

IDENTIDADE DE ELIANE: A FACE POTIGUARA, A MÁSCARA INDÍGENA E O ECO DE VOZES SILENCIADAS

ELIANE IDENTITY: THE POTIGUARA FACE, THE INDIGENOUS MASK AND THE ECHO OF SILENCED VOICES

Rejane Seitenfuss Gehlen¹

Resumo: A leitura analítica de *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara toma como *leitmotiv* a constituição identitária da mulher indígena que se vale da escrita como instrumento de luta em favor dos direitos do seu povo. Tal como sugerido no título, a obra revela dados biográficos de uma subjetividade que toma o conhecimento ancestral como esteio em torno do qual são revelados os diversos ângulos da face indígena brasileira contemporânea. Os textos apresentados ao longo da obra rompem as fronteiras dos gêneros textuais e traduzem para a linguagem escrita uma poética que tem na oralidade sua marca maior, aspecto que se coloca como ponto de estudo ao longo do artigo. A condição da mulher é também analisada à luz de alguns pressupostos teóricos, especialmente considerando a significação no contexto em que uma voz indígena feminina busca espaço no cenário da literatura brasileira atual.

Palavras-chave: Identidade; Literatura indígena; Oralidade.

Abstract: The analytical reading of *Metade cara, metade máscara*, by Eliane Potiguara takes as *leitmotiv* the identity formation of the indigenous woman who uses writing as a tool to fight for the rights of her people. As suggested by the title, the book reveals biographical data of a subjectivity that takes the ancient knowledge as a support around which several angles of the contemporary Brazilian indigenous face are revealed. The texts presented throughout the book break down the boundaries of the text genres and translate to the written language a poetic that has in the orality its largest brand, an aspect which arises as a point of study throughout the paper. The condition of woman is also examined in the light of some theoretical assumptions, especially considering the significance of the context in which a female indigenous voice searches space in the current Brazilian literature scenario.

Keywords: Identity; Indigenous Literature; Orality.

*O que é da vida?
Se sofremos...
Se choramos...*

¹ Professora de Literatura da rede pública e particular, Mestre em Literatura pela URI/Frederico Westphalen, RS.

*Por que não sorrir?
E deixar o rio de mágoas
Que nos sufoca.
Secar ao sol da esperança
Da vontade de viver...
Da vontade de nossa terra.
Eliane Potiguara*

A epígrafe, parte da poesia “Esperança”, nos dá a tônica desse estudo. Buscaremos empreender uma leitura que contempla a face indígena da escritora Eliane Potiguara ao mesmo tempo em que insere a obra *Metade máscara, metade cara* no contexto da literatura brasileira contemporânea. A leitura das diferenças culturais possibilita-nos compreender as nuances de uma literatura que se faz instrumento de luta de um povo.

O estudo que apresentamos à leitura busca significar, com o necessário respeito e cuidado, o espaço multissignificativo em que se constitui o *corpus*. Para tanto, inicialmente analisamos a questão da escrita indígena enquanto realidade ainda em construção e representação de um conjunto de vozes reveladoras do conhecimento ancestral. Outro aspecto enfocado é a identidade indígena no momento histórico atual, o ser índio, a questão da alteridade como elementos constitutivos da formação identitária sob o esteio da sabedoria dos antepassados. A condição de mulher vítima de violência física e moral é o lastro sob o qual se desenvolve a terceira parte deste texto, cuja condição de inacabamento desde já afirmamos.

Um olhar analítico sobre o texto de Eliane Potiguara pressupõe uma compreensão mais ampla acerca da ainda pouco numerosa, porém muito expressiva, literatura indígena no Brasil. O termo literatura historicamente esteve associado à expressão escrita e, se quisermos ser mais exatos, à escrita em linguagem culta. Os estudos em torno das poéticas orais, entre outros eventos, vêm motivando questionamentos sobre a questão do que é ou não literatura.

A condição de mulher indígena que usa a escrita como instrumento de luta em favor dos direitos de seu povo, coloca a autora em posição de singularidade no contexto da literatura brasileira. A ausência de uma teoria da literatura indígena é reveladora da passagem estreita a ser transposta pelas obras de escritores de grupos minoritários. O fato é que a literatura indígena existe, isso é inconteste; contudo, o espaço ocupado tanto no contexto da academia, quanto nas estantes das livrarias precisa ser ampliado. Prova disso é a escassez de estudos acerca da poética indígena e também o enquadramento dos livros de autores índios na seção de literatura infantil. Trata-se de um duplo equívoco: desprestigia a literatura infantil e seus leitores e desqualifica o texto indígena, considerado simplório, adequado a um leitor supostamente menos exigente. O exemplo nos dá conta de que o chamado “cânone” brasileiro é atrelado ao pensamento eurocêntrico, apesar de já se ter passado quase um século desde a Semana de 1922.

Apesar disso ou em decorrência desses fatos, a escrita de Potiguara cresce em importância no contexto dos estudos literários contemporâneos: de um lado destaca-se a temática de luta e conscientização do povo indígena, mas é também uma agradável surpresa para o leitor não índio que se vê diante de um texto que rompe com as fronteiras dos gêneros textuais. Na obra misturam-se relatos biográficos, poesias, crônicas e relatos de eventos dos quais a autora participou defendendo a causa dos índios brasileiros.

Antes de tudo, é preciso que lembremos que a escrita é uma conquista bastante recente para os índios do Brasil. As escolas indígenas se espalham e o domínio da língua portuguesa é realidade para muitas comunidades, contudo, o esteio da cultura indígena é o conhecimento ancestral, transmitido através das gerações pelos ensinamentos dos mais velhos. Nesse sentido, o texto escrito que emerge desse contexto cultural mantém laços estreitos com a oralidade. Talvez possamos mesmo afirmar que a literatura indígena escrita é uma tradução dos mitos fundacionais, dos costumes dos diferentes povos que compõem a nação indígena brasileira.

Em *Metade cara, metade máscara*, as letras parecem abrir passagem para a voz que denuncia injustiças, alerta para os perigos e chama à consciência de ser índio na

contemporaneidade. Os diferentes tipos de textos que constituem o livro são permeados pela presença das personagens Cunhataí e Juripiranga, casal que é separado no processo de expulsão das terras e por todos os desdobramentos do colonialismo e neocolonialismo. Não é pertinente afirmar que haja um narrador no texto, o que se faz ouvir no livro é a voz de um povo metonimizado por uma índia desaldeada, consciente da necessidade de conhecer a trajetória histórica de seu povo como forma de viver com dignidade o presente e assegurar a singularidade de sua cultura num mundo cicatrizado pela homegeneização globalizante.

A perspectiva apontada nos remete aos estudos de Paul Zumthor, mais especificamente ao aspecto de valorização da voz como valor na constituição da textualidade. Valemo-nos aqui das palavras de Irene Machado em estudo sobre a obra póstuma de Zumthor acerca do mito de Babel: “Trata-se de buscar a interação de muitos confrontos: voz e texto; mito e história; acabamento e inacabamento – num total reprocessamento da teoria oral que se torna decisivo para se ter uma ideia da amplitude que o conceito de textualização adquire hoje” (MACHADO, 1999, p. 63).

É a ideia de inacabamento lançada pelo medievalista que nos interessa de forma mais direta. Dela deriva a noção de texto como interatividade e como signo cultural constituído por múltiplas escrituras em movimento constante. A partir da afirmação de que o texto é produto distinto da voz, já que esta tem a ver com elementos do corpo e esse com aspectos da língua, o que lemos no texto de Eliane Potiguara é a interferência e complementariedade entre esses elementos.

A presença da voz confere ao texto características de inacabamento e a textualidade assume a condição de performance (haja vista o tom coloquial e a cumplicidade estabelecida entre leitor e escritora que se revela como que a sussurrar segredos a um amigo). O texto é um universo interativo, comunicativo no qual a letra é a representação da voz. Para elucidar a questão acima exposta, recorreremos mais uma vez ao pensamento de Zumthor, desta feita relido por Machado (1999, p. 65): “A voz como valor que se encarrega de imprimir no texto o inacabamento e, conseqüentemente,

projetar o conceito de textualidade como manifestação de pluralidade e diversidade cultural”.

A literatura indígena busca ser a voz da cultura desse povo, mais que criar uma estética própria, as obras dos escritores índios são o canal pelo qual dão a conhecer sua história pregressa e atual, enquanto cidadãos brasileiros, conforme o texto “Brasil” de Eliane Potiguara:

Que faço com a minha cara de índia?/ E meus cabelos/ E minhas rugas/ E minha história/ E meus segredos? [...]Que faço com a minha cara de índia?/ E meu sangue/ E minha consciência/ E minha luta/ E nossos filhos?/ Brasil, que falo com a minha cara de índia?/ Não sou violência/ Ou estupro/ Eu sou história/ Eu sou cunha/ Barriga brasileira/ Ventre sagrado/ Povo brasileiro (POTIGUARA, 2004, p. 34-5).²

A força das palavras e a verdade nelas contida soam como eco na consciência do leitor: remetem-nos ao questionamento sobre a questão da cultura brasileira. Considerando que a cultura de um povo envolve os sistemas de compreensão e interpretação que possibilitam os contatos entre os membros e destes com o mundo, fica muito evidente a importância da escrita indígena. Num contexto em que a escrita possui valor documental e de expressão da verdade, é importante transpor as histórias vivas na oralidade há séculos para o plano escrito, como forma de sair da invisibilidade e ocupar espaço no cenário cultural brasileiro, ainda excludente em relação a manifestações de minorias. O contato entre culturas traz em seu bojo, via de regra, o confronto. Esse choque tende a destruir os menos “armados”; na nossa sociedade esse papel coube aos índios, cujas marcas do processo são indelévels, apesar do tempo transcorrido.

A realidade discursiva do texto e da voz que o originou é fator imprescindível ao entendimento da essência que subjaz ao escrito. A autora ocupa espaço de destaque em eventos mundiais em que se discute a condição do índio na atualidade, valer-se da escrita

² Todas as citações feitas a partir da obra *Metade cara, metade máscara* referem-se à edição relacionada nas referências deste texto. Na sequência em que aparecem, segue identificada a página correspondente à extração.

não lhe é algo estranho, entretanto, o texto poético conserva a marca e a verdade da voz que representa. Pensamos ser um texto escrito para ser falado, para ser dito, como se a marca das violências sofridas ficasse mais evidente se lida em voz alta, a solidão do ato de ler não dá conta de expressar um grito veemente de justiça, conforme observamos no texto “Desilusão”:

A mim me choca muito esse ambiente/ Essa música, essa dança/
Parece que todos dizem sim./ Sim a quê?/ Sim a quem?/ Por que
concordar tanto/ Se o que se tem que dizer agora/ É NÃO!/ NÃO
à morte da família/ NÃO à morte da terra/ NÃO ao fim da
identidade (p. 64).

A voz poética assume o papel de tradutora da condição de vida de seu povo inserido no contexto global que se constitui numa forma de neocolonização. Às feridas do período de colonização que para os índios nunca cessou de fato, somam-se novas fraturas identitárias provocadas pela sociedade pós-moderna que continua a padronizar comportamentos e formas de pensar.

Em análise sobre a relação da cultura escrita com a oralidade, Eric Havelock afirma que “as raízes da oralidade como identificadora de uma condição de comunicação social e talvez de conhecimento social são tão óbvias em nosso presente quanto em nosso passado” (HAVELOCK, 1995, p. 23). Há uma dimensão histórica na oralidade chamada pelo pesquisador de consciência oral, o que nos leva a perceber que a escrita torna visível, mas perde-se sempre em termos de audição. No caso do texto em estudo, consideramos pertinente a declaração de Havelock de que na afirmação textualizada há um significado oculto que só pode ser entendido a partir da realidade discursiva.

Nesse sentido, o texto nos remete a outro aspecto de relevância para os povos indígenas brasileiros: conhecer e viver a identidade em conexão com o momento contemporâneo sem perder o elo com a ancestralidade, sua referência conceitual. Os dados biográficos da autora, presentes ao longo do texto, desenharam um perfil de mulher que assume intensamente sua condição de gênero e etnia. A memória coletiva, constantemente evocada nas narrativas, e materializada na figura da avó são elementos

que atestam a indianidade. Contudo, a condição de índia nascida na cidade rendeu à Eliane embaraços de ordem jurídica e ideológica. A dificuldade em provar documentalmente sua origem indígena motivou outras tribos e não-índios a auxiliar na procura por registros. Esse fato é ilustrativo da importância da escrita, da sua sobreposição à oralidade, pois os relatos e depoimentos da família não foram considerados como prova pelos órgãos governamentais; a verdadeira razão desse embate era desqualificar a escritora como porta-voz do povo indígena. Uma vez provada a condição de índia, novo embate se trava, dessa vez por noticiar fatos em favor das mulheres indígenas, ao que a autora assim se pronuncia:

Povos indígenas, povos ressurgidos, emergentes, índios-descendentes, índios desaldeados, ‘desplazados’ e migrantes grupais ou migrantes individuais não podem ficar à mercê de análises antropológicas burguesas, insensíveis e intolerantes de governos racistas, preconceituosos e autoritários, seja esse ou aquele. As almas dessas pessoas devem ser respeitadas porque têm a história de seus antepassados, têm a história das mulheres e homens decididos (p. 92-3).

A posição assumida é clara e contundente, evidencia um processo que não pode mais ser interrompido, cujos primeiros resultados começam a tomar forma e ocupar espaço na cultura letrada e no cenário cultural do país. Apesar disso, ainda é pequeno o prestígio das raízes indígenas na constituição do que se convencionou chamar cultura nacional. É preciso observar que a passagem da tradição oral para a escrita insere-se num contexto de mudanças e de afirmação de algumas políticas públicas, especialmente a criação de escolas bilíngues nas aldeias e a formação de professores indígenas, em sintonia com os costumes de seu povo. Sobre esse aspecto destacam-se os estudos de Cláudia Neiva de Matos (1999) que estuda a poética indígena sob a perspectiva da arte da linguagem carregada de tradições e memórias. Buscando ancoragem no grupo concretista, a professora carioca propõe a transcrição como forma de manter o efeito estético das poesias e cantos, procurando não afastá-los de sua essência, a forma serve ao conteúdo. O texto de Potiguara parece corroborar o pensamento de Matos: “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. (p. 62-3).

Maria Inês de Almeida destaca que a escola e a escrita que foram instrumentos de dominação são hoje o espaço da transmutação: “Numa perspectiva antropofágica, a escola indígena não será o lugar da sistematização e da síntese, mas o da deriva e das perdas, não o lugar da fixação de tradições, mas o da tradução e da mudança” (ALMEIDA, 2009, p. 77). Essa afirmação deixa claro que a escola não é necessária para que os índios vivam suas tradições e ensinem sua cosmologia; a escola é o instrumento para que os índios possam representar seu universo e a si próprios para além da aldeia. Segundo a pesquisadora, dessa relação surge um espaço ainda em construção, um entre-lugar, um espaço textual. “O texto é um lugar que viaja, em deriva, assolado pelas inúmeras vozes que o assaltam. Polissemia” (Ibid., p. 79). O desafio é grande, mas o espaço conquistado é relevante, no sentido de possibilitar que sejam ouvidas as diversas línguas e identidades que não são únicas, mas constituem o todo da grande nação dos índios brasileiros. É o que afirma Potiguara em “Identidade indígena”:

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! (p. 104).

Nesse sentido, a letra é o espaço da luta política que busca a justiça e o respeito aos ancestrais. Observamos, em tempos recentes, um crescente número de publicações sobre e de indígenas, assim como o estudo de distintos universos culturais nos diferentes níveis de ensino, em atendimento à implantação de políticas públicas que têm contribuído para que as obras indígenas circulem em meios cada vez mais amplos, fazendo ecoar falas de ancestralidade, de passado e de presente. Para Ana Lúcia Tettamanzy (2011, p.119):

Tais modulações implicam um projeto pessoal e coletivo, saber ancestral e escolarização, sagrado e profano, dão ideia do quanto

temos que aguçar nossa sensibilidade e instrumentalizar nosso pensamento para dar conta da natureza e das intencionalidades do material que tem chegado aos leitores a partir desses povos.

Claro está, que a nova realidade literária requer dos leitores a predisposição ao novo e nele perceber a riqueza por tanto tempo ignorada pelo meio escolar e acadêmico.

Cabe ainda destacarmos a opinião de Frederico Fernandes (2007, p. 28) quando afirma que o “redimensionamento da crítica literária para os estudos culturais cria espaço para a valorização de expressões culturais e artísticas marginalizadas pelo cânone, já que a obra passa a ser assimilada pela representatividade cultural que dela emana”. Essa situação se aplica à poesia oral e também à escrita indígena que mantém estreita relação com a oralidade.

Ao afastar-se da imanência da obra enquanto obra-prima, a literatura abre espaço para a análise discursiva, percebendo a singularidade das manifestações ainda entendidas em alguns espaços como “subgêneros”. No entanto, se considerarmos que o termo literatura é uma noção construída nos últimos três ou quatro séculos da civilização ocidental, as manifestações que agora tomam a forma escrita são muito anteriores e ultrapassam a dimensão temporal porque continuam vivas nas línguas autóctones remanescentes apesar da colonização e da neocolonização.

Sob esse viés podemos ler a questão identitária, um dos esteios sobre os quais se articula a escrita indígena. Não se trata de um canto saudosista em forma de resgate do passado, a ancestralidade é percebida como origem, diferente da ótica pejorativa do primitivo. A prosa repleta de poesia de Eliane Potiguara remete-nos ao sentido da influência dos ancestrais na busca pela preservação da identidade.

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento e o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos parte da sabedoria, da verdade e do amor. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade.[...] Bonito é renascer todos os

dias. [...] A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir (p. 79).

A fala da autora expressa com clareza e determinação que os ensinamentos dos antepassados são a base da cultura e da identidade, contudo não desconhece as refrações da dominação e vê sentido na luta pela afirmação de seu povo enquanto sujeitos de sua própria história e do país do qual são parte. Em outra passagem na mesma obra, a autora manifesta a consciência do confronto, inevitável num jogo de poder: “Mas levar adiante essa herança é sabedoria. Quais rasteiras que devemos dar no neocolonizador, no opressor político-cultural para despertarmos a força interior e transformá-la em sabedoria e arma para o crescimento da humanidade e melhor qualidade de vida?” (p. 81). Há um conclave à consciência dirigido ao leitor no sentido de recuperar a essência de humanidade e afastar os vícios impostos implícita ou subliminarmente pelo colonizador.

É nessa medida que nos sentimos incluídos no texto, porque compartilhamos sentimentos evocados pela escritora, é essa também a perspectiva de estudo que propomos: perceber na escrita indígena a escrita de cidadãos brasileiros. O empobrecimento econômico, o racismo, a intolerância e todas as formas de desequilíbrio são fatores que provocaram e provocam a infelicidade, a insatisfação e a “cooptação” política. Esse processo influenciou a “cosmovisão de cada um de nós, indígenas, negros ou demais pertencentes a segmentos oprimidos” (p.82).

O estudo sobre a literatura indígena envolve aspectos como a formação da identidade cultural do povo brasileiro, especificamente os índios submetidos a um longo processo de imposição que começa a partir do processo de colonização. Nesse contexto, ocorre uma relação intercultural que, por muito tempo, transcorreu em via única: a do dominador europeu. Essa questão demanda o problema da alteridade, o encontro com o outro. A forma de olhar este outro (o índio) revela a impossibilidade de aceitação da diferença entre as culturas que se defrontam. A diferença é vista como pejorativa, inferior e coloca o sujeito autóctone na condição de não-eu. É esse aspecto que a busca pelo reconhecimento da identidade que a literatura em estudo busca reverter.

Trata-se de uma escrita em que os índios falam de si mesmos, é a sua voz que se faz ouvir entre as palavras que buscam no conhecimento dos mais velhos os pilares de sua cosmogonia, relatada através de textos em que contam suas histórias, seus mitos, seus rituais. Alguns vivem em suas tribos ou a elas retornaram, muitos vivem em grandes metrópoles, mas em qualquer lugar em que estejam, continuam sendo índios. Esse indígena moderno nos fala em textos narrativos, em poesias como as de Eliane Potiguara:

Mulher indígena! / Que muito sabes deste mundo / com a dor ela aprendeu pelos séculos / A ser sábia, paciente, profunda. [...] Mas luta, raiz forte da terra! / Mesmo que te matem por ora / Porque estás presa ainda / Nas garras do PODER e da história. (p. 24).

A escrita é um dos marcos divisores da história da humanidade, a tal ponto que os fatos anteriores a sua invenção são ainda hoje considerados pré-históricos. Contudo, as tradições dos muitos povos que já existiram e daqueles que ainda existem, assentam-se em bases orais, no caso dos povos indígenas essa questão assume importância ainda maior. Os índios são detentores de um conhecimento ancestral, aprendido dos antepassados que sempre priorizaram a fala e fizeram dela o instrumento para ensinar e viver a cultura. Numa sociedade que transmite a tradição pela oralidade, a memória assume grande importância: guardiã das histórias vividas, é o encontro do passado e presente revividos sob a perspectiva individual e coletiva.

A literatura indígena deve ser entendida como um instrumento de luta, conscientização e libertação, ao expor a cosmologia dos povos índios, permite que os próprios índios sejam seus leitores e interlocutores da cultura e tradições. É importante que essa literatura não seja vista apenas como a transcrição das histórias da tradição oral. O texto literário é isso, mas não só. A estética da literatura indígena é também elemento relevante na composição narrativa, uma vez que os recursos próprios da performance, são lidos pelos autores de forma inovadora, colocando a escrita a serviço da essência oral das histórias dos antepassados. Se a literatura indígena é um fato bastante novo, não é novo o embate cultural entre os índios e colonizadores.

Segundo Cornejo Polar (2000), a sobreposição da letra do colonizador sobre a voz dos índios pode ser representada num fato que ocorreu em Cajamarca, em 16 de novembro de 1532. Vários textos sobre a história da América Latina dão conta do encontro entre o chefe Inca Atahualpa, o conquistador espanhol Francisco Pizarro e o padre Vicente Valverde. Este entrega ao chefe inca uma bíblia dizendo que através dela seria possível ouvir a voz de Deus e seus desígnios para os homens. Sem saber como manusear o livro, o índio reclama não ter ouvido nenhuma voz e joga o escrito ao chão. Tal gesto, interpretado como um sacrilégio pelos espanhóis, resultou na morte de muitos índios e do próprio Atahullpa.

O fato refere-se ao povo inca, mas ilustra como se deu a colonização em todo continente americano porque representa o desencontro de culturas que veio a culminar com o massacre da maioria dos povos autóctones. O livro é objeto sacralizado, metonímia da ordem e autoridade a serem seguidas. Do século XVI ao XXI a escrita perdeu a conotação de sagrado, mas não a de poder, de maneira que uma literatura indígena assume importância em termos sociais e políticos, mas também em termos simbólicos. Ao constituir sua escrita e transformá-la em literatura, o índio não só se torna escritor, torna-se parte da sociedade letrada que, por séculos o excluiu sob o rótulo de ser ágrafo. Essa nova realidade desencadeou uma reformulação da própria identidade do índio, agora visível em esferas de poder da cultura do “outro”. Essa questão aliada ao fato de que sempre existiu uma literatura outra, desprezada pelo cânone, insere a escrita indígena no complexo contexto da literatura brasileira e latino-americana. É necessário uma nova mirada sobre o *corpus*, ou seja, é preciso ultrapassar a dimensão de resgate do folclore e perceber a escrita indígena como uma expressão cultural, um dos elementos que compõem o mosaico da literatura, em seu sentido mais pleno.

Em texto recente, Eliane Potiguara reflete sobre a questão de ser índio na sociedade contemporânea e no momento atual da história dos próprios índios. No Brasil, os povos indígenas sempre estiveram à margem dos padrões culturais brasileiros, seja por

questões de intolerância ou por discriminação social e racial da cultura dominante que estabelece as regras da informação e comunicação.

Quando líderes promovem informações em rádios, vídeos, TVs Comunitárias, contrapondo às aldeias globais ou ainda quando criam cartilhas de alfabetização na língua materna, ou quando criam sites para promover a cura de doenças ou comerciar a venda do Guaraná, por exemplo, o fazem numa tentativa de sair da invisibilidade cultural, objetivando a tonificação daquele povo ou cultura, e no objetivo de expressar-se, seja na luta pelos direitos humanos ou trazer à luz do conhecimento oficial, científico, acadêmico e religioso a sua contribuição na história, enfim o seu conhecimento tradicional, na realidade sua propriedade intelectual. Isso precisa ser respeitado e ampliado! Povos indígenas já não precisam de muletas, são protagonistas da sua história (POTIGUARA, 2011, p. 568).

Há uma atitude de afirmação muito forte no texto que nos parece resumir o pensamento do próprio indígena sobre seu papel na sociedade brasileira. Não se trata de assumir a condição de vítima de erros históricos, mas afirmar-se como ser humano com todos os desdobramentos implicados nessa postura. Ao identificar o conhecimento indígena como “propriedade intelectual”, a autora mostra-se conectada com os padrões da sociedade que buscou manter invisível uma cultura que agora torna-se um expoente. A ação política e a luta em defesa da natureza também são destacadas pela escritora, isto é, a cosmologia indígena envolve o território ancestral, o espaço ético, mítico, místico, mágico e sagrado da ancestralidade fortalecidos pelos anciãos e perpetuados pelos jovens.

Esse contexto nos evoca a questão levantada por Viveiros de Castro em entrevista de 2006, ocasião em que discute quem é índio no Brasil. Inicialmente, o professor afirma que “índio é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal”, e que “comunidade indígena é toda comunidade fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas” (CASTRO, 2008, p. 132). Contudo, o que observamos é que a questão na prática se complexifica, como aliás, a própria biografia de Eliane Potiguara atesta. Filha de índios desaldeados, enfrentou dificuldades para provar

sua origem índia, apesar de sempre ter tido o reconhecimento de sua tribo. Embora já tenha participado de diversos eventos mundiais nos quais se discutiu a questão indígena e ter representado o continente em eventos europeus, Eliane dependeu de uma certidão de nascimento da avó para atestar que descendia dos potiguara. O fato ilustra que o caminho para o reconhecimento da identidade indígena não é uma questão pessoal, de referência do *self*, trata-se de empecilho legal ainda reflexo da política de “branqueamento” observada em décadas anteriores.

Parafraseando Castro, podemos dizer que a questão não é mais “ainda” ser índio, mas “tornar-se” índio ou “voltar” a ser índio. Para isso contribui o aspecto migratório, presente desde sempre na vida dos índios. Em alguns casos, como o da escritora em estudo, essa migração foi forçada pela ação do neocolonizador, pela pobreza e falta de condições de sobrevivência nas aldeias, daí deriva uma situação bastante complexa: a terra é uma das referências mais fortes da cultura indígena. O desafio de ser índio longe de sua terra é tema de várias poesias do livro *Metade cara, metade máscara*, dentre as quais destacamos: “Eu não tenho minha aldeia/ Minha aldeia é minha casa espiritual/ Deixada pelos meus pais e avós/ A maior herança indígena./ Essa casa espiritual/ É onde vivo desde tenra idade/ Ela me ensinou os verdadeiros valores [...]” (p. 131).

O texto revela que, para muitos índios, a perda da terra significou, paradoxalmente, encontrar a essência, já que o retorno à aldeia é, por vezes, impossível; mas é possível, não sem dificuldades, ser índio fora da aldeia. Esse sujeito que nasce do encontro-desencontro de culturas que aqui aportam a partir de 1492 e que encontramos na história de vida da índia potiguara é o migrante. Essa condição, em algumas situações, soma-se ao fato de ser um mestiço cultural, por não conseguir ficar imune às influências do meio em que se encontra. Essa relação torna-se bastante complicada porque, diferentemente do mestiço que busca alcançar uma convivência harmoniosa entre os valores culturais que traz em si, o migrante, como diz Cornejo-Polar (2000, p. 54),

estratifica suas experiências de vida e não pode e nem quer fundi-las, porque sua natureza descontínua enfatiza precisamente a

múltipla diversidade desses tempos e desses espaços, e os valores e as imperfeições de uns e outros.

A questão que colocamos é saber se a condição de migrante funciona, como acontece com a de mestiço, como um *locus* enunciativo. Como no caso do sujeito mestiço, o sujeito migrante convive com a existência de duas ou mais línguas, ou seja, com o bilinguismo assimétrico – em que uma língua é mais valorizada que a outra – que dificulta a passagem de uma cultura a outra ou mesmo o retorno à origem. Aspecto que se acentua ao considerarmos que esse processo se dá com um sujeito cuja memória precisa ser reconstruída em meio a geografias, histórias e experiências dissimiles que se intercomunicam, por certo, mas preservam com rigor seu vínculo com o idioma e o espaço em que foram vividas.

Para melhor elucidar a questão voltamos ao aspecto do território aludido acima. Buscamos luz em Santos (1996), segundo o qual o espaço pode ser compreendido como o conjunto de formas representativas de relações ou mesmo uma estrutura representada por relações sociais que, segundo o professor, se manifestam por meio de processos e funções. Sob esta perspectiva, o espaço, considerado no âmbito de ação do homem, pode ser compreendido como a instância onde se articulam os homens que nele interagem, as tecnologias e a estrutura, cuja relação constitui um sistema a partir das dimensões culturais, econômicas e sociais.

Nesse sentido, a disputa por espaços se liga ao sentido de territorialidade, termo aqui considerado em sua acepção de conjunto de ações, comportamentos de indivíduos ou grupos que tendem a afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos ou relações, combinando representações sociais e práticas espaciais (PAGEAUX, 2011). Assim, um espaço torna-se território se considerada a dimensão cultural e política. A territorialidade, conforme ensina Guattari, se caracteriza como fenômeno de origem psicológica, constituindo dimensões sociais e políticas, pois se projeta como movimento que afeta as percepções do sujeito em relação à sua posição e aos papéis desempenhados no território, este entendido como espaço de ação social de um grupo que se reconhece além dos

limites ou fronteiras físicas, ou seja, a constituição do território está associada à concepção de nação, de compartilhamento de uma história (GUATTARI, 1993; HAESBAERT, 1997). A concepção de território assim constituída, vincula o termo ao aspecto dialético, já que a transformação de um espaço em território é uma ação que gera uma reação: há um processo de desterritorialização e reterritorialização.

A desterritorialização envolve a separação do território de suas raízes sociais e culturais; na mesma perspectiva, a reterritorialização pode ser entendida como a criação de novos vínculos ou a recuperação/substituição de aspectos perdidos. No contexto sócio-histórico da família de Eliane Potiguara, a colonização representa, a considerar o viés do presente estudo, um momento longo de desterritorialização no plano físico-geográfico, já que as raízes se mantiveram pelas histórias contadas pela avó e depois repetidas pela mãe. Vejamos a fala da autoria com relação a esse aspecto: “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” (p. 105).

Uma relação de poder transparece no contexto acima referido. A questão da identidade, enquanto imagem do eu inserido na história, é ponto de referência da literatura e das lutas empreendidas pelos índios escritores. Terra e língua são explicações objetivas à reivindicação das identidades nacionais, num momento em que o separatismo surge como único meio realista de combater os efeitos de dominação, implícitos na unificação do mercado de bens culturais e simbólicos. Se a terra aparece facilmente vinculada à identidade coletiva e individual nas notações culturais indígenas, no caso da língua, “todos os efeitos de dominação estão ligados à unificação do mercado que, ao invés de abolir os particularismos, os constituiu em estigmas negativos” (BOURDIEU, 2007, p. 128).

Nesse contexto em que o sujeito se constitui enquanto se constroem as identidades das nações indígenas, cabe referência ao que alguns estudiosos chamam de “a marca do plural”: o índio é despersonalizado, caracterizado no coletivo anônimo, sempre com

relevo aos aspectos negativos. Essa característica é observada na sociedade contemporânea, tornando-se usuais, por exemplo, referências aos índios brasileiros ignorando a história e cultura própria de cada grupo étnico, os quais comungam de um passado de opressão, mas constroem suas identidades individuais sem desconsiderar os aspectos de indianidade que os unem.

Essa situação relaciona-se com o fator econômico-social. No mercado dos bens simbólicos, existir identitariamente enquanto nação ou grupo não é somente tentar ser diferente, mas ser reconhecido como tal, ou seja, “a existência real da identidade supõe a possibilidade real, jurídica e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra” (BOURDIEU, 2007, p. 129).

Sob diferentes formas, a autenticidade cultural acontece através de um percurso de volta às origens, como forma de reversão do deslocamento ou migração forçada. Nesse caso, a construção identitária se faz a partir do confronto com a diferença, as representações de eu e outro são construídas a partir do contato entre diferentes povos, culturas e ideologias. Portanto, deve-se considerar que, na dimensão da alteridade, o *eu* se constrói em relação ao outro ou a outros, fundamentais na definição de imagens de identidades individuais ou coletivas.

A alteridade tem de ultrapassar o binário dominador/dominado, é o que observamos na postura de Eliane Potiguara que circula com naturalidade no mundo dos não-índios assumindo a identidade de índia. Seu eu se constrói a partir do outro, sua condição indígena torna-se mais evidente na sociedade que a desprezou e na qual conquistou seu espaço, justamente pela condição de diferente: “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” (p. 104). A epígrafe de abertura do livro celebra esse novo momento da condição indígena: ao citar Fernando Pessoa, a autora evidencia que seu texto dialoga com outras

culturas e delas se vale para dizer verdades universais: “Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver o universo”.

Um dos aspectos amplamente trabalhados em *Metade cara, metade máscara* é a condição da mulher indígena. Duplamente discriminada: índia e mulher, sua força de reação parece-nos ser também duplicada. Ao dedicar o livro à avó paraibana, Eliane Potiguara anuncia já ao início da obra que sua luta é pelos índios, pelos potiguara em especial e, incondicionalmente, pelas índias potiguara. As personagens Cunhataí e Jurupiranga separadas pelos efeitos da colonização, são mencionadas em todos os capítulos e com força maior quando analisada a condição da mulher indígena.

A discriminação da mulher é herança colonial, segundo a autora “os povos indígenas exerceram relações de gênero no passado de forma justa, quando as mulheres Guarani, por exemplo, eram ouvidas nas assembleias indígenas. [...] As mulheres indígenas tinham o seu papel político extremamente determinado e forte” (p. 90). No prosseguimento do texto, afirma que o homem assumiu papel machista porque adquiriu os vícios dos estrangeiros, sendo uma marca da colonização e da neocolonização, por isso, “precisamos construir gênero entre os povos indígenas e reconstruir nossas histórias” (p. 90). A mulher passou à retaguarda e permanece servindo de mão de obra barata e submetendo-se a condições que ferem sua dignidade feminina e humana. A questão feminina está fortemente ligada à terra, ao ventre, à origem, de forma que recuperar a posição de sujeito da mulher é condição para estabelecer a cidadania:

O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, a mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e por isso não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência, o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. Isso é um testemunho para a sociedade e para a formação da cidadania brasileira. Se a natureza deve ser respeitada em seu ciclo de existência e valorizadas as fases da lua, da maré, do sol, da colheita, as mulheres indígenas devem ter o mesmo tratamento (p. 56).

A violência física de que foi vítima e a discriminação que sofreu parecem ter fortalecido a mulher que fala no texto por si e por suas irmãs, os lamentos não existem, sequer a postura de vítima. Curiosamente, há aqui uma inversão histórica: mulheres brancas (mas igualmente discriminadas) encontram eco para suas reivindicações na fala de uma índia, coisa pouco provável há algumas décadas.

As palavras do capítulo destinado à criação soam-nos emblemáticas senão proféticas: “Estivemos enclausurados dentro de nós mesmos. Mas não aguentamos mais e damos um basta! É hora de criar pacientemente o novo!” (p. 57). Eliane Potiguara alia-se a grandes nomes da luta em defesa dos direitos femininos e relê, talvez à revelia, os conceitos de Simone de Beauvoir, tão importantes para a emancipação feminina, finalmente extensiva às índias brasileiras. Prova dessa luta em defesa da mulher é o Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena), criado para fazer frente à violação dos direitos da mulher indígena. O grupo atua em diversos setores da sociedade através de cursos de capacitação e mantém um sítio no qual divulga suas ações e textos de diferentes escritores indígenas além de manter um fórum de debates *online*.

Não é por acaso que a parte final da obra relata o retorno do guerreiro após andar atemporalmente por muitas terras, é Cunhataí que convoca a assembleia e se prepara para receber o companheiro Jurupiranga depois de muito tempo. O reencontro dos índios homem e mulher é celebrado “por todas as tribos brasileiras e estrangeiras” (p. 134), unidos pelas lágrimas, o coração e o espírito estão felizes. “E os POTIGUARAS, comedores de camarão/ que HOJE –carentes/nos recomendarão a Tupã./ E te darão o anel do guerreiro – parceiro/ E a mim? / Me darão a honra do Nome/ A ESPERANÇA – meu homem!/ De uma pátria sem fim” (p. 138).

O título *Metade cara, metade máscara* reveste-se de grande importância quando o lemos no contexto da história de vida de Eliane Potiguara: uma índia nascida na cidade; criança, migra de uma periferia a outra; adolescente, sofre a discriminação e violência de várias maneiras; adulta, assume a condição de voz de seu povo. Eliane nasceu com uma mancha roxa no olho direito, característica que lhe serviu para ser discriminada, mas que

também a colocou na condição de predestinada a agir pelo seu povo. Num evento no Rio de Janeiro, índios Kaiapó identificaram a mancha como uma grande folha de jenipapo: “Eles disseram que eu era parente deles porque trazia uma marca de jenipapo com significado espiritual, igual à pintura que eles fazem no corpo” (p. 100).

A partir dessa revelação, a potiguara assume sua identidade, especialmente através de sua ação como escritora, as histórias contadas nessa obra ora metaforizada pelas personagens Cunhataí e Jurupiranga, ora pelas crônicas que relatam participações em eventos e também pelas poesias que encerram cada um dos sete núcleos temáticos. Em texto recente a autora afirma: “O olhar foi minha grande arma contra o espírito obsessivo de tudo aquilo que queria se impor de forma estranha à minha frente [...] Foi precisamente o “olhar” minha primeira ação política que definiu e ainda define meu estar no planeta Terra... Meus olhos saltitavam e iam atrás das palavras!” (POTIGUARA, 2011, p. 569). Assim a metade máscara torna-se menos visível, a luz projeta-se sobre a marca do jenipapo que sintetiza a consciência identitária e torna-se a “cara”, na leitura a que nos propusemos, a marca da indianidade, o selo de humanidade.

[...] Mas vejo Tupã chorar
Vejo nossos filhos sofrerem
Então... O espírito do mar
Uma grande névoa azulada
Envolve-me, seduz-me, encanta-me
E levanta-me na chama guerreira
E faz-me falar, cantar e gritar...
Até que um dia
Os nossos filhos mortos, nascidos, e renascidos
Possam lembrar do olhar, docemente,
Da luz envolvente
E da tinta de jenipapo
Cravada pelo Grande Espírito em nossa cara.
(POTIGUARA, 2011, p. 570, grifo nosso)

A voz transformada em letra ecoa na sociedade envolvente e contribui para que a cultura indígena seja percebida como constituinte da brasilidade, como elemento representativo de considerável número de brasileiros que, sem deixar de viver seus

costumes possam sentir-se sujeitos dentro ou fora das aldeias. A história da índia potiguara, a trajetória da personagem Cunhataí dão-nos contornos da face de Eliane Potiguara, índia desaldeada, cuja força e coragem ultrapassam os limites da tribo para serem ouvidas em todo país, num futuro que ela própria caracteriza com otimismo, contudo sem ignorar a história vivida:

No dia que eu conseguir abrir as páginas de minh'alma e contar essas linhas de meu inconsciente coletivo – com alegrias ou dores, com prazeres ou desprazeres, com amores ou ódios, no céu ou na terra – aí sim, aí sim, vou soltar a minha voz num grito estrangulado, sufocado há cinco séculos. Quinhentos anos, de pretense reconhecimento de nossa cidadania, não pagam o sangue derramado pelas bisavós, avós, mães e filhas indígenas deste país. Este dia certamente chegará, mesmo que eu esteja em outros planos (p. 9).

A história contada revela a essência da mulher indígena, que não esconde as cicatrizes da opressão e da violência, da dor dos lares desfeitos pela brutalidade e ganância dos colonizadores de todos os tempos, mas que mostra a cara e busca a cura na máscara, pronta para a luta, seja pelas letras ou pela voz.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz.. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Encontros*. Org. Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

CORNEJO-POLAR, Antonio. *O condor voa: Literatura e Cultura Latino-Americanas*. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FERNANDES, Frederico. *A voz e o sentido: poesia oral em sincronia*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1993.

HAESBAERT, R. Des-territorialização e identidade: a rede —gaúcha no Nordeste. Niterói: EDUFF, 1997.

HAVELOCK, Eric. A equação oralidade-cultura escrita: uma fórmula para a mente moderna. In: OLSON, David; TORRANCE, Nancy (Orgs.). *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo: Ática, 1995.

MACHADO, Irene. Voz e valor na construção da textualidade. In: Ferreira, Jerusa Pires (Org.). *Oralidade em tempo & espaço: colóquio Paul Zumthor*. São Paulo: Educ, FAPESP, 1999.

MATTOS, Cláudia Neiva de. A canção da serpente: poesia dos índios kaxinawá. In: ANDRADE, Ana Luiza; CAMARGO, Maria Lúcia de B; ANTELO, Raúlç (Orgs.). *Leituras do ciclo*. Florianópolis: ABRALIC; Chapecó: Grifos, 1999.

PAGEAUX, Daniel-Henri. *Musas na encruzilhada: ensaios de literatura comparada*. Frederico Westphalen, RS: URI; São Paulo/SP: Hucitec; Santa Maria/RS: UFSM, 2011.

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

_____. Minha pedra verde. *Anais do Seminário Nacional de Estudos Literários (SENAEL), Seminário de Estudos Literários da Região Sul (SELIRS), Seminário Internacional de Estudos Literários (SINEL) : literatura e territorialidade*. Organizadores: Franciele da Silva Nascimento... (et al.). Frederico Westphalen : URI, 2011.

SANTOS, M. O retorno do território. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. (Orgs.). *Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1996.

TETTAMANZY, Ana Lucia. De palmeiras e colibris ou de como a voz guarani vem se tornando letra. In: EWALD, Felipe (et al.). *Cartografias da voz: poesia oral e sonora, tradição e vanguarda*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

[Recebido: 28.nov.11 - Aceito: 06.jan.12]