

“... MESMO QUE NOS ARRANQUEM OS DENTES E A LÍNGUA.”: A POTÊNCIA PER-FORMATIVA DA LITERATURA DE ELIANE POTIGUARA⁴³

“... EVEN IF THEY PULL OUR TEETH AND TONGUE.”: THE PER-FORMATIVE POTENCY OF THE LITERATURE OF ELIANE POTIGUARA

Renata Daflon Leite⁴⁴

<https://orcid.org/0000-0002-2498-779X>

Resumo: Discute-se o tema da ancestralidade nas narrativas da autora Eliane Potiguara, relacionando-o à defesa de uma política da existência, destacando, assim, o aspecto ritualizado dessa literatura que se desenvolve na tênue fronteira entre a oralidade e a escrita. Parte-se da escrita de Eliane Potiguara para apontar a conquista de um espaço que vem se firmando enquanto prática permanentemente articulada em redes de saberes indígenas como o Grumin – Grupo Mulher-Educação Indígena, surgido na década de 80, constituindo políticas de resistência objetivas. Ressalta-se o quanto o caráter social e ético da literatura indígena pode nos estimular a fazer aproximações com o Campo de Estudos da Performance, por meio da investigação de Diana Taylor sobre Memória Cultural nas Américas. Destaca-se o aspecto de inovação deste gênero literário que nasce articulado com o movimento indígena, tendo a singularidade de afirmar-se enquanto criação que redimensiona os aspectos políticos da prosa, da poesia, de cartilhas educativas, do desenho e da literatura de testemunho, nos quais a ancestralidade fundamenta a ação política.

Palavras-chave: Literatura indígena. Ancestralidade. Performances políticas.

Abstract: It discusses the theme of ancestry in the narratives of the author Eliane Potiguara, relating with the defense of a politics of existence thus highlighting the ritualized aspect of this literature that develops in the tenuous border between orality and writing. It starts from the writing of Eliane Potiguara to point out the conquest of a space that has been established as a practice permanently articulated in networks of indigenous knowledge such as GRUMIN, the Group of Indigenous Women-Education that emerged in the 80's, constituting as an objective political resistance. It is noteworthy how much the social and ethical character of the indigenous literature can stimulate us to make approximations with the Field of Performance Studies, through the investigation of Diana Taylor on Cultural Memory in the Americas. The innovation aspect of this literary genre is articulated with the indigenous movement, with the singularity of being affirmed as a creation that reshapes the political aspects of prose, poetry, educational booklets, drawing and testimonial literature, where the ancestry grounds the political action.

Keywords: Indigenous Literature. Ancestry. Political Performances.

⁴³ Uma versão preliminar da temática abordada aqui foi apresentada pela autora no IV Seminário Fluminense de Sociologia, realizado pelo PPGS-UFF em 2015 em comunicação intitulada “... *Mesmo que nos arranquem os dentes e a língua*”: o espaço sagrado da fala na literatura indígena. O presente artigo amplia o debate, aprofundando conceitos e propondo novas questões de investigação.

⁴⁴ Pós-doutora em Sciences de L’Information et de la Communication pela Université d’Avignon et des Pays de Vaucluse-UAPV. Integrante do Grupo de Pesquisa CNPQ Imagem, Corpo e Subjetividade, pós-doutoranda em Comunicação e Cultura pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGCOM-UFRJ.

Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir. É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca. É olhar o mar e o céu. E reverenciar os mortos, os ancestrais. É sonhar os sonhos deles e vê-los. É conviver com as “manias de caboco”, mesmo que sufocados pela confusão urbana ou as ameaças agrestes, porque na realidade são as relações mais sagradas de nosso povo, porque são relações com a terra e com o criador, nosso Deus Tupã. Bonito é vestir os trajes do Toré e honrar-se como se vestisse os trajes dos reis e senti-los como a expressão máxima das relações entre o homem, a terra e Deus. É sentir o sagrado e o universo. O importante é crer e confiar mesmo que na noite anterior violaram nossa casa ou nosso corpo (POTIGUARA, 2004, p. 79-80).

A literatura como expansão de um grito estrangulado

A literatura indígena apresenta-se como um espaço político-cultural em contínuo movimento, deixando-nos entrever uma relação tensional-criativa tanto entre escrita e oralidade, quanto entre política e ancestralidade, ao evidenciar em sua transmissão um processo em que as performances de resistência política estão imbricadas nas performances rituais tradicionais. Um livro escrito por um autor indígena é uma obra que apresenta a singularidade de ser delineada na tênue fronteira entre o oral e o escrito, fruto de uma individualidade autoral concebida na partilha e difusão de uma cosmovisão específica, reafirmada pelo movimento indígena de fortalecimento identitário, preservação e renovação cultural. Lançamos aqui um olhar para o livro *Metade Cara, Metade Máscara* da escritora indígena Eliane Potiguara, por evidenciar uma estreita relação entre ancestralidade e política, a começar pelo título em referência ao sinal em cor de jenipapo que a autora traz no rosto. Nascida com uma mancha roxa no olho direito, identificada pelos Kaiapós como marca de ancestralidade, a autora nos conta que teve sua espiritualidade reacendida pelo cacique João Batista Faustino, que lhe dizia que o pássaro Pitiguary cantava sempre que ela se aproximava. O canto mítico desta ave, conhecida por anunciar a chegada de quem tem uma missão na Terra, envolve, assim, as palavras da escritora numa espacialidade fecundada pelas múltiplas vozes coletivas da tradição redescoberta. Na apresentação da obra, feita por Daniel Munduruku, podemos ler que “o movimento indígena nasce de um primeiro exercício de expressão da própria dor, de um momento de liberdade, ainda que ilusório; um átimo de futuro”. Ele nos lembra que “agora é hora de ler as palavras que foram ditas ao papel, já que dos primeiros líderes muito se viu e ouviu, mas pouco se leu” (MUNDURUKU, 2004, p. 15-16). É interessante destacarmos também a introdução feita por Graça Graúna, na qual o livro é visto como exemplo de “uma literatura que expande o seu grito, dos mais excluídos, e tece a esperança de poder refletir os problemas dos povos indígenas e seus descendentes” (GRAÚNA, 2004, p. 17).

Defendemos aqui que a performatividade dessa escrita está em resgatar o espaço sagrado da fala ancestral, reiterando práticas espiritualizadas, antes restritas a oralidade e defendendo o direito de exercê-las, por meio de um posicionamento político em que a subjetividade do autor está profundamente implicada, conforme podemos ler na epígrafe:

No dia em 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, vou soltar a minha voz num grito estrangulado, sufocado há cinco séculos. Quinhentos

anos, de pretensão 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 (POTIGUARA, 2004, s/p).

A narrativa de Eliane traz à tona memórias que foram apagadas pelo colonialismo e neocolonialismo, insistindo em nos fazer ver aquilo que ela denomina como sendo o “início da solidão das mulheres” (POTIGUARA, 2004, p. 24). A autora Potiguara nos lembra os relatórios do século XVIII feitos por Padre Fernandes, em que 2 milhões de índios Guaranis foram assassinados em 130 anos, exemplificando com o assassinato de Sepé Tiaraju e mais de 10 mil Guaranis na batalha de 7 de fevereiro de 1756, próximo a Bagé, sudoeste do Rio Grande do Sul:

Sua esposa Marina (Juçara)⁴⁵, levaria às costas a menina recém-nascida que Sepé jamais veria. Era o início da solidão das mulheres, motivada pela violência, racismo e todas as formas de intolerância, referentes inclusive à espiritualidade e à cultura indígenas (POTIGUARA, 2004, p. 23).

Este episódio de extermínio dos Guaranis revela um imaginário político racializado, que legitima a dominação dos “civilizados” europeus sobre os povos “selvagens”, proclamando, na subjugação do corpo e na “coisificação” do sujeito indígena, um princípio de organização calcado no terror. Mbembe (2018, p. 35) comenta que “as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da *civilização*”. O exercício de um poder à margem da lei nas colônias provém da negação racial de qualquer vínculo entre conquistador e nativo. Os “selvagens” careceriam de humanidade e quando os europeus os massacravam não tinham consciência de cometerem um crime. Na colônia, o direito soberano de matar não está sujeito a códigos legais e compõe uma ocupação sociopolítica, cultural e econômica, baseada na classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias, donde emergem zonas e enclaves que dão margem à uma territorialidade restrita. Na contemporaneidade, o exercício do direito de matar não se restringe às guerras territoriais de conquista-anexação da modernidade, espalhando-se em um mosaico de direitos de governar sobrepostos que visam a sujeição e a coerção do colonizado (MBEMBE, 2018).

Quijano (2015, p.122-126) estabelece que a colonialidade do poder eurocentrado surge na constituição histórica da América, culminando no processo de globalização contemporânea, calcada num novo padrão de poder mundial que tem na raça o elemento fundacional de relações de dominação exigidas pela conquista e, mais tarde pelas formas históricas de controle do trabalho, dos recursos e de produtos no mercado mundial capitalista. O projeto civilizatório etnocêntrico realocizou as singulares identidades nativas dentro de um padrão cognitivo associado ao passado e ao primitivo. Vemos em Quijano (2015, p. 127) que o eurocentrismo reduziu as heterogeneidades culturais astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc., circunscrevendo-as todas sob uma única identidade: índios. O mesmo vai acontecer com os escravos achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc, que a racionalidade colonialista homogeneizaria sob uma única nomenclatura: negros. A construção do Estado-nação nas colônias europeias foi trabalhada contra a maioria da população composta por negros, índios e mestiços. “A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (QUIJANO, 2005, p. 135-136).

Eliane comenta que a invasão das terras indígenas, conveniente para políticas locais, causou desmatamento, assoreamento dos rios, poluição ambiental e diminuição da

⁴⁵ Eliane Potiguara apelida Marina, a esposa do líder indígena guarani do século XVIII, Sepé Tiaraju. Ela aparece como Juçara em outros textos seus.

biodiversidade local, além de trazer fome e empobrecimento compulsório da população indígena, levando muitas famílias à migração, ao trabalho semiescravo e a péssimas condições de moradias (favelas e casas de palafitas na periferia dos centros urbanos), trazendo distúrbios mentais, alcoolismo e suicídio. Sua análise crítica propõe que a colonização e a neocolonização também refletem grupos de interesses religiosos, que tentam impor um paternalismo eclesiástico como forma de racismo, desrespeitando as tradições culturais indígenas (POTIGUARA, 2004, p. 44).

A autora Potiguara afirma a cosmovisão das mulheres como um instrumento de libertação do povo indígena que leva ao despertar do ser sutil, intuitivo e selvagem no sentido de uma essência espiritual primeva. Sob esse prisma, “o ato de criação é um ato de amor” e resgate do selvagem sagrado que “já estava dentro de nós e não sabíamos”. A criação artística em todas as suas vertentes, dentre as quais a literária, emerge como um vulcão, uma (r)evolução do espírito, um êxtase: “E esse único ato de criação é o suficiente para alimentar um oceano, assim como o leite doce e materno de uma jovem mãe é o suficiente para trazer de volta um ser nascido prematuramente” (POTIGUARA, 2004, p. 58).

Estamos diante de uma escrita-como-veículo, um “soltar a voz num grito estrangulado”, narrativa que serve como impulso à ação de outras mulheres indígenas. Estes versos cor de jenipapo saltam da pele do papel, mostrando-nos a saga de uma mulher indígena discriminada, violentada e vítima de opressão social, mas que guarda consigo a tradição passada pelas mulheres de sua família, conduzindo-a ao que ela chama de “retorno ao inconsciente coletivo” (POTIGUARA, 2004, p. 27), quando entra para o movimento indígena e reacende sua ancestralidade. A palavra escrita, apreendida dentro de uma lógica de expansão de sentidos, foi por mim trabalhada em *Índios Online: posts que não querem calar*, ressaltando o caráter não linear da significação poética endereçada à divindade. A densidade da autoria feminina indígena é lida, portanto, numa apreensão deleuziana, na qual o corpo do poema se distende qual platô ininterrupto.⁴⁶ Dentro desta concepção inspirada em Deleuze e Guattari (1980), a escritura tem uma corporeidade vibrátil, distendendo-se em agenciamentos que transcodificam e transduzem as cosmovisões indígenas, compondo forças centrífugas errantes por onde a voz de Eliane reverbera. Os gradientes de intensidade do poema ganham a coloração de uma escrita cor de jenipapo que se espraia pela superfície textual, fazendo ecoar vozes e paragens que se inscrevem, como marcas na pele. A palavra rememora este grito estrangulado que habita, por exemplo, o poema *Nossa Casa Ancestral*:

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, 2004, s/p).

O ato de ler percorre, assim, as potências poéticas de uma escrita-veículo, impulsionado não por uma significância unívoca, mas sim pela multiplicidade de sentidos lembrados no poema. Estamos diante de uma escrita que ausculta o terreno da palavra renascida, abrindo-se para uma cartografia política da voz feminina indígena.

Podemos enxergar uma escrita-denúncia no relato do episódio de assassinato do bisavô da autora, consumado por ação da família inglesa colonizadora X:

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 do Nordeste, foi assassinado cruelmente, segundo palavras de uns velhos que encontrei um dia. Amarraram-lhe pedras aos pés,

⁴⁶ Para mais informações, ver LEITE, Renata Daflon. *Índios Online: posts que não querem calar*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 46.

introduziram-lhe um saco à cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano (POTIGUARA, 2004, p. 24).

Crueldade que provoca a migração da família para Pernambuco em 1928, quando nasce sua mãe Elza, filha de Maria de Lourdes, sua avó violentada sexualmente aos 12 anos pelo colonizador. Pouco tempo depois, a família migra para o Rio de Janeiro, permanece por um tempo nas ruas, até que Maria de Lourdes, “índia, mulher, analfabeta, paraibana, nordestina e já separada do homem que lhe fez mais dois filhos” (POTIGUARA, 2004, p. 24-25) consegue trabalho, estabelecendo-se numa zona degradante da cidade. Elza passa a tomar conta de seus dois irmãos, e oito anos depois a jovem se casa e tem dois filhos, mas seu marido é atropelado e ela repete o destino solitário de sua mãe. Quando Eliane já tinha 6 anos de idade, sua avó, que ela descreve como “mulher indígena, analfabeta, paraibana, nordestina e agora quase mão-de-obra escrava nas feiras cariocas” (POTIGUARA, 2004, p. 25), inicia seu processo de criação para ajudar sua mãe que trabalhava como faxineira numa firma, sendo educada e mantida a sete chaves num quarto semiescuro para preservar sua identidade moral, física e psicológica, já que viviam numa área socialmente comprometida. A avó curandeira tratou de seus tumores alojados um no olho e outro no mamilo com uma mistura de minhoca amassada, teia de aranha e visgo de jaca. Quando conseguiam, comiam caranguejo e caldo de farinha. A menina cresceu ouvindo as histórias indígenas contadas por sua avó e tias que, mesmo separadas de suas terras originais e violentadas cultural e fisicamente, souberam preservar seus laços com a cosmologia ancestral.

A encarcerada domiciliar cresce, torna-se professora primária, entrando em contato com a Filosofia da Educação de Paulo Freire e, incentivada por sua avó e pelo cantor de origem indígena Charrua, Taiguara, com o qual se une em 1978, faz seu “retorno ao inconsciente coletivo”, visitando nações indígenas e perseguindo a história de sua família. Ela entra para o movimento indígena e, por arquitetar políticas de resistência denunciando o trágico impacto do arrendamento de terras indígenas, sofre abuso sexual, difamação e ameaças de morte, sendo levada a Polícia Federal e liberada após uma ação de solidariedade do *Pen Club* da Inglaterra e da organização internacional *Escritores na Prisão*, ação indicada por Genaro Bautista, índio mexicano coordenador da AIPIN (Agência de Imprensa Indígena).

Eliane, ao narrar a sua história, tira-a da penumbra e do processo de apagamento da memória, lembrando-nos, no entanto, que este é apenas mais um dos casos de vítimas de violência e racismo que permanecem invisibilizados, assim como a situação de mulheres indígenas que sofrem abuso sexual e se tornam vítimas de tráfico de mulheres. Entramos em contato com os testemunhos que Eliane escutou ao longo de sua luta pela garantia dos direitos indígenas, como, por exemplo, o da velha louca que foi violentada sexualmente na infância nos anos 1940 por um colonizador que depois fugiu, deixando-a a espera de seu homem-peixe: “Eu estava em casa sozinha, cozinhando; entrou um homem-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu” (POTIGUARA, 2004, p. 44-45).

Outros arquivos, outros repertórios: o roteiro do descobrimento e a questão do apagamento

O Campo de Estudos da Performance pode nos ajudar a entrever as disputas presentes na construção da memória cultural por intermédio da literatura indígena, trazendo elementos para focar os aspectos criativos e políticos de inscrição e conquista da palavra indígena no mundo. Taylor (2013) nos diz que as performances funcionam como atos de transferência vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social, por meio do que Schechner (2003, p. 27) denomina “comportamento restaurado” ou “comportamento duplamente exercido”. Este artigo trabalha a performance como uma lente metodológica que

alarga e distende as possibilidades de leitura críticas do livro de Eliane Potiguara, entendendo sua escrita como fruto da performatização diária na esfera pública de sua resistência política e de suas identidades étnicas e de gênero, funcionando como um eco dos acontecimentos performativos, uma escrita-ação. Sua voz emerge como fruto das muitas memórias incorporadas transmitidas à autora no colo de sua avó indígena enquanto faziam juntas bolinhas de farinha e caldo de caranguejo com a mão, bem como de todo o sofrimento e discriminação que testemunhou ao longo da vida. Trata-se de uma escrita fruto de suas práticas incorporadas extremamente fecunda e potente, apontando para um despertar de consciências.

A literatura indígena vai na contramão de uma escrita de mão única, de um saber que *nós*, acadêmicos, produzimos sobre *elas*, os índios; trata-se de um espaço de criação e circulação de conhecimentos que rompe o paradigma eurocêntrico e logocêntrico das universidades, apresentando-se como via de acesso a um outro modelo, afinal, as práticas culturais indígenas, profundamente marcadas pela transmissão do conhecimento incorporado, aparecerão também na palavra escrita. Escrita-ação? Escrita-memória? Que espaço essa literatura que expande o “grito dos excluídos” reivindica ao contar sua própria história e que práticas colonialistas ela denuncia? Que territórios ela desestabiliza?

Diana Taylor, em seu livro *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*, debate as noções de arquivo e repertório como formas de transmissão de conhecimento, lembrando-nos, no entanto, que a memória arquivística composta por textos e documentos não é imune a mudanças, podendo ser ressignificada ao longo do tempo. O repertório, por sua vez, encena a memória incorporada a partir do ritual, da performance e da oralidade, atos geralmente vistos como conhecimento efêmero, não reproduzível, mas é imprescindível sublinhar que as diferenças entre as duas formas apontam muito mais para um campo tensional do que um conjunto binário antagônico.

Ao delinear a performance enquanto lente metodológica e enfocarmos a literatura indígena enquanto escrita-ação, entendemos, enfim, que ela propõe um movimento entre o livro e o campo, colocando em xeque a separação entre arquivo e repertório, ao abarcar o repertório de conhecimentos incorporados na forma textual do arquivo, não como objeto de análise, mas por meio do fluxo performativo das palavras ditas ao papel, o livro sendo visto como campo performativo.

O texto literário indígena funda um espaço de fala que traz para o papel as memórias que antes estavam apagadas, apresentando uma dinâmica em que a emergência da palavra escrita leva a uma valorização da palavra oral, em que as performances de resistência, manutenção da tradição e luta pela garantia dos direitos indígenas, sustentam e impulsionam a propagação do arquivo textual e vice-versa.

A partir do campo de estudos da performance, esta textualidade pode ser lida para além da palavra, enquanto atitude cultural, fruto de práticas culturais incorporadas verbais e não verbais. Taylor (2013) propõe trabalhar com roteiros ao invés de textos, enquanto paradigmas de construção de sentidos que carregam um arcabouço portátil de repetições cumulativas que moldam e ativam dramas sociais. “O roteiro coloca os espectadores dentro de sua moldura, enredando-nos em sua ética e política” (TAYLOR, 2013, p. 67). Os poemas de Eliane transmitem conhecimento e memória ao propor a encenação de roteiros não-hegemônicos dotados de corporeidade, afinal, é “impossível pensar sobre a memória cultural e a identidade como desincorporadas” (TAYLOR, 2013, p. 134). O poema dedicado às viúvas indígenas, *No dia que mataram Marçal Tupã-Y (ou “no dia que mataram nossos avós ou quando eles desapareceram”)*, fala de uma “tristeza cor de prata”, de um “amor doido”, um “amor das matas” proclamado na solidão de uma mulher que prossegue sua luta:

CONSCIENTE
Que jamais se cala...

Mesmo se lhe arranquem os dentes
Ou se lhe cortem a garganta gritante!
(POTIGUARA, 2004, p. 73).

No capítulo *Angústia e desespero pela perda das terras e a ameaça à cultura, às tradições*, nós nos deparamos com a rememoração das palavras de Marçal Tupã-Y quando ele esteve no Sul do Brasil em 18 de abril de 1977: “Eu não fico quieto não! Eu reclamo... Eu falo... Eu denuncio!...”. Potiguara (2004) pontua que esta liderança foi assassinada em 25 de novembro de 1983, fato que remete ao assassinato do bisavô da autora, levando-nos a encarar frente a frente a foto da bisavó de Eliane, Maria de Lourdes, que aparece na dedicatória da obra, como uma mulher consciente e que jamais se calou, apesar de carregar uma “tristeza cor de prata”. A palavra incorporada desta escritora indígena é composta de múltiplas camadas de sentido, fruto de experiências que vivenciou quando em 1995 viajou pelo interior da Índia com o Programa de Combate ao Racismo, descobrindo práticas de violência às mulheres, que tinham como punição serem queimadas vivas pelos homens em suas próprias cozinhas, bem como de sua luta em defesa dos direitos reprodutivos da mulher indígena, de sua convivência com velhos pajés e caciques de diversos povos indígenas, dos ensinamentos ancestrais passados por sua avó ou ainda de seu trabalho na Subcomissão de Direitos Humanos da ONU em Genebra ou dos inúmeros fóruns nacionais e internacionais sobre direitos indígenas que participa.

A autora Potiguara nos convida a refletir sobre a estreita relação entre política e ancestralidade quando diz que “a libertação do povo indígena passa radicalmente pela cultura, pela espiritualidade e pela cosmovisão das mulheres” (POTIGUARA, 2004, p. 46), esclarecendo-nos que se trata de uma mulher selvagem, não no sentido primitivo da palavra, mas uma mulher sutil, uma mulher primeira, que não está condicionada a transmitir o espírito de competição e dominação da sociedade contemporânea. Eliane prossegue e afirma que o poder dela é outro: “Seu poder é o conhecimento passado através dos séculos e que está reprimido pela história” (POTIGUARA, 2004, p. 46). A criação artística espiritualizada promove uma ação política de fortalecimento étnico-identitário e a conquista de um espaço de expressão, impulsionando o autor indígena a perpassar os séculos como um porta-voz do conhecimento ancestral.

Podemos considerar que o ato de escritura e propagação da palavra ritualizada no mundo seria capaz de promover um furo no território competitivo de alto rendimento-eficácia-produtividade, consistindo, assim, num ato essencialmente político. Eliane Potiguara propõe a transformação do sofrimento e do esfacelamento, por meio da purificação do espírito no ato criador, neste sentido ela vai além e afirma uma política da existência:

Tudo isso é simplesmente política, a política da existência. CRIEMOS, então... porque a criação é um ato divino que tende a mudar consciências, formar opiniões, suavizar o individualismo que ronda as mentes (POTIGUARA, 2004, p. 58).

Trata-se de uma literatura que faz emergir o espaço sagrado da fala, mas não podemos esquecer que são as mulheres as guardiãs da palavra ancestral, como Potiguara (2004, p. 59) nos lembra: “E a palavra delas é sagrada como a terra que dá o alimento ao próximo, alimento da CURA em todos os sentidos”. Em seu poema *Ato de Amor Entre os Povos*, temos dois personagens, Jurupiranga e Cunhataí, que perpassam o tempo e o espaço para falar da sobrevivência à colonização e neocolonização. É a saga de Cunhataí que, após vivenciar o desterro pelo assassinato de Jurupiranga, lembra-se de sua “identidade caminhante” gerada no fogo eterno do útero de seus avós, como enunciado nos versos da autora indígena:

Porque minha identidade pra renascer
A qualquer instante
Basta um fio de luz (POTIGUARA, 2004, p. 64).

Ao percorrermos a narrativa de Eliane, damos-nos conta da fecunda década de 80, quando ela se articula politicamente com outras lideranças com o intuito de resgatar e preservar a identidade indígena. O Grumin (Grupo Mulher-Educação Indígena), hoje Grumin/Rede de Comunicação Indígena surge como um espaço de livre expressão, circulação de saberes e de organização pela garantia dos direitos indígenas, concebido em 1978 e criado juridicamente em assembleia em 1987. No fim da década de 80, Eliane editou com o Grumin uma cartilha de apoio à alfabetização dos indígenas da etnia Potiguara, na qual podíamos ler: “É preciso sorrir, é preciso criar quando estamos na luta pela sobrevivência e preservação cultural, mesmo que nos arranquem os dentes ou a língua” (POTIGUARA, 2004, p. 99). O material, com financiamento da UNESCO e apoio da UERJ, procurava discutir a realidade cultural de seu povo, incluindo a questão da discriminação a que este estava sujeito. O grupo teve o papel pioneiro de levantar a bandeira da invisibilidade da mulher indígena, bem como dos indígenas ressurgidos, discutindo temas como saúde e direitos reprodutivos, questões vistas como pertencentes a feministas não-indígenas. Eliane Potiguara atuou incansavelmente, sobretudo entre 1988 e 1996, buscando promover o acesso à informação e o exercício de empoderamento, por meio de muitas estratégias descritas pela autora, tais como:

Cursos de Capacitação, Consultas Nacionais, os Seminários sobre Família e Cidadania, sobre Direitos Reprodutivos, as feiras de artesanatos, os projetos de desenvolvimento comunitário, as cartilhas, jornais, panfletos, livros de conscientização contra o alcoolismo, contra a violência, contra a desinformação, contra o analfabetismo, contra a ignorância de não se querer preservar e resgatar a identidade indígena (POTIGUARA, 2004, p. 50).

Neste sentido, as atitudes culturais per-formadas ao longo da vida de uma liderança indígena no espaço público aparecem restauradas e ressignificadas em sua escrita, sendo redimensionadas pela utilização da poesia. Podemos dizer que o estigma de atraso cultural associado às culturas indígenas é difundido no cotidiano, seja na comemoração romantizada do Dia do Índio nas escolas – onde as crianças da sociedade envolvente se cobrem de penas e cocares, desenhando canoas e arcos e flechas para satisfação dos pais e professores que multiplicam *ad infinitum* as mesmas poses, gestos, cenários e indumentárias em murais imutáveis; seja pelo uso indiscriminado do termo genérico *índio*, que encobre o apagamento das nuances e multiplicidades culturais indígenas; seja na naturalização de assassinatos, torturas, abuso sexual e violação de direitos humanos cada vez mais invisibilizados pela mídia majoritária.

Desta forma, o neocolonialismo é sustentado pela incansável encenação e reencenação do roteiro hegemônico da conquista que propaga antagonismos, dualidades, vencedores e vencidos, numa distribuição de cartas marcadas e papéis estereotipados que mesmo já tendo uma conclusão previamente determinada ainda encanta plateias no mundo inteiro, sustentando e fomentando a dominação. A cada novo espaço praticado pelos indígenas, não apenas na literatura, mas também na música, na poesia, no cinema, nos *blogs*, jornais, rádios e *webrádios* indígenas, o movimento de reafirmação identitária e étnica dá mais um passo, caminhando na contramão do famoso roteiro da conquista ou roteiro do descobrimento, borrando indumentárias, papéis e cenários previamente desenhados para propor novos arquivos e repertórios praticados pelos agentes culturais indígenas.

Taylor (2013, p. 94) pontua que o roteiro do descobrimento não tem original: “Ele é sempre uma citação, uma cópia da última cópia”. A carta de Colombo à coroa espanhola, relatando sua primeira viagem ao Caribe em 1493, bem como o resumo do diário de Colombo escrito por Bartolomé de las Casas em 1552, desapareceram do arquivo, fundando uma documentação baseada na reprodução de cópias que performatizam eternamente o show inaugural estrelado pelo descobridor, diante de um público ilegítimo de espectadores não autorizados descritos na carta como “índios” e um público legítimo de europeus que testemunham o movimento de fincar a bandeira no solo conquistado. O ato de transferência

inclui o rei e a rainha como destinatários e beneficiários do ato de transferência de posse, os espectadores não autorizados como objetos transferíveis e Deus como espectador máximo da cerimônia (TAYLOR, 2013).

Em todos os lugares que os exploradores desembarcavam, repetiam-se variações desse roteiro, autenticando a perspectiva do descobridor, como podemos ver na permanente encenação da conquista do México:

O roteiro da conquista tem sido encenado repetidas vezes – desde a entrada de Cortés em Tenochtitlán até o encontro entre Pizarro e Ataulpa, ou a declaração de posse do Novo México por Oñate. Cada repetição acrescenta algo ao seu poder afetivo e explicativo até o resultado parecer uma conclusão previamente determinada. Cada novo conquistador pode esperar que os nativos caiam a seus pés simplesmente devido à força do roteiro reativado (TAYLOR, 2013, p. 64).

Podemos, no entanto, escolher seguir os roteiros da conquista como práticas reiteradas disseminadas em escolas e na mídia majoritária ou criticar os roteiros, apontando suas brechas, falhas e memórias submersas. Esta segunda opção aparece, por exemplo, quando Eliane sublinha a particularidade do “início da solidão das mulheres”, apontando no roteiro histórias que foram silenciadas pela prática de reativação de um roteiro padrão, trazendo para o foco vozes que foram caladas, como a da criança-velha-louca que passou a vida esperando seu homem-peixe colonizador, ou a de muitas Marinas, Juçaras e Marias de Lourdes obrigadas a migrar com suas crianças às costas para vivenciar o racismo cotidiano. Que sistemas significantes e econômicos, porém, mantêm essas vozes silenciadas? Taylor (2013, p. 92) propõe que, ao identificarmos o roteiro, reflitamos sobre a eficácia de sua re-encenação:

Como um sistema paradigmático de visibilidade o roteiro também assegura a invisibilidade. Ainda há mais razão para nos perguntarmos, então, por que esse roteiro continua a ser reencenado e por que ele ainda exerce tanto poder.

Podemos depreender de Taylor (2013, p. 100-101) que o roteiro situa o descobridor como aquele que “vê” e que nunca se sente obrigado a se descrever ou a se situar; já os ameríndios, apesar de presentes fisicamente, são reconhecidos apenas para “serem desaparecidos” nesse ato. A objetificação do corpo primitivo reafirma a supremacia cultural do sujeito que “vê”, legitimando toda uma indústria de especialistas em línguas ou etnografia que, assim como Colombo, se sentem capazes de interpretar as performances do nativo. Diante da reproduzibilidade de corpos não falantes instituídos pelos roteiros hegemônicos, a voz de Eliane nos apresenta um roteiro não-hegemônico que difere da unilateralidade da conquista dos dominantes sobre os dominados para situar-se não como aquela que “vê”, mas como aquela que per-forma a própria memória a partir das experiências vivenciadas. O assassinato do índio X pela família colonizadora inglesa X reencena o assassinato de Sepé Tiaraju em 1756; da mesma forma, as solidões de Maria de Lourdes e Marina (Juçara) rememoram o assassinato de Marçal Tupã-Y e a dor das viúvas indígenas que jamais se calam, “mesmo se lhe arranquem os dentes”. A cartilha de alfabetização, editada pelo Grumin no fim da década de 80, modifica os roteiros hegemônicos de apagamento, subvertendo letramentos verticalizados exteriores à realidade cultural Potiguara, para propor a discussão da discriminação e a conscientização política. Eliane é testemunha, sujeito e participante do ato de transferência vital da memória cultural passada em sua literatura. Ela não é apenas uma observadora impassível, pois, ao descrever o mundo o modifica no ato divino da criação, propondo nas simbologias das personagens Cunhataí e Jurupiranga novas espacialidades para as identidades indígenas ressurgidas.

Re-inventando a Ancestralidade, apesar das Performances de Poder



Em oposição às constantes performances de poder, encontram-se as memórias incorporadas que compõem a identidade indígena, sendo continuamente performadas a cada ação ritual e cotidiana, trazendo em si a continuidade da história ancestral. Os roteiros da conquista representam muitas vezes as performances de dominação e opressão, baseadas e sustentadas pelo antagonismo e pela dominação do Eu sobre o Outro. As performances rituais são movidas por uma necessidade inelutável de contínua reafirmação identitária através da honra à memória dos ancestrais de um povo. A autoafirmação étnica não se faz em oposição ao Outro, mas sim pelo encontro com uma cosmovisão que, por estar acima de qualquer binarismo, sabe apenas seguir seu percurso e manter sua força motriz e vital, como podemos ler nesses versos do poema *Identidade Indígena*:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!
Mas caio da vida e da morte
E range o armamento contra nós.
Mas enquanto eu tiver o coração aceso
Não morre a indígena em mim
E nem tampouco o compromisso que assumi
Perante os mortos
De caminhar com minha gente passo a passo
E firme, em direção ao sol.
Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro
Carrego o peso da família espoliada
Desacreditada, humilhada.
Sem forma, sem brilho, sem fama. [...] Mas a consciência se levanta a cada muro
E nos tornamos secos como o agreste
Mas não perdemos o amor.
Porque temos o coração pulsando
Jorrando sangue pelos quatro cantos do universo.
Eu viverei 200, 500 ou 700 anos
E contarei minhas dores pra ti
Oh! Identidade (POTIGUARA, 2004, p. 102-103).

A identidade é, então, o que mantém o “pulsar do coração” e a consciência indígena, não sendo, de forma alguma, fruto de um roteiro reencenado para dominar o Outro. Apesar do “peso da família espoliada”, a reconstrução identitária traz em si a força motriz que permite “caminhar em direção ao sol” e honrar o “compromisso assumido perante os mortos”. É a ancestralidade que mantém a identidade indígena e é esta que reativa perpetuamente a memória ancestral. Quando em 1990 Eliane vai ao 49º Congresso dos Índios Norte-Americanos entregar um dossiê sobre a situação indígena brasileira, ela descreve ter experimentado, em meio aos 1.500 indígenas presentes com seus trajes mesclados a milhares de penas de águia, em horas e horas de danças, o que ela chama de “as músicas e os tambores dos séculos”, gerando uma outra sensação espaço-temporal: “Senti o espaço compartimentar-se, transformando-se em fagulhas do tempo, pequenas gotas aéreas coloridas que me enfeitiçaram e me colocaram em contato com os ancestrais” (POTIGUARA, 2004, p. 111). Segundo a autora Potiguara, nesta ocasião foi enviada, pela primeira vez, uma moção às Nações Unidas sobre o extermínio dos Povos Indígenas do Brasil. Por meio desse exemplo, podemos entrever que a ação política é não apenas a moção enviada à ONU e o dossiê de denúncias, mas também os sons imemoriais dos tambores dos séculos, afinal, a afirmação de uma política da existência é o que permite a afirmação identitária.

Em *Metade Cara, Metade Máscara*, entramos em contato com uma escrita que reitera, na poesia, no testemunho e em narrativas, os diversos movimentos de uma ação política que caminha junto a uma estética da existência, constituindo-se tanto de denúncias, organização de grupos de discussão, conscientização, luta pela garantia de direitos políticos e

representatividade junto a mecanismos internacionais, quanto de exaltação cultural e ancestral.

A literatura indígena surge enquanto um espaço praticado, em que a agência cultural de seus autores reafirma a processualidade deste território essencialmente não-normativo, mas sim afirmativo de uma permanente política da existência, onde a escrita indígena, enquanto fruto e reflexo da transfiguração da dor em criação, sustenta e mantém tanto a preservação da oralidade, quanto a renovação da palavra ancestral inscrita no papel ou no ambiente digital das novas tecnologias. A dinâmica de um corpo orgânico e vivo da cultura indígena continuamente presente nessas criações literárias, dilui as fronteiras entre escrito e oral, política e ancestralidade, arquivo e repertório, preservação e renovação, dissolvendo os binarismos que sustentam um projeto societário logocêntrico.

A potência poética da voz de Eliane compõe não uma etnografia descritiva do sujeito indígena urbano, mas sim a corporificação de sua imagem diante de nossos olhos, a partir de relatos que apontam para a condição dos indígenas *desplazados*, denunciando sua invisibilização social. Sua escrita cor de jenipapo não nos deixa tapar os olhos para a miséria e o abandono de um indiozinho que escorria pelo bueiro diante da autora, “metade de seu corpo superior debruçava-se sobre o meio-fio da rua e a outra parte jazia cansada, escorrendo pelo esgoto urbano” (POTIGUARA, 2004, p. 93). O relato nos traz um menino de dez anos derretido feito um relógio de Salvador Dalí, com o corpo magro e imundo escorrendo pelo bueiro, olhinhos de tigre, roupas de mendigo, catando centavinhos. A voz de Eliane nos permite ouvir a voz do indiozinho que, indagado pela autora, responde que os meninos de rua lhe roubaram o dinheiro que conseguiu pedindo. Seu útero de mãe rosou, afinal, ele não se considerava um menino de rua e ela estava diante de uma nova classe social criada pela pobreza: a de pedinte indígena.

Escrita-denúncia e cosmopolítica literária que nos transporta para o plano da fala ancestral cravada na nervura da folha de jenipapo, que lhe traça os contornos. Escrita que se faz terra, signo que transcende a palavra, distendendo-a até alcançar a rítmica do Toré Potiguara e erguer-se em sonho revelado através de textos, orações, poesias e articulações políticas dentro do Grumin. Estamos diante de uma escrita cosmovisiva que nos abre outras dimensões de consciência moral, ética, política e espiritual. Eliane nos lembra que a palavra da mulher indígena, condicionada pelo racismo e pelo medo, sobrevive porque é sagrada como a terra, alimento da cura em todos os sentidos. A personagem Cunhataí, após o sofrimento da perda de suas terras, de sua família e de sua consciência de mulher indígena, não conseguindo saber o paradeiro de seu homem, vê sua dor refletida em páginas de desterro, que revolvem a identidade perdida na “inércia da própria existência” ou em versos que falam da agonia dos Pataxós ou do sentimento Pankararu de ser marginal das cidades, das famílias e das palhoças. Ao retratar as gotas rubras do sangue louco e desvairado de um guerreiro desprendido durante o período da colonização, no poema *Tocantins de Sangue*, a linguagem poética transpõe o corpo indígena colonial para o contemporâneo, conclamando em tom de denúncia:

Banha o suor do mundo
Com tua luta
Junta líquidos, faz crescer
Nossa gente pobre
Nossa vida amarga
Nós - Decadentes!
Indígenas, não...
Indigentes.
(POTIGUARA, 2004, p. 60).

Esta força cosmopolítica aponta para uma palavra fêmea que cura porque reacende o inconsciente coletivo ancestral, beijando as cicatrizes do mundo. Sua letra se levanta para

percorrer com seu corpo palpável, toda uma trajetória de preconceito no poema *Neste século de dor*, resistindo “espoliada na condição de mulher” em “febre pra subexistir”, “Pra que matem nossos filhos / E os joguem nas valas” (POTIGUARA, 2004, p. 61). Em meio a tanta dor, a materialidade de sua voz de mulher indígena conclama à União das Nações Indígenas e a uma busca da identidade adormecida, dizendo no poema *Desilusão*: “NÃO à morte da família / NÃO à perda da terra / NÃO ao fim da identidade” (POTIGUARA, 2004, p. 64). A memória incorporada de Cunhataí, enfim, se rasga, entoando cânticos de um amor louco e desvairado no poema *Velho Índio*, ao mirar a imensidão dos séculos por meio dos olhos do amante. Estas palavras ditadas ao papel nos contam que certa vez o Grande Espírito disse a Cunhataí: “Vai ave-menina e mulher! Cria asas e enxergue; um dia, quem sabe, seremos livres!” (POTIGUARA, 2004, p. 67). Eliane-Cunhataí cria asas e luta em 1988 dentro da Assembleia Constituinte por entre bocas, dentes, sorrisos, entre o cheiro do vermelho do urucum que besuntava os cabelos dos Kaiapó, liderados por Megaron, as palhas ressecadas dos indígenas do Nordeste, os olhares de lince dos Terena e Tukano, os olhares saltitantes dos Guarani e o rosto pintado de jenipapo de Ailton Krenak. Personagens históricas e míticas perpassam as páginas da autora, compondo a trama política da existência, entre suas memórias da Constituinte dedicadas à índia guerreira Dona Marta Guarani e sua lembrança de tia Severina, anciã guerreira Potiguara, a quem a escritora dedica o poema *O Segredo das Mulheres*, publicado em 1984 na cartilha de apoio à alfabetização indígena editada pelo Grumin.

A textualidade aqui se faz textura, demarcando um território, fincando posição: “O indígena precisa sair das paredes, dos museus, das salas de exposição!” (POTIGUARA, 2004, p. 94). A voz de Eliane ecoa a autodeterminação dos povos, lembrando-nos da luta política travada pelo movimento indígena internacional para a criação do Fórum Permanente para Povos Indígenas da ONU. *Metade Cara, Metade Máscara* faz uma referência histórica importante a associações que deram um pontapé inicial na ruptura com organizações de cunho paternalista, como a Coiab (Coordenação indígena da Amazônia Brasileira), inicialmente coordenada por Manoel Moura Tukano, e a Unind (União das Nações Indígenas), criada por Marcos Terena, Mário Juruna, Álvaro Tukano, Lino Miranda, entre outros. Eliane nos lembra que território é cosmologia e não apenas um pedaço ou vastidão de terras, integrando a cidadania dos povos ressurgidos, como os Pitiguary, no Ceará, os Catókin, no Alagoas, ou ainda os Poruborá de Rondônia, bem como os índios-descendentes, em sua luta individual por sua territorialidade indígena.

A escrita Potiguara de Eliane, filha de um povo comedor de camarão, volteia e dança envolvente no poema *Cunhataí*, surgindo plena de odores, gostos e sensações táteis. O leitor se banha nas águas do Orinoco, espreitando o massacre de Potosi e o canto do pituã, as letras se movimentam na cadência de um xaxado, ao sabor do churrasco, do chimarrão, de uma saia de chita e um chocalho bonito que integra a Zamacueca dos Andes e o Toré do Sertão. A escrita se faz audível, sonora e Eliane nos reparte carne-de-sol, baião temperado, açaí geladinho e uma rede quentinha, onde o leitor se deita, transportando-se para as libertas Ilhas Galápagos ou para o Amazonas, ao som das zabumbas e das zampoñas. Cada conta de letra de *Metade Cara, Metade Máscara* vai tecendo um colar de miçangas repleto de simbologias e matizes por onde a palavra passeia fio a fio, entre colorações e estilos literários. A poesia é entremeada pela prosa na qual as personagens Cunhataí e Jurupiranga perpassam debates em torno dos direitos reprodutivos da mulher e da luta dos indígenas ressurgidos, dialogando com trechos de uma cartilha de alfabetização indígena, que propõe ensinar não um letramento enrijecido, mas a corporeidade da letra em seu adensar-se no mundo, onde a leitura e a escrita aparecem como matérias de expressão cosmopolítica.

Considerações finais

Entrevemos na literatura de Eliane Potiguara o espaço sagrado da fala inscrito por xamãs, curandeiras, visionárias, guerreiras e inúmeras mulheres indígenas violadas e subjugadas pela ação colonizadora. O fazer literário materializa um grito estrangulado, perpetuando a memória ancestral da identidade indígena reconfigurada no fluxo performativo das vozes ditas ao papel, dando corpo a falas submersas. As memórias incorporadas na textualidade de Eliane se opõem às performances de poder, testemunhando uma política da existência na qual a dor se transfigura em criação e potência poética.

A escritura feminina indígena surge como cura frente ao esfacelamento, promovendo a reconstrução identitária ao reencenar o mito de Cunhataí e Jurupiranga, personagens lendários impulsionados pela força motriz de uma identidade caminhante. O mito se encarna na escrita-testemunho dos relatos sobre a avó da autora, Maria de Lourdes, violentada sexualmente pelo colonizador e obrigada a migrar com a família para o Rio de Janeiro. Adentrando a escritura desta autora Potiguara, percorremos múltiplas camadas de sentido, em que a história de sua avó, reencena o início da solidão das mulheres, cuja origem remete ao extermínio dos Guaranis ainda no século XVIII, quando Marina, esposa do líder Sepé Tiaraju migra sozinha com sua filha nos braços após o assassinato do esposo.

A incansável trajetória da autora na garantia dos direitos indígenas redimensiona e ressignifica sua escrita, dando-lhe a dimensão de fala performativa que trilha um caminho oposto à reencenação dos roteiros hegemônicos, apontando em meio à normatividade estabelecida, possíveis brechas por onde ecoam múltiplas vozes indígenas capazes de propor outros roteiros e percursos. Estamos diante de uma literatura incarnada, na qual a memória cultural tem a potência poética de uma política da existência, que cultiva a palavra da mulher indígena como elemento de cura espiritual.

Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie 2**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- GRAUNA, Graça. Identidade indígena: uma leitura das diferenças. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004, p.17-21.
- LEITE, Renata Daflon. **Índios Online: posts que não querem calar**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MUNDURUKU, Daniel. Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004, p. 15-16.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. São Paulo: Global, 2004.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.) **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 122-127 e p. 135-136.
- SCHECHNER, Richard. O que é performance? **O Percevejo**. Ano 11, n. 12, p. 25-50, 2003.
- TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

[Recebido : 04 ago 2020 – Aceito : 9 mar 2021]

