

EXPLORANDO AS NARRATIVAS INDÍGENAS: O PAPEL ENRIQUECEDOR DA ANÁLISE DIALÓGICA

EXPLORING INDIGENOUS NARRATIVES: THE ENRICHING ROLE OF DIALOGIC ANALYSIS

Silvely Brandes*

RESUMO: O artigo reflete sobre a possibilidade de uma análise da literatura indígena que seja coerente com os propósitos desta literatura. Nesse sentido, aproxima as perspectivas de alguns escritores indígenas e as concepções de literatura, do discurso e da palavra para o Círculo de Bakhtin. Defende que a análise dialógica: A) evidencia diálogos interculturais presentes na literatura indígena; B) possibilita que os leitores percebam que lugares ocupam na relação com essas produções; e C) possibilita que os leitores participem dos diálogos interculturais presentes na literatura indígena de maneira transformadora. Para exemplificar o que seria uma análise que busca perceber os diálogos presentes na obra literária, analisa trechos da obra *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara (2004). Por fim, conclui favoravelmente à possibilidade de uma análise da literatura indígena que seja coerente com os propósitos dessa literatura, desde que os princípios de dialogia e interculturalidade sejam respeitados.

198

PALAVRAS-CHAVE: Literatura indígena. Análise dialógica. Eliane Potiguara.

ABSTRACT: This article reflects on the possibility of an analysis of Indigenous literature that is coherent with the purposes of this literature. In this sense, it brings together the perspectives of some Indigenous writers and the conceptions of literature, discourse, and the word according to the Bakhtin Circle. It argues that a dialogical analysis: A) highlights intercultural dialogues present in Indigenous literature; B) enables readers to perceive the positions they occupy in relation to these productions; and C) allows readers to participate in the intercultural dialogues present in Indigenous literature in a transformative manner. To exemplify what an analysis that seeks to perceive the dialogues present in literary work would be like, it analyzes excerpts from the work *Metade cara, metade máscara* by Eliane Potiguara (2004). Finally, it concludes favorably on the possibility of an analysis of Indigenous literature that is coherent with the purposes of this literature, as long as the principles of dialogism and interculturality are respected.

KEYWORDS: Indigenous literature. Dialogic analysis. Eliane Potiguara.

* Doutora em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora colaboradora da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Email: silvely_brandes@hotmail.com

Em *Discurso na vida e discurso na arte* (1976), Volochinov discute sobre os propósitos do método sociológico na análise literária, afirmando que a arte é “imanentemente social”. Ao refletir sobre o tratamento dado à literatura na academia, os pensadores do Círculo de Bakhtin fazem duras críticas ao modo como analistas olhavam para as obras literárias; uma delas é ao tratamento da obra como “artefato”, desconsiderando o criador e o leitor da obra. Outra crítica é dirigida às análises que focalizam o criador e o leitor, esquecendo-se da obra. “Assim, para um ponto de vista o objeto de estudo é apenas a estrutura da obra em si (artefato), enquanto para outro é apenas a psique individual do criador ou contemplador.” (Volochinov, 1976, p. 4)

Os pensadores do Círculo propõem um estudo da literatura que considera a “essência social da arte” (1976, p.5), que leva em conta o fato de que é na vida que se encontram as bases para a arquitetura da arte. Volochinov e Bakhtin analisam o discurso verbal artístico em comparação ao discurso da vida e, segundo os autores, embora o discurso artístico não conte com o contexto extraverbal das mesmas maneiras que acontece com o discurso da vida, ele também depende e está enredado no “contexto não articulado da vida” (1976, p.15). É nesse sentido que a análise discursiva deve centrar-se na percepção dos discursos presentes nos enunciados, nas ideologias e nas avaliações sociais que cada palavra carrega. Busco, neste trabalho, argumentar em favor de uma análise discursiva que atente para os diálogos presentes na literatura indígena.

É possível fazer uma aproximação entre as concepções bakhtinianas e algumas concepções de discurso e da palavra para os povos indígenas. Vários escritores indígenas, em suas obras, dedicam-se a refletir sobre o poder da fala, o poder do discurso, da escrita e da palavra em suas comunidades. Recorro à poesia de Márcia Kambeba para iniciar esta reflexão sobre a palavra na cosmovisão indígena:

Palavra é memória,
Senhora da história,
Desenha sentimentos,
Resistência, luta, vitória.
Palavra que dança no tempo,
Vagalume que ilumina o amor,

Palavra que marca um passado,
Escreve o presente,
Do povo o clamor.
Palavra é o lugar,
Do ver, do ser, identidade.
Escrita que nasce do olhar
É a palavra vestida de liberdade.
Libere a palavra,
Reescreve o final,
Palavra é farpa
Poesia marginal.
(Kambeba, 2020, p.89)

A palavra, que também é tema de outros poemas de Kambeba, é entendida pela autora como memória, luta, identidade, mas também como meio pelo qual os sentimentos são “desenhados”. Podemos estabelecer um diálogo concordante e bastante poético entre as palavras de Márcia Kambeba e a filosofia do Círculo de Bakhtin, que considera a palavra como as “verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais” que desenhamos na vida. (Bakhtin, 2002, p.95)

Para Bakhtin, a palavra é o signo ideológico por excelência. Isto é, ela tem a capacidade de carregar valores, mas a palavra só ganha expressão no enunciado. Estes valores sociais, na palavra da língua enquanto sistema, inexistem, pois a palavra, neste sentido, é neutra. É justamente essa neutralidade das palavras que possibilita que elas sejam preenchidas com emoções e juízos de valor. A palavra, portanto, só ganha expressão num enunciado concreto, ou seja, numa situação real de comunicação social.

É através da interlocução, da interação entre consciências individuais que a palavra ganha conteúdo ideológico. É na interação, portanto, que a palavra se torna signo ideológico. Faz-se necessária uma observação: a palavra é percebida como o signo ideológico por excelência pelo Círculo, pois existem também outros signos. A arte, o grafismo, a música, cada vez que enunciam coisas, enunciam através de signos ideológicos. Se considerarmos apenas a palavra como signo, estamos servindo à exclusão de conhecimentos, linguagens e cosmogonias.

Para Kaká Werá Jecupé, de acordo com a tradição indígena, “uma palavra pode

proteger ou destruir alguém; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, e por isso às vezes usamos apelidos como patuás.” (Jecupé, 2020, p.13). Essa percepção da palavra é preenchida de elementos espirituais que não estão dissociados, não afastam a percepção da palavra como signo ideológico, como enunciado que está na cadeia enunciativa. Se para a cosmogonia indígena a espiritualidade se faz presente no corpo, na natureza, no som, no “corpo-som do ser” (Jecupé, 2020), é preciso compreender a cadeia enunciativa, nesta percepção, como o diálogo, como a comunicação entre as muitas formas de habitar o mundo. Sobre esse permanente diálogo, que não se esgota no diálogo entre seres humanos, Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e historiadora boliviana, mestiça e militante pelos direitos dos povos andinos e pela descriminalização da coca, afirma o seguinte:

Acho tudo muito espiritual. Tudo fala comigo. A Pachamama fala comigo. Eu nunca jogaria fora uma batata porque é deformada, porque a Terra te dá significado por meio do formato da batata. Aqui, os supermercados jogam fora as batatas irregulares. Isto significa que a Pachamama não fala com os nova iorquinos? Não, ela fala! Lhes dá mensagens. Montes de baratas [risos], que estão atrás do seu desperdício. Este é um sinal da mãe Terra. (Cusicanqui, 2018, p.20)

201

De maneira divertida, Cusicanqui fala sobre a linguagem da natureza como discurso, isto é, para ela a natureza fala, fala de seus valores, dá mensagens, e essas mensagens são percebidas por aqueles que compreendem seus sinais. Na fala de Cusicanqui, as mensagens enviadas pela Pachamama não devem ser compreendidas apenas como mensagens de um plano espiritual. Cusicanqui está falando de mensagens concretas, de eventos da natureza que são, na verdade, respostas da natureza às atitudes humanas, de modo que compreender essas respostas é compreender o caráter dialógico da vida. Para ilustrar um pouco mais esse diálogo entre seres humanos e não humanos, entre homem e natureza, trago as palavras de Ailton Krenak:

A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “pode fazer festa, danças, pescar, pode fazer o que

quiser”. Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com as montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Porque elas vão sendo esquecidas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para gente? [...] É um abuso o que chamam de razão (Krenak, 2019, [s.p.]

A linguística historicamente silenciou línguas outras, mas através dessa reflexão é possível perceber que nós, não indígenas, desconsideramos em nosso dia a dia as linguagens não humanas de que falam Cusicanqui e Krenak, linguagens que para os povos originários dizem tanto quanto as palavras. Essa ignorância produz efeitos em nossa vida, em nossos trabalhos e em nossas análises literárias. É necessário, portanto, ao lermos e analisarmos produções indígenas, reconhecer que, por conta da nossa limitação de entendimento dos dizeres da natureza, muitas vezes não percebemos que diálogos entre humanos e não humanos estão sendo mobilizados na literatura indígena.

Voltando à concepção de palavra na perspectiva dos escritores e escritoras indígenas, Auritha Tabajara, que é poeta, contadora de histórias e a primeira cordelista indígena do Brasil, na primeira orelha da sua obra *Coração na aldeia, pés no mundo*, diz o seguinte:

A literatura manifesta em mim uma dupla atuação: autoexpressão e resistência. Por meio dela busco desconstruir estereótipos atribuídos às mulheres indígenas, uma vez que não perco minha ancestralidade morando na cidade e usando tecnologia. Quero tirar a falsa impressão de que quando estou com roupas e pinturas tradicionais estou fantasiada, posto que isso faz parte da minha identidade e não de uma performance. A todos quero explicar por meio do meu ritmo impresso na palavra. (Tabajara, 2018, [s.p.]

“Por meio do seu ritmo impresso na palavra”, a palavra, a narrativa literária, carrega as identidades. Não seria possível que um sistema linguístico, apenas ele e por ele mesmo, tivesse essa capacidade de entregar, através de palavras, um pouco de nós aos outros. Isso só é possível porque as palavras estão carregadas de valores, valores vindos de diálogos anteriores à palavra. Morson e Emerson, lendo o Círculo de Bakhtin, afirmam que

As palavras “lembram-se” de contextos anteriores, criando assim uma “aura estilística” não raro concebida erroneamente como “conotações” da palavra em torno de um centro semântico. Essa aura é, na verdade, o efeito de vozes múltiplas que nem se reduzem à unidade, nem produzem um centro. Ao usar uma palavra, os falantes podem entoá-la de modo a questionar os valores presentes na sua aura e os pressupostos de seu uso anterior. Dito de outra maneira, a palavra pode ser “reacentuada” (como sentimental, no século XIX). À medida que se acumulam e vêm a ser partilhadas, as reacentuações acrescentam-se e alteram a qualidade de-que-já-se-falou da palavra. Esse processo é um fator essencial na configuração da evolução de uma palavra. (Morson; Emerson, 2008, p.154-155)

Essa aura, essa polêmica presente na palavra indica os valores, os posicionamentos de quem a enuncia. É através dessa aura da palavra, da entonação, do estilo e das intenções do enunciador que o ritmo único, do qual fala Auritha, é impresso na palavra. Em sua dissertação de mestrado, Célia Xacriabá, com uma escrita muito bonita, apresenta uma reflexão que conversa com a citação de Morson e Emerson:

Até hoje eu mantenho um exercício muito grande de escuta, mas quando eu profiro a palavra é como se eu fizesse uma amarração de tudo que foi escutado, sei que essa palavra deve ser entoada com força, de forma que faça as pessoas reverberarem sua presença em mim, no sentido de serem tocadas pelo que eu disse. Eu sempre respondo que pra mim cada fala, cada palavra que é dita, é um alimento, porque tem a potência de alimentar as pessoas. Há coisas que a gente tem vontade de comer sempre no nosso dia a dia, repetir por exemplo o arroz e o feijão, mas o alimento só é rico se a gente trazer diversidade. Assim é também com a palavra. Quando sabemos da origem do alimento que comemos, sabendo onde foi plantado, sabemos que aquele alimento é forte, pois conhecemos a origem de suas raízes. Assim também é com a palavra, que eu falo a partir desse enraizamento que a orienta. (Xacriabá, 2018, p.33-34)

203

Na fala de Célia Xacriabá, é perceptível uma compreensão dialógica da linguagem, e é nesse dialogismo que nos constituímos como sujeitos sociais. Na medida em que nos identificamos com alguns signos e não com outros, com alguns enunciados e não com outros, vamos constituindo nossa visão do mundo, nossa cultura e nossa linguagem, que não são fixas e estáveis, mas que estão em constante transformação, uma vez que estamos em constante contato com novos enunciados. A percepção de que é através de enunciados, que só podem acontecer na interação entre sujeitos, que nossas identidades vão sendo negociadas, é fundamental para a compreensão da nossa relação com o outro.

Assim, a linguagem é sempre um diálogo entre locutor e interlocutor. Esse diálogo se dá por meio de enunciados únicos e irrepetíveis que entram numa cadeia enunciativa. Isso quer dizer que meu enunciado, único e irrepetível, está respondendo a enunciados anteriores, está carregado de valores de enunciados anteriores e vai gerar respostas em formas de novos enunciados, verbais ou não, concordantes ou discordantes. Em outras palavras, “o enunciado é um elo na cadeia da comunicação discursiva.” (Bakhtin, 2011, p.289).

Para que possamos identificar esses de outros enunciados, é necessário ter em mente que enunciados são sempre sócio-historicamente contextualizados. Eles respondem a enunciados de um determinado contexto social, que carregam valores e ideologias presentes naquele contexto. Dessa forma, buscar os ecos e ressonâncias de outros enunciados em análises de obras de autoria indígena nos permite compreender que esta literatura é também uma resposta aos muitos discursos sobre os povos indígenas brasileiros e que ela possibilita desconstruir crenças e estereótipos com relação a esses povos.

A partir do entendimento dos conceitos de enunciado e signo ideológico, podemos entender que a língua é dialógica, ideológica, social e carregada de valores. Por consequência, quando estudamos a língua apenas como sistema de regras gramaticais, ignoramos o seu caráter dialógico, ignoramos as lutas que são travadas nos enunciados, os valores que eles carregam, o seu caráter irreversível e transformador, e ignoramos, completamente, outras perspectivas sobre o que é língua e sobre o que é palavra. Concordando com o Círculo,

A língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida. Para se separar abstratamente a língua de seu conteúdo ideológico ou vivencial, é preciso elaborar procedimentos particulares não condicionados pelas motivações da consciência do locutor. (Volochinov/Bakhtin, 2014, p. 99)

Esses procedimentos aos quais Volochinov refere-se, muitas vezes, foram utilizados como estratégias de deslegitimação de línguas e conhecimentos, estratégias que, no fim das contas, colaboram para o genocídio e o epistemicídio. A partir dessa concepção de língua, que separa abstratamente a língua das ideologias e valores que carrega, conhecimentos eram validados ou

deslegitimados. A canonização e a classificação do que é literatura ou não, do que é um “bom texto”, do que é língua, do que é pesquisa, agiram como forças centrípetas para a manutenção do eurocentrismo, para a manutenção da Europa como império cognitivo. Hoje, esses mesmos discursos agem para manter aqueles que têm acesso à educação, aqueles que frequentam universidades e cursos de idiomas, aqueles que tiveram acesso ao conhecimento “válido” em espaços de poder, excluindo aqueles e aquelas que estiveram à margem. Nas palavras de Linda Smith:

As discussões em torno de conceito de inteligência, da disciplina para o trabalho, ou acerca dos fatores que contribuem para o sucesso acadêmico dependem em grande medida das noções que se tem sobre o Outro. A organização do conhecimento escolar, do currículo oculto e a representação da diferença nos textos e nas práticas escolares, contém discursos que acarretam sérias implicações para os estudantes indígenas, assim como para outros grupos étnicos minoritários. (Smith, 2018, p.23-24)

No sentido de decolonizar os currículos escolares e as discussões nas salas de aula, a literatura indígena oportuniza o contato com novas perspectivas, possibilitando que sejam criadas novas perguntas e novas respostas sobre a realidade e as histórias dos povos indígenas e do nosso país, sobre o que é arte e o que é literatura, além de apresentarem novas perspectivas de futuro.

As escritoras e os escritores indígenas, mesmo quando falam dos problemas enfrentados pelas suas comunidades, parecem ter em seu horizonte uma nova realidade possível. Da mesma maneira, quando falam do futuro, estão sempre retomando narrativas sobre a vida antes de 1500, o futuro imaginado se aproxima e tem como matéria-prima as narrativas do mundo anterior à invasão. Falar do passado antes da colonização, mas também do passado colonial, é reescrever o presente e o futuro. Daniel Munduruku fala da literatura indígena como poesia-práxis, uma vez que ela fundamenta e é parte da sua experiência. Narrar histórias do passado colonial, portanto, é parte desta poesia-práxis. Sobre narrar as experiências vividas, Walter Benjamin, no texto *O narrador*, afirma que

O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas

à experiência dos seus ouvintes. O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode falar mais exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos e nem sabe dá-los. (Benjamin, 1985, p.201)

Nesse sentido, a literatura indígena afasta-se de gêneros como o romance, aproximando-se muito mais da narração da qual trata Walter Benjamin. Assim, analisar, explicando as narrativas indígenas, além de não ser possível, retira delas o seu potencial narrativo e imaginativo. Para os povos originários, a literatura escrita em língua portuguesa é um modo de manter viva a tradição de narrar histórias e de manter as histórias vivas na memória de seus povos. Mas, para que isso ocorra, ao escrevê-las, os autores parecem manter um diálogo com o leitor que em muito se aproxima da narrativa oral, uma vez que, como afirma Benjamin, o romance não é capaz de, como a narrativa oral, dar e receber conselhos.

A construção da literatura indígena é, portanto, a construção de um novo conjunto de gêneros. Claudia Rodriguez Monarca, em seu texto intitulado *De un corpus poético a un sistema literario propio: despliegue y repliegue de la poesía indígena andina actual*, afirma que:

La poesía indígena, tradicionalmente vinculada a la cultura ancestral oral, se há complejizado significativamente al incorporar al próprio sistema no solo elementos y recursos provenientes de outras disciplinas, provocando como resultado um texto literário caracterizado por el hibridaje textual y epistemológico. Entre estas propostas de modelos poéticos transitan los poetas indígenas actuales. Algunos de ellos ejecutan este movimiento pendular entre el despliegue y el repliegue, entre lo inter y lo intracultural, otros se adscribirán a um solo repertorio. (Rodríguez, 2011, p. 258)

Essa característica marcante das produções indígenas é evidente nas temáticas escolhidas pelos autores, bem como nas estratégias linguísticas utilizadas nos textos. Tais escolhas, que se dão a partir das vivências e experiências dos escritores e escritoras, exigem do leitor uma abertura para novas perspectivas de vida e de literatura. Para Moyano e Berruti, essa literatura exige uma nova categoria de leitor:

Así como explotan las categorías occidentales y legitimadas académicamente de “texto”, “poesía”... también resulta interpelada la categoría convencional y canónica de “lector”: esta poesía indígena que es sonido sonante, canción en la propia lengua originaria - parida

em registro oral- y que articula e instaure la cosmovisión indígena de tal o cual etnia, de enclaves geoculturales específicos, reclama no um traductor convencional, no um simple oyente o espectador, sino que interpela y nos interpela para que entremos em um estado de consonância emocional y simbólica, la hagamos nuestra em um movimiento circular y espiralado de comprensión y revelación intrinsecamente interpretativas. (Moyano; Berruti, 2011, p.280)

A literatura indígena possibilita, através dessa desconstrução do papel do leitor, através do desconforto que causa no leitor acostumado a ler certos temas em certas linguagens, olhar para as potências criativas, deixando de lado os parâmetros e os discursos eurocêntricos. Essa inovação presente na literatura indígena não tem a ver com uma ausência de preocupação com o interlocutor; pelo contrário, uma vez que a literatura indígena dialoga com os mais de 300 povos indígenas e com os não indígenas brasileiros, escritores indígenas estão colocando diferentes mundos, diferentes cosmogonias e diferentes linguagens em diálogo no enunciado.

Célia Xakriabá, em sua dissertação de mestrado intitulada *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: Reativação da memória por uma educação territorializada* (2018), fala que subverter a norma colonial é como descalçar sapatos apertados. A literatura indígena, nesse sentido, está descalça, pisando na terra. Não pretende seguir as estruturas rígidas dos gêneros discursivos que circulam no campo literário. Essa escrita em língua portuguesa é ela própria marca identitária dessas escritoras/escritores. A desobediência dos gêneros literários convencionais estende-se para a compreensão do que é literatura e de onde ela deve circular. Segundo Jolie Dorrico:

A literatura indígena brasileira contemporânea está marcada pela atuação direta dos escritores/autores, pela voz e pela letra, na publicização do pensamento indígena em livros/CDs/mídias sociais. Diante da pluralidade de pertencas étnicas, de estilísticas que perpassam a oralidade e a escrita alfabética, os sujeitos indígenas enunciam sua voz e/ou sua letra em um movimento de autoexpressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes, bem como na dinâmica de resistência física, lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica, reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam. (Dorrico, 2019, p. 229).

Os povos indígenas, principalmente a partir de 1970, vêm se engajando cada

vez mais em um movimento que tem várias frentes e que busca o reconhecimento das suas existências, dos seus territórios, das suas línguas, das suas formas de viver e ensinar. Através da literatura, da música, das artes plásticas, da formação universitária e da conquista de cargos públicos, esses povos estão disputando e adentrando espaços de poder.

Parte importante desse movimento diz respeito ao resgate e à preservação da memória ancestral. São muitos os materiais disponíveis na internet e em livros impressos que tratam das memórias dos povos, suas histórias, suas religiosidades, suas lendas e mitos, bem como das organizações políticas e geográficas estabelecidas por tais sociedades. As obras são escritas tanto para a manutenção das culturas indígenas, como também para educar os não indígenas com relação à pluralidade de povos e modos de entender e estar no mundo. Os materiais educativos contam a história do Brasil sob a perspectiva dos povos originários, contam as histórias desses povos no território chamado de Brasil pelos colonizadores e, portanto, desconstroem e revelam as intenções e as violências produzidas pela historiografia eurocêntrica, que, por sua vez, oculta as intenções e violências produzidas pelos colonizadores.

Com a implementação da lei 11.645/08, passou a ser obrigatório o trabalho com as culturas indígenas na escola. Esse fato possibilitou que as produções indígenas tivessem um maior apoio e visibilidade. As editoras passaram a ter maior interesse em publicar textos de autoria de escritores indígenas, uma vez que eles poderiam servir de materiais didáticos para o cumprimento da lei. Mas é através da constante luta dos povos indígenas que não só a literatura, mas também os filmes, as artes plásticas e musicais, ganham cada vez mais espaço dentro e fora do país.

Uma personagem importante na luta pela conquista do território indígena no campo da literatura é Eliane Potiguara, escritora indígena do povo Potiguar, formada em Letras (português-literatura) e fundadora da Associação Grumim (Grupo Mulher- Educação Indígena). Em 1988, Eliane foi considerada Mulher do Ano pelo conselho de mulheres do Brasil e, além disso, a escritora e ativista teve seu livro *A terra é mãe do índio* (1989), premiado pelo Pen Club da

Inglaterra.

Neste trabalho, com o intuito de apresentar a análise dialógica como possibilidade de abordagem da literatura indígena nos cursos de Letras, mas também nas propostas escolares, analisaremos os diálogos interculturais presentes em alguns trechos da obra *Metade cara, metade máscara*, publicada por Eliane Potiguara em 2004.

Nessa obra, Potiguara retrata de modo a refletir e refratar (Bakhtin, 2011) a realidade dos povos Indígenas e, principalmente, das mulheres indígenas, através de relatos autobiográficos que se mesclam à história de um casal indígena, Jurupinga e Cunhataí, e à poesia de Potiguara. *Metade cara, metade máscara* traz uma escrita plural, que pode ser pensada como indígena, indigenista e feminista.

A obra é constituída por distintos gêneros, alinhavados pela narrativa autobiográfica. É uma obra destinada a jovens e adultos, mas em muitos momentos a interlocução principal é com as mulheres indígenas. No prefácio da obra, Graça Graúna diz que:

O espaço de multissignificação que é “Metade Cara, metade máscara” sugere um conjunto de vozes tecido à luz do conhecimento ancestral, das tradições indígenas e, ao mesmo tempo, revela a estreita relação entre mito e poesia, história e memória, lugar e nação, identidade e alteridade. (Graúna In: Potiguara, 2004, p.17)

Os sete capítulos do livro complementam-se na apresentação da trajetória que percorrem os povos indígenas, uma trajetória inacabada que vê na resistência a sua esperança. Violência, dor, identidade, a voz das mulheres indígenas, ancestralidade e resistência são temas abordados ao longo dessa “crítica-escritura”, classificação dada por Graça Graúna ao texto de Potiguara. Sobre a escrita de Potiguara, podemos dizer que é autobiográfica e carrega consigo as vozes de muitos povos indígenas. A escrita em língua portuguesa, e não qualquer língua portuguesa, portanto, é apropriada pela indígena como porta-voz do seu povo.

A busca por reconhecimento das identidades das mulheres indígenas, tanto na

comunidade não indígena como na comunidade indígena, é uma das grandes lutas de Potiguara. No poema e na vida, a violência dos colonizadores transformou os cânticos das mulheres indígenas, mães do povo brasileiro, em gritos de guerra. A escrita de Eliane Potiguara é um desses gritos que busca a representação da mulher indígena e a preservação da cultura e dos direitos indígenas. Neste artigo, estamos pensando em relações dialógicas, no enunciado dentro de uma cadeia enunciativa e, na poesia de Eliane Potiguara, esses enunciados anteriores são quase que explicitados. Cada poesia da autora parece uma batalha, sendo ela a guerreira que luta para que seu povo seja protegido.

Em seu texto “*I give you back*”: Indigenous Women Writing to Survive (2006), Elizabeth Acheluta’s argumenta que a produção escrita de mulheres indígenas é também teórica e deve ser considerada como teórica num sistema que as coloca à margem de espaços onde a teoria é produzida. Para essas mulheres, não há separação entre vida, literatura e teoria. Eliane Potiguara, ao construir a personagem Cunhataí, que escreve poesias para “desafogar suas dores”, apresenta o poema *Na trilha da Mata*, no qual exclama:

Não me importo
Se o que escrevo
São ilusões
Não me importo
Se o que escrevo
Não são versos,
Rimas Redondilhas ...
Não me importo
Se dizem que não trabalho
Sou vagabunda da vida
E ela é minha amante.
Juntos, temos o que contar...
(Potiguara, 2004, 62-63)

No poema, Potiguara responde aos discursos que deslegitimam a literatura indígena a partir de parâmetros que não servem a essa literatura; a escrita é companheira da indígena, está na vida e fala sobre a vida. A escrita é o ato de narrar histórias, e o não cumprimento das regras estabelecidas para a escrita literária não significa incompetência; pelo contrário, é desobediência, é uma escolha estilística e política.

A autora demonstra que tem o conhecimento da teoria literária. Ela, que cursou Letras, sabe muito bem o que são versos, rimas e redondilhas, assim, é possível perceber o diálogo intercultural e aquilo que não se deixa ser hibridado no pensamento da escritora que, mesmo tendo o conhecimento do não indígena, escolhe fazer poesia a seu modo, mais próximo do modo como se faz na tradição indígena.

Eliane responde a enunciados anteriores: 1) Ela por vezes não é reconhecida como escritora pela academia (daí mobilizar o conhecimento acadêmico e explicitar seu conhecimento das possibilidades de formas); 2) os povos indígenas geralmente são vistos pela população não indígena como sujeitos que não trabalham. Esses imaginários foram historicamente construídos, por exemplo, nos livros de história, que justificavam a escravização dos povos africanos no Brasil pela impossibilidade de fazer dos indígenas trabalhadores “produtivos” para a exploração dos colonizadores das terras colonizadas. É a esse dizer disseminado dos não indígenas que a autora responde.

211

As produções indígenas, uma vez que são contradiscursos, são iniciativas contra-hegemônicas. Linda Tuhiwai Smith diz que cada tema tem sido abordado pelos povos indígenas com a intenção de reescrever e retificar a história: “Nós, os povos indígenas, queremos contar a nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, à nossa maneira, para os nossos próprios fins.” (Smith, 2018, p.42)

O recontar a história, na literatura produzida por mulheres indígenas, vem acompanhado de um sentimento de indignação diante da realidade que as oprime. O Eu-lírico exclama:

Brasil, que faço com a minha cara de índia?
Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga Brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro
Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda

E os cânticos que outrora cantava
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.
(Potiguara, 2004, p.34-35)

Através de uma escrita forte e assertiva, “Não sou”, “eu sou”, Eliane Potiguara afirma sua identidade de mulher indígena, apesar de um Brasil que não a reconhece. Eliane evidencia um sentimento de não pertencimento e do abandono que as mulheres indígenas sofrem no Brasil. Ao mesmo tempo em que afirma sua identidade, dizendo que não é aquilo que o Brasil faz dela, podemos identificar a retomada de discursos que limitam a mulher indígena a objeto de violência: “Não sou violência / Ou estupro”. Esses discursos são respondidos por Potiguara, que se afirma cunhã, mulher em tupi. Eliane não está apenas utilizando a língua tupi, está se afirmando como mulher indígena, não apenas mulher, mulher indígena, cunhã. Podemos estabelecer um diálogo entre Eliane e Aline Pachamama, quando esta afirma:

O Brasil é o filho que rejeitou a mãe indígena e, por isso, ainda estamos distantes de muitas práticas sociais coletivas e democráticas. A Mãe, mulher indígena, ainda passa por violência de todas as categorias conhecidas e traz em si aquela dor, que fica impregnada por gerações. E, apesar dessa trajetória triste e difícil de ser expressa em palavras, ainda cantamos, dançamos, contamos contos, trabalhamos, modelamos a argila, cuidamos da terra, da alimentação dos nossos, estudamos, guardamos saberes, crenças e o universo. Escrevemos nossas histórias em nosso próprio corpo, em grafismos de imagens, símbolos sagrados, em cicatrizes que trazem a luta e até com nosso próprio sangue. (Pachamama, 2020, p.11)

Outro texto de Potiguara que dialoga com e provoca o leitor não indígena é “Oração pela libertação dos povos indígenas”, no qual a autora problematiza a partir da oração Ave Maria.

Rogai por nós, meu Pai-Xamã
Pra que o espírito ruim da mata
Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
Rogai por nós - terra nossa mãe
Pra que essas roupas rotas
E esses homens maus
Se acabem ao toque dos maracás. (...)
(Potiguara, 2004, p.36)

A relação com a oração tão conhecida pelos cristãos católicos é feita com a intenção de chamar a atenção dos não indígenas para as religiões e para as

causas indígenas, muitas vezes esquecidas por quem muito ora. Nessa oração, ao mesmo tempo em que se apropria de expressões da oração Ave-Maria (rogai por nós), a oração está sendo negada pela autora, que pede proteção ao Pai-Xamã e à mãe Terra. Em relação ao diálogo com o/a leitor/a não indígena, a posição da autora encaminha-se para a contraposição à prática colonizadora catequista. Em relação ao/a leitor/a indígena, por outro lado, parece haver um tom de crítica: nós, indígenas, temos nossos próprios espíritos a quem recorrer, não é necessário recorrer aos santos cristãos católicos. Nesse sentido, a oração dialoga com o processo de dominação colonial católico e se contrapõe a ele, mas também pode ser vista como uma crítica mais ampla à entrada de qualquer cristão no meio indígena e da adesão indígena a essa perspectiva religiosa. Dessa forma, o texto da autora aponta para relações dialógicas entre enunciados indígenas e não indígenas que configuram diálogos interculturais. Ao mesmo tempo em que se utilizam elementos da cultura não indígena, o que caracteriza um processo de hibridação, a autora, que está no limiar entre as duas culturas, resiste e nega o seu pertencimento à cultura não indígena, o que resulta em uma sequência de protestos e denúncias contra o não indígena, mas que se mesclam a um ideal de unificação dos indígenas. A resistência, porém, não é vista de maneira simples pela autora, que sobre a sua própria experiência de mulher que está na fronteira, no interstício, problematiza:

Reencontrarmo-nos com nosso ser selvagem, com nossa intuição, com nosso ser sutil, com nossos ancestrais, com nossa força interior, é um desafio diário, principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais, psicológicos, político-econômicos maléficos, que lançam as sementes da enfermidade da alma e que lá na frente se transformam em enfermidade de mente e do corpo. Nosso corpo pode estar doente, porque nossa alma está. E temos que buscar a cura do espírito, a cura do anima. (Potiguara, 2004, p.57)

É necessário, portanto, refletir sobre as estratégias utilizadas para silenciar esses povos: de que forma nós, não indígenas, promovemos e fortalecemos essas estratégias? As estratégias, que tiveram início no período da colonização, aprimoraram-se e se estendem até hoje, através das práticas e dos currículos escolares, das pesquisas universitárias, da mídia e do agronegócio, por

exemplo. Através do genocídio e do epistemicídio, o sistema capitalista vem trabalhando insistentemente para o apagamento desses povos e de suas culturas.

É possível perceber que, na literatura indígena escrita em língua portuguesa, destinada a leitores indígenas e não indígenas, estão sendo respondidos, em forma de concordância, discordância, ironia ou contraposição enunciados da mídia, da academia, da escola, dos governantes, dos próprios indígenas etc. Como parte do contato intercultural, que é inevitável a qualquer cultura, novos enunciados passaram a integrar a vida e a literatura dos povos indígenas brasileiros, assim como novos enunciados passaram a integrar a vida e a literatura dos não indígenas. Nesse sentido, basta refletirmos sobre os muitos conhecimentos indígenas que hoje também fazem parte do cotidiano do não indígena. Desse forma, a literatura indígena está em relação com outros textos e traz para si essas outras vozes, dialoga com elas.

214

Para pensarmos, assim como Bakhtin, a literatura, a ficção, em relação com a vida, devemos analisar a literatura indígena em relação ao seu contexto de produção e circulação, como parte de cadeias enunciativas e como parte de um projeto que é social, político e cultural que busca a manutenção e a divulgação da memória e do conhecimento dos povos indígenas brasileiros. Os diálogos interculturais que aparecem nos textos são parte dos diálogos e dos processos que acontecem na vida; eles são reflexo da vida e fazem parte dela. Acreditamos que a presença e a percepção desses diálogos interculturais na literatura dos povos indígenas possibilitam que o leitor veja-se e participe dessa relação intercultural e reflita sobre o lugar que está ocupando nessa relação, nesse processo. Assim, a literatura indígena proporciona o exercício da alteridade e, portanto, a reorganização da percepção sobre indígenas e também sobre os não indígenas.

Márcia Kambeba evidencia o poder da poesia na práxis educativa dos povos indígenas argumentando que “A poesia nas mãos do professor torna-se uma ferramenta didática a ser utilizada em sala de aula.”(KAMBEBA, 2018, p.41). Concordando com Kambeba, acreditamos na potência revolucionária da arte,

na medida em que ela possibilita adentrar o mundo do outro, imaginando e sentindo, através da fruição, como é ocupar espaços sociais diferentes dos nossos. A alteridade, a desnaturalização de papéis sociais, bem como um olhar crítico para o sistema econômico, social, político e cultural excludente, no qual estamos imersos, são possibilitados não só pela leitura da literatura indígena, mas por toda a literatura produzida por aqueles e aquelas que estão à margem.

Referências

ARCHELUTA, Elizabeth. 'I Give You Back': Indigenous Women Writing to Survive. In: *Studies in American Indian Literatures*, vol. 18, n. 4, 2006, p. 88-114.

MOYANO, Marisa; Berruti, Elena. La re-emergencia poético-discursiva de las subjetividades indígenas. In: AGUILAR, Hugo Daniel; MOYANO, Marisa. *La construccion discursiva de la identidad: la emergencia de la voz indígena*. Universidade Nacional de Río Cuarto, Ediciones Gráficas, 2011.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Anarquismo indígena na Bolívia: Decolonização, e outras reflexões/Entrevistas com Silvia Cusicanqui*. Imprensa Marginal (org.), 2018.

CORREA XACRIABÁ, Célia Nunes. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília, 2018.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. 6.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Editora Brasiliense. São Paulo: 1985.

DORRICO, Julie. A teoria e a literatura indígena na educação: outras formas de nomear. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/juliedorrico/2021/03/17/a-teoria-e-a-literatura-indigena-na-educacao-outras-formasde-nomear.htm>. Acesso em 06/05/2021"<https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/juliedorrico/2021/03/17/a-teoria-e-a-literatura-indigena-na-educacao-outras-formasde-nomear.htm>. Acesso em 06/05/2021 .

GUAJAJARA, Sonia. Educação indígena: Esperança e cura em tempos de enfermidade. In: CÁSSIO, F. (ed.). *Educação contra a barbárie: por escolas democráticas e pela liberdade de ensinar*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

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

JECUPÉ, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio/ ilustrado por Taisa Borges*. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak: “não existe democracia no Brasil e estamos sofrendo a terceira onda de invasão”. Disponível em: <https://observatoriodamineracao.com.br/ailton-krenak-nao-existe-democracia-no-brasil-e-estamos-sofrendo-a-terceira-onda-de-invasao/> <https://observatoriodamineracao.com.br/ailton-krenak-nao-existe-democracia-no-brasil-e-estamos-sofrendo-a-terceira-onda-de-invasao/>. Acesso em: 20/01/2023.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. O olhar da palavra, escrita de resistência. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

RODRIGUES, M. Cláudia. *De un corpus poético a un sistema literario propio: despliegue y repliegue de la poesía indígena andina actual*. In: AGUILAR, Hugo Daniel; MOYANO, Marisa. *La construccion discursiva de la identidade: la emergência de la voz indígena*. Universidade Nacional de Río Cuarto, Ediciones Gráficas, 2011.

MORSON, Gary Saul; EMERSON Caryl. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística/ tradução de Antônio de Pádua Danesi*. São Paulo: EDUSP, 2008.

PACHAMAMA, Aline Rochedo (org.). *Guerreiras M'baim miliguapy: mulheres indígenas na cidade. Mulheres indígenas na aldeia*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

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

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas/ tradução Roberto G. Barbosa*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TABAJARA, Auritha. *Coração na Aldeia, pés no mundo*. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2018.

VOLOCHINOV, Valentin. *Discurso na vida e discurso na arte*. Tradução de Cristovão Tezza. Cidade: editora, 1976.

VOLOCHINOV, Valentin; BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia de linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Vieira. Editora Hucitec, 16ª edição, 2014.

Recebido em: 31/01/2024

Aceito em: 30/05/2024

