obra semiescrava), para que sua mãe pudesse trabalhar como faxineira:

A menina então foi criada a sete chaves dentro de um quarto semiescuro e quase nunca saía. Quando via o sol, desmaiava. As necessidades fisiológicas e os banhos eram realizados ali mesmo. [...] Presume-se que a índia Maria de Lourdes mantinha a pequena menina Potiguara no quarto, objetivando a preservação de sua identidade moral, física e psicológica, pois viviam numa área socialmente comprometida, além da colônia de estrangeiros que vieram imigrados da Segunda Guerra Mundial, da Europa, como os carvoeiros, italianos, bananeiros portugueses e comerciantes espanhóis. (POTIGUARA, 2004, p. 25).

A voz narrativa aponta situações que marcam os laços daquela família indígena imigrante com a cultura e as práticas espirituais. Não que seja critério preponderante, mas a ligação com reminiscências tradicionais é importante para assegurar ao sujeito, em disjuntura geocultural com a comunidade “original”, as identificações. Visto por esse ângulo, os costumes mantidos por aquele grupo lhes auxiliavam firmar sua pertença à etnia. Como a ancestralidade tem um caráter basilar para os povos indígenas, por servir de referencial para sua associação com a linhagem que os identifica o que são, este é um dos traços continuamente citados em *Metade cara, metade máscara* (2004). No trecho seguinte, aparece um ponto peculiar da cosmologia indígena, que são os rituais de cura, por meio dos quais, é estabelecida conexão com os saberes tradicionais ancestrais, perpassados por entre gerações. Sobre esse aspecto, o sujeito biográfico descreve:

Maria de Lourdes era uma curandeira: não só curou tanto pessoas estranhas como dois tumores de sua neta, alojados um no olho, outro no mamilo da pequena menina, com uma mistura de minhoca amassada, teia de aranha e visgo de jaca, trocando essa composição diariamente, por um período de mais de 15 dias. (POTIGUARA, 2004, p. 25).

O contato de Potiguara com a cosmovisão indígena se realizou principalmente por intermédio da avó, de quem ouvia as histórias dos parentes e a história que ela chama de “saga” do índio X.

Ainda tratando da relação de afiliação étnica de Potiguara, o aspecto histórico e cultural é firmado por meio de sua vinculação com as lutas pela determinação⁵⁴ desses povos, o que passa pela conscientização e autoimagem. Ao acessar sua história antepassada, Potiguara assume questões da luta desse povo e passa a articular políticas de resistência. Diante da inolvidável pertença étnica ao povo Potiguara, ela inicia uma busca pelo reconhecimento dessa cidadania, cujo momento é assim descrito: “fez o retorno ao inconsciente coletivo, visitando nações indígenas e perseguindo, sem medir esforços, a verdadeira história de sua tão sacrificada, marginalizada e racificada família migrante” (POTIGUARA, 2004, p. 27). Assim como um contingente de indígenas desaldeados tem sua identidade questionada, Potiguara teve de provar sua descendência àqueles que, por interesse político e econômico, reagiram à sua atuação em defesa dos direitos indígenas. Para isso, precisou do depoimento de indígenas mais velhos, contemporâneos a seu avô assassinado, que conheciam a história da expulsão e migração daquela família e se dispuseram a testemunhar a respeito. Além disso, foi necessário apresentar os documentos da avó já falecida ao então Procurador, Luciano Maia, do estado da Paraíba.

A exigência de provas para que sua identidade indígena fosse reconhecida tem relação com o incômodo provocado por sua militância, já que as personalidades locais se sentiam ameaçadas pelo trabalho, ideias, projetos e denúncias que chamavam a atenção para a violação dos direitos indígenas. Ter a cidadania indígena reconhecida é desafio para esses “filhos” da diáspora. Com base na explicação de Cunha (1983), quando estão fora do *locus* geográfico “originário”, grupos étnicos provindos de uma mesma ascendência são assim identificados à medida que se entendem e são percebidos pelos outros. Eles se veem portadores de uma mesma cultura e de tradições que os distinguem de outros grupos. Identificar-se e ser identificado como indígena, com uma origem e uma tradição é, pois, o critério elementar da identidade étnica. Essa “origem” e “tradição”, no entanto, são elaborações ideológicas, não necessariamente fundadas em uma verdade. À Potiguara, porém, naquela circunstância, esse critério de identificação não fora suficiente, foi-lhe exigido que apresentasse provas palpáveis e documentais de sua filiação parental.

⁵⁴ Termo usado por Potiguara (2004, p. 105), e é o equivalente a autodeterminação. Cf. (BANIWA, 2006).

A busca por reconhecimento de identidade tem, em princípio, propósito de assegurar a certificação como membros do grupo. Ao mesmo tempo garantir a cidadania como membros da sociedade brasileira, no que estão implícitas a afirmação, a resistência, os direitos civis e ainda uma imprescindível reivindicação de um terceiro espaço que os acolha. Esse espaço “intersticial” (BHABHA, 2013) é o único possível a essa figura “desplazada”⁵⁵ no *locus* metropolitano dominante. Ele corresponde ao terceiro espaço ou terceira margem, o limiar entre o que é da ordem do centro e da periferia, onde é preciso operar com políticas de alianças para reconectar os “fios” dos pertencimentos.

O terceiro espaço ou a terceira margem é onde a identidade é reconstruída, onde o passado é renovado. Segundo Santos (2013), essa renovação somente é possível pela reinscrição de um novo paradigma cultural que acople características da cultura opressora à cultura oprimida e forme uma terceira cultura, na qual possa “aflorar a nova consciência mestiça” (SANTOS, 2013, p. 75). Uma consciência que englobe os diversos elementos díspares “que se imbriquem para formar uma identidade porosa, flexível, mutável e maleável, sem limitações fixas”. (SANTOS, 2013, p. 76). As políticas da aliança são mecanismos capazes de permitir as mediações entre as identidades em contato para a formação de uma terceira, conciliando práticas como assimilação e preservação. Em Potiguara, verifica-se essa “viagem de volta” (ARRUTI, 2006) pela identificação, conceito que, no entendimento de Hall (2013b), é menos problemático do que o de identidade, e melhor se ajusta à discussão da questão em torno dela, pois, para o senso comum,

[...] a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão. (HALL, 2013b, p. 106).

O teórico problematiza a compreensão desse conceito, explicando que, apesar do cunho naturalista, ele pode ser visto pela abordagem discursiva como uma construção, um processo nunca completado, nunca determinado plenamente. A identificação pode ser conquistada ou perdida; ser sustentada ou abandonada (HALL, 2013b). E o movimento a que se tem assistido no palco da pós-modernidade é reconciliação em que se busca equacionar repertórios da identidade hegemônica e da *differánce*, mesmo que essa seja

⁵⁵ O termo (incorporado ao idioma espanhol) é utilizado por Potiguara (2004) e apresenta a mesma acepção de deslocado. É utilizado para exprimir a condição de sujeitos ou povos marginados.

[...] produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré-existentes. Essas formas são sempre impuras, até certo ponto hibridizadas a partir de uma base vernácula. (HALL, 2013a, p. 381).

Esses repertórios de articulação da diferença são importantes, sobretudo, pelo potencial de descentralizar injunções do poder, mesmo se tratando de repertórios cujos espaços de diferença sejam limitados e regulados, – espaços de invisibilidade. Como são constituídos a partir de trajetória de diáspora, os repertórios da diferença têm marcas de dispersões irreversíveis. As complexidades advêm das apropriações e seleções para uma rearticulação solicitada à subsistência na fronteira. A consciência indígena traduzida em Potiguara, sujeito hifenizado é constituída a partir de um trabalho basilar de autoidentificação.

3.3 FIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS DA MULHER INDÍGENA EM *METADE CARA, METADE MÁSCARA*

A questão da identidade tem sido continuamente revisitada, em virtude das reconfigurações provenientes do modo como o indivíduo se relaciona com as percepções de si e do outro. Em face disso, a discussão que ganha amplitude no terreno da literatura tem influenciado as relações do sujeito com as noções de etnia, raça, nacionalidade, classe social e outras categorias identitárias, tornando-as complexas e performáticas. Quando se trata da identidade de gênero, a questão se amplifica ainda mais, em função de se entrelaçar às práticas específicas de subordinação e exclusão.

No rol das discussões sobre a identidade de gênero, estudiosas da questão, como Judith Butler (2003), Gloria Anzaldúa (2012), Juan Scott (1990) e Gayatri Spivak (2010), consideram a necessidade de alargar o foco dos debates acerca das mulheres. Por essa razão, defendem a amplificação da questão para além da categoria gênero. A proposta de sedimentação parte da premissa de que o conceito de gênero não consegue dar conta de explicar a complexidade que envolve as questões do feminino. Esta categoria se imbrica a outras como classe, etnia/raça e sexualidade, refletindo nas relações de dominação. No entendimento de Butler (2003), as figurações do sujeito feminino precisam intersectar vetores identitários, de modo que toda a heterogeneidade seja considerada. Essa mesma defesa é feita por Anzaldúa (2012), que

examinou e polemizou questões sobre diferença sexual para além das formulações dicotômicas, abalizando diferença racial, diferença étnica e diferença pós-colonial.

Nesse sentido, a noção de diferença ultrapassa a dicotomia entre mulheres e homens, mas se estende entre as próprias mulheres. Torna-se necessário tratar da identidade do sujeito feminino especificando suas interrelações como mulher branca/negra/de cor/indígena; mulher europeia/latina/asiática; mulher rica/pobre; mulher heterossexual/homossexual; mulher urbana/rural; e outras noções espaciais etc. No interior de cada categoria identitária, uma série de complexidades é abrigada e, a depender dos vetores com os quais a identidade de gênero se cruza, a subalternidade é intensificada e multifacetada.

O caráter da mulher como um sujeito subalterno, heterogêneo constitui parte da crítica cultural de Spivak (2010), para quem esse sujeito não pode ocupar uma categoria monolítica, indiferenciada, inclusive com relação aos níveis de subordinação. Para a teórica “se o discurso do subalterno é obliterado, a mulher subalterna encontra-se em uma posição ainda mais periférica pelos problemas subjacentes às questões de gênero” (SPIVAK, 2010, p. 17). O sujeito feminino é, no entanto, dupla ou multiplamente subalterno, por isso no contexto da produção colonial é ainda mais obscurecido e inaudível (SPIVAK, 2010). À medida que os vetores identitários vão se intersectando, as várias camadas de subordinação vão sendo reveladas. Desse modo, se a mulher acopla identidade étnica, de classe, de regionalidade marginalizadas, torna-se ainda mais subalterna, sem história, sem escuta.

Na interface dos vetores identitários – gênero, etnia e classe– Potiguara se posiciona na sua escrita e no seu ativismo. Como sujeito cuja identidade, feminina e indígena constitui categorias cultural e historicamente silenciadas, ela tem articulado uma resistência contra a subalternidade e a marginalidade a partir das quais é figurada a identidade da mulher indígena.

Se o sujeito indígena masculino é posto à margem da sociedade em que o homem é o dominante em função de sua identidade étnica, o sujeito indígena feminino é seguramente mais afetado, em virtude das exclusões que são ainda mais acentuadas. Esse contexto de subordinação da mulher indígena pelo exercício de dominação do homem, de um lado não indígena, e de outro do próprio indígena, é uma das motivações da escritura de *Metade cara, metade máscara* (2004). No âmbito do livro, a autora focaliza numa crítica aguda à problemática da subalternização da mulher indígena, seja na forma dos relatos biográficos, autobiográficos ou na poesia. O capítulo *Ainda a insatisfação e a consciência de mulher indígena: Revolta e desespero de Cunhataí* é todo dedicado à mulher indígena e aborda aspectos diversificados tanto nos relatos e comentários críticos quanto nos poemas. Nesse último gênero,

o poema *A denúncia* destaca o silenciamento a que a mulher indígena foi submetida na relação com o sujeito masculino ao longo da história pós-contato:

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, 2004, p. 73).

A autora perpassa a questão elencando uma série de problemas que afetam o sujeito feminino por sua identidade sexual. Entre esses problemas, ela denuncia a violência aos direitos humanos das mulheres indígenas, muitas vezes, de caráter subliminar, que é praticada sob formas de sedução e exploração sexual. Pelo mecanismo de promessas, homens confundem o universo feminino, pois “tais mulheres têm origem numa cosmovisão, valores, tradições totalmente diferentes do mundo urbano, envolvente e masculino” (POTIGUARA, 2004, p. 29). Potiguara ressalta que, para tornar essas mulheres subjugadas, esses homens, muitas vezes, oferecem como recompensa um mero prato de comida. Esse evento toca direta e simultaneamente na questão da identidade de gênero e identidade étnica da mulher indígena, porque denota a transmigração da relação de dominação masculina sobre a mulher para o universo indígena nos moldes do Ocidente. Em outro aspecto, interfere na composição da identidade étnica dessas mulheres, em razão do contato com culturas e sujeitos em muitos aspectos antidialógicos. Sem contar que envolve a questão da migração dessas mulheres, agravando o processo de desaldeamento e incidindo em uma condição fronteiriça, instável e marginal.

Sobre a situação das mulheres indígenas vítimas de assédio e violência sexual, a autora classifica como sendo tráfico nacional e internacional de mulheres, uma prática de homens avaros e degradados, que as seduzem e as aliciam para a exploração sexual e econômica (POTIGUARA, 2004). Nesse contexto de sedução, fica evidenciada a posição do sujeito masculino dominante na sua relação com o sujeito feminino indígena, ou seja, uma relação verticalizada. Isso é igualmente perceptível na imposição de influências culturais ocidentais intensamente diluídas no universo indígena, quando da atração de mulheres indígenas para a

sociedade envolvente. Um fator sintomático do imperialismo dessa cultura são os abalos na autopercepção da mulher indígena diante do quadro de identidades hegemônicas, cujas referências são construídas imaginariamente como positivas.

As sociedades indígenas, inclusive as aldeadas, têm entrado em contato com a cultura ocidental de modo mais intenso após os fluxos migratórios modernos e contemporâneos. Outro fator preponderante é a chegada dos meios de comunicação de massa às aldeias, por meio dos quais, os padrões de comportamento, padrões estéticos, morais e éticos chegam com forte apelo ao universo das mulheres indígenas. Esses padrões exercem fascínio e desenvolvem relação de autodepreciação com relação às suas próprias referências identitárias étnicas.

Na condição de indígena, mulher, intelectual e ativista preocupada com a estética da subalternidade feminina e indígena, Potiguara analisa essa questão. Ela não se ocupa meramente da tarefa de falar por esse subalterno, mas de atuar contra a subalternidade na perspectiva apresentada por Spivak (2010), isto é, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, conseqüentemente, possa também ser ouvido. Um exemplo de sua atuação é o trabalho realizado por meio da Rede Comunicação Indígena sobre Gênero e Direitos, o GRUMIN, que visa ao protagonismo e ao empoderamento de mulheres indígenas aldeadas e urbanas. A autora analisa a referida questão denunciando os apelos da comunicação de massa como agravante às aspirações ao atual modelo de beleza brasileiro entre as mulheres indígenas. E salienta que “muitas meninas e adolescentes querem projetar-se nos louríssimos símbolos sexuais das grandes redes de televisão [...] É o que acontece com centenas de mulheres indígenas que se dirigem aos grandes centros urbanos” (POTIGUARA, 2004, p. 30). Conhecedora das concepções preconceituosas sobre essas mulheres, ela articula um contra-argumento, no qual contesta o discurso preconceituoso, defendendo-as de opiniões reducionistas. Nessa linha, a autora alerta: “Muita gente desatenta pode criticar, conduzindo seu raciocínio para um julgamento injusto e intolerante, como do tipo: ‘Essa população, então, não preserva mais os seus valores, já querem o mundo da sociedade envolvente!’” (POTIGUARA, 2004, p. 30).

O relato seguinte expõe uma das perspectivas de subjugação do sujeito indígena feminino e do sujeito indígena masculino, ilustrando um matiz da sedução exercida sobre a cultura indígena, tanto pelo sujeito quanto pela cultura majoritária:

Em 1996, um chefe indígena no Brasil Central passou por uma situação muito humilhante entre os parentes de seu povo. Sua esposa partiu com um comerciante local, estranho à sua etnia. As mulheres indígenas em suas comunidades realmente são iludidas pelo encantamento e pelas condições da sociedade envolvente, haja vista centenas e centenas delas saírem de suas

casas para a insegurança das cidades próximas ou das grandes cidades. Isso constitui tráfico de mulheres. (POTIGUARA, 2004, p. 29).

Dois problemas se impõem a essa realidade: primeiro, a questão da dicotomia entre as etnias; segundo, a dicotomia entre os gêneros. O sujeito indígena feminino sofre duplamente as assimetrias no processo relacional, em uma via com o sujeito não indígena, e em outra com o sujeito masculino. A subalternidade da mulher indígena, nessa perspectiva, é composta de mais camadas de estratificação, endossando sua condição de subjugada. Ao transmutar de seus contextos identitários étnicos originários, esse sujeito feminino permanece com percepções negativas dessa nova reidentificação. Ele torna-se um diferente, um *outsider*, um exótico, “*queer*”⁵⁶(LOURO, 2004). E, então, como sujeito que adquire o *status* de deslocado, passa a não ter história, passa a ser o sujeito “inominado” (SPIVAK, 2010), o outro do sujeito masculino e do sujeito do Ocidente, de modo que sua subjetividade se torna precária na engenharia da sociedade envolvente.

A mulher indígena deslocada, posta no entrelugar das diferenças de gênero, etnia e também de classe, constitui-se às margens no “itinerário do obliterado” (SPIVAK, 2010). Spivak observa que a historiografia subalterna se debruça sobre a “imagem da mulher, a relação entre a mulher e o silêncio, as diferenças de raça e de classe e a estreita relação entre a violência epistêmica e a violência geral no contexto de silenciamento do sujeito subalterno feminino, duplamente obliterado pela diferença sexual. A pensadora ressalta que o sujeito subalterno é sempre deixado à margem, por se tratar de objeto da historiografia colonialista, mas a construção ideológica do gênero mantém a dominação masculina. Sua reflexão se dirige à consciência da mulher subalterna posta à margem da sociedade no contexto da produção colonial em que o homem é dominante, a mulher é sujeito a-histórico, sem fala e colocado às sombras. Spivak busca mais do que substituir a fala da “figura perdida” do colonizado, o sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna. A teórica vai além, dedicando-se a criticar o discurso pós-colonial.

Na duplicidade da obliteração da mulher indígena, revela-se a subjugação também pelo sujeito masculino indígena. Potiguara preocupa-se em mencionar essa questão, porém apresentando causas para essa face de subjugação do sujeito feminino. Ela traz ao debate possíveis motivações para a dominação que o sujeito indígena masculino passou a exercer sobre o sujeito indígena feminino ou “sujeito subalterno sexuado” (SPIVAK, 2010). Uma das

⁵⁶ Louro (2004) aplica o termo para definir aquilo que é visto como estranho, ridículo, excêntrico.

supostas causas é a necessidade de se estabelecer distância entre as mulheres indígenas e os homens não indígenas, para isso, usando estratégias como a reconfiguração da ideologia dessas mulheres sobre esse Outro dominante. Na assertiva seguinte, a autora revela o complexo emaranhado que envolve a relação do sujeito subalterno com o sujeito dominante e a relação entre sujeitos subalternos indígenas, tal como aconteceu no contexto da Índia, conforme foi problematizado por Spivak (2010) sobre o sacrifício das viúvas através do *sati*⁵⁷. Nesse processo, os grupos indianos marginados psicologicamente pelo impacto ocidental da colonização inglesa viram-se pressionados a demonstrar aos outros e a si mesmos sua pureza ritual e lealdade à cultura tradicional, às normas tornadas instáveis com a atuação do imperialismo britânico e sua ideologia supostamente libertadora. Nesse contexto, o *sati* passa a ser ainda mais legitimado como prova de conformidade às normas antigas. Esse é um modo de essencialismo que funciona como estratégia contra as imposições imperialistas do Ocidente. Em *Metade cara, metade máscara*, Potiguara (2004) menciona uma equivalência entre a ideologia subjacente ao *sati* e algumas práticas de violência praticadas pelo sujeito indígena masculino contra mulheres indígenas.

[...] em outro contexto étnico brasileiro, a identidade masculina para defender suas mulheres indígenas, por exemplo, fazia com que estas tivessem dor no ato sexual, vinculando assim o prazer à dor. Desse modo, as mulheres indígenas não aceitariam a submissão ou ofertas de qualquer homem branco que chegasse, porque elas pensariam que o relacionamento sexual estaria sempre atrelado à dor; então ela pensaria várias vezes, antes de tomar uma decisão. (POTIGUARA, 2004, p. 82).

Vê-se que a necessidade de desafiar o imperialismo do sujeito do Ocidente sobre os indianos e indianas, lutando por uma libertação que tem seu lado contraditório e paradoxal, é correspondente à prática cultural de homens indígenas em contextos étnicos. À semelhança do sujeito masculino e do poder colonial indiano, o sujeito masculino indígena, também vítima do poder colonial, vale-se de estratégias paternalistas, por meio das quais, a mulher é tomada como objeto de proteção. Isso denota semelhança quanto às estratégias de defesa do sujeito subalterno contra o sujeito dominante em contextos culturais diferentes. E embora Potiguara reconheça que se trata de uma prática de subjugação de gênero, ela admite ser um ato de

⁵⁷*Sati* é a transcrição no sânscrito da palavra viúva. Também transcrita como *suttee* pelos primeiros colonos britânicos. Refere-se também ao ritual no qual a viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela. Trata-se de um sacrifício exaltado como um ritual do ponto de vista da lei hindu, representativo de lealdade ao marido. Já do ponto de vista dos britânicos colonizadores, o *sati* tem a configuração de um crime. A primeira compreensão se fundamenta na superstição e a segunda, na ciência legal (SPIVAK, 2010).

resistência, explicando que, com isso, o marido, de certo modo, estaria defendendo sua mulher. Essa autora constata que “ao longo da história, o homem indígena teve de mudar seu comportamento com a mulher indígena, numa tentativa desesperada e inconsciente de preservar a família” (POTIGUARA, 2004, p. 82). Seu argumento se reforça com informações acerca das mudanças ocorridas nas culturas indígenas, a partir das influências recebidas da cultura ocidental pós-contato.

Concernente à relação entre gêneros nas culturas indígenas em uma época anterior ao processo de assimilação, Potiguara assinala que se constituía pela igualdade de poder de decisão e pelo respeito à alteridade. Com os vícios adquiridos como sujeito masculino do Ocidente, a ética do sujeito masculino indígena se alterou, às vezes, tomando caráter do binômio dominação/subjugação, de acordo com as feições da cultura dominante (androcêntrica e patriarcal). Nessa nova ética, a mulher indígena foi deslocada para o lugar de sem-voz. Ao mencionar a fala do antropólogo indígena paraguaio, Ignace Pane, Potiguara enfatiza que à mulher indígena cabia o mesmo papel de decisão que os pais, maridos e irmãos, um papel político extremamente determinado e forte, porque eram Povos que “exerceram relações de gênero no passado de forma justa[...]” (*apud* POTIGUARA, 2004, p. 90).

As deformações culturais que deram margem a mudanças no olhar do sujeito masculino indígena com relação à figuração da identidade feminina contribuíram com o *status* de subalternidade da mulher indígena— sem voz, sem escuta, obliterada também entre seus pares étnicos. Ao exprimir que as mulheres Guarani, por exemplo, eram ouvidas nas Assembleias Indígenas com voz de autoridade, Potiguara (2004) pontua marcos da mudança na ideologia indígena masculina, ao negar ao sujeito feminino a escuta. As mudanças são associadas à presença do colonizador e à interferência de sua cultura. Enfaticamente, na crítica da autora, vai aparecendo a violência de gênero contra a mulher indígena associada à figura do colonizador. Repetidamente aparece a reação do homem indígena ante seu desespero, ao ver, por exemplo, “suas” mulheres estupradas pelo que ela nomeia de europeu. À mulher indígena era atribuída a autoridade de decidir sobre a prática do suicídio coletivo, que, muitas vezes, dependia de sua palavra para ser executado (POTIGUARA, 2004).

De uma certa forma, o homem, obrigatoriamente, assumiu um papel machista para a defesa de sua família. No contato com o colonizador, aquele adquiriu os vícios dos estrangeiros. Hoje os Povos Indígenas trazem marcas dessa colonização e da neocolonização também imposta, por isso precisamos reconstruir gênero entre Povos Indígenas e reconstruir histórias. (POTIGUARA, 2004, p. 90).

Na opinião de Potiguara, a identidade de gênero da mulher indígena se figurava por uma paridade, uma equação em que ela tinha voz de poder e decisão proporcional ao homem. Para decidir eventos importantes como uma guerra interétnica ou uma Assembleia Política, a palavra final era dela. E a autora reforça: “Com a chegada dos estrangeiros, a mulher passou à retaguarda e permanece até hoje servindo de mão de obra escrava, ou se submetendo à neocolonização como objeto sexual e descartável” (POTIGUARA, 2004, p. 56). No poema *Homem*, a voz poética faz um apelo para que a face libertária, livre das corrupções dos vícios, o *self* selvagem no sentido do ser “puro” transcenda a condição de corrompido cultural pelo machismo e deixe fluir uma consciência anterior

Homem, que me dizes – Hoje – Mulher!
 És capaz de te despir
 Deste sórdido destino
 Deste código maldito
 Que te faz muito sofrer
 E que a história impõe te dar?

Homem, que me dizes, porém, sorrir...
 És capaz de te impor
 Diante da crueldade maior
 Do egoísmo secular

Do poder e do julgar

E defender tua mulher?

Homem que me dizes, então, chorar
 É possível despertar
 Tão virgens teus fortes peitos
 Rir de teus velhos conceitos
 E ver o fêmeo em ti brotar
 Acreditando em quem te quer? (POTIGUARA, 2004, p. 132).

Como demonstrado, as relações entre gêneros nas culturas indígenas incorporaram, no decorrer de sua história, um caráter hierarquizante, cuja verticalização tem no topo a figura masculina. Nesse formato de cultura, o paradigma das “estruturas hierárquicas baseia-se em compreensões generalizadas da relação pretensamente natural entre o masculino e o feminino [...]” (SCOTT, 1990, p. 26). Novamente, obriga-se a cruzar o conceito de etnia com o conceito de gênero, assim como foi inevitável pensar nas assimetrias da condição entre homens e mulheres, ao analisar as relações de gênero e classe no contexto do século XIX na França. Nessa circunstância, a articulação do conceito de classe baseava-se no gênero. Segundo Scott (1990), a ala burguesa codificava os operários como feminino, enquanto que a ala operária socialista

era codificada como masculino. Ao descrever os operários, os reformadores burgueses associavam-nos ao feminino, atribuindo-lhes características como “subordinados, fracos, sexualmente explorados como as prostitutas” e, os dirigentes operários socialistas associavam-nos ao masculino, atribuindo-lhes características como “produtores fortes, protetores das mulheres e das crianças” (SCOTT, 1990, p. 26). Até nessa última concepção, percebe-se o aspecto paternalista, o ideário de uma relação de dependência feminina a uma figura masculina construída ideologicamente como salvadora.

A construção discursiva do gênero é indubitavelmente entrelaçada à articulação da identidade étnica da mulher indígena, mas também ao lugar que lhe é reservado no âmbito da organização social do trabalho, aspecto que é fortemente ligado às noções de classe. Essa questão tem fundamentos na construção discursiva do corpo com nuances na maternidade. Afinal, como sugere Scott (1990), o gênero é “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1990, p. 7). A atuação do sujeito dominante no ataque aos povos indígenas se exerceu pela violação ao corpo sexuado feminino, por meio de diferentes mecanismos. Um dos fatos atroz foi a esterilização das mulheres Pataxó Hã-Hã-Hãe, em 1994, na Bahia, provavelmente para impedir a reprodução, interferindo negativamente na curva demográfica. Ao assinalar esse acontecimento, Graúna (2013) comenta sobre a dramaticidade dos fatos que os jornais não contam, mas que a poesia denuncia, referindo-se ao poema *Neste século de dor*, escrito por Potiguara (2004), em solidariedade àquelas mulheres parentes:

Neste século já não teremos mais os sexos.
 Porque ser mãe neste século de morte
 É estar em febre pra subexistir
 É ser fêmea na dor
 Espoliada na condição de mulher.

Não temos mais vagina, não mais procriamos
 Nossos maridos morreram
 E pra parir indígenas doentes
 Pra que matem nossos filhos
 e os joguem nas valas
 Nas estradas obscuras da vida
 Neste mundo sem gente
 Basta um só mandante. (POTIGUARA, 2004, p. 61).

A violação ao corpo feminino, nesse caso, reprimindo o direito à reprodução, toca com profundidade na identidade da mulher indígena, alterando as constituições de si e as do grupo. A reprodução, para esses povos, tem um sentido quase heroico, missionário, de garantir a

continuidade do contingente étnico e contra todas as investidas do poder estatal. Ao trazer a questão das relações de gênero com o corpo sexuado, Woodward (2013) argumenta que, no caso da identidade da mulher, pode-se encontrar alguma plausibilidade em aglutinar o viés histórico com uma base biológica, em função de que o corpo e a maternidade são fatores nos quais a identidade se fundamenta.

A relação da identidade do sujeito feminino indígena com a exploração sexual e a exploração de classes tem todo um imbricamento com as concepções de gênero sobre esse sujeito. Se, nas sociedades não indígenas, a relação de dominação sexista do homem sobre a mulher é mais acentuada do que do homem sobre o homem, na relação do sujeito hegemônico com os sujeitos indígenas, o processo de submissão é mais intenso e complexo, em função de se cruzar ao vetor étnico. Nesse processo, frequentemente, a modalidade de exploração econômica com relação ao sujeito feminino é praticada paralelamente à sexual. No relato seguinte, Potiguara denuncia práticas que ferem duplamente o sujeito indígena feminino, revelando uma afronta às concepções, aos valores, à ética, à estética cultural das etnias indígenas.

As mulheres indígenas também vão trabalhar como operárias mal remuneradas ou nas grandes plantações dos latifundiários, num sistema de cativeiros, trocando seu trabalho por latas de sardinha e nunca conseguindo pagar a dívida com o contratante. Outras vezes vão morar com homens sem caráter que as transformam em objeto de cama e mesa, submetida a agressões físicas e parindo dezenas de filhos, para viver, miseravelmente, nas casas de palafitas na Amazônia, dentro e fora do Brasil ou sobreviver em favelas contaminadas moral, política e fisicamente. (POTIGUARA, 2004, p. 29-30).

É também mais desafiante para a mulher indígena erguer uma voz de resistência, pois suas concepções e instrumentos não parecem ser eficazes contra os mecanismos de dominação do sujeito masculino do Ocidente. Essa é uma observação feita pela autora, que pontua a distância entre as configurações da identidade da mulher indígena, em comparação com o sujeito não indígena, inclusive com o sujeito feminino. Conforme explicado, a mulher indígena “não está condicionada psicológica e historicamente a transmitir o espírito de competição e dominação segundo os moldes da sociedade contemporânea” (POTIGUARA, 2004, p. 46). Os instrumentos ou o poder que ela tem são ligados ao conhecimento ancestral, à intuição para proteger a descendência do dominador, cuidar da continuidade étnica, fortalecendo-se nos antepassados. A autora ressalta ainda que “todos esses aspectos foram mais preservados do que no homem”. (POTIGUARA, 2004, p. 46).

Com sua escrita pautada em matizes autobiográfica e biográfica, Potiguara – intelectual ainda subalterna –por ser lida e ter escuta limitada, cumpre uma crítica feminista de problematizar concepções identitárias do sujeito feminino indígena. Sua reflexão crítica toma o gênero e a etnia, como perspectiva de desarticulação da diferença entre pares étnicos que se sustente em hierarquias na relação entre masculino/feminino. Para tanto, ela evoca um processo de reconstrução da identidade em que sejam restabelecidas, ao mesmo tempo, as perspectivas de subjetividade do sujeito indígena e a alteridade da mulher indígena. Nesse sentido, Potiguara (2004) apresenta como proposição uma subversão a qualquer forma de subjugação, exercida pelo sujeito dominante não indígena ou o sujeito masculino indígena, seja por práticas de dominação sexista, etnorracial, socioeconômica ou cultural.

A expectativa da autora aponta para o potencial da mulher na tarefa de reconstituição das figurações identitárias da mulher indígena e reconstituição dos paradigmas identitários da etnia, tanto na figura do feminino quanto na do masculino. Sendo assim, a escritora indígena afirma que “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres. O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontânea e indispensável” (POTIGUARA, 2004, p. 46). A atribuição do aspecto natural e espontâneo enunciado se refere à maternidade, que, no entendimento de Potiguara, é uma função política, assim como a educação do filho, conforme as tradições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para considerar a contribuição indígena à formação da literatura brasileira, os historiadores teriam que, primeiro, perceber que essa literatura não forma um conjunto. Ela é plural e mais vasta que a língua portuguesa: quando escrita, não só do ponto de vista da variedade de estilos e inflexões dialetais [...] Quando orais (imensa maioria de textos), as práticas poéticas no Brasil são fruto de uma diversidade de tradições [...]. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 277).

A epígrafe faz referência à complexidade e riqueza da literatura indígena. Menciona-a como um patrimônio cultural que tem uma dimensão “costurada” por via oral e uma outra performatizada na escrita, igualmente sinuosa e multifacetada. Podem ser chamadas de literaturas –“tradução”, por revelar preciosos “tesouros” extraídos da tradição oral. Sua emergência é um marco, a partir do qual, partiu esta investigação. É uma emergência atrelada a outro tipo de emergência ou ascendência identitária, que se traduz por vários termos como retomada, ressurgimento, ressurgência. Esse fato só foi possível em função da resistência indígena ao longo de sua trajetória histórica, desde que o colonizador instaurou suas práticas opressoras, afetando drasticamente os modos de viver dos povos originários.

No limiar da segunda metade do século XX, a resistência indígena ganha corpo por intermédio de uma organização que incidiu na criação do Movimento Indígena, entidade que fortaleceu a integração e promoveu o diálogo de seus diferentes grupos étnicos. Posteriormente, exerceu-se uma eficaz atuação no campo político brasileiro, por uma inclusão de direitos indígenas que veio a assegurar acesso à educação, reconhecimento da existência de línguas nativas, a vivência e preservação de suas especificidades, a demarcação de territórios, entre outros pontos.

Esse quadro de conquistas provocou nítidas alterações nas paisagens culturais, identitárias e sociais do segmento indígena, colocando-o em uma posição de protagonismo em diversos aspectos. Nesse contexto, a categoria assume um agenciamento, visando à superação da tutela ou paternalismo institucional do Estado e do sujeito dominante, tornando-se sujeitos das próprias representações.

Esse agenciamento se expande para o terreno da literatura, no qual, possibilitados pela apreensão da escrita ocidental, atores indígenas se iniciam no campo literário, tornando esse também um espaço de representação de si, no sentido de povo/grupo étnico e fortalecendo os

vínculos com as identidades. Essa nova escrita indígena ganha relevância para o momento de ascendência étnica, por compreender um mecanismo de fortalecimento da cultura, em se tornando registro escrito das tradições orais, que tende a se perder em função das alterações profundas ocorridas nas culturas autóctones.

São igualmente relevantes para a afirmação identitária e as emergências étnicas, as literaturas indígenas com realização no *locus* urbano, cujos autores são indígenas desaldeados ou descendentes. Esses escritos compreendem também espaço de reivindicação de pertencimento étnico, ou de reconhecimento da afiliação identitária. Por meio dos quais, dissemina-se o real panorama etnodemográfico das populações indígenas favorecido nos processos de etnogêneses, ou seja, reconhecimento da cidadania indígena aos indígenas urbanos. Isso é possível pela tônica política e crítica nela reverberada.

Notou-se que ambas as categorias literárias têm relação com o Estado: os escritos de autoria de professores indígenas, intrinsecamente ligada a esse meio educacional, com relação à emergência, ao consumo e à circulação; as produções urbanas que, apesar de mais independentes, têm uma via intercambiada com órgãos governamentais, no que diz respeito à circulação e consumo.

A produção de contexto urbano tem uma circulação mais ampla, uma recepção maior entre o público não indígena e se aproxima mais da literatura ocidental, sem, no entanto, deixar de ser marginalizada, sobretudo, por refletir imagem indígena no “olhar” do não indígena. No que diz respeito à literatura produzida no âmbito de aldeamento, os vínculos com a performatividade oral e com a *práxis* do universo representado são mais tenazes.

A escritora Eliane Potiguara integra o grupo dos autores urbanos. Desenvolvendo uma escritura alinhada com pontos enfáticos da luta e da questão indígena, no livro *Metade cara, metade máscara*, ela discute problemáticas fundamentais para o indígena como o território, bem como seus vetores: o significado de tal espaço tradicional para o indígena, a usurpação pelo poder colonial, a migração, o desaldeamento e suas consequências.

Essa autora-militante transita pela poesia, por meio da qual, desenvolve um tratamento polifônico de vozes indígenas, trazendo conflitos, demandas de parentes e de etnias distintas. Nesse tratamento, Potiguara imprime um tom de denúncia e de crítica, transitando ainda entre uma escrita biográfica e autobiográfica com foco no testemunho e na memória, por meio dos quais, apresenta relatos de massacres contra a vida indígena, violência sexual, exploração para o trabalho, entre outras questões.

A transversalidade temática na obra possibilita abarcar questões complexas como os conflitos e inseguranças vivenciadas pelos indígenas dispersados que, além da distância da

“terra” de “origem”, veem-se excluídos no *locus* da sociedade envolvente. Esses sujeitos vivem sob o julgamento preconceituoso de um contingente que não o reconhece como indígena, fazendo que sua vivência nessas zonas de contato aumente sua condição flutuante, como sujeito fronteiriço.

Outro assunto recorrente que perpassa tanto a prosa quanto a poesia de Potiguara são questões que envolvem a mulher indígena com enfoque no gênero, a subjugação pelo sujeito masculino indígena e pelo sujeito masculino do ocidente. Isso demonstra que a interseção entre categorias marginalizadas intensifica o processo de subalternização.

Este exercício de pensar a escrita literária indígena, que, em proporção, não significa mais que explorar uma “minúscula ilha” em todo um universo, evidenciou o quanto a sociedade brasileira desconhece em sua própria nação. Desconhece e ignora o componente que protagonizou a história originária deste território, por não ter estabelecido contato com suas cosmologias. Portanto, é preciso reconhecer a necessidade de fazer o “caminho de volta”, no sentido de abrir espaços para a inserção da cosmovisão indígena no universo de percepção dos cidadãos brasileiros, começando pelo exercício de memória histórica. O valor à memória é, aliás, algo a se aprender com esses povos, pois um povo sem memória é um povo sem história, que abre precedentes para que as opressões se repitam e se perpetuem.

Outro valor que contribui para constituir o Brasil como uma sociedade inclusiva é o senso de coletividade, a percepção do “eu” como um “nós”. E por impossibilidade de dar sequência a essa sucessão de princípios e concepções importantes de serem apreendidas, menciona-se a necessidade de conhecer a heterogeneidade que corresponde à identidade cultural dos povos indígenas. Havendo esse pressuposto, será possível falar não mais em literatura ou literaturas indígenas, mas em literatura Potiguara, Munduruku, Krenak, Tikuna, Guarani, Pataxó e tantas outras que “falem” cada Povo entre tantos Povos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009. 147 p.
- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- ALVES Jr., Luís. Escritor Munduruku diz que literatura indígena está crescendo no Brasil. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 2011. p. 1-3.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera**: the new mestiza. 4 th edition. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- ARRUTI, José Maurício. Etnogêneses indígenas. In: **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- ÁVILA, Eliana; COSTA, Claudia de Lima. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. In: **Revista Estudos Feministas**. vol.13 nº.3 Florianópolis Sept./Dec. 2005. Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104026X2005000300014>>. Acesso em: 25 set. 2016. p. 1-10.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. Construção de identidades. In: **Entremundos**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=hR-B7uvcffo>>. Acesso em: 27 dez. 2016.
- BERND, Zilá. Enraizamento e errância: duas faces da questão identitária. In: **Colóquio do Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Alteridade**. Alteridades em Questão. Belo Horizonte: PUC-MG, 17-18 nov. 2001.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- BITTENCOURT, Libertad Borges. O movimento indígena organizado na América Latina, Aluta para superar a exclusão. In: **Anais Eletrônicos do IV Encontro da ANPHLAC**. Salvador - 2000. p. 1-18.
- BRASIL. **Código Civil de 2002**. Brasília: Senado Federal / Sub Secretaria de Edições Técnicas, 1993.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1967**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm>. Brasília, DF, 24 de janeiro de 1967. Acesso em: 16 jun. 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>. Brasília, DF, 5 de outubro de 1988. Acesso em: 14 jun. 2016.

BRASIL. **Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica, decorrência da Lei 11 645/2008**. 2015. Brasília, DF: Ministério da Educação: Conselho Nacional de Educação.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 59, de 11 de novembro de 2009 – ECnº 59/2009**. Brasília, DF, 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc/emc59.htm>. Acesso em: 20 maio 2016.

BRASIL. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) - **Ministério distribuirá 85 mil acervos para 60 mil escolas**. 2014. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/fnde/sala-de-imprensa/noticias>>. Acesso em: 06 jan. 2017.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Estatísticas sobre educação escolar indígena no Brasil** – DF: Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2007. 213 p.

BRASIL. **Lei nº 9394, de 20 de dezembro de 1996**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>. Brasília, DF, 20 de dezembro de 1996. Acesso em: 18 jun. 2016.

BRASIL. **Lei nº 10 172, de 9 de janeiro de 2001**: Plano Nacional de Educação. Brasília, DF, 9 de janeiro de 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110172.htm>. Acesso em: 19 jun. 2016.

BRASIL. **Lei nº 11 645, de 10 de março de 2008**. Brasília, DF: 10 e março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 20 maio 2016.

BRASIL. **Lei nº 12 711, de 29 de agosto de 2012**. Brasília, DF: 29 de agosto de 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato20112014/2012/lei/112711.htm>. Acesso em: 21 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. **Decreto de nº 26, de 4 de fevereiro de 1991**. Brasília, DF: 04 de fevereiro de 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0026.htm>. Acesso em: 29 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação: Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígena na Educação Básica, em decorrência da Lei nº 11 645/2008**. 2015.

BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto/Secretaria de Educação Fundamental. **Referencial curricular nacional para as escolas indígenas**: Brasília, DF: MEC/SEF, 1998.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**/ Judith Butler; tradução, Renato Aguiar. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CANDIDO, Antonio. **Formação da literatura brasileira: momentos decisivos**. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CEALE, Centro de alfabetização, leitura e escrita FAE/UFMG. Narrativas indígenas. In: **Literaturas afrobrasileiras e indígenas movimentaram o debate no último dia de Jogo do Livro**. 2013. Disponível em: <<http://www.ceale.fae.ufmg.br/pages/view/fim-de-jogo.html>>. Acesso em: 31dez. 2016.

CEREJA, William Roberto. **Português: linguagens**. – Volume único/ William Roberto Cereja; Thereza Cochar Magalhães. – São Paulo: Ática, 2003.

CORNEJO-POLAR, Antonio. **O condor voa: literatura e cultura latino-americanas**. Organização de Mario J. Valdés. Tradução Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

COSTA, Suzane Lima. Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas. **Estudos Linguísticos e Literários**. nº 50, jul – dez. 2014, Salvador: pp. 65-82.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: **O índio e a cidadania: comissão pró-índio**. (Org.) Lux Vidal. São Paulo: Brasiliense S.A, 1983. 100 p.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura Brasileira Contemporânea: um território contestado**. Vinhedo: Horizonte; Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2012.

DALCASTAGNÈ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**. Brasília, v. 20, p. 33-77, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997. v. 4.

FERREIRA, Lucimar Luisa. **Vozes indígenas na rede digital: discurso e autoria em blogs**. 2013. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2013.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. A representação do subalterno em *Borderlands /La Frontera*, de Gloria Anzaldúa. **Cadernos de Pós-Graduação em Letras**, v.14, p. 101-109, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica de poder**. Organização de Roberto Machado. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

GANDRA, Alana. Escritor Munduruku diz que literatura indígena está crescendo no Brasil. **Agência Brasil**, Rio de Janeiro, 2011. p. 1-3.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Presses de l'Université de Montréal, 1995.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. 200 p.

GRAÚNA, Graça. **Graça Graúna: entrevistas**. 2010. Disponível em: <<http://ggrauna.blogspot.com.br/p/entrevistas.html>>. Acesso em: 14 fev. 2017.

GRAÚNA, Graça. **Literatura indígena: da oralidade ao papel**. 2016. Disponível em: <<http://ggrauna.blogspot.com.br/2016/03/da-oralidade-ao-papel.html>>. Acesso em: 01 jan. 2017.

GRAÚNA, Graça. Prefácio. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004. p.17-21.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Do nacional ao local, do federal ao estadual: as leis e a educação escolar indígena. In: MARFAN, Marilda Almeida (Org.). **Legislação escolar indígena**. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental/MEC, 2002. v.4, Painel 5, p.130-135. Disponível em: <portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf>. Acesso em: 15 set. 2015.

GUESSE, Érika Bergamasco. Da oralidade à escrita: os mitos e a literatura indígena no Brasil. In: **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011. p. 1-11.

GUESSE, Érika Bergamasco. Prática escritural indígena: a literatura que se constitui a partir da terra. In: **XIII Congresso Internacional da ABRALIC: Internacionalização do Regional**, Campina Grande, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HALL, Stuart. A questão multicultural. Trad. Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 56-109.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. Trad. Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p.27-55.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 13. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013b. p.103-133.

HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? Trad. Adelaine La Guardia Resende. In: SOVIK, Liv (Org.). **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p.372-388.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. A questão do mútuo impacto entre a historiografia literária e os estudos culturais. **Cadernos do Centro de Pesquisas Literárias da PUCRS: História da Literatura em Questão**, Porto Alegre, n. 1, v. 10, p. 69-73, set. 2004.

JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

KÊHÍRI, Tõrãmũ; PÃRÕKUMU, Umusí. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã./ Tõrãmũ Kêhíri, Umusí Pãrõkumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. – 2. Ed. – São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT: São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. 264 p. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 1).

LERRER, Débora. As histórias dos índios por eles mesmos. **Carta Capital**, São Paulo, 21 jul. 2011.

LIMA, Elizabeth Gonzaga de. **Literatura, História e Cultura afro-brasileira**. Salvador: EDUNEB, 2014.

LOPES, Danielle Bastos. O direito dos índios no Brasil: a trajetória dos grupos indígenas nas constituições do país. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 83-108, jan./jun. 2014.

LOURO, Guacira Lopes. **O corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **Blog Mundurukando**. Disponível em: <<http://danielmunduruku.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 02 jul. 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura x literatura indígena**: consenso? A produção de literatura dos indígenas brasileiros. Disponível em: <<http://danielmunduruku.blogspot.com.br/2016/02/.literatura-x-literatura-indigena.html>>. Acesso em: 31 out. 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura indígena e o ténue fio entre escrita e oralidade**. 2008. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

NOVAIS, Carlos Augusto. **Literatura Indígena**. Belo, Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG/Faculdade de Educação/Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita-CEALE, 2000. Disponível em: <<http://ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/literatura-indigena>>. Acesso em: 5 jul. 2016.

ONG, Walter J. **Oralidade e Cultura Escrita**. Trad. Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1998.

PARENTE CUNHA, Helena. A ultrapassagem do cânone e a multifacetada cena pós-moderna. In: CUNHA, Helena Parente (Org.). **Além do Cânone**: vozes femininas cariocas estreadas na poesia dos anos 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. p.17-23.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. (Org.). **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 2001.

PIZARRO, Ana. Discursos y fronteras. In: INDURSKY, Freda; CAMPOS, Maria do Carmo (Orgs.). **Discurso, memória, identidade**. Porto Alegre: Ed. Sagra Luzzatto, 2000. (col. Ensaios).

POTIGUARA, Eliane. GRUMIN. Disponível em: <<http://www.grumin.org.br>>; e no *Blog*: <<http://redegrumindemulhereindigenas.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

POTIGUARA, Eliane. **Literatura Indígena: um pensamento brasileiro**. Disponível em: <<http://www.elianepotiguara.org.br/>>. Acesso em: 03 jul. 2016.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru, SP: EDUSC, 1999, pp. 11-75

PRATT, Mary Louise. Transculturação e autoetnografia: Peru 1980. Trad. João Catarino. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.) **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade**. Lisboa: Cotovia, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Clacso, 2005. p.272-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>. Acesso em: 22 out. 2015.

RESENDE, Beatriz. A literatura brasileira na era da multiplicidade. In: _____. **Contemporâneos: expressões da literatura brasileira no século XXI**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Biblioteca Nacional, 2008. p. 15-40.

RIBEIRO, Antonio Carlos. **Povos indígenas re-colonizam o país, afirma Ailton Krenak**. Ailton Krenak, 2009. Disponível em: <<http://ailtonkrenak.blogspot.com.br/2009/10/povos-indigenas-re-colonizam-o-pais.html>>. Acesso em: 29 jan. 2017.

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. In: **Novos Estudos** CEBRAP nº. 76, São Paulo Nov. 2006. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S010133002006000300009>>. Acesso em: 01 dez. 2016.

SALGUEIRO, Wilberth. O que é literatura de testemunho (e considerações em torno de Graciliano Ramos, Alex Polari e André du Rap). **Matraga**, Rio de Janeiro, v.19, n.31, p.287-303, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www.pgletras.uerj.br/matraga/matraga31/arqs/matraga31a17.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2016.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: **Uma literatura nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

SANTOS, Ana Cristina dos. A voz híbrida de Gloria Anzaldúa: do marginal à nova mestiça chicana. (Org.) Luciano Barbosa Justino; Roberto Henrique Seidel. In: Pontos de Interrogação, v. 3, n. 1, jan./jul. 2013. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural Universidade do Estado da Bahia (UNEB)**, Campus II – Alagoinhas – BA. 63-82 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B.S. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2004. p.777-819.

SCOTT, Juan W. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade. Porto Alegre, 1990. Vol. 16, n. 2. 1-35 p.

SILVA, Vera Lúcia da. Linguagem e vida em *Metade cara, metade máscara* de Eliane Potiguara. In: **Literatura e voz subalterna**: anais / organizadoras, Júlia Almeida, Paula Siega. – Vitória: GM, 2013. 671 p.

SOUZA, Lynn Mario Trindade. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: **Povos Indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas_indigenas/autoriaindigena/umaoutrahistoria,aescritaindigenanobrasil>. Acesso em: 02 dez. 2016.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulard Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora**: a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TOKARNIA, Mariana. Quase metade das escolas indígenas não tem material didático específico. 2016. In: **Agência Brasil**. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-04/quase-metade-das-escolasindigenas-nao-tem-material-didatico-especifico>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

VASCO, Sallisa. **Literatura dos Povos Indígenas**: traduções das experiências culturais para a escrita, [2016]. Disponível em: <<http://institutotear.org.br/literaturadospovosindigenas/>>. Acesso em: 15 jul. 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p.7-72.

YAMÃ, Yaguerê. **Blog de Yaguerê**: O mundo indígena desvendado pela literatura! 2011. Disponível em: <<http://blogdeyaguare.blogspot.com.br/p/lista-de-escretores-indigenas.html>>. Acesso em: 28 jun. 2016.