

**Ciclo de Debates**  
***Cultura Brasileira Contemporânea : novos agentes, novas articulações***  
**23 de agosto de 2017 - às 18h**

***A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira***

Rita Olivieri-Godet  
ERIMIT – *Equipe de Recherches Interlangues « Mémoires, Identités, Territoires »*  
*Université Rennes 2*  
*Institut Universitaire de France*

Este artigo aborda o fenômeno recente da emergência da literatura ameríndia de língua portuguesa e sua inserção no mercado editorial das letras brasileiras. Na primeira parte, apresento uma visão global do problema. Evoco, de início, a diversidade dos ameríndios e de suas produções intelectuais e artísticas relacionando-as às diferentes fases de interlocução com a sociedade brasileira: narrativas orais tradicionais, textos etnográficos, narrativas míticas, ensaios políticos, “autoantropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11), literatura juvenil, textos romanescos e poéticos, produção audiovisual e musical. Em seguida, destaco a importância tática da apropriação da língua portuguesa na geração de novas formas e temas e na inserção dessas produções no espaço cultural brasileiro. O exame desse processo revela, principalmente, o papel da escrita como tática fundamental à qual os ameríndios recorreram para estabelecerem um diálogo com a cultura hegemônica e se afirmarem sujeitos de sua própria história em uma sociedade que tende a rejeitá-los, massacrá-los, infantilizá-los, ou até mesmo a torná-los invisíveis pelo apagamento de sua história e memória.

Na segunda parte, evoco sucintamente formas e temáticas da literatura ameríndia no sistema literário brasileiro, enquanto esboço os principais aspectos das trajetórias sociais de seus escritores. Retomo brevemente as representações dos ameríndios a partir de escritores pertencentes ao sistema tradicional brasileiro para, em seguida, proceder ao exame da irrupção da voz ameríndia nesse sistema por meio da literatura juvenil, do romance e da poesia. Esse fenômeno faz do ameríndio não somente o sujeito privilegiado das representações, mas também o sujeito da enunciação nas letras brasileiras. As duas primeiras partes do artigo introduzem questões relacionadas à emergência da literatura ameríndia de

língua portuguesa. Para examinar detalhadamente a ampliação e a reconfiguração do sistema literário tradicional, provocadas pela inclusão da voz ameríndia, proponho, finalmente, uma leitura da voz ameríndia feminina de Eliane Potiguara, em sua obra *Metade cara, metade máscara* (2004).

### **1. Diversidade dos ameríndios e multiplicidade de expressões literárias e artísticas**

A diversidade dos povos indígenas no Brasil, assim como as singularidades de seu percurso histórico, sobretudo no que diz respeito aos contatos mais ou menos intensos com a sociedade brasileira – que determinam sua relação com o Estado e as instituições –, explicam a existência simultânea de várias expressões literárias ameríndias. Vítimas das políticas de extermínio ou de integração forçada, inúmeros povos indígenas deixaram seus territórios tradicionais, o que desencadeou um processo mais ou menos avançado de aproximação do modelo ocidental e de inserção na sociedade brasileira. Como salienta Roland Walter, “nas Américas, a brutalização das pessoas está ligada à brutalização do espaço, e essas brutalizações estão enraizadas no passado” (WALTER, 2013, p. 9). Elas continuam, contudo, a ter impacto e a se reproduzir no presente. A interação desigual entre povos ameríndios e sociedade nacional brasileira levou a formas segregacionistas de apropriação social do espaço. Embora 57,7% dos ameríndios (THIERY, 2014) vivam em territórios indígenas – cujas dimensões, condições de sobrevivência e intensidade de contato com os “brancos” são muito distintas –, outros (*desaldeados*) moram fora desses territórios, pois deixaram suas aldeias tradicionais para se instalar em zonas rurais, em acampamentos à beira de estradas, em bairros pobres das pequenas, médias e grandes cidades brasileiras. Desde a colonização, os ameríndios sempre sofreram migrações forçadas. Atualmente, inúmeros são os descendentes de migrantes indígenas cuja família se viu obrigada a abandonar seu território e suas formas de organização social para ir para as cidades, adotando as práticas e costumes da sociedade nacional e perdendo todas suas referências culturais, inclusive, em certos casos, a consciência da própria origem. Outros migrantes indígenas, mesmo vivendo em meio urbano, redescobrem e retomam sua cultura. Esse mesmo fenômeno ocorre no interior do país, onde índios *ressurgidos*, que tomaram consciência de sua identidade, lutam para recuperar seus territórios e revigorar suas culturas tradicionais.

A questão da territorialidade ameríndia é o eixo que orienta a reflexão sobre as visões autóctone e ocidental do mundo, nos textos literários de autores indígenas. Do referente às representações, do *topos* ao *logos* (Ainsa, 2006), esses textos exploram a dimensão espacial

considerada nas suas vertentes material e simbólica que remetem, respectivamente, aos aspectos geográficos, históricos e sociais de habitabilidade dos territórios ameríndios e às figurações de (re)apropriação cultural. Eduardo Viveiros de Castro constata que a referência primordial dos povos autóctones passa pela relação com o território que consiste numa relação orgânica, política, social, vital com a terra (Viveiros de Castro, 2016). Segundo o antropólogo, apesar das consequências do processo de expropriação territorial de que foram vítimas, os povos indígenas tentam reconstruir os laços com o território e a comunidade nos lugares em que se estabeleceram para viver, seja em aldeias na floresta, pequenas cidades no sertão, comunidades « ribeirinhas » ou em favelas nas periferias metropolitanas. Assim, paralelamente às reservas e terras indígenas que possibilitam as práticas culturais tradicionais que se alimentam das relações cosmológicas com o território, é preciso não perder de vista a diversidade dos ambientes contemporâneos nos quais os povos autóctones evoluem.

No contexto atual, em que se intensificam os contatos entre as duas sociedades e em que os povos indígenas se conscientizam politicamente, pode-se observar uma transformação e uma renovação das expressões artísticas ameríndias à medida que esses povos se apropriam da escrita e dos recursos técnicos audiovisuais para fazer ouvir sua voz. A criação artística se torna pouco a pouco uma arma eficaz para se inserir no mercado de produção artística ocidental, ressignificando linguagens e provocando mudanças no imaginário sobre os povos e culturas autóctones. Os jovens desempenham um papel preponderante nesse ímpeto de mobilidade artística, atuando em vários campos : na produção audiovisual, a exemplo do cineasta xavante Divino Tserewahú, do filme *O Mestre e o Divino* de Tiago Campos (2013), resultante do emblemático projeto *Vídeo nas aldeias*, iniciativa do antropólogo e cineasta Vincent Carelli<sup>1</sup>; em projetos musicais, a exemplo dos grupos de rap *Oz Guarani* de São Paulo<sup>2</sup>, *Bro-MC's* e *Jovens Conscientes* do Mato Grosso<sup>3</sup>, da cantora indígena amazonense da região do alto Solimões, Djuena Tikuna que mantém viva nas suas composições a história do

---

<sup>1</sup> Projeto fundado por Vincent Carelli, em 1987, na área de produção e formação audiovisual indígena. Sobre a situação atual do Projeto consultar o site <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2016/11/25/O-que-%C3%A9-o-projeto-%E2%80%98V%C3%ADdeo-nas-Aldeias%E2%80%99-e-por-que-ele-est%C3%A1-amea%C3%A7ado>

<sup>2</sup> Oriundo das aldeias Tekoa Pyau e Tekoa Ytu situadas no Jaraguá, zona oeste de São Paulo.

<sup>3</sup> Jovens Guarani-Kaiowá da « Reserva Indígena de Jaguapirú e Bororó ». Sobre o assunto ver o excelente estudo de Rodrigo Amaro, « A aldeia rimada no Rap : indigenização da modernidade e reflexividade cultural dentre os jovens kaiowás das aldeias de Jaguapirú-Bororó » (2014), que discute o processo de ressignificação cultural do rap, disponível no site : [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401979386\\_ARQUIVO\\_RODRIGOAMAROTtrabalhoCompleto29RBApdf.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401979386_ARQUIVO_RODRIGOAMAROTtrabalhoCompleto29RBApdf.pdf)

Natural do Amazonas, da região do alto Solimões, a cantora Djuena é do povo Tikuna e está concluindo as gravações do seu trabalho intitulado Tchaütchiane (A saudade da Aldeia).consultado em 3 de julho de 2017.

povo Tikuna ; ou ainda em projetos literários diversos, que evocaremos a seguir. Cada vez mais conectada, a juventude ameríndia usa as redes sociais para difundir suas produções artísticas, sejam híbridas ou tradicionais, e lutar contra a exclusão material e simbólica de que é vítima.

## 2. Interseções entre oralidade e escrita

A literatura oral ameríndia no Brasil, com seus gêneros tradicionais (mitos, lendas, cantos, etc.), segue sua trajetória nas aldeias em que os xamãs e os anciões se encarregam de sua transmissão às novas gerações. As narrativas contadas e transmitidas por estes verdadeiros arquivos vivos do saber ancestral encontram novos suportes materiais, tais como o registro da voz, o vídeo, a escrita e a edição. Hoje em dia, a tradição oral assumida por uma voz coletiva acompanha textos assinados por vozes coletivas ou individuais.

O fenômeno cultural recente da passagem dos relatos tradicionais do oral à escrita surgiu no início da década de 1990 e passa a ser recorrente no século XXI. O reconhecimento da existência das línguas ameríndias no Brasil (pela Constituição de 1988) abriu caminho para a educação bilíngue ameríndia e contribuiu para a criação da “escola indígena” (SOUZA, 2004, p. 129). Dessa forma, surgem transcrições da tradição literária oral em língua minoritária, produzidas, como assinala a especialista em textualidades ameríndias Maria Inês de Almeida, “no contexto da implantação da educação escolar nas aldeias, ou seja, é uma literatura financiada pelo governo, de produção/circulação restrita e não entra no circuito comercial » (ALMEIDA, 2011). É importante ressaltar o envolvimento do meio acadêmico, que tem no projeto *Literaterras: escrita, leitura, traduções*, coordenado por Maria Inês de Almeida, da Universidade Federal de Minas Gerais, o exemplo pioneiro de um sistema de educação desenvolvido em interação e com a colaboração de estudantes/professores autóctones.

Constata-se, também, a existência de narrativas míticas ou que apresentam ensinamentos a serem transmitidos a outras gerações, traduzidos para o português, que resultam da criação coletiva de jovens autores ameríndios, como *Antes o mundo não existia* (dos povos Desana) e *Shenipabu Miyui* (dos povos Kaxinawá), entre outros. Como observa Almeida, os jovens indígenas exercem um papel fundamental na transposição à escrita, na tradução e na edição das narrativas tradicionais, tarefa que assumem em nome de seu povo, recusando a autoria individual.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Segundo Maria Inês Almeida, as narrativas indígenas orais e escritas « são práticas análogas em muitos aspectos, até porque realmente a maioria das narrativas até agora escritas foi contada pelos mais velhos. A

Igualmente importantes são os depoimentos de ameríndios registrados, reescritos, traduzidos e publicados por antropólogos ou linguistas, a fim de estabelecer um diálogo com os representantes do mundo ocidental. Deve-se citar o trabalho pioneiro de Yvete Walty, Ana L. Queiroz e Leda L. Leonel, que recolheram e publicaram, em 1988, o testemunho de Pichuvy Cinta Larga sobre a história de seu povo: “após séculos de um monólogo imposto ao índio – escreve Walty em um artigo consagrado às relações entre o intelectual e as minorias –, o não-índigena se propõe a ser seu interlocutor” (WALTY, 2000). Essa função de interlocutor vem também sendo exercida há dez anos pelo pesquisador Devair Fiorotti (UERR) que se dedica a coletar narrativas das comunidades indígenas em Roraima. Segundo informação veiculada pelo Suplemento Cultural *Pernambuco*, « Com base nessa convivência, Fiorotti preparou quatro volumes sobre a produção dos povos Macuxi e Taurepangue (RR) – três livros de entrevistas com esses artistas, e o quarto, que deve sair em breve, registra cantos em língua original e português, com partituras. »<sup>5</sup>

No mesmo campo de abordagem e diálogos interculturais, destaca-se a extraordinária obra *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, publicado na França, em 2010, e no Brasil, em 2015, por uma das mais prestigiosas editoras, a Companhia das Letras. Trata-se de uma verdadeira obra-prima de exercício de travessia cultural oriunda de uma colaboração de cerca de dez anos entre o xamã ianomâmi Davi Kopenawa, um dos mais importantes líderes do movimento indígena no Brasil, e Bruce Albert, antropólogo francês. No prefácio que escreveu para a edição brasileira, Viveiros de Castro qualifica a obra como « um ‘objeto’ inédito, compósito e complexo, quase único em seu gênero» (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27). Estão sendo publicadas outras obras, oriundas da interlocução entre indígenas e não-indígenas, diretamente ligadas à organização política dos ameríndios; dentre elas, o conjunto de entrevistas de Ailton Krenak, um dos militantes mais renomados e ativos da causa indígena no Brasil, reunidas por Sergio Cohn e publicadas na Coleção *Encontros* da Azougue (COHN, 2015). O testemunho de Ailton Krenak recorre sobretudo à história recente da desapropriação territorial e dos conflitos que resultam dela, denunciando os preconceitos e os obstáculos contra os quais os povos autóctones precisam lutar para sair de sua invisibilidade,

---

escrita, a tradução e a edição, pelos jovens índios, destas narrativas, obedecem a princípios que são comuns em suas tradições orais: a autoria coletiva, por exemplo. » Maria Inês Almeida, 2011, entrevista disponível no site <http://txaihunikuin.blogspot.fr/2011/05/entrevista-da-professora-maria-ines-de.html> , acessado em 3 de julho de 2017.

<sup>5</sup> Entrevista de Devair Fiorotti no Suplemento Cultural *Pernambuco* disponível no site <http://www.suplementopernambuco.com.br/entrevistas/1880-entrevista-devair-fiorotti.html> , consultado em 5 de julho de 2017.

sem esquecer o caminho percorrido no combate pela conquista de seus direitos. O engajamento na luta política põs Ailton Krenak em evidência. Com uma trajetória social distinta daquela de Davi Kopenawa, que mora nos territórios ianomâmi, Krenak é um índio migrante, que vive em São Paulo, para onde sua família migrou em 1968 e o escolarizou. Nasceu em 1954 em uma reserva criada em 1922, no Vale do Rio Doce, com o objetivo, segundo suas próprias palavras, de aprisionar os Krenak, cujos territórios tradicionais se estendem do litoral do Espírito Santo até o sertão de Minas Gerais.

Um xamã que mora na floresta amazônica e um jornalista que leciona na universidade e que vive na maior metrópole da América Latina, dois percursos de vida militante, dois modos de produção escrita inseridos no circuito cultural das sociedades ocidentais, duas trajetórias que simbolizam a diversidade de situações e de relações que os ameríndios mantêm com a sociedade brasileira, dois ameríndios que lançam seu olhar sobre essa sociedade, interpretando-a e representando-a. Em seu discurso, “o outro somos nós, os brancos, irmãos nascidos da fértil e mágica imaginação indígena, mais generosa conosco do que temos sido com eles” (SANTOS, 2003, p. 57). Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção para o sentido do percurso desses índios, que pertencem a uma geração supostamente aculturada, mas que, na realidade, “[...] se tornaram vetores de indigenização da política nacional, antes que de abasileiramento dos índios, e que se reapropriaram de sua indianidade de modo simultaneamente intelectual e existencial.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12). Uma verdadeira conscientização política dos ameríndios por meio da escrita, quer corresponda a formas de discurso oriundas da tradição oral, como em Kopenawa, quer se adapte a um novo modo de comunicação, a exemplo de Ailton Krenak.

Novos projetos emergem em torno da palavra e do pensamento indígenas, como o da Editora Azougue que anuncia a publicação da *Coleção Tembetá*, dedicada à trajetória e ao pensamento de grandes vozes indígenas atuais (Ailton Krenak, Álvaro Tukano, Cristino Wapichana, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Fernanda Kaingang, Kaká Werá e Sônia Guajajara, entre outros), dirigida por Kaká Werá. A editora pretende publicar um livro por mês no total de doze, cada obra trazendo uma antologia de textos de um pensador indígena e uma entrevista inédita do autor homenageado.<sup>6</sup> A Editora Hedra também criou uma coleção específica voltada para a literatura indígena. Trata-se da *Coleção Mundo indígena* que reúne sete livros de contos de diferentes povos: Caxinauá, Guarani, Yanomami e Hupdäh.<sup>7</sup> Oxalá

---

<sup>6</sup> Ver o site da Azougue Editorial <http://www.azougue.com.br/tembeta/p>

<sup>7</sup> Consultar o site da Editora Hedra <https://www.hedra.com.br/categoria/literatura-brasileira>

esse relativo interesse e abertura ao pensamento indígena possa contribuir para inaugurar relações e ressignificações culturais entre sistemas sociais distintos, num verdadeiro movimento de abertura ao outro.

## **2.1 A figuração dos ameríndios na literatura brasileira contemporânea**

Apesar da repercussão dos discursos sociais sobre a questão indígena no Brasil, e do interesse recente pela palavra e pensamento indígenas, o fato é que a criação literária ameríndia, escrita em português, passa praticamente despercebida. Em um estudo consagrado à figura do ameríndio em obras que circulam no sistema literário no Brasil, no Quebec e na Argentina, constatei que o sistema quebequense era o único que apresentava um *corpus* consequente de obras escritas por autores que reivindicam seu pertencimento étnico ameríndio, desde a década de 1970. Contrastando com a presença discreta de obras literárias ameríndias, destaquei nessa obra – *A Alteridade Ameríndia na Ficção Contemporânea das Américas* (OLIVIERI-GODET, 2013) – a importância de um conjunto de romances contemporâneos brasileiros, escritos por não-indígenas, publicados desde a segunda metade da década de 1970 até os dias de hoje. Tais narrativas partem da figuração da alteridade ameríndia para questionar as relações interculturais e interétnicas, considerando a articulação entre a releitura do passado e o contexto histórico atual, no qual o processo de espoliação das terras dos ameríndios se revela um dos elementos centrais. Esses escritores não pretendem se tornar porta-vozes dos ameríndios, mas o que dizem sobre eles, em suas obras ficcionais, contribui para incluir na contemporaneidade a reflexão sobre o contato entre culturas diversas que continua acontecendo com base no desconhecimento e incompreensão, além de manter viva a presença desses povos no espaço simbólico da representação. Eles falam de um outro, deste “estrangeiro de dentro” que o ameríndio representa para a sociedade brasileira, contribuindo para deslocar o imaginário que reserva aos povos indígenas o lugar marginalizado de “reliquias de um passado” a ser preservado ou de obstáculos a serem eliminados, discutindo a questão da autonomia dos povos indígenas e interrogando as modalidades de um projeto inclusivo no interior do Estado-nação. Impulsionam, desse modo, a reconfiguração da sensibilidade contemporânea, objetivo que compartilham com os autores ameríndios emergentes.

## **3. Literatura ameríndia escrita em português no sistema literário brasileiro**

As obras ficcionais e poéticas escritas por ameríndios em português só começam a aparecer na rede literária brasileira, na década de 1990. Hoje em dia, sua presença ainda é muito discreta apesar do contexto aparentemente favorável ao impulso de uma expressão da literatura ameríndia escrita em português, considerando os seguintes fatores: um interesse maior dos discursos sociais pelas questões indígenas no Brasil; a organização e a consolidação dos movimentos sociais ameríndios, principalmente a partir dos anos 1980; a importância da discussão sobre políticas identitárias minoritárias; e o acesso de uma parcela da população ameríndia à educação e à universidade. A esses fatores se poderiam acrescentar as comemorações dos 500 anos da “descoberta” do Brasil, que provocaram um vasto movimento de releitura e de reinterpretação da formação histórica da nação.

### **3.1 Narrativas míticas e literatura infanto-juvenil ameríndia**

Essa constatação pode ser nuançada, no entanto, se levarmos em consideração uma área precisa, a da literatura infanto-juvenil. Vários escritores que reivindicam suas origens ameríndias se consagram a esse gênero. Uma parcela significativa dessas obras foi editada graças a programas educativos de apoio à produção de material pedagógico sobre a diversidade étnica, implementados pelo governo brasileiro principalmente a partir de 2002. Diferentemente da experiência coletiva que caracteriza a produção dos textos mencionados anteriormente, aqui se trata de autores individuais que escrevem em português e buscam entrar em um mercado editorial em plena efervescência no Brasil. Segundo Lynn Mario T. Menezes de Souza, autor de um lúcido artigo sobre a escrita ameríndia no Brasil, esses escritores miram, prioritariamente, um público alóctone (SOUZA, 2003, p. 135). Essa escrita se insere na rica tradição da literatura oral ameríndia, revisitando suas lendas, mitos e tradições ancestrais. É marcada pela intenção de informar e transmitir conhecimentos sobre as culturas dos povos autóctones.

Dentre os escritores mais conhecidos, poderíamos citar: Kaka Werá Jecupé (*A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, 1998; *Tupã Tenondé : a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*, 2001); Olívio Jecupé (*Iarandu o cão falante*, 2002); Yaguarê Yama (*Puratig : o remo sagrado*, 2001; *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawê*, 2007); Daniel Munduruku (*As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*, 2001; *Histórias de índios*, 1996), Eliane Potiguara (*Akajutibiró, terra do índio Potiguara*, 1994), Graça Graúna (*Criaturas de Ñanderu*, 2010) ; Cristino Wapichana (*Sapatos trocados : como o tatu ganhou suas grandes garras*, 2014). A



maioria dessas obras é publicada por pequenas editoras, como Peirópolis, que abriu uma linha editorial chamada “A voz do índio”, que se dirige “às crianças que começam a aprender a ler, às crianças com autonomia de leitura, aos jovens e aos adultos” (EDITORA PEIROPOLIS, 2014, p. 67). Desde a lei 11.645 de 2008, que tornou obrigatório o ensino das culturas ameríndia e afro-brasileira no sistema escolar brasileiro, editoras vêm abrindo suas portas a esse tipo de publicação.

O objetivo principal dessa produção literária é didático. Ela visa preservar o patrimônio cultural autóctone e divulgá-lo a um público mais amplo. É o que se depreende dos diferentes depoimentos de escritores como Graça Graúna, mestiça de origem Potiguara, de Daniel Munduruku e de Yaguarê Yamã, de origem Maraguá (Amazônia), para quem “os relatos da tradição oral são muito belos e devem ser preservados”, o que justifica, segundo ele, o interesse de passar do oral à escrita pois “não somente se transmite a tradição, mas também se dá a conhecer nossa cultura”<sup>8</sup>. Graça Graúna apresenta um ponto de vista interessante ao afirmar que os relatos orais das sociedades tradicionais não visam uma faixa etária específica, mas é a maneira de representar os mitos, as lendas, as aventuras e os costumes que desperta o interesse das crianças e dos adultos. Se o sistema literário brasileiro classifica essas obras como literatura juvenil, é porque compreendeu que seu caráter maravilhoso e os grafismos singulares das etnias atraem particularmente o público jovem. Graça Graúna lembra também que autores como Daniel Munduruku, Yaguarê Yamã, Renê Kithãulu e Olívio Jekupé preferem, ao contrário, classificá-las como “contação de histórias”. Essa divergência é um sinal da dificuldade de superar as barreiras da passagem do relato tradicional oral ao escrito, assim como aquelas que resultam do desconhecimento da cosmovisão ameríndia pela sociedade nacional.

### **3.2 Ficção e poesia ameríndias**

Mesmo que poucos ultrapassem a produção de “livros para a juventude”, certos autores ousaram tomar o caminho da escrita de romances e de poemas, visando sua inserção no sistema literário brasileiro para lutar contra a exclusão material e simbólica que vitima os ameríndios. É o caso de Daniel Munduruku, nascido em Belém, em 1964, autor do romance *Todas as coisas são pequenas* (2008); de Graça Graúna, nascida em São José do Campestre,

---

<sup>8</sup> Disponível no site [ggrauna.blogspot.com/](http://ggrauna.blogspot.com/), terça-feira, 1 de março de 2016 [Literatura indígena: da oralidade ao papel](#) Da oralidade ao papel Fonte: CORREIOBRAZILIENSE • 3, Brasília, segunda-feira, 29 de fevereiro de 2016.

Rio Grande do Norte, em 1948, autora de três coletâneas de poemas *Canto Mestizo* (1999), *Tessituras da Terra* (2001) e *Tear da Palavra* (2007); e de Eliane Potiguara, nascida em 1950, no Rio de Janeiro, autora de uma obra difícil de classificar, *Metade cara, metade máscara* (2004). Todos nasceram na cidade, seus ancestrais Munduruku e Potiguara (no caso das duas escritoras) deixaram suas terras tradicionais há décadas. Seu projeto literário se enraíza no espaço social urbano onde nasceram, cresceram e foram educados e, ao mesmo tempo, no imaginário cultural ameríndio que descobriram, resgatando-o em textos que trazem as marcas de sua identidade híbrida. A educação universitária no Brasil como vetor de ascensão social, que permite ao indivíduo ultrapassar as barreiras que lhe atribuem um lugar precário, é também um fator importante nas trajetórias desses três escritores: dois deles, Daniel Munduruku e Graça Graúna, têm doutorado e são professores universitários. Graúna é também crítica literária, com trabalhos consagrados às literaturas e culturas ameríndias, principalmente a obra *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013).

Para essa geração de ameríndios escritores, o acesso à educação é uma tática de luta: a formação intelectual os qualifica para influenciar a redefinição das relações entre os ameríndios e o Estado brasileiro. Seu projeto de criação e de luta política passa pelo domínio de conhecimentos e das formas ocidentais de transmissão do saber para defenderem melhor seus direitos e darem a conhecer a história dos diferentes povos e suas referências culturais específicas.

Em pleno século XXI, a literatura ameríndia em língua portuguesa constitui um novo elemento no universo do que se chama, no Brasil, de literaturas das minorias, a exemplo da “literatura marginal”, oriunda das periferias das megalópoles, da literatura dos afrodescendentes ou da literatura feminina. Nas produções dos três autores citados, observa-se que o romance de Daniel Munduruku é uma espécie de fábula moral construída a partir de uma visão dicotômica dos valores subjacentes às sociedades ocidental e ameríndia, aos quais são atribuídas características que me parecem estereotipadas. O discurso do narrador-personagem branco que quer transmitir aos ocidentais uma lição de vida, elogiando os verdadeiros valores que descobriu quando viveu com uma tribo da Amazônia, soa falso. Seu alcance moralizante impede o leitor de aderir à narrativa.<sup>9</sup> Este breve comentário não invalida

---

<sup>9</sup> Para uma leitura do romance de Daniel Munduruku remeto ao estudo de Eurídice Figueiredo, « Representações do indígena na literatura brasileira », in *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*, 2010. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010, p.105 a 133.

a importância do conjunto da obra do autor mais produtivo e atuante no campo da literatura indígena.

A obra de Eliane Potiguara e as coletâneas de Graça Graúna são mais complexas em sua abordagem das relações entre as duas sociedades na medida em que não se limitam à lógica binária dos conflitos, mesmo que não ignorem as tensões provocadas pela dinâmica dos contatos culturais e da herança colonialista. O interesse da leitura de seus textos reside, em minha opinião, na amplitude da perspectiva adotada: para essas escritoras, a escrita é, prioritariamente, um instrumento de luta a favor dos povos ameríndios, mas elas também pensam na precariedade material e simbólica global que condena igualmente os ameríndios e os afrodescendentes, os pobres da periferia, os sem-terra e as mulheres. O espaço simbólico construído é o da confluência das vozes que emergem de lugares precários e marginalizados e que criam textos híbridos como as vozes que os produzem. É o caso do poema de Graça Graúna, *Feitura de Tupã*, dedicado a Gonçalves Dias e inspirado em seu poema *Marabá (Últimos cantos)*:

Quando Marabá deixou a tribo  
Não foi por querer.  
Sendo filha de quem é,  
enfrentou as duras penas  
De ser o que é  
filha da mistura  
Marabá, apenas.

Quem há de querer?

Se acaso feitura não é de Tupã,  
quem define a história  
dessa índia-meio-branca  
dessa branca-meio-índia?

Quem há de querer  
de Marabá as penas?  
(*Tear da palavra*, BH, 2007, p. 27)

A questão do hibridismo cultural é levantada pela escritora quando comenta o poema de Gonçalves Dias em seu ensaio *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira* (2013): “Marabá configura a atualidade do texto de Gonçalves Dias ao retratar a ‘nossa’ condição de filhos da mistura, filhos da erva (na visão indígena), filhos de Eva (na visão ocidental cristã); filhos marginalizados, espoliados, excluídos.” (GRAUNA, 2013, p. 51). A abordagem identitária ambivalente problematiza a identidade mestiça. Em artigo recente e

inédito,<sup>10</sup> dedicado à análise de *Tear da palavra* (2007), de sua autoria, destaco o papel de mediação que sua escrita assume através do caráter híbrido de sua poesia, transpondo fronteiras étnicas, sociais e linguísticas, recriando um espaço que promove a interação permanente entre culturas diversas.

Quanto à *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara, trata-se de outro texto emblemático de novas formas e temáticas literárias que a literatura ameríndia de autoria individual em língua portuguesa inaugura.

### **3.3 *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara**

Para examinar como a obra surge no sistema literário brasileiro, teço inicialmente considerações sobre os elementos de seu paratexto, tais como a apresentação da coleção e o prefácio do livro. Publicada em 2004 pela Global Editora, de São Paulo, esta obra está infelizmente esgotada e não é mais mencionada pelo catálogo da editora.

A apresentação da coleção “Visões de índio”, na qual se insere o livro, é assinada por Daniel Munduruku, que talvez seja o escritor ameríndio mais conhecido no Brasil por seu investimento na divulgação das culturas ameríndias; além do romance *Todas as coisas são pequenas*, já referido, ele é autor de inúmeros títulos classificados como literatura juvenil. Nesse texto, Munduruku destaca o objetivo da coleção que segundo ele se propõe a “dar voz aos indígenas em movimento” e « dar vazão ao pensar, ao sentir, ao viver dos povos indígenas brasileiros ». (POTIGUARA, 2004, p. 16). O título dado a essa apresentação – “Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras” – anuncia a vontade de situar a história dos ameríndios em uma continuidade temporal, a partir de sua inscrição em uma perspectiva de longa duração, passando pela afirmação de sua contemporaneidade e projetando-a no futuro, desafio que a produção literária se encarregaria de aceitar. O prefácio de Graça Graúna, escritora e professora da Universidade de Pernambuco (UPE), lhe confere uma caução literária que contribui para seu reconhecimento. Ela destaca o caráter pioneiro da obra e a importância para penetrar na história e no universo cultural dos povos autóctones, além de assinalar o diálogo tenso que ela inaugura com o modelo social hegemônico da sociedade brasileira.

---

<sup>10</sup> « Mobilités culturelles amérindiennes : paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna », texto inédito da comunicação apresentada no Colóquio *Représentations des dynamiques urbaines dans la littérature et le cinéma du Québec et du Brésil*, no âmbito da 85ª ACFAS, maio 2017, Université McGill, Montréal, Canada.

*Metade cara, metade máscara* reúne textos pioneiros escritos pela autora desde os anos 1970. Primeira obra ameríndia escrita em português a ter certa repercussão no meio acadêmico e literário, o livro constitui um dos raros exemplos de publicação literária em português de um autor que reivindica sua identidade ameríndia e defende um projeto de resgate histórico e cultural. A força e a novidade dessa obra de referência se encontram na correlação que ela estabelece entre a contemporaneidade e a ancestralidade para representar a reconstrução da identidade ameríndia, como bem observou Rejane S. Gelhen na leitura perspicaz que lhe consagrou (GELHEN, 2011, p. 86). Não se deve, contudo, desprezar a trajetória social da autora, biológica e culturalmente mestiça, militante ameríndia pioneira, engajada desde os anos 1970 na luta contra a violência contra as mulheres ameríndias, membro fundador da associação GRUMIN – Grupo Mulher-Educação Indígena.

Reivindicando sua origem indígena, a autora adotou o nome de seu povo Potiguara, que ocupava os territórios que hoje correspondem aos estados do Nordeste do Brasil, desde o litoral do Maranhão até à Paraíba. Atualmente, seu território se concentra entre o Rio Grande do Norte e a Paraíba<sup>11</sup>. Sua família, vítima das violências dos proprietários de terras, cuja terra tribal foi desapropriada na década de 1920, migrou primeiramente para Pernambuco antes de prosseguir seu caminho até a periferia do Rio de Janeiro, onde a escritora nasceu, em 1950. O núcleo familiar da autora, que ficou órfã na primeira infância, é composto apenas de mulheres: avó, mãe, uma tia e uma irmã. No universo dessas mulheres, os homens estão ausentes: foram assassinados, assim como seu bisavô, vítima da luta que travava pela preservação dos territórios tradicionais dos Potiguara. Sua avó, que fora violentada, teve um filho aos doze anos.

Desde muito jovem, Eliane Potiguara sofreu preconceitos e violências. A conscientização de sua condição subalterna a levou a se engajar na luta pela estruturação do movimento indígena em escala nacional e internacional, como revela, entre outros, sua participação nos debates para a elaboração da *Declaração das Nações Unidas pelos Direitos dos Povos Indígenas*. Ela conseguiu, ainda que tardiamente, ter acesso à educação, tornar-se professora primária, frequentar o meio cultural do Rio de Janeiro e publicar suas obras<sup>12</sup>. Esses elementos de sua biografia são evocados em *Metade cara, metade máscara*. Ao se debruçar sobre sua trajetória pessoal, a autora se interroga sobre as relações entre autóctones e

---

<sup>11</sup> DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico”, p. 439.

<sup>12</sup> *A terra é mãe do índio* (1989); *Akajutitibô, terra do índio Potiguara* (1994).

sociedade brasileira, enquanto denuncia a violência colonial e neocolonial contra os índios, mas, ainda assim, não renuncia a um projeto de convivência.

Sua experiência de vida como ameríndia e mulher, ator social duplamente discriminado, alimenta uma experiência de escrita que ela considera como uma “política da existência”, denúncia das violências contra os autóctones e, ao mesmo tempo, forma de terapia: “Após a angústia e o desespero, o ato de criação é o início da cura”<sup>13</sup> (POTIGUARA, 2004, p. 58). Essa voz feminina instaura seu próprio espaço de enunciação, problematizando sua identidade ameríndia e seu pertencimento à sociedade brasileira. Ela evoca a dissolução brutal do « espaço habitado » ameríndio (HAREL, 2007, p. 87) desde a chegada dos colonizadores, que forçou muitos povos autóctones a migrarem; denuncia as injustiças que sofreu, com a desapropriação de suas terras e as violências físicas, morais e simbólicas; busca resgatar e se reapropriar da memória e da história ameríndia, ao inscrever esses povos no futuro da nação brasileira:

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, “Identidade indígena”, p. 104)

Eliane Potiguara explora na sua poesia o arquétipo feminino, a imagem da mulher que engendra a vida assim como a “mãe-terra”: “É com a mulher que o homem aprende. É com a mãe-terra, é com o ventre vulcânico revolucionário, guerreiro, combativo que trará a transformação do ser humano” (POTIGUARA, 2004, p. 97). Interessante notar que o recurso ao mito da renovação, um dos grandes mitos fundadores das Américas, é reiterado através da imagem da mulher associada à natureza, fazendo corpo com o mundo, de maneira semelhante à produção de escritoras ameríndias das Américas que vinculam espaço e corporalidade.<sup>14</sup> O resgate que a autora realiza do mito da renovação legitima sua fala de mulher ameríndia, atribuindo-lhe a força primordial de transformação que alimenta seus atos e seu discurso. A criação do personagem Cunhataí, *alter ego* da escritora, cujo papel destaca em um de seus fragmentos autorreferenciais, relaciona-se com esse processo:

---

<sup>13</sup> “Depois da angústia e do desespero, o ato de criação é o começo da cura !” (Potiguara, 2004, p. 58).

<sup>14</sup> Refiro-me a obras de escritoras como Louise Erdrich (*The Round House*, 2013) Naomi Fontaine (*Kuessipan, à toi*, 2011), Natasha Kanapé Fontaine (*Bleuets et abricots*, 2016).

Na realidade, a simbologia de Cunhataí demonstra o compromisso que ela tem com todas as mulheres indígenas do Brasil. Sua dor, sua insatisfação e consciência de mulher é a mesma trazida pelas mulheres guerreiras dos tempos atuais, que ora se organizam. (Potiguara, 2004, p. 70)

A obra apresenta uma composição complexa, caracterizada pela compilação de vários textos, escritos ao longo de quase trinta anos, entre 1975 e 2003, respondendo ao princípio da politextualidade, e marcada por “sua multiplicidade textual, por seu *status* de junção [que] coloca *ipso facto* a ideia do livro em perigo: sua coerência, sua fluidez ficam comprometidas” (AUDET, 2016, p. 136).<sup>15</sup> A força da voz feminina potencializada contribui para a fragmentação da unidade enunciativa, daí a multiplicidade de vozes autorais e de gêneros: autoficção, autobiografia, testemunho, crônica, poesia, ficção poética que evoca o universo simbólico dos mitos. A articulação da vivência à história e à subjetividade poética se manifesta na história revisitada, tanto a dos povos ameríndios quanto a da organização política do movimento indígena no Brasil, nas quais se entrelaça a trajetória pessoal da escritora. Desde o título, *Metade cara, metade máscara*, a coletânea sugere as metamorfoses da identidade correlacionada à potencialização da voz que pode falar em nome do indivíduo ou de uma coletividade (mulheres ameríndias, ameríndios, brasileiros oprimidos) para revelar, sob diferentes aspectos, as consequências dramáticas da colonização para os povos e as culturas ameríndias. Segundo certos mitos amazônicos, a máscara tem um poder transformacional, como o da cura em relação com a função terapêutica que a autora atribui à criação literária.

Trata-se de uma coletânea estruturada em torno de sete capítulos que revelam os estigmas trágicos da história dos ameríndios a partir de um ponto de vista predominante que exprime o sofrimento feminino. A multiplicidade de textos implicados introduz a modulação da voz na escrita e as nuances na percepção da história. Assim, a crônica que abre a coletânea lembra, em uma narrativa na terceira pessoa, as violências sofridas pelos ameríndios desde a chegada dos colonizadores. Num segundo movimento, introduz um texto autoficcional, consagrado às agressões sofridas pelos Potiguara e pela família dos ancestrais da autora nos anos 1920, para, finalmente, num terceiro momento, assumir claramente o discurso biográfico :

---

<sup>15</sup> No original em francês : « sa multiplicité textuelle, par son statut d'agrégat [qui] met *ipso facto* l'idée du livre en péril : sa cohérence, sa fluidité sont compromises » (AUDET : 2016, p.136).

Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias, as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas. (POTIGUARA, 2004, p. 23)

Dando um salto cronológico na história, já na segunda década do século XX, a violação aos direitos humanos dos povos indígenas continua. E aqui contamos não um caso particular, mas um caso comum a milhares de brasileiros, migrantes indígenas. 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. (POTIGUARA, 2004, p. 24)

Em outro capítulo, o sujeito da enunciação assumirá a narração da história, em primeira pessoa direta, em um relato autobiográfico :

Fui muito feliz neste encontro comigo mesma e com a escritora, porque antes já havia incorporado inconscientemente a sabedoria de minha mãe, minhas tias indígenas e principalmente minha avó, Maria de Lourdes, filha do guerreiro indígena desaparecido, no início do século XX, refletido no que conto no início do livro. Sou feliz porque aprendi esses conceitos acima com elas, mesmo que elas estivessem fora de suas terras tradicionais. Elas foram exotadas de suas terras, mas os valores, os conceitos, os princípios, a cosmologia jamais, em tempo algum, foram dizimados pelo colonizador. (POTIGUARA, 2004, p 89)

Essa escolha narrativa aproxima a dimensão ontológica do relato de vida do processo histórico, pois o que ela evidencia é o destino comum a inúmeras mulheres ameríndias; mesclam-se as auto-histórias (GRAUNA, 2013, p. 131) coletiva e individual na denúncia do processo de migração forçada.

A contribuição efetiva de Eliane Potiguara para a organização do movimento indígena no Brasil, em particular no período inicial e difícil de sua constituição, a partir de 1974, na época da ditadura militar, permite-lhe escrever crônicas consagradas a essa história e lembrar as principais reivindicações desse movimento. Esses textos carregam as marcas do engajamento da autora: o discurso militante denuncia as injustiças e as violências sofridas pelos povos indígenas no Brasil e posiciona-se a favor da defesa de seus direitos:

A demarcação das terras indígenas nunca foi uma prioridade governamental. Uma política que garantisse e respeitasse os povos indígenas como unidades sociopolíticas e culturais distintas deveria ser uma prioridade como respeito histórico. Nunca se realizou, na prática, uma política voltada aos interesses e projetos econômicos de auto-sustentação propostos pelos indígenas, baseados em sua biodiversidade com segurança para a saúde, educação, agricultura e



direitos humanos, considerando sua cultura diferenciada. (POTIGUARA, 2004, p. 44)

A articulação da questão indígena à problemática identitária emerge em textos poéticos que incluem a perspectiva da subjetividade feminina na apreensão múltipla do real ao interrogar o processo complexo de construção identitária da mulher ameríndia na sociedade brasileira (“*Que faço com minha cara de índia?*”, poema “Brasil”, p. 34); denunciar os massacres e as violências sofridos pelas mulheres ameríndias (“*Quem são vocês que podem violentar / A filha da terra / E retalhar suas entranhas?*”, poema “Invasão”, p. 35); repercutir as reivindicações dos povos indígenas (“*Porque só pedimos terra e paz / Pra nossas pobres – essas ricas crianças?*”, poema “Oração pela libertação dos povos indígenas”, p. 35); condoer-se com a condição precária dos ameríndios com a qual o sujeito lírico se identifica (“Ah !... Não sei mais continuar esses cânticos / Porque a mim tudo foi roubado”, poema “Migração indígena”, p. 37); projetar a ampliação dos horizontes femininos (“Mãe, fêmea, amante sécula / Mas com seus direitos de mulher”, poema “Homem”, p. 133).

A ficção poética que evoca a história de amor entre Jurupiranga e Cunhataí introduz um plano alegórico que ilustra, simbolicamente, o percurso trágico da diáspora ameríndia e faz eco ao itinerário da escritora:

Jurupiranga e Cunhataí são dois personagens do texto *Ato de amor entre povos* das próximas páginas, que sobreviveram à colonização e poeticamente vão nos contar suas dores, lutas e conquistas. Esses personagens são atemporais e sem locais específicos de origem. (POTIGUARA, 2004, p. 30)

A história “atemporal do casal Jurupiranga e Cunhataí, emblema da família indígena” (FIGUEIREDO, 2013, p. 153), vai pontuar a travessia dos diferentes textos, tecendo vínculos de continuidade entre eles, de acordo com uma dialética autonomia/integração própria às práticas politextuais. Essas repetições correlacionam formal e temporalmente os diferentes níveis da diegese e evocam a atmosfera dos relatos orais tradicionais. A recorrência desses personagens corresponde a uma “estratégia compensatória de ordem temática” que, como salienta René Audet, “fazem parte de uma certa forma de coesão global” (AUDET, 2016, p. 136).<sup>16</sup> Eles também exercem a função de agenciamento de temporalidades diferentes.

O amor desse casal simbólico ameríndio é submetido às provações da separação devido às migrações forçadas, aos danos das guerras que ambos enfrentam, na época dos

---

<sup>16</sup> No original em francês : « participant à une certaine forme de cohésion de l'ensemble » (AUDET, 2016, p. 136)

colonizadores e no presente. O futuro, anunciado pela ficção poética, é aquele em que Eros vencerá Tântatos, o da vitória dos povos ameríndios – título do último capítulo do livro (*Vitória dos povos*) –, que passa pelo resgate da memória e das referências culturais ameríndias significada pelo retorno de Jurupiranga à aldeia e pelo reencontro com Cunhataí. Para fechar a obra, a autora retoma os fragmentos do poema *Ato de amor aos povos*, escrito em 1978, em homenagem às Primeiras Nações da América Latina, no qual a voz de Cunhataí convida seu bem-amado aos prazeres do amor e da vida:

Desperta JURUPIRANGA!  
Vem me ver que hoje acordei suada.  
Benzo,  
Com o sumo de minha rosa aberta, enamorada,  
As manhãs de delírio, completamente cansada.  
(POTIGUARA, “*Ato de amor aos povos*”, 2004, p. 136)

A irrupção da fala amorosa no plano alegórico e poético da obra revela esperança. É um dos meios aos quais recorre a função liberadora da escrita de Eliane Potiguara para reconfigurar o imaginário sobre os ameríndios:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!  
[...]  
E transformaremos os sexos indígenas  
em órgãos produtores de lindos bebês guerreiros  
do futuro  
E não passaremos mais fome  
Fome de alma, fome de terra, fome de mata  
Fome de História  
E não nos suicidaremos  
A cada século, a cada era, a cada minuto  
Nós somos o primeiro mundo!  
(POTIGUARA, “Identidade indígena”, 2004, p. 104).

O discurso literário se engaja em um combate que visa inverter o imaginário hegemônico sobre os ameríndios, que os imobiliza e aprisiona em um passado histórico, quando não em um universo mítico cujo sentido não podemos penetrar. A opção de sua escrita é inscrever os povos e as culturas autóctones na perspectiva temporal da longa duração, em oposição às forças sociais que trabalham no apagamento de sua memória e na desapropriação de suas terras. Essa voz irrompe na literatura brasileira marcando sua dissociação da imagem que a sociedade nacional lhe remete, por meio de um trabalho de inversão de sentido: “Nós somos o primeiro mundo”, é o refrão do poema “Identidade indígena”, escrito em 1975, em homenagem a seus avós. Esse poema é o mais antigo da obra

e, como ressalta Graça Graúna no prefácio, é o primeiro poema escrito em português por uma mulher ameríndia “a ter tido uma repercussão nacional e a ter driblado a censura e o regime militar” (POTIGUARA, 2004, p. 18). Essa voz ameríndia busca romper o monopólio da representação que as elites no poder construíram como legítima ao longo do tempo. Segundo Simon Harel, “os sujeitos excluídos devem compor com a violência de um mundo que tenta expulsá-los do próprio domínio da representação” (HAREL, 2007, p. 90).<sup>17</sup> Pode-se interpretar essa apropriação da escrita literária pelos ameríndios como uma tática de “apropriação indébita”, um modo de sobreviver em território hostil, uma manifestação de resistência ao processo de extermínio em curso há séculos.

Na verdade, como foi visto, é somente no final do século XX que surgem obras literárias ameríndias, escritas em português, e que buscam abrir uma passagem no campo da produção literária brasileira para afirmar sua especificidade étnica e seu projeto de emancipação do monopólio da representação literária visando a superação de um imaginário nacional calcado na ‘síndrome da extinção’ – expressão empregada por Márcio Santilli (2000, p. 21) para caracterizar um tipo de representação que concebe os índios “como seres do passado oriundos da literatura indianista” e “sem esperanças de futuro”. Eliane Potiguara exerce nisso um papel preponderante com uma obra original, tanto por sua composição politextual quanto pela potencialização da voz feminina, o que lhe permite evocar, sob diferentes aspectos, a problemática dos ameríndios no Brasil. Ela destaca as táticas de resistência das mulheres ameríndias e afrodescendentes para enfrentar os neocolonizadores; reacende a chama dos saberes ancestrais e da cosmologia dos povos indígenas; retoma a história ameríndia, acrescentando a de sua resistência e de sua organização política; e lembra que a noção de território não se limita ao espaço geográfico, como demonstra a relação particular que os ameríndios mantêm com o seu:

Um território não é apenas um pedaço ou vastidão de terras. Um território traz marcas de séculos, de cultura, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo de ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade. (POTIGUARA, 2004, p. 105)

É por meio da escrita, que lhe devolve o papel de sujeito de sua própria história, que Eliane Potiguara experimenta a “habitabilidade”, o que significa, segundo Harel, “o fato de

---

<sup>17</sup>No original em francês : « les sujets exclus doivent composer avec la violence d’un monde qui tente de les expulser du domaine même de la représentation » (Harel, 2007 : 90).

ser sujeito em um espaço circunscrito” (HAREL, 2007, p. 17).<sup>18</sup> Para essa ameríndia *desaldeada*, assim como para tantos outros ameríndios urbanos, tornar-se novamente índio significa travar um combate pela reconfiguração das relações dentro da própria sociedade brasileira: para a escritora Eliane Potiguara, trata-se de se apoderar da memória de seu patrimônio ancestral para criar, por meio de sua fala liberadora, seu próprio *habitat*:

Eu não tenho minha aldeia / Minha aldeia é minha casa espiritual / Deixada pelos meus pais e avós / A maior herança indígena. / Essa casa espiritual / É onde vivo desde a mais tenra idade.  
(POTIGUARA, 2004, “Eu não tenho minha aldeia”, p. 130)

O sujeito poético herdou essa “casa espiritual” de seus ancestrais. Reconstruir a “nação indígena” é uma questão de reapropriação memorial, de tomada de consciência política e cultural que a dinâmica temporal instaurada pelo texto permite realizar, fazendo coabitarem mitos, ancestralidade e contemporaneidade:

Cunhataí viaja pelo tempo e espaço, e depois de seguir trilhas e sofrer todas as dores que uma mulher pode sofrer ela pára, senta-se e reclina a cabeça ao chão. Absorta nos passos de um formigueiro, ouve vozes intercaladas e no meio delas escuta a voz ancestral. (POTIGUARA, 2004, p. 79)

No entanto, a reconstrução do lugar habitável empreendida pelo sujeito não é considerada como um retraimento identitário, mas é reinvestida de uma nova simbólica que celebra a emergência das singularidades que podem conviver e/ou evoluir para fenômenos de hibridação cultural. É o que revela o sonho visionário de Jurupiranga, no qual o renascimento ameríndio compõe com elementos da sociedade brasileira:

Os brancos diziam que estavam reconhecendo a dívida histórica que aquele país tinha para com os povos tradicionais e por isso tinham decidido – politicamente – aceitar, pacificamente, as demandas que os povos apresentavam para o exercício dos direitos indígenas. [...] Num sobressalto e num piscar de olhos, vislumbrou a universidade indígena lotada de jovens, futuros antropólogos, cientistas, historiadores, jornalistas, juristas, contadores de sua própria história. Viu bibliotecas inteiras recheadas de livros escritos pelos próprios indígenas, viu uma qualidade de vida nunca vista em toda sua vida. Mulheres indígenas eram respeitadas quando passavam nas cidadelas ao fazerem suas compras ou quando necessitavam de recursos médicos, educacionais, jurídicos. Os velhos eram venerados por todos. (POTIGUARA, 2004, p. 129)

A alegoria do retorno de Jurupiranga à sua aldeia ultrapassa a dicotomia ameríndio/sociedade brasileira, por meio da figuração de um espaço intersticial no qual os aspectos tradicionais das culturas ameríndias convivem com elementos da cultura brasileira em um processo de contaminação recíproca. Essa imagem pode parecer de um romantismo

---

<sup>18</sup> No original em francês : « le fait d’être sujet dans un espace circonscrit » (Harel, 2007, p. 17).

um tanto ingênuo, tanto ela destoa da violenta realidade denunciada pela obra, que os ameríndios precisam enfrentar neste século XXI. Como ressalta Ailton Krenak, “Os índios descobriram que apesar deles serem simbolicamente os donos do Brasil eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia » (KRENAK, 2015, p. 19). A figura do « migrante de dentro », estrangeiro na sua própria terra, perpassa toda a obra, paralelamente às estratégias de resistência que levam o índio desterritorializado a reinventar formas de compor “com o território do outro, já que não podem escapar a isso” (HAREL, 2007, p. 97).<sup>19</sup> É essa consciência de indivíduos que resistem à expoliação territorial da qual foram vítimas – do confinamento nas reservas às periferias das cidades – que atravessa a obra e à qual remetem os personagens transgressores Jurupiranga e Cunhataí na luta para ocupar um lugar que lhes é seu de direito: entre fricções, trocas, ressignificações culturais, a obra propõe a reconstrução das relações entre ameríndios e sociedade brasileira.

Essa tensão temática é reforçada pela estratégia discursiva da obra em sua própria estrutura, como tentei demonstrar. Assim, o plano alegórico, que encerra uma mensagem de esperança em relação ao renascimento das culturas ameríndias e à sua convivência com a sociedade brasileira, exprime o mais profundo desejo de uma voz ameríndia feminina que não hesita em expor as injustiças seculares cometidas contra os povos autóctones.

Eliane Potiguara faz da escrita uma arma tática para se reconstruir como mulher ameríndia, enfrentar a realidade e projetar um futuro para os ameríndios no Brasil: « Minha vida é permeada pela questão ética, racial e de gênero »<sup>20</sup>. A emergência de novas vozes ameríndia e afro-brasileira na literatura brasileira é marcada, como bem observa Eurídice Figueiredo (2013, p. 154), pelo entrecruzamento da etnicidade e do gênero, produzindo novas versões da memória coletiva. Essas vozes emergentes revelam um percurso diferenciado de sua própria história e de sua memória. Elas se engajam em um processo de produção de discurso que se sobrepõe ao silêncio de vários séculos que se abateu sobre suas histórias a fim de curar a amnésia da sociedade brasileira e abrir as portas a memórias múltiplas e diferenciadas da memória oficial.

Deste modo, o maior interesse da obra de Eliane Potiguara reside provavelmente em sua participação original no processo de descolonização das letras brasileiras, que consiste em assumir o papel de porta-voz das reivindicações e dos direitos dos ameríndios, sem se

---

<sup>19</sup> No original em francês: « avec le territoire de l'autre, puisqu'ils ne peuvent y échapper » (Harel, 2007, p. 97).

<sup>20</sup> Testemunho citado por Anaïs Fouilleul, em sua dissertação de mestrado “Les voix des femmes amérindiennes dans les littératures des Amériques”, Université Rennes 2, 2016, p. 75, disponível no site <http://www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-na-campanha-nacional-mulheres-pela-paz/>

esconder atrás das fronteiras identitárias essencialistas, como frequentemente acontece na produção da literatura das minorias. Ela lança seu olhar híbrido de descendente de índios migrantes sobre as heterogeneidades que constituem o espaço nacional em conflito, mas se recusa a projetar a superação dos conflitos na uniformização das diferenças. A inclusão cidadã do ameríndio só pode se dar pelo respeito às suas singularidades. Os dois grandes movimentos da dinâmica espacial da obra são os pilares dessa representação: um deles, próximo do plano do real, corresponde à narrativa migrante de apagamento dos referentes identitários (PATERSON, 2008, p. 89), denuncia o processo de desapropriação dos territórios e recupera a memória da exclusão de que os ameríndios foram vítimas ao longo da história; o outro, no terreno do projeto utópico da obra, projeta um espaço permeável à convivência e às trocas, no qual evoluem identidades compósitas. Essa perspectiva conforta a opinião de Graça Graúna que considera que “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) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (GRAUNA, 2013, p. 15).

A emergência da voz feminina de Eliane Potiguara abre assim o caminho para a inclusão da escrita ameríndia no sistema literário brasileiro, compartilhando visões e/ou inaugurando novas formas de se relacionar com o mundo, rompendo o monopólio da representação por escritores não-indígenas.

## **Bibliografia**

- .ALMEIDA, Maria Inês de. Entrevista. 2011, disponível no site <http://txaihunikuin.blogspot.fr/2011/05/entrevista-da-professora-maria-ines-de.html>
- . ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada*. Experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2009.
- . AUDET, René. « L’autorité de la fiction dans des œuvres polytextuelles ». In : BOUJOU, Emmanuel. *L’autorité en littérature*. Rennes. Rennes : PUR, 2016, p. 133-139.
- . BELLEAU, Jean Philippe. *Le mouvement indien au Brésil*. Du village aux organisations. Rennes : PUR, 2014.
- . BUENO, E. *Brasil: uma história*. São Paulo: Ática, 2003.
- . EDITORA PEIROPOLIS (catálogo). São Paulo: 2014.
- . CINTA LARGA, Pichuvy (org. Ana Leonel de Queiroz, Ivete Lara Camargos Walty e Leda Lima Leonel) . *Mantêre ma Kwe tînhim – Histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: SEGRAC-CIMI, 1988, disponível no site [emad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/HISTÓRIASDEMALOCAANTIGAMENTE.pdf](http://emad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/HISTÓRIASDEMALOCAANTIGAMENTE.pdf)
- . CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo : Cosac Naifi, 2009.

- . DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L. ; CARVALHO, Maria Rosário G. « Os povos indígenas no Nordeste brasileiro. Um esboço histórico ». In : CUNHA, Manuela Carneiro de. *História dos índios no Brasil*. São Paulo : Companhia das Letras, 2008, p. 431-456.
- . ERDRICH, Louise. *The Round House*. London : Constable/Robinson Ltd., 2013.
- . FIGUEIREDO, Eurídice. « Representações do indígena na literatura brasileira. » *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- . FIGUEIREDO, Eurídice. “Políticas e poéticas da memória: gênero e etnicidade (Conceição Evaristo e Eliane Potiguara)” *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2013, p. 149-167.
- . FONTAINE, Naomi. *Kuessipan, à toi*. Montréal: Mémoire d’encrier, 2011.
- . FONTAINE, Natasha Kanapé. *Bleuets et abricots*. Mémoire d’encrier, 2016.
- . FOUILLEUL, Anaís. *Les voix des femmes amérindiennes dans les littératures des Amériques*. Mémoire soutenu le 20 septembre 2016, sous la direction de Rita Olivieri-Godet, dans le cadre du Master “Les Amériques” de l’Université Rennes 2.
- . GEHLEN, Rejane Seitenfuss. “Identidade de Eliane: a face Potiguara, a máscara indígena e o eco de vozes silenciadas.” *Boitató – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL*. Londrina, n. 12, p. 81-103, jul-dez 2011.
- . GENETTE, Gérard. *Seuils*. Paris: Seuil, 1987.
- . GRAÚNA, Graça. *Canto mestizo*. Blocos Editora, 1999.
- . GRAÚNA, Graça. *Tessituras da Terra*. Belo Horizonte: Edições Alternativas/Mulheres Emergentes, 2001.
- . GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte : Edições Alternativas/Mulheres Emergentes, 2007.
- . GRAÚNA, Graça. *Criaturas de Ñanderu*. Ed. Manole, 2010.
- . GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013.
- . GRAÚNA, Graça. « Literatura indígena : da oralidade ao papel », disponível no site [ggrauna.blogspot.com/](http://ggrauna.blogspot.com/), terça-feira, 1 de março de 2016 Fonte: CORREIOBRAZILIENSE, Brasília, segunda-feira, 29 de fevereiro de 2016.
- . HAREL, Simon. *Braconnages identitaires*. Un Québec palimpseste. Montréal: VLB Éditeur, 2006.
- . HAREL, Simon. *Espaces en perdition*. Tome II. Humanités jetables. Québec : PUL, 2007.
- . JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos : uma história do Brasil contada por um Índio*. São Paulo : Peirópolis, 1998.
- . JECUPE, Kaka Werá. *Tupã Tenondé : a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- . JECUPE, Olívio. *Iarandu o cão falante*. São Paulo : Edição do autor, 2002.
- . KOPENAWA, Davi e ALBERT Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- . LIMA, Antônio Carlos de Souza e Barroso, Maria Macedo (org.). *Povos indígenas e universidade no Brasil : contextos e perspectivas, 2004-2008*. Rio de Janeiro : E-papers, 2013.
- . MINDLIN, Betty. *Diários da floresta*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.
- . MUNDURUKU, Daniel. *Histórias de índio*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 1996.
- . MUNDURUKU, Daniel. *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- . MUNDURUKU, Daniel. *Todas as coisas são pequenas*. São Paulo: Arx, 2008.
- . OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas*. Brasil, Argentina, Québec. Belo Horizonte : 2013.

- . OLIVIERI-GODET, Rita. « Voz feminina ameríndia e escrita do espaço», *Interfaces Brasil/Canadá*, Vol 16, n° 3, dezembro 2016, “ À procura de novos paradigmas: estudos indígenas no Canadá e nas Américas”, Eloína Prati dos Santos, Rubelise da Cunha (dir.) <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/9386>
- . OLIVIERI-GODET, Rita. « Mobilités culturelles amérindiennes : paysages urbains et mémoire du territoire dans la poésie de Natasha Kanapé Fontaine et Graça Graúna ». Texto inédito da comunicação apresentada no Colóquio *Représentations des dynamiques urbaines dans la littérature et le cinéma du Québec et du Brésil*, no âmbito da 85ª ACFAS, maio 2017, Université McGill, Montréal, Canada.
- . PATERSON, Janet M. « Identité et altérité : littératures migrantes ou transnationales ? ». *Interfaces Brasil/Canada*, Rio Grande, n. 9, 2008, p. 87-101.
- . POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- . POTIGUARA, Eliane. *Akajutitiribô, terra do índio potiguara*. Unesco : 1994.
- . POTIGUARA, Eliane. *A terra é a mãe do índio*. Rio de Janeiro : Grumin, 1989.
- . POTIGUARA, Eliane. Entrevista disponível no site <http://www.mulherespaz.org.br/acoes-das-mulheres-da-paz/evento-jovens-na-campanha-nacional-mulheres-pela-paz/>
- . RIBEIRO, Darcy (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Companhia das Letras [S.l.] p. 470. ISBN: 9788571644519.
- . SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta*. Textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.
- . SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo : Senac, 2000.
- . SANTOS, Eloína Prati dos (org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana : Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.
- . SOUZA, Lynn Mario T. Menezes. « Que história é essa ? A escrita indígena no Brasil.” In: SANTOS, Eloína Prati dos (org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana : Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.
- . SCHWARCZ, Lilia M . *Brasil : uma biografia*. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.
- . THERY, Hervé. *Le Brésil pays émergé*. Armand Colin, 2014.
- . VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Prefácio – O recado da mata”. In: KOPENAWA, Davi e ALBERT Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.
- . VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. « Alguma coisa vai ter que acontecer ». In: COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015 (Encontros; 50), p. 8-19.
- . WALTER, Roland. “Prefácio”. In: GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea brasileira*. Belo Horizonte: Maza Edições, 2013, p. 9-13.
- . WALTY, Ivete Lara Camargos. *Narrativa e imaginário social : uma leitura das histórias de maloca antigamente de Pichuvy Cinta Larga*. São Paulo : USP, 1991. 237 p. (Tese de Doutorado).
- . WALTY, Ivete Lara Camargos. *O intelectual e as minorias*. <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2000/Walty.PDF> 28/03/16
- . WAPICHANA, Cristino. *Sapatos trocados : como o tatu ganhou suas grandes garras*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- . YAMÃ, Yaguarê. *Puratig : o remo sagrado*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- . YAMÃ, Yaguarê. *Sehaypóri: o livro sagrado do povo Saterê-Mawê*. São Paulo: Peirópolis, 2007.
- . YAMÃ, Yaguarê. *Contos da floresta*. São Paulo: Peirópolis, 2012.