



miguilim

revista eletrônica do netlli

volume 7, número 3, set.-dez. 2018

ESCRITURAS INDÍGENAS COMO ESPAÇO DECOLONIAL: ATRAVESSAMENTOS E ANCORAGENS EM METADE CARA, METADE MÁSCARA DE ELIANE POTIGUARA



INDIGENOUS WRITINGS AS A SPACE OF DECOLONIALITY: ABOUT THE CROSSING AND ANCHORAGE ASPECTS IN METADE CARA, METADE MÁSCARA BY ELIANE POTIGUARA

Milena Costa PINTO
Elizabeth Gonzaga LIMA

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

[RESUMO](#) | [INDEXAÇÃO](#) | [TEXTO](#) | [REFERÊNCIAS](#) | [CITAR ESTE ARTIGO](#) | [O AUTOR](#)
RECEBIDO EM 31/10/2018 • APROVADO EM 04/02/2019

Resumo

Conflitos provenientes da colonização atravessam a condição dos sujeitos marcados pela subjetividade diaspórica. Configurados por exclusões históricas, tais sujeitos elaboram entrelugares da diferença e articulam reação, com vistas à decolonização e à ruptura dos liames hegemônicos que produzem “sujeitos-efeitos” (SPIVAK, 2010). Perpassados por processos de colonização, esses sujeitos, entre os quais se adscvem diversos povos

indígenas, se constituem multifacetados, pois impactados pela experiência da transculturação, entretanto, são transcendentais em suas identidades. Essa questão é expressa em *Metade cara, metade máscara* (2004), de Eliane Potiguara, escopo de enunciação de conflitos inerentes aos efeitos das migrações, do colonialismo e colonialidade para povos indígenas. A produção transita por questões de identidade, migração e resistência pertinentes a esfera geopolítica. Busca-se refletir neste texto acerca dos efeitos do colonialismo e colonialidade para esses povos e apresentar uma contrapartida, de (ins)criação e agenciamento. Enfoca-se a construção de uma autoetnografia epistêmica emancipada do paradigma colonial, ocidental. Produzido no contexto de mestiçagem, o texto de Potiguara (2004) assinala contradições da sociedade da qual procedeu. Reflete complexidades e ambivalências inerentes aos sujeitos representados, suas realidades conflitivas, próprias de sociedades heterogêneas, dotadas de aspectos definidos por Cornejo-Polar (2000), como mestiçagem, modelo sincrético, responsável por uma movediça sintaxe do migrante e sua multiculturalidade, característica da desmembrada realidade da América. Consequentemente, Mignolo (2003) utiliza a expressão semiose colonial para destacar aspectos conflitivos e assimétricos do processo de mestiçagem cultural para as categorias de sujeitos localizados no eixo subjugado socialmente.

Abstract

The colonization conflicts cross the condition of communities marked by the diasporic subjectivity. Configured by historical process of exclusion, such communities elaborate interlacings of difference and articulate reaction with a view to decoloniality and rupture of hegemonic borders that produce "subject-effects" (SPIVAK, 2010). Through *Perforated* by the processes of colonization, these individuals, among whom are attributed diverse indigenous peoples, are multifaceted, because they are impacted by the experience of transculturation, however, they are transcendent in their identities. This issue is expressed in *Metadecara, metade mascara* (2004), by Eliane Potiguara, scope of enunciation of conflicts inherent to the effects of migrations, colonialism and coloniality for indigenous peoples. Production transits for reasons of identity, migration and resistance relevant to the geopolitical sphere. It seeks to reflect in this text about the effects of colonialism and coloniality for these peoples and to present a counterpart, (ins) creation and agency. The construction of an epistemic autoethnography emancipated from the colonial, western paradigm is focused. Produced in the context of miscegenation, the text of Potiguara (2004) points out contradictions of the society from which it proceeded. It reflects the complexities and ambivalences inherent in the represented subjects, their conflictual realities, characteristic of heterogeneous societies, endowed with aspects defined by Cornejo-Polar (2000) as a mixture, a syncretic model, responsible for a shifting syntax of the migrant and its multiculturalism, characteristic of the dismembered reality of America. Consequently, Mignolo (2003) uses the term colonial semiosis to highlight conflicting and discrepant aspects of the cultural mestization process for the categories of subjects located on the socially subjugated axis.

Entradas para indexação

PALAVRAS-CHAVE: Escritura indígena. Epistemologia colonial. Decolonialidade

KEYWORDS: Indigenous writing. Colonial epistemology. Decoloniality.

1 Considerações preliminares face às expressões coloniais

O conceito de colonialismo tem sido revisado no âmbito das ciências sociais, revelando com isso sua atualidade. Nessa releitura tem-se destacado especificidades e realizado uma analogia entre este e o conceito de colonialidade. Ambos se intercambiam à ideia de poder, que, segundo o pensamento de Quijano (2014) figura um espaço de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, basicamente, em função e em torno da disputa pelo controle do trabalho e seus produtos, da natureza, do sexo, da subjetividade e da autoridade. Por sua vez, a colonialidade do poder implica a articulação dessa malha em torno da ideia de raça compreendida como a naturalização de diferenças culturais, étnicas e fenotípicas (QUIJANO, 2002).

Com sua emergência relacionada à descoberta do Novo Mundo, esse padrão de poder é concebido com base em fundamentos religiosos e científicos, presentes na esfera do colonialismo. Posteriormente ele passa a reger as relações sociais, gerenciando suas classificações sociais no âmbito das antigas colônias, mesmo após a emancipação política. Sendo assim, colonialidade “se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno”, diferindo de colonialismo, que diz respeito a uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). Nessa conjuntura é possível perceber que colonialismo e colonialidade do poder são categorias de poder interligadas e constitutivas de uma dominação epistemológica produtora da colonialidade do *ser* e do *saber*. Por efeito dessa malha os sujeitos considerados bárbaros – o negro e o indígena – figuram como objeto de trabalho e como objeto do conhecimento, expulsos da condição de sujeito do conhecer para o sujeito da coerção, ou seja, o sujeito da colonialidade do poder. Nesse contexto é imposta a canonização do universo de conhecimento gerado e apropriado pelos povos de origem europeia, sua religião, sua filosofia e sua ciência. Isso, em paralelo com o desenvolvimento desigual, em função da divisão racista do trabalho, é parâmetro inequívoco para que a comunidade nacional se identificasse com as elites brancas, enquanto os segmentos não brancos apareceram como margem, como (não) sujeitos sem direitos, sem cidadania (SILVA, 2015, p. 209-210).

Assim como a colonialidade do *poder*, do *ser* e do *saber* implica na definição do europeu, e posteriormente do norte-americano, como centro, pois, sujeito da razão e da história, também implica na identificação do Outro, o não branco – sujeito interpelado pela racialidade como objeto.

Nas malhas desse sistema de valores a sociedade brasileira se orienta no sentido de constituir (de fora) o indígena – na esfera política, cultural, literária entre outras. A “presença” dessa categoria de sujeito é assinalada por exclusões que têm conotações na dupla via: colonialismo e colonialidade. Além de encontrar

resíduo, ainda, no antigo modelo colonial, o indígena precisa reagir às atuais concepções de poder exercidas no âmbito da colonialidade.

A partir da segunda metade do século XX o colonialismo inicial cede lugar ao colonialismo global. Nesse contexto, a (não) presença e a (não) escuta das vozes indígenas na história se ancoram num padrão do poder mundial consubstanciado no capitalismo colonial moderno ou colonialidade do poder. Esta última expressão é assinalada por Quijano (2005) e Mignolo (2013), de modo a operar com questões de dominação e subjugação. Por seu turno, a colonialidade do poder emerge da diferença colonial que legitima a subalternização de conhecimentos e cosmologias que se distinguem das ocidentais e a subjugação de sujeitos instados às margens do ocidentalismo, sendo este também um sistema de dominação.

Quijano (2005) identifica a colonialidade do poder com o capitalismo e com o eurocentrismo. Esse processo ou fenômeno cria uma rigidez de fronteiras epistêmicas e territoriais estabelecidas e controladas pelo sistema mundial moderno, com o intuito de colonizar as mentalidades. É uma forma de colonialismo diferente daquele português e espanhol implantado entre os séculos XV ao XVIII. Essa modalidade de colonização reproduz a diferença colonial que, por sua vez, é o espaço no qual emerge e atua a colonialidade do poder, no qual o ocidentalismo foi implantado como imaginário dominante. A diferença colonial já não atua em locais específicos, mas em níveis globais, emergindo em toda parte e subordinando povos, saberes, culturas, cosmologias consideradas fora dos paradigmas do Ocidente, como é o caso dos povos e expressões indígenas.

2 Movimento decolonial: impacto da resistência e emergência do sujeito

Como consequência e como reação à diferença colonial, ou seja, reação ao ocidentalismo como imaginário dominante do mundo colonial moderno existe a “gnose liminar” ou “pensamento liminar” (MIGNOLO, 2003). A expressão sugere um fenômeno de enunciação híbrida e fraturada, em virtude de conotar um diálogo entre perspectivas hegemônicas e territoriais. Mignolo explica que no século XVI o pensamento liminar permaneceu sob o controle dos discursos coloniais hegemônicos, em consequência do que vozes/histórias/escritos subjugados desse discurso totalizante ficaram sem escuta. Em finais do século XX, o pensamento liminar escapa ao controle e poder das hegemônias, oferecendo novos horizontes em face de uma crítica às cosmologias hegemônicas que se instala.

Os resíduos do colonialismo do passado e da colonização que se encontra em vigor no contexto de globalização atual (a colonialidade) são hoje, foco das lutas de minorias, categorias que mais sentem a ação perniciosa desses processos, a exemplo de um apagamento que se faz refletir na sua história, na sua voz, na sua cultura, nos seus escritos e expressões como um todo. Na contrapartida os sujeitos silenciados insurrecionam-se ao silenciamento, utilizando os mais diversos artefatos de resistência. Nisso corrobora as ideias defendidas por Spivak (2010, p. 97), ao assinalar: “assim como o poder, a resistência é múltipla e pode ser integrada em estratégias globais”. A resposta que os sujeitos “subjugados” dão,

demonstrando sua capacidade de desestabelecer a premissa do silenciamento, anuncia a emergência de um movimento de descolonização. Ancora-se nessa tendência a fundação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, no ano de 1992, inspirado no projeto indiano dos *Subaltern Studies*. Segundo Silva (2015) os dois empreendimentos pretendiam:

a) a apreciação do (neo) imperialismo/(neo) colonialismo como processo básico para pensar tanto a história do centro como a das periferias do globo; b) o reconhecimento da exclusão tanto concreta como epistêmica de amplos segmentos das sociedades pós-coloniais de recente emancipação política; c) uma crítica à narrativa histórica tanto a feita na metrópole quanto a de cunho nacionalista, por reproduzir essa exclusão e contar uma história das elites; d) a proposição de uma história a contrapelo, o que em ambos os casos leva a uma crítica de caráter transdisciplinar do próprio instrumental teórico e metodológico herdado pelos autores e autoras envolvidos, todos(as), em ambas as regiões, com ampla inserção e relativa autoridade no mundo acadêmico anglo-saxão (BALLESTRIN, 2013 apud SILVA, 2015, p. 205).

Entretanto, a questão da efetividade de uma ruptura, com o arcabouço teórico euro-americano e a apropriação nacionalista dos cânones teóricos das ciências sociais e da história, suscitou em divergência ideológica no interior do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, levando à sua desagregação em 1993 (SILVA, 2015). Nesse momento os críticos aos subalternistas formam o Grupo Modernidade/Colonialidade. Nesse contexto de desagregação de um e formação de outro grupo, emerge o pensamento decolonial, que se diferencia da teoria/projeto/estudos pós-coloniais. A ruptura se revela fundamentalmente no fato de o pensamento decolonial não ter sua origem no pós-estruturalismo francês, mas na história do pensamento planetário decolonial, que não se dobra à lógica da colonialidade (MIGNOLO, 2007). A decolonialidade se afirma pela negação da lógica da modernidade/colonialidade e tem os conceitos: *colonialidade do poder*, *colonialidade do saber* e *racialidade* como chave na evolução do projeto decolonial.

Um dos aspectos que se afigura na articulação da descolonialidade ou descolonização das mentalidades e que faz frente às fraturas no *status* de margeamento dos sujeitos, é a entrada nas esferas de representação política cultural e literária, por exemplo. Decorrem dessa questão uma teoria literária emergente nas últimas décadas com capacidade de responder questões, como se pensar um espaço para a escuta/leitura e escritura daqueles que antes não tinham direito a ela. Por esse motivo as literaturas de minorias, nas últimas décadas, têm um papel central nesses estudos e, em virtude disso, têm protagonizado a cena de descolonização, por possibilitar aos excluídos espaços de fala e mais que isso, definir seus próprios modos de fazê-lo.

Inicialmente os sujeitos-efeitos do colonialismo, como sendo o Outro, foram encenados a partir da premissa da representação. Nesse caso, o intelectual, a partir de um lugar privilegiado, no qual se situa, torna-se porta voz daqueles que não

podem ser ouvidos, pois estes são (des) investidos da possibilidade de falar. Justamente essa condição de “sem voz”, sem escuta, faz com que esse sujeito seja considerado subalterno (SPIVAK, 2010, p. 13). Conquanto, a expressão sujeito subalterno sugere uma aceção de marginalidade específica.

Não que se pretenda negar o mérito desse caráter de representação do sujeito, por Outrem. No entanto, é necessário que os próprios sujeitos constituídos pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal (SPIVAK, 2010) tornem-se ‘agência’ nos processos de representação dos próprios interesses, por exemplo, no terreno da literatura e dos estudos literários.

No processo de representação do subalterno, pelo intelectual, se o movimento não ocorrer no sentido do agenciamento da figura representada se incorre no risco de reforçar o silenciamento e a permanência do subalterno fora dos lugares de fala (SPIVAK, 2010). Por isso Foucault (2015, p. 242) ressalta que o papel do intelectual na prática militante é “fornecer os instrumentos de análise”, deixando aqueles a quem “agencia [a tarefa de] encontrar, eles mesmos, o projeto, as táticas, os alvos de que necessitam”. A prerrogativa posta pelos mencionados pensadores endossa a ‘tese’ de que uma articulação para o fim da obliteração dos sujeitos precisa se conduzir no sentido de constituir sua autonomia e ascensão nos repertórios representacionais.

Tal exercício de descolonização/decolonialidade do conhecimento tem sido transcrito por meio de uma escritura literária que emergiu nas últimas décadas do século passado, uma literatura de autoria indígena, que reflete a expansão da presença dessa figura como agente autoral da própria história. No bojo dos aspectos que se afiguram nessas escrituras, considera-se a autorrepresentação relevante, por constituir-se empreendimento pelo qual os autores se (re)inscrevem na história como agência, revertendo uma posição de objeto construída discursivamente pelo sujeito majoritário. Nessa perspectiva, suas escrituras são imbuídas de suas próprias referências identitárias e políticas.

3 *Metade cara, metade máscara: escritura de dissidências e construção de espaços de poder*

No contexto de inscrição das minorias nos espaços de poder, a escritora indígena Eliane Potiguara se insere nessa cena com o livro *Metade cara, metade máscara* (2004). Pertencente ao povo Potiguara, que ainda vive no Nordeste, a autora reside no Rio de Janeiro, para onde sua família migrou seguindo os passos de muitas outras famílias indígenas que compulsoriamente saíram de suas terras. Nessa cidade ela atua também como professora e militante. O texto reúne reminiscências da infância na família, relatos em verso e prosa de violências e perseguições vivenciadas como indígena, mulher e militante, além de relatos auto-históricos alusivos a diversos povos indígenas e a um contexto geral da história indígena no Brasil.

Essa escritura se equipara a uma autoetnografia, gênero oriundo das narrativas de ‘si’ – termo que sugere uma dimensão de sujeito coletivo, de povo –,

evocadas das histórias e de outros escritos ou narrativas orais do colonizador. Na literatura de cunho autoetnográfico, o sujeito autoral realiza uma espécie de reescrita, reinvenção, tradução de narrativas (coloniais) aspirando (res)significá-las. Pensado sob esse prisma, *Metade cara, metade máscara* preconiza a desconstrução da historiografia oficial que construiu o sujeito indígena como colonizado, inclusive epistemologicamente. O texto configura, portanto, um projeto de descolonização (PRATT, 2005), por compreender representações dos chamados Outros em resposta aos textos etnográficos majoritários ou em diálogo com eles. Conforme assinalado por PRATT, os textos autoetnográficos

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

O sujeito autoral preconiza, em *Metade cara, metade máscara*, resistência às faces diversas do poder colonial e ocidental, com seu discurso que codifica as diferenças entre conquistadores e conquistados, tomando como prerrogativa a distinção, discriminação e inferiorização (QUIJANO, 2005). Para isso, o sujeito da dominação muitas vezes se vale de um discurso pautado numa noção de raça, associada à América e a partir da qual “[...] os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 118). O excerto seguinte ilustra como o indígena é percebido e, por conseguinte, segregado pelo sujeito ocidental:

A menina nunca podia falar com as outras crianças, não conseguia se relacionar ou brincar com elas, principalmente porque a estigmatizavam, por ser indígena e por sua avó ter hábitos de uma avó *diferenciada*. Aquela avó tinha peitos grandes, caídos, barriga inchada [...]. *Mas sua fala, sotaque e seus hábitos denunciavam sua condição de migrante indígena* e as crianças e adolescentes debochavam cruelmente, numa atitude xenófoba, deixando Potiguara extremamente infeliz, se sentindo feia, magra e menor, não conseguindo compreender o sentido daquilo tudo (POTIGUARA, 2004, p. 26, grifos da autora).

A noção de raça no sentido moderno é o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Portanto, ela é contemporânea ao espaço/tempo da América e a relação da Europa com a conquista/exploração desse espaço. Desse modo, os termos espanhol, português europeu, que até então indicavam apenas procedência geográfica passou a adquirir

uma conotação racial em relação às novas identidades da América (QUIJANO, 2005).

Os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Quijano propõe uma hipótese para o início dessa codificação. Segundo o estudioso, ela teria sido estabelecida na área britânico-americana, onde os negros eram a raça colonizada/explorada mais importante, pois seu trabalho era a parte principal da economia. Em consequência de sua relação com esses colonizados, os colonizadores chamaram a si mesmos de brancos (QUIJANO, 2005). A emergência dessa mentalidade colonizadora em constituir sujeitos colonizados racializados tem como marco o ano de 1492, que coincide com a “descoberta” do Novo Mundo (SILVA, 2015).

Ao passo que o colonialismo europeu se expandiu pelo resto do mundo, uma ideia de raça como naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus foi elaborada teoricamente. Quijano (2005, p.118) explica que “historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas idéias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados”.

Esse projeto de dominação, de certo modo, se valeu do espaço da literatura canônica para se difundir social e culturalmente. Pressuposto possível porque o vínculo entre literatura e sociedade se estreita de tal forma que a primeira se ocupa da função de produzir uma identidade cultural como força, energia figurativa que contribui para a conformação de certa identidade cultural; não como produto, mas como produtora dela (CORNEJO-POLAR, 2000). Pode-se mencionar uma literatura produzida por meio da perspectiva da racialidade em relação aos negros, indígenas e mestiços, pois a partir do século XIX, literatos como José de Alencar, que exerceram grande influência na mentalidade dos leitores da época reproduziram uma referência negativa imposta pelos conquistadores. Contaminados com a cultura e os valores europeus, até por fazerem parte de uma elite intelectual branca ou embranquecida, elaboraram uma conotação negativa no que tange aos aspectos fenotípicos, culturais e morais dos não brancos.

A literatura indígena, por sua vez, que se toma como referência na produção de Potiguara (2004), sob a perspectiva de Mignolo (2003, p. 11), se comporta como campo de elaboração da gnose liminar em confronto à “diferença colonial”, e assim “cria condições para a emergência de uma enunciação fraturada de reação ao discurso e à perspectiva hegemônica”. Ademais, revela uma resistência, como se percebe no poema *Identidade indígena*, cuja voz enunciadora assinala a consciência de uma condição desfavorável que reflete um neo/colonialismo, mas ratifica tenaz reação:

A migração nos bate à porta
As contradições nos envolvem
As carências nos encaram
Como se batessem na nossa cara a toda hora.

Mas a consciência se levanta a cada murro
E nos tornamos secos como o agreste
Mas não perdemos o amor.
Porque temos o coração pulsando
Jorrando sangue pelos quatro cantos do universo.
Eu viverei 200, 500 ou 700 anos
E contarei minhas dores pra ti
Oh! Identidade (POTIGUARA, 2004, p. 103).

Trata-se, pois, de uma literatura indígena de reação a qual se propõe a atenuar uma invisibilidade desse sujeito refletida, inclusive, na literatura em que o indígena é constituído como objeto de representação do projeto colonial. Destaca-se dessa proposta o tom diferencialista, entendido por Graúna (2010) como uma marca da resistência nas literaturas indígenas. Por efeito da diferença, o estilo textual exige, muitas vezes, um tratamento formal e temático multifacetado, possível de amalgamar uma diversidade de demandas do segmento indígena.

Temas como identidade, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história, diáspora e outros, se aglutinam na forma de paratextos. Estes recebem as várias faces da transversalidade assim como as performances da tradição oral. Para Almeida (2009, p. 27) “A grande diferença entre a escrita ‘ocidental’ e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente”. Essa pensadora conceitua a literatura indígena como *literaterra*, considerando-a além do que se considera a escrita ocidental, mas fazendo uma conexão com a terra. Há que ressaltar a conexão entre a terra e o divino no aspecto literário das mitologias, que tratam da metamorfose e mimetizam a experiência de homens na terra, traçando geografias (ALMEIDA, 2009).

Tal perspectiva atribui ao texto uma performatividade literária expandida, caracterizada, por exemplo, pela hibridez das formas textuais, a saber, poética, prosaica, memorial, testemunhal, biográfica, autobiográfica, autoetnográfica, histórica, entre outras, todas imprescindíveis à recepção das questões e temáticas retratadas. Essa expansão, que rompe fronteiras dificulta uma classificação pela teoria literária tradicional, em virtude desta analisar essa produção com instrumentais teóricos e críticos elaborados a partir de uma visão ocidentalizada e em descompasso com a textualidade indígena. Em virtude disso, a literatura escrita dos povos indígenas desenvolve e necessita de um espaço para a sua própria teoria dos gêneros com base numa compreensão indígena de literatura e contação de histórias.

Estas requerem uma plasticidade especial para comportar a força da história, que nelas é impressa. Nesse sentido, retratar os infortúnios do passado como o genocídio, e também os contemporâneos é ter que mergulhar no universo da linguagem tirando dela toda a sua potência. Para isto a preocupação com o uso incomum da linguagem, com a função estética e com a forma torna-se secundária.

Prevalece a estética da *escrevivência*, na perspectiva de Conceição Evaristo. A ideia de literário ou poético, então, sucumbe diante da história que urge ser contada ou cantada de modo a trazer o manifesto das vozes sufocadas pelos martírios históricos. Por isso mesmo convergem na literatura indígena um embaralhamento do cantar, do contar, do chorar e do inscrever-se.

Nos escritos indígenas, literatura e vida se fundem e se confundem. Há uma total parcialidade da parte da entidade autor, que sem se distanciar da própria persona de sujeito metamorfoseia estética da vida e estética da obra, deglutindo, num ato antropofágico por assim dizer, repertórios memorialísticos e de constituição do viver indígena. Se a literatura transforma e intensifica a linguagem comum, afastando-se sistematicamente da fala cotidiana, sendo uma linguagem que chama a atenção sobre si mesma (EAGLETON, 2006, p. 03), a literatura indígena acionada a linguagem cotidiana por esta atribuir à obra a energia, a força verbal que a traduz e que introduz o leitor não somente no texto, mas no evento retratado porque a ideia é colocar a literatura a serviço da vida, antes que da arte. Desse modo, a literatura indígena é regida, também, por leis, estruturas e mecanismos específicos. Essa entidade tem uma dimensão profundamente política, que desafia convenções estéticas tradicionais da história da literatura brasileira.

Potiguara (2004, p. 18), nessa perspectiva, admite não se preocupar com a tônica estrutural e privilegia a ênfase no conteúdo que, no seu entender, é “entremeado de cantos, choro e exaltação identitária contida nos poemas”. Seu entendimento aponta para a consciência de que, à luz da literatura burguesa, ela mistura prosa e poesia; verdade e reação; história e desabafo; vida e voz indígena; a luta pela sobrevivência (POTIGUARA, 2004b).

Com essa performance, *Metade cara, metade máscara* (2004) elabora uma estética que se instala entre os signos do colonizado e do colonizador. Isso faz emergir uma modalidade literária que extrapola o nicho metafísico, sobre a qual se aplica uma síntese peculiar do discurso do migrante. Conforme enunciado por Cornejo-Polar (2000), esse discurso não possui

[...] um eixo centrado e fixo, ordenador de variáveis ou dissidências; ao revés, seu não-lugar é o que incita à dispersão de signos ubíquos, sem território estabelecido, ou com vários superpostos, que convocam, a partir de sua própria confusão, intertextos desordenados e vacilantes (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 133).

Essas dissidências, consoante os paradigmas oficiais da literatura brasileira, provocam uma fratura identitária revelando tensionamentos nas noções de autoria e de literatura pertinente ao cânone oficial que a presença de vozes dissidentes têm provocado. Nesse rol se inscrevem escritores e escritoras indígenas elaborando uma vigorosa heterogeneidade nos seus escritos. São exemplos dessas vozes Graça Graúna, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Olívio Jekupé, Yaguarê Yamã, LucianaVangri Kaingang, Renê Kithãulu, Tiago Haki'y, Lia Minapoty,

Cristiano Wapixana, Uziel Guaynê, Elias Yaguakãg, Creomar Tahuare, Juvenal Payayá, Sulamy Katy, Ely Macuxi, Roni Wasiry Guará, entre tantos outros.

Diversos fatores têm provocado cisões e abalos nos modos de pensar os paradigmas literários. A inserção mais densa de elementos que, a princípio geram antinomia aos moldes do que se entende tradicionalmente o que seja literatura. Tem-se então a presença não de uma escrita com traços da oralidade, mas de performances orais como o cantar/o contar representadas por intermédio da escrita, assim como um intercâmbio realidade e ficção, que se atravessa e se emaranha.

A própria presença do indígena como sujeito da literatura e não como objeto gera estranhamento e reações. Observa-se que no contexto do cânone contemporâneo também se toma como parâmetro de legitimidade ou exclusão o lugar de onde a obra é escrita, o lugar ou posição do escritor, social e culturalmente. Em função desses critérios, constata-se no mercado editorial considerado de prestígio, no campo da literatura brasileira, uma homogeneidade na qual predomina o perfil masculino, branco, classe média, situado geograficamente no Sul e Sudeste do Brasil, muitos dos quais são professores, jornalistas e de perfil semelhante (DALCASTAGNÈ, 2012).

Entre os problemas subjacentes a essa centralização é possível citar a representação unilateral por uma voz enunciadora Outra, de um todo de sujeitos complexos, singulares, afastando-se, muitas vezes, radicalmente, da verdadeira ontologia da categoria povos indígenas. Todavia, reportando-se ao modo de enunciação das literaturas indígenas, não se reivindica, necessariamente, um lugar no sistema canônico oficial, de modo que Graúna (2010) defende uma recusa aos aspectos de enquadramento desse cânone.

A pensadora propõe que, diante do texto literário, deve-se fundamentar, em primeiro lugar, no direito à literatura e sugere uma autonomia em relação às normas reguladoras do cânone da literatura brasileira. Até mesmo para abranger questões profundamente heteróclitas e ligadas às cosmologias indígenas, bem como histórias trágicas a exemplo do autocídio. Praticado, muitas vezes, por famílias inteiras, que coletivamente despencavam de penhascos, esse ato demonstrava visceral resistência à escravidão e a outras faces de dominação, pertinentes à colonização. Quanto ao genocídio indígena, é trazido à tona pela emanação do eu-poético, que aciona uma memória coletiva, fazendo referência aos massacres do período da colonização, como exemplificado no poema *Tocantins de sangue*:

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

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

Ao trazer à tona esse evento do genocídio, a voz poética procura suscitar uma memória acerca do sangue guerreiro que escorreu, durante a colonização, e que não foi retratado na historiografia oficial. Kayapó (2013) é um dos pensadores indígenas a sinalizar que uma das funções da literatura indígena é contribuir para a revisão da história do Brasil, uma história que além de mal contada foi esquecida. E que necessita de ter seus 'fios' reconstituídos, pela rememoração. A pauta da literatura indígena expressa na proposição de Kayapó se conecta com o pensamento decolonial, por este não se dobrar à lógica da colonialidade, mas afirmar a negação dessa lógica. Um dos modos de fazê-lo é desarticulando a dependência histórico-estrutural, recusando a exclusão epistêmica de viés colonizador, constituindo uma emancipação política e ideológica; uma crítica à narrativa histórica reprodutora de exclusão e que urde uma única história, a das elites; propondo uma revisão da história; assegurando a presença da polifonia de vozes.

Anchinte (2008) sugere que a arte de sujeitos étnicos se constitui em uma atitude decolonial, pois interpela, critica e questiona as narrativas de exclusão e marginalização. E por atuar como mecanismo de autorrepresentação, de autorressignificação e de construção de novas simbologias. Porque também visibiliza, põe em evidência a pluralidade de existências (ACHINTE, 2008 apud CASTRO, 2018, p. 120).

Como escritura que tece uma linha decolonial, *Metade cara, metade máscara* (2004), constitui o que Castro (2018) chama de valorização das experiências de sujeito concretos, coletivos e plurais, trazendo a dialética entre particular-universal, local-global, por meio das *escrevivências* dos dramas cotidianos, promovendo uma ruptura com a monocultura do saber e do rigor do saber, do tempo linear, com a lógica da classificação social e da escala dominante (CASTRO, 2018, p. 121).

A escritura de Potiguara (2004) finca âncora na história com o intuito de perlaborar ou superar o passado, propiciando alívio à carga dessa memória traumática. Seu compromisso é, também, com uma (des/re)historicização dessa história mal contada. É provável que essas ‘entradas’ atribuam a seu escrito uma personificação de testemunho e denúncia, devido à tenacidade da natureza política. Graúna (2010), por tudo isso, defende inspiração em modelos de análises relacionadas às literaturas e às teorias que trafegam na contramão, as literaturas periféricas, de “terceira margem”. E por estarem elas insubordinadas, em muitos aspectos, ao cânone oficial, literaturas “Outrizadas”.

4 A consciência paradoxal em *Metade cara, metade máscara*: liames constitutivos do sujeito da transculturação

Metade cara, metade máscara (2004) é uma obra que tem como referente o universo indígena, mas “as instâncias de produção, realização textual e consumo pertencem a um outro universo sociocultural” (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 169), ou seja, à sociedade urbana, ocidental. Sobre a natureza dessas literaturas, Cornejo-Polar (2000, p. 193) afirma que é uma obra de mestiços, no sentido sociológico, histórico e cultural, que “se instala no cruzamento de duas culturas e de duas sociedades”. Por se realizar no interstício entre o universo urbano ocidental e o universo indígena tradicional, a escritura representa as faces conflitantes de uma condição contraditória, beligerante, heteróclita, somente reconhecível em suas fissuras e desencontros (CORNEJO-POLAR, 2000).

Eliane Potiguara estabelece, então, uma ambivalente relação geoespacial, por constituir na fronteira seu campo de atuação. Seu texto traduz complexidades e conflitos do sujeito que se posiciona nesse campo fluido e relacional, instituindo-se em uma dinâmica convergente em que as mesclas e os hibridismos terminam na coerência e na unicidade de uma nova síntese (CORNEJO-POLAR, 2000). Nem por isso, porém, deixa de ter um caráter paradoxal e conflitante. Circunstância que revela no eu poético uma consciência paradoxal, denotando a ambivalência na constituição das percepções de ‘si’ desses sujeitos fronteiriços:

Às vezes
Me olho no espelho
E me vejo tão distante
Tão fora do contexto!
Parece que não sou daqui
Parece que não sou desse mundo.

Sabe, meus filhos...
Nós somos marginais das famílias

Somos marginais das cidades

Marginais das palhoças...

E da história?

Não somos daqui

Nem de acolá...

Estamos sempre ENTRE

Entre este ou aquele

Entre isto ou aquilo! (POTIGUARA, 2004, p. 60).

Essa é a dinâmica da “zona de contato” compreendida como sinônimo de fronteira cultural, na qual se enfatizam as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, revelando como os sujeitos coloniais são constituídos nas e pelas relações entre colonizadores e colonizados, em termos de interação e trocas no interior de relações assimétricas de poder (PRATT, 1980).

A voz, no poema, traz à tona inquietações e antagonismos que atravessam a condição do indígena no contexto da mestiçagem nos moldes de uma semiose colonial, termo este que define a mestiçagem cultural ou transculturação, destacando seus conflitos (MIGNOLO, 2003). Explica-se a instabilidade referida no poema porque o indígena corresponde aos sujeitos-efeitos do discurso dominante do Ocidente. E o é, por causa da soberania subjetiva do sujeito do conhecimento, ou seja, do Ocidente (SPIVAK, 2010). O pensamento da teórica se coaduna com a opinião de Potiguara (2004), ao defender que um suposto “encontro” entre cultura indígena minoritária e cultura ocidental majoritária representa cisão/fratura e não convergência. Potiguara enfatiza o que há de conflitante na experiência da mestiçagem, questionando um suposto consenso. O movimento do indígena na intersecção com os repertórios dominantes nesses espaços *in-between* (MIGNOLO, 2003) é sempre flutuante. Os embates, entretanto, não interferem nas referências identitárias, que são incorruptíveis. Conforme demonstrado ainda em “Identidade Indígena”. Nesse poema se verifica o que Peres (2018) denomina como poética do eu-nós, fazendo alusão a autoria coletiva, em que o sujeito principal da narração é o “nós” (PERES, 2018, p. 115). Esse “eu”, que se dilui no “nós”, corrobora a consciência de pertença de uma voz coletiva:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!

Mas caio da vida e da morte

E range o armamento contra nós.

Mas enquanto eu tiver o coração acesso

Não morre a indígena em mim e [sic]

E nem tampouco o compromisso que assumi

Perante os mortos
[...]
Mas não sou eu só
Não somos dez, cem ou mil
Que brilharemos no palco da História.
Seremos milhões, unidos como cardume
E não precisaremos mais sair pelo mundo
Embebedados pelo sufoco do massacre
A chorar e derramar preciosas lágrimas
Por quem não nos tem respeito [...] (POTIGUARA, 2004, p. 103).

Nas dimensões de *Metade cara, metade máscara* se revela uma complexidade imanente às literaturas latino-americanas – entidades que refletem essas próprias sociedades: “heterogêneas, inclusive multinacionais dentro dos limites de cada país, ainda marcada por um processo de conquista e uma dominação colonial e neocolonial” (CORNEJO-POLAR, 2000, p. 21). Esse crítico reforça que uma literatura produzida em uma sociedade indubitavelmente conflituosa, com significativas contradições sociais e culturais, tende a não somente refletir, mas também reproduzir os múltiplos níveis de um conflito que impregna a totalidade de sua estrutura e dinâmica.

Tendo como pano de fundo realidades conflitantes, *Metade cara, metade máscara* (2004) transpõe ambivalências e paradoxos que dizem respeito ao sujeito autoral. O texto imprime relações de confronto entre mundos divergentes e desiguais, e nisso o signo do colonizado, que, num movimento de descolonização, reivindica ruptura com a hegemonia imposta pelo sujeito colonizador no sentido lato da palavra. Essa fissura com as narrativas ocidentais tanto tem um viés político, quanto estético, visto que sua tessitura extrapola normatividades das narrativas tradicionais, bem como contesta classificações literárias ocidentais.

5 Uma alternativa decolonial: nos caminhos conclusivos da discussão

Metade cara, metade máscara (2004) apresenta dissonâncias com relação ao discurso de textualidades literárias do cânone ocidental inspirado no modelo europeu. Equivalente a um contradiscurso, o livro parte da necessidade de acionar mecanismos contra os efeitos do colonialismo e suas continuidades, bem como da colonialidade do poder para povos indígenas. As expressões de uma sociedade colonizada se revelam naquilo que Santos (2004) denomina como “razão ocidental”. Para o pensador, esta, ou a expressão “racionalidade do Ocidente”, está associada a uma série de questões-problema que produzem interferências na relação entre sujeito colonizador e colonizado, de modo que se instaura uma lógica

dicotômica utilizada pelo primeiro, como prerrogativa para estabelecer hierarquias entre dominantes e dominados.

Segundo a racionalidade ocidental, culturas e saberes de povos colonizados são postos no eixo subjugado dos pares dicotômicos. Nesse eixo se podem considerar também as literaturas de autoria indígena. E porque a lógica ocidental tem como foco a centralização do discurso dominante, esta ignora que existem outros discursos ou narrativas sobre o mundo, e que o modo de compreender o mundo não deve se resumir à compreensão do Ocidente. Na concepção de Santos (2004), a racionalidade do Ocidente cria e legitima o poder social resultando na criação de uma realidade assimétrica entre discursos subalternos e hegemônicos. Sua proposta, como alternativa para essa dissimilitude, é que sejam consideradas outras totalidades parciais, o que se configura descolonização. Nesse sentido, a presença de escritoras e escritores indígenas, a exemplo de Potiguara, na cena literária configura uma introjeção de vozes e narrativas dissonantes, confrontando a homogeneidade e centralidade das narrativas ocidentais.

Referências

ANCHINTE, Adolfo Albán. *Artistas Indígenas y Afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones – Estéticas de la re-existencia*. Quito: Seminario Internacional “Arte actual de los pueblos originários”, 2008.

CASTRO, Daniel Vitor de. *Resistências e expressividades: contribuições da literatura negra para um giro decolonial do Direito*. 2018. 137 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

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

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

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*/ Terry Eagleton; tradução Waltensir Outra – 6ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

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

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

KAIAPO, Edson. Literatura Indígena e reencantamento dos corações. In: *LEETRA INDÍGENA*. v. 2, n. 2, 2013 - São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y abertura. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores, 2007, p. 25-45.

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

PERES, Julie Stefane Dorrico. A Leitura da Literatura Indígena: Para Uma Cartografia Contemporânea. *Revista Igarapé*, Porto Velho (RO), v.5, n.2, p. 107-137, 2018.

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

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

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

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Clacso, 2005. p. 272-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 22 out. 2016.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y Claficiación Socia". In: CLÍMACO, Danilo Assis (Org.) *Cuestiones y Horizontes: de ladependenciahistorico-estructural a lacolonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, p. 285-327. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesy horizontes.pdf>>. Acesso em: 26/11/2017.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos rumos*, n. 37, p. 4-28, 2002.

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

SILVA, Lucas Trindade da. Colonialidade do poder como meio de conhecimento: em torno de seus limites e potencialidades explicativas. *Plural, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v.22.2, 2015, p.204-221.

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

Para citar este artigo

PINTO, Milena Costa; LIMA, Elizabeth Gonzaga. Escrituras indígenas como espaço decolonial: atravessamentos e ancoragens em metade cara, metade máscara de Eliane Potiguara. *Miguilim – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato, v. 7, n. 3, p. 605-622, set.-dez. 2018.

As autoras

Milena Costa Pinto é mestra em Estudo de Linguagens pelo Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens (PPGEL) da Universidade do Estado da Bahia (2017) – Departamento de Ciências Humanas. É especialista em Estudos Linguísticos e Literários pela Universidade Federal da Bahia (2010) e licenciada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa e Respectivas Literaturas, pelo Centro Universitário Jorge Amado (2008). Atualmente, cursa Especialização em Gênero e Sexualidade na Educação pela Universidade Federal da Bahia (2018) e atua como professora de educação básica da rede municipal de Camaçari/BA.

Elizabeth Gonzaga Lima é doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas, mestre em Letras pela Universidade Estadual de Campinas, especialista em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e graduada em Letras Vernáculas pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. É Docente Titular da Universidade do Estado da Bahia, atuando na Graduação em Letras e no Mestrado de Estudo de Linguagens. Integra o grupo de Pesquisa do Programa de Cooperação Interinstitucional (PROCAD) com a PUC-RIO, onde realizou o Pós-doutoramento em 2016.