



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS DE BACABAL – CCEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS DE BACABAL – PPGLB

EVELINE GONÇALVES DIAS

**A IDENTIDADE CULTURAL DOS INDÍGENAS NA OBRA METADE CARA,
METADE MÁSCARA, DE ELIANE POTIGUARA**

BACABAL, MA

2023

EVELINE GONÇALVES DIAS

**A IDENTIDADE CULTURAL DOS INDÍGENAS NA OBRA METADE CARA,
METADE MÁSCARA, DE ELIANE POTIGUARA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal (PPGLB), do Centro de Ciências, Educação e Linguagens (CCEL) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Fronteiras do Saber

Orientadora: Profa. Dra. Naiara Sales Araújo

BACABAL, MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a).

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Gonçalves Dias, Eveline.

A identidade cultural dos indígenas na obra Metade Cara, Metade Máscara,
de Eliane Potiguara / Eveline Gonçalves Dias. - 2023.

93 f.

Orientador(a): Naiara Sales Araújo.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Letras - Bacabal,
Universidade Federal do Maranhão, Bacabal-MA, 2023.

1.Eliane Potiguara. 2.Identidade cultural. 3.Literatura Indígena.
4.Memória. I. Sales Araújo, Naiara. II. Título.

EVELINE GONÇALVES DIAS

**A IDENTIDADE CULTURAL DOS INDÍGENAS NA OBRA METADE CARA,
METADE MÁSCARA, DE ELIANE POTIGUARA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras de Bacabal (PPGLB), do Centro de Ciências, Educação e Linguagens (CCEL) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Naiara Sales Araújo

Apresentado em 07 de fevereiro de 2023.

COMISSÃO EXAMINADORA

Profa. Dra. Naiara Sales Araújo (PPGLB-UFMA) – Presidente

Prof. Dr. Rubenil da Silva Oliveira (UFMA) – Membro interno

Profa. Dra. Sílvia Maria Fernandes Alves da Silva Costa (SEDUC-PI)
– Membro externo

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade.

Eliane Potiguara

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus em todas as suas manifestações de bondade e grandiosidade pela concessão da vida e a possibilidade de realizar meus maiores objetivos, dentre eles a concretização deste trabalho.

À minha mãe que é meu porto seguro, exemplo mais sublime de amor e perfeição, quero sempre te orgulhar com as minhas conquistas, porque sei que a minha felicidade é tudo que você deseja para mim.

À minha orientadora Naiara Sales Araújo por ter selecionado meu projeto e se permitido a enveredar por um novo campo de estudo. Nos momentos mais tensos e duvidosos me apoiou com palavras de incentivo, mesmo percebendo minhas fraquezas me fez acreditar que seria possível chegar ao último degrau.

Aos meus antepassados com descendência indígena, sinto que partiu deles esse meu interesse desenfreado em pesquisar a fundo sobre os povos originários, foi uma forma de aguçar minha visão para a magia que é a vida.

Ao meu amigo Mikeias Cardoso dos Santos e sua família pelo apoio de todas as horas, sem eles teria sido muito mais difícil vencer as barreiras que surgiram durante o percurso do Mestrado. Obrigada por ter sonhado junto comigo e acreditado que seria possível a realização desse sonho que parecia inatingível. Sua amizade foi o maior conforto que Deus me deu durante esses dois anos.

Ao meu professor Rubenil da Silva Oliveira a quem eu devo tanto respeito e admiração. Me acolheu nos momentos mais necessários e acreditou no meu potencial, me incentivou, inspirou e apoiou em todos os momentos, sem ele eu teria desistido no primeiro desafio.

À minha estimada professora e orientadora da graduação, Maria do Socorro Carvalho, nutro por ela sentimentos de amor e respeito. Obrigada por tantos ensinamentos, todos eles contribuíram para o meu crescimento pessoal e acadêmico.

Ao meu professor honrado e amado Elizeu Arruda por ter existido na minha vida acadêmica, por cada detalhe que nos ensinou na UEMA, tudo foi de grande valia.

As minhas amigas Marisa, Luana, Maria José, Izaene por terem acompanhado e vibrado com a minha aprovação, o apoio de vocês foi fundamental para mim.

À minha irmã Gardene do Nascimento, que mesmo distante me deu forças com orações, mesmo sem ter domínio das letras ela dizia: não chore para você não perder a concentração, não deixe nada te abalar. Essas palavras foram antídotos contra os bloqueios que tentavam me impedir de concluir esta pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo analisar a identidade cultural dos indígenas na obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), de Eliane Potiguara. A pesquisa está respaldada e fundamentada nos apontamentos de estudiosos e teóricos tais como: Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara (2004), Daniel Munduruku (2011), Stuart Hall (2014), Gayatri Spivak (2010), Zygmunt Bauman (2005), Homi Bhabha (2005), Aníbal Quijano (1992), Joël Candau (2011) dentre outros. A metodologia utilizada é de cunho qualitativo, analítico e bibliográfico. Nessa perspectiva, o capítulo inicial é constituído com base nas manifestações literárias indígenas no Brasil, levando em consideração a confluência de vozes na contemporaneidade e as percepções da literatura indígena como um movimento de resistência. O segundo capítulo traz uma discussão acerca das implicações epistemológicas do discurso pós-colonial e questões identitárias na contemporaneidade. Assim, no decurso do estudo, são focalizadas questões que atestam: as desconstruções de estereótipos negativos em relação aos ameríndios, o processo diaspórico como reflexo das ações dos colonizadores e suas consequências, o resgate das tradições e costumes dos povos Potiguara como forma de resistência às imposições culturais e a afirmação identitária, como explorado no referido romance. Dessa maneira, apresenta-se discussões pertinentes aos estudos pós-coloniais e identitários, apontando a ambivalência na composição da narrativa circunscrita a partir da memória ancestral indígena da escritora mencionada. O terceiro capítulo traz uma análise da identidade cultural dos indígenas a partir da narrativa *Metade Cara, Metade Máscara* (2004). Como resultados, é possível perceber a contribuição e o esforço de escritores indígenas nas produções literárias contemporâneas para ressignificar as vozes anuladas historicamente. A obra aqui analisada dialoga, permanentemente, com a história, com a memória, com a pluralidade cultural dos povos brasileiros e ameríndios, com os códigos da tradição escrita não canônicas, com as tecnologias da informação e com as mídias tecnológicas, num constante devir em que se ressignificam as identidades marcadas, social e historicamente, pelas diásporas dos povos originários em território brasileiro e seus desdobramentos.

Palavras-chave: Identidade cultural. Literatura Indígena. Eliane Potiguara. Memória.

ABSTRACT

This research aimed to analyze the cultural identity of the indigenous people in the literary work *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), by Eliane Potiguara. As theoretical support, we build on the literary scholarship of Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara (2004), Daniel Munduruku (2011), Stuart Hall (2014), Gayatri Spivak (2010), Zygmunt Bauman (2005), Homi Bhabha (2005), Aníbal Quijano (1992), Joël Candau (2011) among others. The methodology used is qualitative, analytical and bibliographic. From this perspective, the initial chapter is based on indigenous literary manifestations in Brazil, taking into account the confluence of voices in contemporary times and the perceptions of indigenous literature as a movement of resistance. The second chapter discusses the epistemological implications of postcolonial discourse and contemporary identity issues. Thus, during the course of the study, some questions attest: the deconstruction of negative stereotypes in relation to the Amerindians, the diasporic process as a reflection of the colonizers' actions and their consequences, the rescue of the traditions and customs of the Potiguara peoples as a form of resistance to the cultural impositions and identity affirmation, as emphasized in the referred novel. In this way, this study presents discussions relevant to post-colonial and identity studies, pointing out the ambivalence in the composition of the circumscribed narrative from the indigenous ancestral memory of the mentioned writer. The third chapter brings an analysis of the cultural identity of the indigenous people through the narrative *Metade Cara, Metade Máscara* (2004). As a result, it is possible to perceive the contribution and effort of indigenous writers in contemporary literary productions to reframe historically annulled voices. Potiguara's novel dialogues, permanently, with history, with memory, with the cultural plurality of the Brazilian and Amerindian peoples, with the codes of non-canonical written tradition, with information technologies and with technological media, in a constant process of refutation to resignify the identities marked, socially and historically, by the diasporas of the original peoples in Brazilian territory and its developments.

Keywords: Cultural identity. Indigenous Literary. Eliane Potiguara. Memory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Eliane Lima dos Santos (Eliane Potiguara).....	61
Figura 2	Ilustração —Não Somos Iracemal, de Yacunã Tuxá.....	67
Figura 3	Ilustração da dança do Toré na Paraíba.	82

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	MANIFESTAÇÕES LITERÁRIAS INDÍGENAS NO BRASIL	15
1.1	Literatura indígena brasileira.....	22
1.2	A confluência de vozes indígenas na contemporaneidade.....	24
1.3	Percepções da literatura indígena: um movimento de resistência.....	31
2	AS IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DO DISCURSO PÓS-COLONIAL E QUESTÕES IDENTITÁRIAS NA CONTEMPORANEIDADE	34
2.1	Colonização: relações de dominação e submissão dos povos colonizados.....	39
2.2	Ideologias segregacionistas do discurso colonialista.....	45
2.3	Memória ancestral: reafirmação da identidade indígena.....	54
3	A IDENTIDADE CULTURAL DOS INDÍGENAS NA NARRATIVA METADE CARA, METADE MÁSCARA	61
3.1	O processo de construção identitária e valorização das etnias marginalizadas.....	71
3.2	As representações culturais em <i>Metade Cara, Metade Máscara</i>	77
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
	REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO

A temática da identidade cultural está atrelada à construção identitária de cada sujeito, de modo a considerar o contexto sociocultural em que ele está inserido. Assim sendo, as discussões sobre a questão supracitada são influenciadas por pontos que circunscrevem: nacionalidade, tradição, etnia, gênero, história, religiosidade, entre outros.

A noção reflexiva sobre o conceito de identidade na contemporaneidade delinea-se a partir de um viés interdisciplinar, porque, sendo um discurso epistemológico, não pode ser pensado isoladamente. Dessa maneira, no âmbito dos estudos culturais, históricos, sociais e da temática da identidade cultural, em particular, os autores pesquisados são demasiado relevantes.

Ao tomar a história das nações e colônias por meio da noção de “espaços liminares” entre colonizador e colonizado, Bhabha (2019) argumenta que toda identidade cultural é, fundamentalmente, híbrida. Seguindo a lógica de Bhabha, se configura as postulações de Eduardo F. Coutinho (2011), ao refletir sobre as conceituações do autor referido, explica que o “espaço liminar seria a zona de conflito, interação e assimilação recíproca que todo encontro entre culturas implica, e como estas se constroem na interação com outras, a identidade cultural será sempre um conceito múltiplo e provisório, um conglomerado de diferenças” (COUTINHO, 2011, p. 5). Na perspectiva do autor, ainda, “as relações coloniais não envolvem apenas a imposição de uma cultura sobre outras, mas antes a luta num espaço mutante que dá margem a todo tipo de dominação, e ao mesmo tempo gera a possibilidade de deslocamentos e subversões” (COUTINHO, 2011, p. 5).

Nesse contexto, importa ressaltar, de antemão sob a perspectiva de Bosi (1992), que a cultura é o “conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. Assim, a literatura indígena contemporânea abre um leque de temáticas que alargam possibilidades de reflexões críticas e põe em pauta questões epistemológicas da cosmologia indígena.

A escrita nativa pode despertar a nossa consciência para a importância de descolonizarmos nossos olhares e discursos ocidentalizados. Essa literatura rompe paradigmas e se desprende do estilo canônico seguido pelos modelos acadêmicos. As textualidades indígenas são construídas, em grande parte, com base na oralidade e na memória dos povos ancestrais, fazendo com que tradição e contemporaneidade estejam sempre imbricadas.

Conforme Graúna (2013), a produção literária indígena se configura em auto-história, é uma forma de guardar as memórias de suas raízes étnicas, traduzindo uma “cumplicidade na

leitura do mundo e da palavra dos filhos da terra” (GRAÚNA, 2013, p. 18), e expressa alteridade, resistência, identidades e suas implicações, transculturação, esperança, deslocamento e diáspora. Esta última, muitas vezes, ocorre de modo involuntário e compulsório.

Para Taukane (1999), os textos indígenas são espaços de reivindicações comuns em que os intelectuais autóctones falam por si mesmo. Os escritores indígenas abriram caminho para a notoriedade desse fenômeno em conferências nacionais e movimentos indígenas para acentuar a relevância da literatura indígena e refutar o preconceito literário e o descaso com estas manifestações literárias no Brasil. Os escritores ameríndios lutam por seus direitos de escreverem o outro lado da história que outrora foi narrada pelos colonizadores. Nessa direção, a escritora Graça Graúna (2013) ressalta que a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico, uma variante da oralidade e uma confluência de vozes silenciadas e exiladas ao longo da história.

Conforme Graúna (2013), a literatura indígena imprime vez e voz aos povos indígenas e traz, à superfície textual, sua indianidade em meio a tantos apagamentos que anulam o sujeito indígena da história. As narrativas de autores ameríndios traçam um percurso de resistência e práticas emancipatórias para superar a condição de exclusão e marginalização impostos pela cultura majoritária. Assim, o núcleo da literatura indígena consiste no mútuo sustento da afirmação, atualização das tradições ancestrais e na dinâmica de pertencimento comunitário como arcabouço normativo de sua constituição com base nas diferenças.

A partir disso, nesse percurso das vozes indígenas intersubjetivas, que fortalecem a cosmovisão étnica, e na tentativa de preservar a sabedoria e cultura ancestral dos povos indígenas, está direcionado o trabalho da escritora e crítica Eliane Potiguara com a publicação da obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004). Esta obra versa, entre outros temas, sobre o deslocamento e a sobrevivência de seus descendentes, refletindo um grito de resistência à violência e à exclusão que sua família vivenciou, bem como ao desrespeito com tantos outros nativos que perderam seus entes queridos e suas terras em consequência das ações dos colonizadores.

Eliane Potiguara que, tendo nascido na capital do Rio de Janeiro, recebeu o legado ancestral da avó Potiguara e assumiu a sua identidade indígena, de forma a partilhar de duas realidades culturais distintas. A sua poesia dá expressão à voz indígena que se reconhece deslocada e que luta contra a expropriação dos seus direitos fundamentais. A relação mais próxima com a avó favoreceu o contato de Eliane Potiguara com a história de sua família

ancestral, de forma a fortalecer a sua identidade indígena. Desse modo, o acesso da escritora à memória ancestral do seu povo foi intermediado pelas memórias da avó indígena Potiguara.

A escritora Potiguara dá ao povo indígena voz e torna-se sujeito na batalha de conservar sua cultura, num movimento de resistência contra quem quer calá-la: ‘Chega de matar minhas cantigas e calar a minha voz’ (POTIGUARA, 2004, p. 36). A autora procura produzir sentidos sobre direitos de homens e mulheres indígenas no que se refere à discriminação, preconceito, racificação, reificação, terra e território, entre outras demandas que são instituídas nesses escritos. Eliane Potiguara tenciona resguardar o direito das nações indígenas, preservar os saberes e as tradições ancestrais.

Potiguara atua como defensora dos povos que representa, cria seu espaço e condições de autorrepresentação, fala, sem mediações, em nome do grupo oprimido ao qual pertence, assim como por si mesma, enquanto sujeito oprimido. Ela sabe que ‘a linguagem também hierarquiza e engendra em seu bojo mecanismos de poder, na medida em que ela articula e está articulada pelas significações forjadas no seio de uma dada cultura, no interior da qual, como ficou dito, as ideologias estão operando para garantir a dominação social’. (REIS, 1992, p. 2).

A obra, em análise, tematiza o amor, direitos humanos, racismo, migração, mulher indígena, etnia, identidade, resistência, cultura, entre outros assuntos pertinentes. No desfecho da história, Eliane Potiguara dá voz ao casal Jurupiranga e Cunhantaí, separados pela opressão colonialista. O protagonista viaja pelo tempo e registra momentos de destruição de suas terras, os conflitos que os nativos vivenciaram ao longo dos quinhentos e vinte e três anos de colonização do Brasil, os dissabores da diáspora forjada e as tragédias provocadas pelos colonizadores. Porém, o casal é movido pelo sentimento de esperança e pela possibilidade de haver um reencontro num mundo sem injustiças sociais, em que a união entre os povos se tornasse real.

No cerne deste estudo dissertativo, surgem discursões em torno da identidade cultural dos Potiguara. Desse modo, o nosso objetivo geral é investigar como se constitui a identidade cultural dos indígenas na obra *Metade Cara, Metade Máscara*, de Eliane Potiguara. Como objetivos específicos intuímos: evidenciar de que forma a linguagem da obra contribui para a preservação da identidade cultural dos nativos; identificar os traços da cultura indígena presentes em *Metade Cara, Metade Máscara*, e constatar se há, na obra, uma desconstrução de estereotípias negativas do sujeito colonizado, bem como verificar como essa obra representa as discussões contemporâneas acerca do resgate da memória dos sujeitos subjugados.

Ao propormos uma leitura da obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) como possibilidade de compreender a construção da identidade cultural Potiguara; à luz da ótica de

uma identidade em reconstrução e na mobilidade circular em espiral dos seus eixos fronteiriços, pensada por Bhabha (2005), situamos esta análise na perspectiva dos Estudos Culturais, contribuindo, assim, com novas reflexões sobre a produção literária de Eliane Potiguara.

Para tanto, o estudo proposto é de cunho bibliográfico e analítico, e terá como procedimento metodológico leituras de obras relacionadas ao objeto de estudo, leituras de textos em periódicos eletrônicos, livros, artigos, ensaios, dissertações, documentários etc. O arcabouço teórico está fundamentado nos teóricos e críticos: Stuart Hall (2003), Homi Bhabha (2005), Maurice Halbwachs (2006), Aníbal Quijano (1992), Janice Thiél (2012), Graça Graúna (2013), Eliane Potiguara (2004), Joël Candau (2011), Zygmunt Bauman (2005) e referências afins.

A dissertação está estruturada em três capítulos, o primeiro é designado por: *Manifestações literárias indígenas no Brasil*. Aqui, fazemos um breve apanhado de narrativas que versam sobre a temática indígena para, em seguida, por em destaque algumas narrativas de autores indígenas e a sua relevância no cenário literário. Dentre os autores mencionados estão: Eliane Potiguara (2004), Daniel Munduruku (2011), Ailton Krenak (2019), Marcia Kambeba (2018), Kaka Wera (2002) e outros.

O segundo capítulo está intitulado como: *As implicações epistemológicas do discurso pós-colonial e questões identitárias na contemporaneidade*, o qual versa sobre a identidade na pós-modernidade, as implicações do discurso pós-colonial na vida do sujeito colonizado e o resgate da memória ancestral na poética de Eliane Potiguara. O terceiro capítulo é construído por abordagens analíticas sobre a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004). Nas discussões iniciais são abordadas as informações bibliográficas da autora Eliane Potiguara e considerações críticas da obra por alguns pesquisadores. As duas últimas subseções são compostas por aprofundamentos teóricos sobre o processo de construção identitária e valorização das etnias marginalizada, por fim as representações culturais em *Metade Cara, Metade Máscara*, descritas a partir de conceitos que pontuam o que é cultura no contexto pós-moderno, apesar da definição do termo ser questionável e conflitante.

1. MANIFESTAÇÕES LITERÁRIAS INDÍGENAS NO BRASIL

A figura indígena passou a ser adotada como eixo temático na Literatura Brasileira, a priori, pelas concepções literárias dos Arcades, no século XVIII, despertando nas tendências estéticas as projeções sobre o período quinhentista europeu e a busca do equilíbrio da experiência existencial, com base nas manifestações culturais do passado, o que permitia, a esses escritores, a possibilidade de integrar as tradições nativas em obras particulares com enfoque nacionalista.

No estilo Arcade, as temáticas apontavam para a identidade heroica guerreira, característica comum dos indígenas destemidos e sem as influências dos paradigmas civilizatórios dos colonizadores, com o intuito de atingir o estado de glória por meio de sua morte honrosa durante uma luta. Diante disso, seguindo este princípio de glorificação mediante a um ato heroico, se dá a construção de protagonistas indígenas com o papel de guerreiras em episódios líricos, com o desfecho de sublimação da morte em favor do amado ou a defesa da inserção do seu parceiro em seu grupo, tendo assim um final trágico para assumir uma condição de heroína¹.

Destarte, a identidade heroica faz menção às referências históricas e símbolos que expressavam as representações socioculturais de uma sociedade, comunidade ou grupo. Representando, dessa forma, os comportamentos, acontecimentos, atitudes e características que particularizaram o contexto cultural da época transfigurado na literatura, o qual é legitimado pelos escritores adeptos dos ideários vigentes do momento histórico que a nação brasileira atravessava.

Porém, antes do sujeito indígena ser mencionado pela literatura informativa e indianista para propagar os ideais nacionalistas, esse elemento enfrentou uma conturbada transição marcada pela opressão causada pelos invasores do Brasil². Os povos originários passaram por um extenso processo de imposição cultural no período colonial, em que o colonizador detinha o poder sobre os povos colonizados por meio de suas ideologias e valores utilizados para dominá-los.

¹ Esse olhar sobre as mulheres guerreiras recupera o mito das amazonas, mito apresentado nas narrativas do frade dominicano Gaspar de Carvajal, nas crônicas sobre as aventuras dos irmãos Pizarro em busca do Eldorado e do País da Canela. Sobre essas mulheres, diz-se que são representadas pelo traço da ambiguidade, pois na versão original, elas matavam os seus homens, incluindo os filhos nascidos masculinos e as filhas tinham um dos seios mutilados para apoiar melhor os arcos, ideia essa que coloca as mulheres indígenas como selvagens, bárbaras e devoradoras de homens.

² Cabe ressaltar que a visão europeizada e/ou romantizada sobre o indígena fez surgir dois tipos de heróis – o branco conquistador, como a figura de Dom Antônio de Mariz e o indígena incompleto, desterritorializado, o Peri, ambos vistos no romance *O Guarani* (1857), de José de Alencar.

Dessa forma, os ameríndios eram oprimidos pelas ações do sistema dominante, e induzidos a acreditarem na verdade do pensamento europeu que seu modo de vida, crenças, culturas, comportamentos e saberes eram errados, que o conhecimento verdadeiro seria aquele advindo do homem branco. Diante disso, tiveram suas terras invadidas e ocupadas por colonos, o que, conforme Bonnici (2009), implicou no deslocamento de comunidades indígenas, apagamento de culturas, extinção de muitas etnias e exploração de territórios, visto que as colônias eram percebidas como sustentação da base econômica das metrópoles.

A exemplo, podemos citar a carta de Pero Vaz de Caminha que informa as riquezas existentes no Brasil e registra a presença dos nativos com a descrição: “Homens pardos, todos nus, sem nenhuma coisa que lhes cobrisse suas vergonhas, traziam, arcos nas mãos e suas setas” (CUNHA, 2012, p. 30), entre outros textos informativos que versam sobre os recursos econômicos e as explorações territoriais praticadas no “país” colônia. Além disso, os viajantes e exploradores de terras se apropriavam dos lugares já ocupados e se intitulavam detentores do poder e proprietários daquele local. Assim, entre colonizador e colonizado foi estabelecido um sistema manipulador responsável por desequilibrar a política, economia, cultura e sociedade, o que contribuiu para a submissão do sujeito subjugado.

Nessa linha temporal, lembramos que, por volta do século XVI, houve o encontro dos jesuítas com os indígenas do Brasil. Os registros pesquisados indicam que esse contato estabeleceu uma relação de domínio dos catequizadores sobre os povos nativos, condicionando-os a uma posição de subalternização refletida até os dias atuais, como se esses povos tivessem seu passado aprisionado pelos propósitos necropolítico dos estrangeiros evangelizadores. Os missionários acreditavam que os indígenas contactados fossem desprovidos de valores, tradições, conhecimentos e cultura. Com esse pretexto incabível, impuseram suas noções de civilização com base nos princípios europeus de cristianização. Destacamos o trecho da epistolografia jesuítica citada por Antônio Quintos Barcelos (2013), para afirmar as impressões que estes tiveram na chegada às terras brasileiras e o encontro com os primeiros habitantes dela, a seguir:

As cartas jesuíticas abrem uma larga janela sobre terras, gentes e costumes que a Europa não adivinhava sequer que podiam existir. É o experimentalismo da Renascença no seu estado mais puro, devassando o desconhecido e procurando explicações dentro das limitações do seu tempo (BARCELOS, 2013, p. 58).

Conforme o autor, as primeiras impressões registradas pela Companhia de Jesus revelam o impacto do descobrimento de um novo mundo para os integrantes do grupo

missionário. Esta mesma sensação se aplica aos nativos, que experimentaram o estranhamento de ver suas terras nativas ocupadas inesperadamente pelos estrangeiros ameaçadores.

De acordo com os autores Carvalho e Ahouagi (1988), muitos invasores lucraram com a escravização de indígenas durante o Período Colonial, destruíram famílias completas desses povos, por ambição e crueldade, usurparam seus direitos e mancharam de forma sangrenta sua história, travaram grandes lutas e massacres que anularam suas referências e ancestralidades. Restando apenas memórias de um passado violento e desumano, que ainda são refletidas no presente, por ações de grileiros, instalação de polos industriais em terras invadidas, entre outras formas de opressão, que afetam o estilo de vida dos nativos.

Os impactos causados pela continuidade das ações dos colonizadores na vida dos indígenas são fatores contribuintes dos problemas diários vivenciados por esses sujeitos, dentre eles está a concepção de estereótipos atribuídos aos nativos, que configura um teor pejorativo e desmoralizante, além de excluírem os padrões dominantes de uma sociedade, implicando, assim, numa imposição cultural de povos a realidades sociais diferentes da sua. O discurso colonialista é pautado em construir o colonizado como pessoas degeneradas, possui base racial para justificar o domínio de um povo sobre o outro, e estabelecer sistemas culturais e administrativos (BHABHA, 2005), para governar e delimitar nações em várias esferas de atuação.

Conforme as pesquisas realizadas, a efervescência nacionalista despertou práticas nativistas, que se tornaram frequentes entre intelectuais e autoridades do período colonial, fazendo com que estes rejeitassem os sobrenomes portugueses e adotassem nomes do vocabulário indígena para afirmar o entusiasmo patriótico em tempos de soberania política recém outorgada. Nesse alarde patriótico, os autores do século XVIII puderam, de acordo com aquilo que lhes representava ou soava agradável diante do universo indígena, assinar suas produções literárias utilizando símbolos ou palavras nativas como forma de referência biográfica. A exemplo, o frade Francisco de Faria passou a ser identificado como Manuel de Santa Maria Itaparica, autor do poema *Descrição da Ilha de Itaparica* (1769), para acolher, no próprio nome religioso, um termo indígena que designava seu lugar de origem. Na frequência de pseudônimos, tivemos o advogado Francisco Gomes Brandão, membro e fundador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, que assumiu nova identidade assinando como Francisco Jê Acaiaba Montezuma. Nesse influxo cultural disseminado pela elite, D. Pedro I, ao fazer parte da maçonaria, se apresentava com o codinome Guatimozim e José Bonifácio atendia por Tibiriçá (CALMON, 2002, p.221).

Nas solenidades políticas do Brasil, o indígena surge como principal figura representante do país (CANDIDO, 1971, p.18), e, com a Independência, as celebrações nativistas ganharam maiores dimensões, sendo assim, um símbolo de diversas manifestações públicas, presentes em: painéis e estátuas que ornamentavam residências de famílias nobres, destaque de títulos de jornais políticos do período – *O Tamoio* (1823), *O Indígena do Brasil* (1833), *O Carijó* (1832), *O Caramuru* (1832) e *O Tamoio Constitucional* (1833) –, além disso, aconteciam desfiles comemorativos tradicionais com alegorias, tematizando os feitos heroicos dos ameríndios (CALMON, 2002, p.221-223). O império manteve sua preferência por toponímias indígenas durante muitos anos e continuou a nomear seus representantes nobres com termos míticos e brasílicos.

Para tanto, segundo o pesquisador Roberto Acízelo de Souza (2019), com o trabalho científico intitulado: *O indianismo e a busca da identidade brasileira: influxos europeus e raízes nacionalista* (2019), é possível destacar algumas narrativas literárias que versam sobre os indígenas, as quais se fundem com fatos relevantes do período colonial do Brasil. Por intermédio das aderências de histórias míticas dos nativos da pátria, os poetas atualizaram suas inspirações e se apoiaram num viés nacionalista emancipador, sugerido nas leituras das obras épicas, como: *Uraguai* (1769), de Basílio da Gama, *Vila Rica* (1773), de Claudio Manuel da Costa, *Caramuru* (1781), de Santa Rita Durão, *A Conceição* (1804), de Tomás Antonio Gonzaga e *Muhuraida* (1785), de Henrique João Wilkens. Essa estética inaugura o projeto de emancipação literária e se desprende das influências da literatura europeia. Assim, ganham forma a universalidade da composição poética e as expressões artísticas genuinamente brasileiras.

Com a precedência do indígena como símbolo heroico da nação, o indianismo tendia a prevalecer, por possuir fundamentos a respeito das circunstâncias disseminadas na vida da sociedade brasileira. Para tanto, segundo os preceitos de Ferdinand Denis (1978), os intelectuais deveriam valorizar a cor local e avultar, nas produções poéticas, os indicadores representativos da brasilidade, que seriam a conexão entre os elementos da natureza local e a figura do indígena.

A temática relacionada à natureza serviu de base para os intelectuais solidificarem os ideais propostos pela estética Romântica no século XIX. Por meio das particularidades da pátria e a figura do nativo, os escritores intencionavam promover um orgulho nacional de ser brasileiro. Nesse sentido, os literatos desempenhavam a importante missão de evidenciar as singularidades tropicais e todos os aspectos positivos que diferenciavam a produção literária brasileira das produções estrangeiras. Por sua vez, esse herói indígena está marcado por uma

série de imperfeições, não carrega as marcas do herói clássico como muitas vezes se quis apresentá-lo, assim, podemos dizer que:

A representação distorcida dos indígenas chegou ao seu ponto máximo no século XIX com o Romantismo que idealizou o indígena herói nacional, o qual, infelizmente, não teve nenhuma utilidade para o respeito dessas populações que foram sempre duramente massacradas. O heroico indígena romântico serviu apenas aos dominadores que não podendo negar suas origens indígenas, deram um jeito de explicar porque também eram ‘heróis’: é que eles descendiam dos heroicos indígenas. Mas, ao contrário do índio que era uma espécie de herói defeituoso (preguiçoso e incivilizado), os brasileiros eram heróis melhorados, pois vinham da mistura complementar entre o herói indígena e os conquistadores europeus que no amálgama lhes redimiram da preguiça e da incivilidade (MONTEIRO, 2021, p. 499-500, grifo do autor).

Nessa perspectiva, o principal elemento representativo da cultura se materializava na figura do indígena, que, para os românticos, era símbolo da pátria, uma espécie de herói nacional³, dotado de coragem, sabedoria e esperteza, sendo assim, um elemento que expressava a relação do homem com a natureza, uma espécie de *bom selvagem*, pensamento elencado por Jacques Rousseau (2005), o que implica dizer que o sujeito se encontra em estado natural, destituído da corrupção moral da sociedade. No entanto, essa descrição dos nativos foi mencionada pelo crítico Alfredo Bosi (1992) como uma visão romantizada e idealizada sobre os povos originários, uma vez que esses atributos não correspondiam as origens e a realidade que esses indivíduos viviam no período colonial.

Contudo, no campo das pesquisas eruditas, Gonçalves de Magalhães e Joaquim Norberto (1836) desempenharam um papel decisivo com o “Ensaio sobre a história da literatura brasileira”, salientando como o elemento ameríndio era representativo na constituição da cultura literária do Brasil. Gonçalves de Magalhães logo publicou a obra *A Confederação dos Tamoios* (1856), mas, embora este estudo abordasse a temática indígena, foi alvo de demolição da crítica. No entanto, o indianismo se consagrou a partir das publicações literárias de Gonçalves Dias com a produção da obra *Primeiros Cantos* (1846), com um lirismo acentuado. O poeta maranhense compôs obras-primas que lhe renderam reconhecimento internacional e o tornaram imortal no seu país. Com ressalva, estão os poemas intitulados pelo autor como “Poesias Americanas”, nelas figuram a *Canção do exílio* (1846), *I Juca-Pirama* (1851), *Canto*

³ Essa categoria consiste em apresentar “uma personagem da história de um povo que personificam a ‘alma’ desse povo segundo a ideologia que num certo momento seja a dominante” (KOTHE, 2000, p. 55, grifo do autor). Por sua vez, entendemos que o herói indígena é problemático e não reproduz o pensamento dominante da sociedade, é mais uma construção política daquele período histórico que buscava um modelo de homem e paisagem como motivo estético.

do Piaga (1846), *Leito de folhas verdes* (1851) e *Marabá* (1851), além da composição da obra *Os Timbiras* (1857).

Em prosseguimento aos literatos que fizeram parte do movimento indianista, destacamos o nome do romancista José de Alencar, com a trilogia de obras voltadas às temáticas indígenas, na intenção de proporcionar ao público leitor um estilo próprio e com relevância sobre a originalidade nacional, características presentes em *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874). O indianismo, marcado nos diferentes gêneros literários, concebeu diferentes formas de interpretação sobre os impactos da colonização aos povos indígenas.

No ensejo das obras indianistas supracitadas, não podemos esquecer a narrativa modernista de Mário de Andrade, *Macunaíma* (1928), que galgava a proposta de uma nova identidade brasileira, apresentando uma versão inovadora do indígena nacional por meio da personagem título, que justifica a temática apresentada no romance. De acordo com Câmara Cascudo (1984), o autor se inspirou na lenda da região amazônica para tratar dos diversos mitos e tradições indígenas que compõem a cultura desses povos, adaptados entre o espaço urbano e a Florestas Amazônica, inferimos, assim, sobre o processo de transformações culturais que nativos e negros do país, ao longo da colonização, enfrentaram para sobreviver. Além do mais, o narrador cita questões da formação de etnias que a sociedade estava estruturada, a partir da capacidade mágica de Macunaíma de modificar sua cor.

Ainda no panorama das obras literárias em que figura o indígena, apontamos o primeiro romance do antropólogo e político Darcy Ribeiro, *Maíra*, publicada em 1976, no qual o autor focaliza o encontro entre indígenas e neocolonizadores, em meio ao capitalismo, na década de 1970. O *corpus* da narrativa dialoga potencialmente com uma vasta contextualização de textos com temáticas relacionadas às problemáticas dos indígenas na América Latina. O foco narrativo é centrado nos personagens Isaías e Alma, que refletem a busca de suas identidades desestruturadas em razão da atualização histórica, fazendo com que aquele sofra de ambiguidade essencial, por ter sido desligado ainda menino do seu povo para morar em Roma e cumprir com missões religiosas dissociadas de sua cultura. Ao retornar para sua comunidade, o protagonista vive um conflito existencial, dividido entre dois mundos, por vezes repele sua ascendência e sente que não pertence a nenhuma das sociedades que transitou. Essa desestabilidade identitária, marcada pela mobilidade de espaços fronteiriços, reflete as implicações do hibridismo cultural pensado por Bhabha (2005).

Sobre a atuação de Darcy Ribeiro nas Letras, Alfredo Bosi (1995, p. 98) postula que o autor por intermédio do “bom senso, atenção e capacidade intelectual migrou da antropologia para o romance, e das ciências para a ficção sem perder a referência patriótica”, o antropólogo

contribuiu, assim, com o avanço do projeto sobre o entendimento da construção histórica e social do Brasil.

Para mais, ressaltamos que as obras literárias relacionadas anteriormente versam histórias indígenas idealizadas, pois é produzida sob a perspectiva do “homem branco”, de forma sucinta, é o colonizador que detém o conhecimento e o saber. Desde a Carta de Pero Vaz de Caminha, os próprios escritores e outras vozes do indianismo imaginaram esse sujeito de maneira exótica, como um símbolo de admiração. Mas, convém ressaltarmos que, nos dias atuais, essa literatura é produzida diretamente pelos indígenas, como pontua Graça Graúna (2013), podendo ser de caráter oral ou escrito, seja coletiva ou individual. Segundo a autora, é uma produção intelectual e artística realizada pelo sujeito indígena, de acordo com seus próprios meios e códigos. O autor Daniel Munduruku (2011) acrescenta que a literatura indígena vai além do que as letras possam transmitir, nela se constitui a própria essência de um povo que expressa várias formas de viver. Para tanto, a definição na percepção de Munduruku se dá da seguinte forma:

No meu pensamento, a literatura indígena não é a literatura do livro, o livro é um instrumento da literatura. Mas eu entendo que dançar a dança indígena é literatura, é uma conversa com os espíritos ancestrais. O canto indígena é literatura, é poesia pura do jeito tradicional de ser. Os rituais que se faz, os ritos de passagem, as narrativas que são passadas, são recontadas, são atualizadas pelos velhos da aldeia, é pura literatura, porque ela tem essa função de jogar quem escuta, jogar quem participa no coração do mundo (MUNDURUKU, 2011, n. p).

Percebemos que o conceito fornecido pelo escritor, não foi elaborado com base em textos científicos que postulam discursos teóricos formais prontos para serem absorvidos e aceitos. Na última citação de Munduruku, o escritor revela, em sua fala, vários direcionamentos que a literatura indígena pode abarcar, não estando limitada apenas ao universo dos livros ou textos acadêmicos. Veremos posteriormente algumas manifestações literárias de autoria indígena que registram as vivências dos nativos seja de forma oralizada ou escrita.

1.1 Literatura indígena brasileira

A literatura indígena brasileira teve seu marco inicial a partir de um movimento indígena no final do século XX, precisamente na década de 1970, e se desenvolveu com amplitude nos anos de 1980, quando acentuou suas intenções objetivas, princípios e definições, ao assumir sua instância em termos de legitimação normativa e de interesse público cultural e político.

Para tanto, convém trazer, neste trabalho, a distinção entre as produções literárias indianistas e indigenistas. De acordo com Graça Graúna (2013), a primeira se refere à literatura produzida por pessoas de descendência indígena ou literatura com temas inspirados sobre os indígenas. Já a segunda expressão trata-se de uma produção que busca pesquisar e informar sobre o universo e o homem indígena, construída por meio das ciências sociais e antropólogos.

A literatura indígena é permeada de complexidades em relação à produção e divulgação das obras no Brasil e, segundo Almeida (1999), há uma aceitação maior do conhecimento indígena na região Norte do país. Esta afirmação aponta para o apagamento das demais obras nas outras regiões e, principalmente, no Nordeste. Além disso, esse fato demonstra que a literatura indígena não é considerada hegemônica pelo fato de ser escrita pelos indígenas.

Na percepção do autor João Pereira de Oliveira (2004), a invisibilidade conferida à estética indígena, deve-se a cristalização da concepção dos elementos que constituem a identidade dos nativos, fundamentado nos estereótipos que marginalizam o indivíduo indígena como um ser primitivo, que vive na selva, o que configura um teor pejorativo desmoralizante.

Cabe, então, deixarmos explícito os elementos que determinam o conceito do que é ser indígena, acentuado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (1976), na tentativa de desconstruir os rótulos que giram em torno dos nativos perpetuados desde o período da colonização. Assim, a autora descreve:

Comunidade indígena, são, pois, aquelas que, tendo uma continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, se consideram distintas da sociedade nacional. E índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecida (CUNHA, 1976, p. 111).

A autora afirma que os sujeitos indígenas podem ser caracterizados pela própria distinção, que eles podem perceber entre si, diante dos outros grupos sociais, que eles interagem, prevalecendo, assim, o critério de autoidentificação e o reconhecimento pelo grupo que o indivíduo pertence.

Sob o respaldo da questão do pertencimento indígena, é que os intelectuais e os escritores das mais variadas etnias indígenas produzem uma literatura autoral com relatos

autobiográficos de suas vivências, lutas e trajetórias. Por meio da escrita, compartilham sua visão de mundo e dão voz ao sujeito silenciado pelas ações do colonizador, que refletem até os dias atuais. Desse modo, podemos afirmar que as manifestações literárias indígenas são veículos de uma multiplicidade de temáticas e vozes reveladoras que combatem e denunciam as várias facetas da globalização e do neocolonialismo. Nessa via reivindicatória dos povos indígenas, se inscreve a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), em que a autora Potiguara imprime um vasto campo de multissignificações para remeter os desconcertos da sociedade por meio do ritmo do sujeito dominante. Nesse sentido, as vozes indígenas metamorfoseiam e se recompõem mediante os percalços impostos pelos colonizadores.

A condição de indígena marginalizado é um expoente que os inquietam para falar sobre o quanto são excluídos da sociedade dominante, sobre a violência vivida no passado, o que ainda acontece de forma escancarada em grande parte do país. A literatura indígena torna-se um veículo que dá eco às vozes exiladas e silenciadas dos nativos durante muitos anos. Nessa perspectiva, a autora Graça Graúna (2013), nos reporta sobre o deslize entre inclusão e exclusão, que, por vez, oscila entre o aparecimento e o apagamento dos indígenas e afro-brasileiros no cenário nacional. De tal modo, a literatura indígena contribui com o processo de afirmação da cultura e direitos destes povos, dentre outras funções mencionadas pela escritora:

[...] Retifica as distorções do discurso hegemônico cujos estereótipos definem os indígenas por meio de uma categoria de exotismo, primitivismo e/ou desumanidade. A literatura indígena desempenha importante missão na ampliação do processo da construção nacional multicultural (GRAÚNA, 2013, p. 13).

A narrativa de Graça Graúna está respaldada sobre a análise da literatura e cultura ameríndia brasileira diante do processo descolonizador, dentro de um país em que o indígena está a margem interior da diferença cultural. Essas diferenças se entrelaçam ou se dissociam entre questões de gêneros, raça, classes e etnicidade, contribuindo com a estrutura social do país.

Segundo Graça Graúna (2013), a produção literária de autores indígenas no Brasil continua sendo negada e desrespeitada, do mesmo modo acontece com relação aos escritores negros e periféricos. Essa questão ainda não foi superada e precisa ser discutida a partir da história de vida desses povos.

Os estudos sobre a cultura e literatura dos indígenas nos alertam para alguns equívocos cometidos com relação a esse sujeito, um deles é o julgamento equivocado que a sociedade envolvente comete, com relação a intelectualidade dos nativos e a capacidade de obter e

transmitir conhecimentos. Durante muito tempo, os homens não indígenas, no âmbito literário, têm negado o valor estético de suas produções científicas. Apesar dessa falta de reconhecimento e invisibilidade conferida aos autores indígenas, alguns deles conseguiram se destacar com suas obras e trajetórias literárias ao nível nacional e internacional.

1.2 A confluência de vozes indígenas na contemporaneidade

Na perspectiva da literatura indígena contemporânea, ressaltamos o trabalho de Eliane Potiguara (2004), com a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), na obra com traços autobiográficos, situada entre ficção e realidade. A autora aborda temas referentes às perdas das terras indígenas, à violência vivida por seus ancestrais, causada pelos colonizadores, ao processo de diáspora que as comunidades indígenas vivenciam, sobre cultura e identidade indígena. A referida obra indígena sugere uma literatura condutora e transformadora de ideais. A autora descortina, com seus próprios relatos e memórias do passado, os momentos de opressão e riscos de extinção de sua etnia. Os descendentes Potiguara tentam resgatar suas tradições e costumes sob forma de resistência às imposições culturais.

O estilo literário da escritora Eliane Potiguara propiciou o surgimento de uma nova classe leitora e inspirou poetas indígenas a produzirem seus trabalhos independentes e livres das amarras que isolassem seus pensamentos, de forma a proporcionar uma relação entre autor-texto-leitor, embora os preconceitos literários tenham restringido as limitações de propagação da literatura indígena, uma vez que esta é vista como literatura das minorias⁴ e ainda está excluída do cânone literário.

Dentro desse contexto, encontram-se as contribuições de Daniel Munduruku, também de origem indígena, que ocupa posição de destaque na literatura indígena com o gênero infanto-juvenil, contos e outros estilos. Foi premiado internacionalmente, é prestigiado dentro e fora do país, além de estar presidente do Instituto Indígena Brasileiro (INBRAPI). O autor possui mais de 50 obras que tratam da tradição e da memória do seu povo, e dentre as suas principais obras estão: *As serpentes que roubaram a noite* (1969), *Histórias de Índio* (1997), *Coisas de Índio* (2003), *Contos Indígenas* (2005) e *Avô Apolinário* (2011).

⁴ A voz-práxis das minorias é sempre política-politizante, o que aponta para o fato de que ela é autoexpressão de um grupo sociocultural estigmatizado, periferizado, silenciado e violentado por causa de sua singularidade antropológica, o que significa que a vinculação público-política do/a escritor/a de minorias parte sempre dessa pertença, dessa dependência e dessa publicização radicais e pungentes desse mesmo grupo, de sua condição de marginalização, de exclusão e de violência, utilizando-a como base para a crítica social, a resistência cultural e a luta política (DORRICO, 2019, p. 65).

Na obra, *Todas as coisas são pequenas* (2008), Daniel Munduruku tece uma narrativa com semelhança a romance estilo barroco. A trama apresenta a história de Carlos, um empresário muito rico, que sofre um acidente de avião na floresta amazônica, e é encontrado por um índio. A partir de então, o protagonista passa a ter contato com outra cultura, no final do romance, o homem branco volta para sua casa transformado pelo saber ancestral dos nativos. Nessa nuance, o enredo desemboca numa perspectiva barroca em razão de que, se associa à ideia de formação. Como assegura Bakhtin (2003), contextualizado por Munduruku, o desfecho da história se constitui de “acontecimentos excepcionais e situações que não existem na biografia típica, normal e comum do homem”. Desse modo, a personagem central passa por um processo de transformação, mas o mundo a sua volta permanece o mesmo.

O romance tem a função de uma contra-narrativa que deixa explícito a necessidade de descolonizar a imagem que os homens não indígenas construíram ao longo da colonização sobre os povos primeiros, principalmente a ideia de que estes são selvagens e canibais, além de muitos mitos que se tem a respeito desses nativos. Assim, o autor faz um revisionismo da trajetória histórica dos indígenas e da filosofia ocidental para esclarecer que seus semelhantes não são primitivos e nem silvícolas, ele ressalta que são muitas verdades que precisam ser contadas. Ainda nessa perspectiva, Munduruku (2011) chama atenção para o “universalismo ocidental civilizado” quando relativiza a cultura, ao lembrar que cada um define como barbárie aquilo que não tem o hábito de fazer.

No cenário de polifonia de vozes nativas contemporâneas, podemos mencionar o nome do ativista, escritor, jornalista e ambientalista Ailton Alves Lacerda Krenak, é uma liderança indígena que atua em movimentos políticos em favor dos povos originários. Pertence a comunidade Krenak, a princípio localizada no Vale do Rio Doce (Minas Gerais), local onde ele nasceu. Ao longo de sua trajetória, Krenak desenvolveu projetos ambientais e culturais. Possui o título de doutor pela Universidade Federal de Juiz de Fora (MG), obtido em 2016. Entre os livros de sua autoria, encontra-se a obra *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), com abordagens críticas das questões contemporâneas. O texto reúne experiências pessoais, palestras, reflexões sobre o império colonizador e os dilemas enfrentados pelos nativos desde a colonização do Brasil.

Em protesto pelo reconhecimento dos direitos indígenas na Carta Magna, em 1987, Krenak discursou na Assembleia Nacional Constituinte. Na ocasião, pintou o rosto de preto sob forma de luto pelo descaso do governo com seus descendentes, e repúdio à violência que enfrentam ao longo da história do Brasil. Essa manifestação obteve grande visibilidade no país, se tornou um marco histórico na trajetória dos povos originários. Seu manifesto evocava uma

nova construção de um governo que não mais excluísse os nativos, que efetivasse as demarcações de territórios indígenas e reconhecimento das perspectivas culturais que emergem dos nativos e excluídos que edificam a nação brasileira.

Nessa direção, encontram-se as produções literárias da crítica, escritora e professora universitária Maria da Graça Ferreira Graúna, dentre elas estão: *Tessituras da Terra* (2001), *Tear da palavra* (2007), *Criaturas de Nanderu* (2010), *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil* (2013) e *Flor da mata* (2014). Em *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil*, ela traz a definição de literatura indígena e propõe, ao público leitor, uma leitura das diferenças com relação às vozes contemporâneas, aborda reflexões sobre auto-história, identidade, deslocamento, alteridade, resistência, entre outros conteúdos relevantes. Além do mais, a autora dialoga sobre um conjunto de obras que se referem à literatura indígena para contrapor as perspectivas discutidas nas narrativas, propondo, assim, uma nova possibilidade de interpretação dos textos em discussão. A produção literária da autora indígena, traz questões significativas na contemporaneidade, como exemplo, a mulher sendo protagonista de sua própria história. Deixando de ser apenas pano de fundo nas obras literárias do século XIX para ocupar o espaço que por muito tempo lhe foi negado, tanto na literatura quanto na sociedade.

Entre os atuais escritores indígenas, o trabalho de Kaká Wera destaca-se por trazer importantes reflexões sobre a legitimidade de um povo discriminado e marginalizado pela sociedade. O escritor é de origem Tapuia, mas cresceu entre os Guarani de São Paulo, em razão de ter perdido seus pais precocemente. No livro *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), é narrado o constante adeus às pessoas que faziam parte de sua história, e, ao deslocamento forjado de sua família para o centro urbano. Ele expressa, por meio da escrita literária, o sentimento de perda de sua ancestralidade por ter se deslocado das terras originárias, deixando, para trás, suas referências ancestrais, costumes e tradições. Wera teve que se adaptar a cultura de outra etnia como forma de sobrevivência. No trecho a seguir, temos o relato dessa experiência:

É longe e ao mesmo tempo agora e aqui que me vem à última vez em que vi Tirajy, Meirê-Mekrangnorite, maino, a Vó colibri me contando as últimas sílabas da memória de nossa aldeia; me contando o modo da gente, a maneira, o meio. Meio este que não sou mais. Sendo agora um modo, uma maneira e um meio guarani de contar o já contado pelo destino (WERA, 2002, p. 63).

Wera traz à tona lembranças de suas origens, e memórias de um passado que permite saber de onde veio, como viveram seus ancestrais e para onde migraram. Ressalta que, nesse

processo de adaptação a outro meio social, seus pais não resistiram, por isso o autor se sentiu deslocado na sociedade, e passa a integrar a comunidade Guarani do grupo Krukutu na qual conviveu por doze anos e recebeu seu nome de ligação aos Guarani. Nessas circunstâncias, o escritor se comprometeu a difundir a literatura indígena com os conhecimentos dos povos originários, as tradições e a cultura de seus descendentes. A narrativa de Kaká Wera em *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002) não segue uma estrutura linear, havendo digressões de pensamentos e reflexões críticas sobre o colonialismo, mitos da origem das etnias e saberes do povo Tapuia.

Com as contribuições substanciais de Wera (2002), as lacunas deixadas pela historiografia literária são preenchidas com uma versão indígena de forma plurilateral e sem anular a relevância de outras culturas. Suas obras registram a voz da insatisfação, utilizando a própria língua do colonizador (de forma escrita) para que este perceba também as trajetórias dos nativos por um ângulo abrangente, sendo capaz de promover diálogos para libertar vozes de tudo que foi oprimido e silenciado.

Ressaltamos, ainda, que a literatura indígena contemporânea apresenta potencialidades para alargar horizontes de diferentes visões de mundo. Em particular, o escopo dessa estética se apoia em autores autóctones que expressam uma cosmovisão reveladora calcada no conhecimento ancestral e na espiritualidade dos seus povos. Outrossim, os intelectuais indígenas fazem da escrita um veículo condutor de suas reivindicações em prol dos direitos que foram negados por períodos seculares, dessa forma, disseminam suas subjetividades e valores culturais. As manifestações literárias ecoam vozes dos povos subjugados e invisibilizados. Atravessados por um sistema excludente, lutam por um espaço de reconhecimento e inserção social.

Desse modo, os escritores indígenas, por meio de suas produções literárias, tornam-se agentes de suas próprias histórias, e deixam de ser meros expectadores da crítica social. A literatura produzida pelos povos originários, de acordo com Graça Graúna (2013), é uma forma de resistência e de reafirmação de suas identidades, é um canal de denúncias às lacunas deixadas pela História sobrescrita pelos colonizadores. Nessa direção, os intelectuais autóctones podem reescrever suas autoetnografias, que, por muito tempo, foram dirimidas e subjugadas, e, assim, podem também reivindicar a garantia e manutenção dos direitos conferidos aos nativos. Além dessa potencialidade de vozes, buscam romper um silenciamento histórico, e essas narrativas indígenas abrem novos horizontes para posicionar o sujeito autóctone inferiorizado e hifenizado pelos opressores.

Nessa direção sobre as narrativas de resistência, recorreremos as contribuições teóricas de Alfredo Bosi (2002), conforme o autor, esse foco narrativo é um movimento interno que revela os nós que atam o sujeito ao contexto histórico e existencial. É uma possibilidade de o indivíduo alcançar uma posição distante e, por um ângulo maior, observar a si mesmo e reconhecer os laços que o prende aos sistemas das instituições. Para Bosi (2002, p.29), “não são os valores em si que diferenciam um narrador resistente e um militante com ideologias semelhantes, mas a forma como estes valores são postos em prática”

Nessa vertente, a literatura de resistência é revestida da importância de humanizar o mundo, ou seja, despertar, nos indivíduos, a sensibilidade para estabelecer e garantir a harmonia e a paz entre a humanidade. Nessa perspectiva, as narrativas poéticas tornam-se uma conexão favorável que aproximam os grupos vitimados e oprimidos, em contextos de dominação, mesmo estando em espaços e períodos diferentes. Nesse viés, as produções com esse enfoque visam restaurar uma identidade violada, assim como valores essenciais para o desenvolvimento e manutenção da existência do ser humano.

No seio das comunidades indígenas, Graça Graúna (2013, p. 107) postula que as narrativas míticas “são para os povos originários uma forma de resistência, os poemas também o são, pois a poesia (na cosmovisão indígena) vem confirmar a luta identitária reafirmando os laços de amor a terra”. São constantes as lutas por territórios e combates a violação dos direitos nativistas, assim, os escritores apresentam, nas narrativas indígenas, temas vinculados ao enfrentamento dessas questões sociais como forma de resistência com a urgência de ressignificar a história do povo subalternizado, por conseguinte, tentar subverter a visão estereotipada que impregna a sociedade.

A literatura de autoria indígena realça o papel da auto-história no escopo das narrativas míticas. Nesse ínterim, Graça Graúna (2013), por meio de suas lentes poéticas, focaliza e contesta a façanha predatória do homem não indígena contra as terras dos povos originários, o que desestabiliza a estrutura identitária dos nativos. A autora alerta para essa questão de desterritorialização forjada no fragmento que segue:

Uma leitura das diferenças possibilita compreender uma literatura que expande o seu grito que é dos mais excluídos e que ao mesmo tempo tece a esperança de que todos possam refletir as necessidades dos povos indígenas e seus descendentes; uma delas toca diretamente à questão da diáspora indígena. Ao contrário do que se pensa, essa diáspora existe e vem se estendendo à medida que as terras indígenas são invadidas por missionários duvidosos, madeireiras, posseiros, ALCAs e outras indesejáveis companhias que vêm deslocando os povos indígenas e seus descendentes, jogando-os na

marginalidade e negando-lhes o papel de sujeitos da própria história (GRAÚNA, 2013, p. 171-172).

Na literatura indígena contemporânea tecida pela autora Graça Graúna (2013), percebemos um propósito social, de informar o leitor, desconstruir discursos que inferiorizam os nativos e despertar a atenção da sociedade para as necessidades desses povos. Sua poética condensa reflexões acerca das consequências da diáspora interna dos cidadãos indígenas no Brasil. Pontua a invisibilidade conferida ao sujeito originário e propicia um redirecionamento literário, no qual as produções indígenas desnudam o passado e ressignificam o presente com a afirmação identitária desses indivíduos no contexto contemporâneo.

Ainda em consoante às produções de autoria indígena feminina, ressoa significativamente a voz reveladora de Márcia Wayna Kambeba (Márcia Vieira da Silva) da etnia Omágua/Kambeba. A escritora nasceu na comunidade indígena Tikuna Belém dos Solimões, mas, ainda na infância, passou a morar na cidade, residindo no estado do Pará. Kambeba graduou-se em Geografia, pela Universidade Federal do Amazonas, em 2006, desenvolvendo estudos sobre a área de Antropologia Cultural, e realizando pesquisas a respeito da história de seu povo. Nesse percurso acadêmico, obteve o título de Mestre com a dissertação intitulada: *Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka-AM*. Com isso, seus estudos contribuíram com a disseminação de conhecimentos referentes ao povo Kambeba.

Ela transita entre a literatura e outras manifestações artísticas: música, fotografia, dança e composição para militar sobre a posição social que o sujeito indígena ocupa na sociedade brasileira, rebate o preconceito contra mulheres indígenas e retifica a importância da mulher nativa enquanto mãe, guardiã da sabedoria ancestral, além de defensora dos territórios. A autora se mune dos saberes tradicionais do seu povo, alinhados com os mecanismos científicos desenvolvidos na acadêmica, para fortalecer a luta incessante pela autonomia identitária do sujeito originário. Sobre esses discursos ativistas que são disseminados por mulheres da atualidade, Liane Schneider afirma:

Assim os discursos feministas contemporâneos que não procuram pôr formas singulares ou únicas de identidade, mas se sentem confortáveis com o 'plural', bem como discursos pós-coloniais que ainda acreditam na existência de histórias que não foram contadas, que foram suprimidas, são percebidos como instrumentos importantes para a transformação social (SCHNEIDER, 2008, p. 51-52, grifo da autora).

A autora Schneider assevera que as produções textuais feministas, são capazes de promover rupturas com o apagamento cultural de grupos marginalizados e suscitar narrativas anuladas historicamente para possibilitar um efeito transformador do pensamento e do comportamento do sujeito contemporâneo. Assim, é necessário que as vozes indígenas de todas as etnias sejam ouvidas, ecoadas, compreendidas, internalizadas e respeitadas de tal forma que possam dirimir os obscurantismos e preconceitos cimentados em torno do indivíduo originário. Nessa dimensão, Márcia Kambeba demonstra coerência na essência da poesia de autoria indígena feminina e viabiliza importantes estratégias para garantir a existência e resistência dos ameríndios no cenário social, em específico os Kambeba, declarado na fala da autora: “Sou Kambeba e existo sim” (KAMBEBA, 2018, p. 37), em que o eu lírico consegue fortalecer seu pertencimento cultural e tenciona alcançar reconhecimento da etnia de origem.

Desse modo, a estética de Kambeba traz referências de sua ancestralidade, experiências, conhecimentos, memórias e costumes da etnia a qual a escritora é descendente, o que contribui com o fortalecimento da identidade feminina em outros espaços. Na poética da autora, são revitalizados os laços sanguíneos e a espiritualidade da mulher indígena para estabelecer a conexão do eu feminino com o universo cósmico. Nas narrativas indígenas, há uma incursão subjetiva que nos conscientiza sobre o legado cultural construído historicamente pelos povos originários. Em específico, a textualidade de Kambeba revisita o passado e rompe paradigmas estigmatizantes. Sob a luz de Jacques Derrida (2014), esse fato se justifica:

Em sua experiência de escrita como tal, senão numa atividade de pesquisa, um escritor não pode deixar de estar envolvido, interessado, inquieto com relação ao passado, seja o da literatura, da história ou da filosofia, da cultura em geral. Ele não pode deixar de levar isso em consideração de alguma forma, nem tampouco deixar de se sentir um herdeiro responsável, inscrito numa genealogia, quaisquer que sejam as rupturas ou as denegações a esse respeito. E quanto mais severa for a ruptura, mais vital é a responsabilidade genealógica. Não se pode deixar de levar em consideração, quer se queira ou não, o passado (DERRIDA, 2014, p. 83-84, grifo nosso).

Em conformidade com Derrida, é possível dizer que o autor transmite, na escrita, heranças do passado, assumindo a reponsabilidade de resgatar memórias com o intuito de preservar as tradições para garantir a manutenção das suas crenças, e, assim, legitimar a identidade do seu povo na sociedade. Dessa forma, a escritora indígena lança mão da poeticidade ancorada nas raízes ancestrais para oportunizar o contato do leitor com as práticas seculares dos povos originários. Para tanto, sobre a substância da textualidade contemporânea de Kambeba, Pedro Mandagará (2018, p.03) ressalta: “A ancestralidade, condição de herdeiro

de um passado, marca a identidade indígena na poesia de Márcia Kambeba”, fazendo emergir, na superfície de seus textos, a sabedoria anciã para que os valores culturais dos povos nativos possam transgredir o tempo e o espaço.

1.3 Percepções da literatura indígena: um movimento de resistência

Conforme atesta a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (2017), a literatura indígena contemporânea traz à luz uma parte importante da riqueza da história deste país, essa estética literária é necessária para a reconstrução da identidade brasileira, que outrora teve sua origem intencionalmente ceifada pelo discurso oficial da sociedade dominante, sua relevância está em compor a pluralidade étnica do Brasil, além de contribuir com a diversidade cultural que caracteriza as diferentes regiões geográficas do território nacional.

Dentro desses parâmetros, ALMEIDA (2017, p. 34) reitera na pesquisa com tema: “Novas perspectivas teóricas e conceituais somadas à incorporação cada vez maior de diversos tipos de fontes e à contínua e crescente interlocução dos historiadores com demais especialistas das ciências sociais têm propiciado leituras inovadoras sobre o nosso passado”, numa dimensão contextual interdisciplinar se dá a interação evolutiva de áreas do saber pela re teorização das concepções deturpadas do processo histórico, para, assim, interpretar a atuação do sujeito colonizado na sociedade desde o passado, a autora conclui:

Ao revelarem as atuações dos índios na História do Brasil, restituindo-lhes a condição de sujeitos, as novas interpretações são essenciais para desconstruir ideias preconceituosas e racistas ainda muito presentes em nossas sociedades, sobretudo em regiões próximas às áreas indígenas. Para os índios, em especial, as novas narrativas têm o efeito de fortalecer sua autoestima, na medida em que se veem representados como agentes de suas próprias histórias. Histórias de imensas perdas, derrotas, mortes, explorações e deslocamentos forçados, porém histórias também suas, nas quais não deixaram de atuar, nem tampouco se anularam, enquanto grupos distintos (ALMEIDA, 2017, p. 34).

Desse modo, as leituras de narrativas com temáticas indígenas impulsionam para as necessárias correções das distorções da legítima história da nação brasileira, partindo das lacunas deixadas pelos seguimentos excludentes da sociedade majoritária. Nesse panorama de revisões dos pressupostos teóricos acerca da historiografia literária, é importante apontarmos a pesquisa do pensador uruguaio Hugo Achugar (2006) que versa, na sua tese, questionamentos sobre os equívocos relacionados à construção do conceito de nação, descrita como: *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura* (2006), nela o autor afirma que a

heterogeneidade em muitos países é notada com mais intensidade a partir das reivindicações projetadas por vários grupos minoritários que se formam.

As perspectivas de análises inclinadas às diversas formas de manifestações literárias, culturais e artísticas, circunscritas pelos intelectuais indígenas, culminam discursos de resistência, resgate e lutas. Essas evidências acontecem em virtude de: “Apesar da falta de reconhecimento na sociedade elitista, as vozes indígenas não se calam. O seu lugar está reservado na história de um outro mundo possível” (GRAÚNA, 2013, p. 55), onde os povos possam ocupar um espaço isento de conflitos gerados pela cultura dominante.

A literatura indígena brasileira delinea um novo olhar sobre o sujeito nativo e contribui para que o leitor desconstrua ideias mecanizadas e internalizadas a respeito da imagem dos povos ressurgidos, uma vez que, os escritores adeptos dessa estética nos alertam para as armadilhas dos discursos estereotipados, que engessam o pensamento do homem não indígena.

A propósito, Olívio Jekupé, escritor e crítico de etnia Guarani, amplia a percepção do público receptor por meio da consistência textual e relevância de seus estudos. Nesse prisma, Jekupé (2009) salienta que a produção literária indígena provoca a necessária valorização dos saberes próprios, fragilizados historicamente pelo etnocentrismo. Com essa mesma ótica sobre o papel da literatura indígena na contemporaneidade, encontramos a latente conceptualização da autora pertencente aos povos Macuxi, Julie Dorrico. Havendo assim, uma confluência de sentidos entre ambos pensadores mencionados. Na pulsação da escrita atual de cunho indígena produzida por intelectuais originários deste país, a escritora Dorrico (2019) reverbera no trecho que segue:

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

De acordo com a descrição da autora Julie Dorrico (2019), a literatura é um lugar de enunciação de diferentes vozes indígenas, cuja as manifestações estéticas são expressadas inicialmente pela alteridade dos povos originários que protagonizam suas histórias. São muitos os rótulos que justificam as hostilidades enraizadas e perpetuadas em relação às concepções da imagem dos autóctones, nomeados de “índios” pelos colonos como forma de preconceito, uma

vez que, o termo acarreta uma conotação depreciativa e segregacionista. Dessa forma, os autores indígenas, disseminam conhecimentos e saberes que ressignificam conceitos, formas e estruturas que denotam a valorização étnica e cultural dos grupos minoritários.

Logo, a literatura indígena torna-se um instrumento da memória configurada pela oralidade, num processo em que os escritores assumem um lugar estético para fomentar suas artes englobadas pela diversidade tradicional das variadas etnias a qual fazem parte. Nesse cerne, o nosso próximo capítulo se constitui, no qual o texto emergirá sobre narrativas orais na perspectiva indígena e na memória ancestral, entendidas como formas de preservação dos costumes e valores dos povos primeiros. Esta discussão será feita à luz da teoria do discurso pós-colonial.

2. AS IMPLICAÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DO DISCURSO PÓS-COLONIAL E QUESTÕES IDENTITÁRIAS NA CONTEMPORANEIDADE

A discussão da temática aqui proposta a respeito da identidade cultural é realizada com base na perspectiva teórica dos Estudos Culturais. Com esse enfoque, faremos um breve apanhado dos pontos concernentes a esta área do saber. Nesse sentido, os Estudos Culturais é uma corrente crítica que atualmente se configura como um agrupamento teórico interdisciplinar em abrangência global, uma vez que apresenta uma séria de debates intelectuais e políticos significativos para o desenvolvimento transcultural. Isso implica dizer, que atua no avanço das relações e trocas multiculturais e distintas, assim como em conceitos que circunscrevem as ambivalências das nuances identitárias. Cevasco (2005) pondera, ainda, que os novos aspectos interpretativos, que surgem com os fundamentos dos Estudos Culturais, desconfiguram as afirmativas impressas por um determinado período histórico. A saber, o marco colonial, cujas as práticas de exploração e domínio causaram a obliteração e apagamento de diversas culturas já existentes.

A propagação dos Estudos Culturais teve ampla repercussão social e cultural dentro dos países impactados pelos efeitos do colonialismo. Desse modo, os Estudos Culturais contribuem com as múltiplas transformações sociais e políticas, no que toca as manifestações hierarquizantes adotadas pela hegemonia eurocêntrica. Nesse percurso, as identidades culturais se caracterizam tradicionalmente pela reafirmação e resistência.

Nessa direção, para reportar sobre os Estudos Culturais, necessitamos, ainda, realizar dentre essas, outras abordagens, à luz de um discurso pós-colonial com novas facetas do pensamento teórico e de seus traços demarcadores que consolidam essa linha de estudo: “controle ideológico, social, forças política e econômicas” (BONNICI, 2009, p. 122). Importa ressaltarmos, que esses aspectos são fundamentais para os fatores estruturantes na práxis de poder, visto que corroboram com a desconstrução das manifestações essencialistas, que, por muito tempo, preponderaram na esfera política e/ou cultural e sustentaram as imposições do mundo ocidental. Com vista a analisar e interpretar obras literárias, os Estudos Culturais são relevantes, uma vez que evidenciam um conjunto de narrativas não canônicas, consideradas rudimentares e inferiores no decurso do tempo. Diante disso, obras como *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), que, na tessitura composicional, trazem questões étnicas, culturais, religiosas, de gênero, conflitos, migrações, nacionalismos, entre outros assuntos pertinentes, exprimem uma conscientização das posições que o sujeito colonizado ocupa (BHABHA, 2005), ao passo em que ressalta as diferenças culturais.

Sabemos que uma das vozes mais notadas no contexto da temática relacionada à identidade cultural é a do teórico Stuart Hall. O autor apresenta, na obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (2003), um material significativo para a compreensão das diferenças temporais e espaciais na pós-modernidade, posto que sua teoria aborda pontos inerentes a identidade cultural: nação, classes, etnia, gêneros, cultura, sociedade, etc. Os estudos de Hall (2003) trazem uma discussão em torno da “crise de identidade”, para falar que as identidades estão sendo alteradas em razão do processo de transformação atravessadas pelas sociedades modernas. Em suas formulações, essas mudanças fazem com que o sujeito, tido como unificado, se desloque socialmente de si mesmo. Nesse compasso, a compreensão de identidade cultural se sustenta na noção de sujeito. As percepções elencadas por Hall (2003), no que toca a temática identidade, no livro supracitado, coadunam no trânsito do sujeito em face da globalização e nas dominações sociais e materiais consequentes da ação imperialista.

Em *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), ambientada num espaço cultural fraturado, cujo contexto apresenta resquícios da colonização, em razão da espoliação das famílias indígenas mencionadas pela narradora, as personagens do romance, em razão de suas identidades enfraquecidas historicamente, buscam rememorar seus costumes e tradições a fim de revificar sua essência e resguardar saberes ancestrais. Por essa ótica, objetivamos analisar a identidade cultural dos povos Potiguara na narrativa mencionada, tendo em vista os embates ocasionados pelo domínio colonial, partindo da perspectiva de construção ou reconstrução identitária “intersticial”, transitória, que se constrói nos entre-lugares, o que tangencia a formação do hibridismo cultural encorpado pelas diferenças (BHABHA, 2005). Nesse viés, as postulações empregadas por Bhabha (2009), referente à identidade, são mais congruentes no estudo aqui proposto.

Do ponto de vista de Bhabha (2019), “é com aqueles que sofrem o sentenciamento da história – dominação, subjugação, deslocamento, diáspora, espoliação – que aprendemos nossas lições mais duradoras de vida e de pensamento” (BHABHA, 2019, p. 230), porque eles se comprometeram politicamente a desconstruir o discurso eurocêntrico e contrapor criticamente a preponderância dos impactos coloniais. Com isso, o autor sublinha que as contribuições epistemológicas de estudiosos que experienciaram os dissabores da colonização, fomentam seu próprio arcabouço teórico e fundamenta os preceitos da crítica pós-colonial, a exemplo: a obliteração das identidades, dominação, realocação, preconceitos, banalização, subalternização, invisibilidade, violência, racismo estrutural, entre outros (BHABHA, 2019).

Ainda na linha de raciocínio do mesmo autor citado anteriormente, as reflexões sobre o discurso colonial, para além da lógica binária de Bhabha, podem excluir ou incluir dependendo

da posição dicotômica que configura sujeito e objeto nas nossas interpretações. Para o teórico, quando falamos em sujeito, significa que estamos nos reportando a constituição cultural híbrida de indivíduos, assim como discutir sobre cultura transcende a oposição entre sujeito e sociedade. Nesse diapasão, são enunciados no que Bhabha (2019) denomina de Locais da cultura, o marginal, os entre-lugares, essencialismos, desestabilização social e espaço – cisão em que o sujeito se reconstitui dentro de um espaço indeterminado de enunciação.

Nesse traçado de questões, situa-se os autores ameríndios que congregam relações entre o local e o global, uma vez que esses transitam por espaços tribais e urbanos, ou seja, eles estão instalados em espaços culturais tradicionais, assim como também são localizados entre culturas cosmopolitas. Assim sendo, o lugar de produção indígena se origina entre centros e margens, remetendo a fluidez do hibridismo, o que nos leva a compreender que esse processo é, por sua vez, imanente das práticas culturais e discursivas.

Em face dos deslocamentos, e com a elasticidade de fronteiras, as identidades são renegociadas, em meio a dualidade do processo diaspórico que se movimenta entre partidas e chegadas, presente e passado, recomeços e regressos, se originando em espaços descentrados de novas personalidades. Contudo, no contexto indígena, a questão do entre-lugar é caracterizado pela mestiçagem em meio as trocas culturais.

Nessa via de sentidos, a produção crítica militante dos escritores anticolonialistas, ativistas ou historiadores nos trazem recursos teóricos e críticos que confrontam as histórias circunscritas no fervor dos domínios coloniais, além de reformular o presente por intermédio dos impactos lançados pelo imperialismo e práticas neocolonialistas.

A literatura de autoria indígena aponta para o fato de que os oprimidos não atuem mais como massa de manobra ou como pano de fundo nos enredos existenciais da cultura brasileira, mas como sujeitos protagonistas, narradores de suas histórias na plenitude de suas versões acerca de sua própria condição sem interferência e/ou mediação conveniente do agente dominador. Nessa lógica, a literatura indígena permite a autoexpressão direta e possibilita a autoafirmação identitária dos povos excluídos, periféricos, marginalizados e hifenizados. O discurso indígena assume, na totalidade, um sentido catártico que reavalia todos os efeitos negativos do colonialismo e de toda pungência da violência colonial, acumulada ao longo dos séculos. É nesse sentido, portanto, que a escrita nativa sugere uma reflexividade da presença indígena relegada historicamente pela sociedade.

Assim como as teorias pós-coloniais, a noção reflexiva sobre o conceito de identidade na pós-modernidade também se delinea a partir de um viés interdisciplinar, pois, sendo um discurso epistemológico, não pode ser pensado de forma isolada. A construção e/ou

reconstrução da identidade, na perspectiva dos estudos culturais, se dá por meio de diálogos com as questões surgidas e desencadeadas por conjunturas históricas pré-estabelecidas, objetivando, assim, a re teorização de saberes hegemônicos e conceitos diversificados em torno da noção de identidade no período pós-moderno.

A questão da identidade vem sendo extensamente discutida no meio acadêmico. Isso ocorre em virtude das constantes preocupações com as transformações das identidades movidas pelo sistema simbólico que nos cerca, conforme aponta Kathryn Woodward:

A formação da identidade ocorre também nos níveis local e pessoal. As mudanças globais na economia, por exemplo, as transformações nos padrões de produção e de consumo e o deslocamento do investimento das indústrias de manufatura para o setor de serviços, têm um impacto local (WOODWARD, 2000, p. 28).

Sobre essas mudanças, a estudiosa acrescenta que muitos autores têm discutido a respeito da existência de uma crise de identidade, em decorrência das constantes transformações que ela sofre. Isso certamente contribui com discursos atuais e relevantes.

Ao seguir nessa mesma reflexão, em seu estudo *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad* (1992), Aníbal Quijano coloca, em tela, discussões que levam em consideração o caráter individual e individualista do sujeito e as meias verdades que podem surgir a partir dos paradigmas pré-estabelecidos. Para ele, todas as meias-verdades falsificam o problema por negar a intersubjetividade e a totalidade social como locais de produção de todos os conhecimentos. A ideia de objeto isolado não é compatível com o conhecimento gerado a partir das pesquisas científicas atuais, não havendo muito espaço para uma ideia de identidade, de originalidade ontologicamente irreduzível, fora de um campo de relacionamentos. Ao discutir essa questão, Stuart Hall (2003), direcionado à identidade na pós-modernidade, assegura:

Assim chamada 'crise de identidade' é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo (HALL, 2003, p. 07, grifo do autor).

O autor esclarece ainda que as diferentes mudanças que estão transformando a sociedade moderna estão fragmentando as paisagens culturais de classe, etnia, nacionalidade, sexualidade, gênero e raça, que, no passado, no final do século XX, nos permitiam ter sólida localização enquanto sujeito social. Hall (2015) acrescenta, a seu discurso, a afirmação de que nossas

identidades pessoais estão sendo modificadas em consequência dessas transformações, fazendo surgir dúvidas em relação à percepção que temos sobre nós.

O teórico também discorre, no livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2003), sobre a ideia de que temos, dentro de nós, identidades contraditórias, tentando se deslocar ao mesmo tempo para diferentes direções. O autor desconstrói a versão de identidade plenamente unificada, segura, completa e coerente, sendo esse um pensamento apenas ilusório, uma vez que somos confrontados diariamente por uma multiplicidade desconcertante de identidades que influenciam nossas escolhas, ações e modo de ser, mesmo que seja temporário.

Para entendermos como a identidade moderna se tornou fragmentada, isto é, descentrada ou deslocada, examinamos as três concepções de identidade e o caráter da mudança na modernidade tardia formuladas por Stuart Hall (2003). A primeira definição parte do sujeito no iluminismo, centrado na questão da essência do sujeito e que estava baseado na percepção do indivíduo dotado da capacidade de razão e consciência, permanecendo intacto o eu interior ao longo de sua existência. Dessa forma, por meio do centro essencial do ser humano era mantida a identidade da pessoa.

Na segunda noção de identidade, Hall (2003) nos apresenta o sujeito sociológico. De acordo com a visão do teórico, esse sujeito ainda possui um núcleo interior, mas este é construído e modificado quando estabelece contato com o mundo exterior. Em outros termos, podemos dizer que a identidade se constitui a partir da interação do eu com a sociedade e com o que ela nos oferece. O fato é que internalizamos os valores culturais e os símbolos, que passam a fazer parte de nós e contribuem para nos situarmos no meio social. O que torna o sujeito mais direcionado e centrado dentro do sistema cultural.

A última conceptualização coloca em cena o sujeito pós-moderno, visto como alguém que não possui uma identidade fixa, permanente ou essencial. Para Hall (2003), esta terceira definição de identidade ocupa uma “celebração móvel”, ou seja, é formada e modificada constantemente pelas relações e formas nos quais somos interpelados ou representados num sistema de significação. Esse seguimento nos direciona para o entendimento de que a categorização identitária (étnicas, religiosas, culturais ou de gênero) é algo que está cada vez mais inatingível.

Nesse viés, diante desse constante processo evolutivo das identidades, temos as contribuições de Zygmunt Bauman (2003) que, em consonância com o pensamento de Hall, afirma que as identidades não detêm a “solidez de uma rocha”, pois são transformadas com o decorrer do tempo. Conforme o autor, as identidades transitam em meio à “revolução dos

transportes”, circulam constantemente por ocasião de práticas confeccionadas e/ou disponibilizadas, e tornam-se mistas.

Entretanto, o outro aspecto da questão identitária relaciona-se ao caráter da mudança na modernidade tardia; esta nomenclatura é utilizada por Hall (2003) para referir-se ao processo de globalização ocasionada pelas mudanças e impactos na identidade cultural do sujeito. Em específico, a modernidade tardia possui caráter definido. Como pontua Marx (1973) a respeito de modernidade:

É o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas as condições sociais, a incerteza e o movimento eternos... Todas as relações fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo que é sólido se desmancha no ar... (MARX, 1973, p. 70 apud HALL, 2003, p. 29).

De acordo com o autor, as sociedades modernas são, portanto, em sua definição, sociedades de mudanças contínuas e rápidas. Esse aspecto distingue as sociedades tradicionais das sociedades modernas. Retomamos, então, os estudos de Zygmunt Bauman (2005) para dialogar com esse pensamento. Na percepção do teórico, essa problemática justifica-se porque o mundo em que vivemos está dividido em fragmentos descoordenados e as nossas individualidades estão desagregadas em episódios com frágeis conexões.

Dessa forma, Ernest Laclau (1990) salienta que as sociedades da modernidade tardia são também caracterizadas pela “diferença”, e ocorrem por diferentes divisões e antagonismos das “posições do sujeito”. São, assim, as identidades para os indivíduos.

Laclau (1990) retifica que as sociedades se desintegram totalmente em razão das circunstâncias identitárias e de os diferentes elementos serem conjuntamente articulados. Ressalta que a estrutura das identidades permanece em evolução. Nesse sentido, as manifestações literárias de autoria indígena rompem com o silenciamento secular dos povos marginalizados e possibilitam uma polifonia de vozes dos excluídos.

2.1 Colonização: relações de dominação e submissão dos povos colonizados

A obra indígena contemporânea, em análise, *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), de Eliane Potiguara, revalida o discurso anticolonialista para contestar as questões emergidas do imperialismo e aos efeitos colaterais refletidos naqueles que tiveram suas identidades e culturas ceifadas e desestabilizadas pelo jugo hegemônico da supremacia eurocêntrica.

A obra supracitada atesta o caos instaurado pelo domínio exploratório dos colonizadores, e avulta questionamentos necessários para compreendermos as tensões do processo histórico atravessados pelos povos originários. Para melhor entendimento das práticas desenvolvidas no período colonial, partiremos da premissa conceptual da teoria abordada. Estudos sobre a literatura pós-colonial começam a emergir desde a década de 1980, com posicionamentos críticos com o propósito de estabelecer rupturas com os padrões emanados da metrópole. De antemão, o significado do prefixo “pós” designa tudo que sucedeu as independências das colônias, como sublinha o escritor Lincoh Secco (2013):

Meramente cronológico e, para os Estudos Culturais surgidos no fim dos anos 1980 e início dos 1990, não tem relevância, pois o mais importante para o campo teórico das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal que perpassa a Literatura, a História, a Filosofia, a Psicanálise, a Antropologia, a Política. Tal caráter se encontra intimamente relacionado ao segundo significado do termo ‘pós-colonial’ que diz respeito a um “conjunto de práticas e discursos que desconstroem as narrativas coloniais escritas pelos colonizadores, procurando substituí-las por narrativas escritas do ponto de vista dos colonizados”. De acordo com essa concepção, o “pós-colonialismo” consiste, portanto, em uma crítica que aponta para as consequências danosas da colonização em culturas colonizadas, buscando subverter as relações de opressão e propiciando visibilidade aos segmentos periféricos (SECCO, 2013, p. 10, grifo do autor).

Além disso, Secco (2013) pontua um segundo significado que circunscreve a teoria Pós-Colonial a partir de uma perspectiva contemporânea questionadora, enfatiza que há um descentramento de conceito, uma vez que ao dá voz aos excluídos, periféricos e marginalizados da História, pode configurar uma espécie de segregação cultural da representação do outro, visto que esse campo de investigação evidencia as formas de supressão dos subalternos. Do ponto de vista do autor, a fala vinda apenas das classes subjugadas podem denotar ainda mais as relações de submissão.

No extenso ciclo de soberania europeia, o homem branco, cristão e europeu dominou mais de três quartos da população mundial por meio de uma extensa rede ideológica sustentada pela justificativa de “raça superior e inferior” para impor os valores eurocêtricos (BONNICI, 2005). Dessa forma, os colonos outremizavam os povos que já habitavam as colônias para subalternizá-los dentro do projeto capitalista e opressor.

Conforme Bonnici (2005), a ideia de superioridade referida pelos europeus, que se denominavam detentores do poder para ocuparem o topo da hierarquia, aconteceu por duas razões. A primeira refere-se à desvalorização e rejeição pelos povos colonizados, apesar de explorar suas riquezas. A segunda, se dá pela falta de conhecimento no que tange a História dos

povos originários e negros, assim como, dos aspectos culturais das sociedades contactadas. O autor afirma, que essas razões acrescidas da necessidade de exploração predispuseram os colonos a estigmatizarem e desfigurarem a imagem e moral do homem não branco (BONNICI, 2005).

A colonização é resultado da exploração cultural desinente da expansão europeia que se estendeu por cinco séculos. Segundo Bonnici (2005), há, no domínio colonial, uma certa colusão a desnudar o indivíduo de suas nuances históricas e socioculturais, isso, tende sempre para a obliteração. Dessa forma, a criação do império representada pelo colonizador priva os sujeitos degradados do discurso imperial de suas essencialidades, e se apresenta como um herói, proferindo discursos de ascensão, como sujeito humanizador, com intuito de reverter a condição de incivilidade atribuída ao indivíduo colonizado, em específico, os indígenas. Nesse ínterim, o sistema imperial, intencionava convencer os nativos de que sem os colonos eles estariam sujeitos a condição animalesca ou aviltamento à barbárie (FANON, 2005, p. 48).

É notório, que o discurso colonial se tornava crível a fim de despertar nos povos autóctones os sentimentos de obediência, respeito e gratidão. No entanto, muitas sociedades indígenas não permaneceram passivas aos avanços das forças colonizadoras e decidiram enfrentá-las à medida que estas fortaleciam suas pretensões sobre as colônias invadidas. Embora, as consequências desses confrontos resultassem na morte de muitos deles, os povos colonizados não se renderam de fato.

Em *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), a escritora Eliane Potiguara projeta a saga de sua família espoliada, representada pelas personagens fictícias Cunhataí e Juripiranga, que expressam, de forma implícita, a complexidade dos embates históricos e processos de disputas territoriais vivenciados pelos povos Potiguara. O casal simboliza as diversas famílias indígenas brasileiras desalojadas dos seus espaços culturais em consequência da violência dos invasores. Nessa perspectiva, a obra registra o desconforto gerado pelo fenômeno de descentramento involuntário e o conflito de resgatar a essência e dignidade do sujeito indígena no meio social. A autora, com um tom poético, tece um fio de esperança em reverter o quadro da história indígena pintada pelos colonizadores. Sua luta acontece de forma coletiva com os ancestrais, povos de variadas etnias, entre outras pessoas que se identificam e defendem as causas indígenas. Nesse sentido, a narrativa visa a transformação de um sistema excludente e cheio de estigmas, para que os autóctones, periféricos, mulheres, homoafetivos e outras pessoas marginalizadas não sejam mais oprimidos.

A exclusão e o apagamento das subjetividades dos oprimidos desencadeiam reações de resistência. A saber, temos, no contexto da literatura indígena, uma forma declarada de lutas e

combates às imposições sociais, como sugere a produção literária de Eliane Potiguara, cuja escrita é permeada de denúncias, reivindicações dos direitos humanos e resistência contra o sistema opressor.

Também ressaltamos que a resistência na obra de Eliane Potiguara acontece sob dois vieses: temática e processo inerente à escrita (BOSI, 2002). Essa perspectiva acerca da obra da autora é percebida na autoria, no ponto de vista, na linguagem, na temática, nos elementos que ajudam a compor uma obra estética. Por essa razão, mencionamos que “a escrita de resistência, a narrativa atravessada pela tensão crítica, mostra, sem retórica nem alarde ideológico, que essa ‘vida como ela é’ é, quase sempre o ramerrão de um mecanismo alienante, precisamente o contrário da vida plena e digna de ser vivida” (BOSI, 2002, p. 130, grifo nosso).

Na mesma linha de pensamento de Bosi, Quijano (1992) acredita que o discurso de resistência não deve partir da ideia de sujeito como indivíduo isolado, mas deve levar em consideração as estruturas sociais que têm contribuído para o seu silenciamento. O processo de libertação deve acontecer como resultado das lutas sociais e culturais que ocorrem no presente em decorrência daquelas que se sucederam no passado. Para Quijano,

Todo discurso, o toda reflexión, individual, remite a una estructura de intersubjetividad. Esta constituida en ella y ante ella. El conocimiento, en esta perspectiva, es una relación intersubjetiva a propósito de algo, no una relación entre una subjetividad aislada, constituida en sí y ante sí, y ese algo⁵ (QUIJANO, 1992, p. 15).

Ressaltamos, que a questão da percepção da própria identidade subjugada infere na desconstrução e fragmentação arquitetada no seio das práticas sociais supressivas, e, ao fazer uso do mesmo código epistêmico do colonizador, o conhecimento, o sujeito subalternizado têm a chance de subverter a lógica, reconstruindo, assim, as identidades enfraquecidas, o que tangencia novas possibilidades de pertencimento cultural.

Nessa discussão, Quijano (1992), notifica que, ao mesmo tempo em que reconhece a relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus na conquista de todos os continentes, destaca que em seu aspecto político, sobretudo formal e explícito, o domínio colonial foi derrotado na grande maioria dos casos, sendo a América a primeira cena dessa derrota, a começar pela recusa dos colonizados em permanecerem passivos aos efeitos das ações devastadoras dos opressores. Nessa perspectiva, vozes indígenas como a de Potiguara (2004)

⁵ Todo discurso individual, ou toda reflexão, refere-se a uma estrutura de intersubjetividade. É constituído nela e antes dela. O conhecimento, nessa perspectiva, é uma relação intersubjetiva sobre algo, não uma relação entre uma subjetividade isolada, constituída em si e antes de si, e esse algo [tradução nossa].

tornam-se uma importante ferramenta de resistência e de manutenção das conquistas alcançadas até os dias atuais.

Nesse viés, Bhabha (2019) informa que a partir da instabilidade cultural acontece a articulação da cultura nacional como uma dialética de temporalidades variadas como: moderna, pós-colonial, nativa entre outras. O autor infere sobre os movimentos tradutórios que revelam a hibridização dos valores culturais, cujos intelectuais experienciaram as consequências da diáspora ou interpretados como “cosmopolitanos vernáculos” forçosamente suas traduções trafegam entre o local e o tradicional como forma de resiliência.

Assim, muitas histórias, nesse processo de tradução, são anuladas ou reprimidas dentro das práticas dominantes, o que torna perceptível o hibridismo de culturas (BHABHA, 2019). Nessa nuance, podemos afirmar que o conhecimento das origens étnicas que compõem a diversidade do povo brasileiro e a valoração de suas tradições são necessários para a manutenção e subsistência da pluralidade étnica e cultural do país.

A estética indígena, em análise, veicula essa proposta de resgate identitário e reivindicação a respeito das banalizações dos direitos humanos, os quais os nativos enfrentam diariamente desde séculos passados. Como ressoa na voz poética da escritora Potiguara (2004), na estrofe a seguir:

[...] Seremos nós, doces, puros, amantes, gente e normal!
 E te direi identidade: Eu te amo!
 E nos recusaremos a morrer,
 A sofrer a cada gesto, a cada dor física, moral e espiritual.
 Nós somos o primeiro mundo!

Aí queremos viver pra lutar
 E encontro forças em ti, amada identidade!
 Encontro sangue novo pra suportar esse fardo

[...]
 (POTIGUARA, 2004, p. 50).

Conforme a autora Potiguara (2004) evidencia, a essência das narrativas míticas são, na cosmovisão dos povos indígenas, uma forma de resistir as barreiras criadas continuamente pelos colonizadores. Esses poemas configuram a luta identitária das diversas etnias atingidas pelo processo de colonização, resgatando as memórias de seus ancestrais para estabelecerem a conexão com suas origens, e aflorando o sentimento de pertencimento. Os cânticos reativam lembranças do período anticolonial que se fizeram presentes na vida dos nativos, que resistiam à conquista. As mulheres transmitiam, para as crianças, melodias que embalaram o sonho de vencerem as disputas territoriais.

A base filosófica do regime colonial, assim como, a formação ideológica do inoperável governo imperialista tiveram como base a lógica binária de repressão às diferenças. Dessa maneira, os povos indígenas, entre outras sociedades colonizadas, passam a ser invisibilizados durante um extenso período, suplantados pela superioridade e posição hierárquica eurocêntrica tida como referência de progresso proeminente.

Desse modo, Bonnici (2005) argumenta que a colonização portuguesa se valia do pensamento evolucionista francês, ao afirmar que os povos “selvagens” teriam que se tornar civilizados. Essa convicção implicou numa “missão civilizatória”, a qual resultou numa sociedade colonial organizada por via de distinção entre “nativos” e “civilizados”. Além do mais, os indígenas carregavam a categoria subdividida entre assimilados e não assimilados. Nesse contexto, os civilizados continuam com as mesmas descrições mencionadas, eram homens europeus e os indígenas eram os sujeitos negros nascidos em terras nacionais. Enquanto os assimilados, eram os negros com um pouco mais de instruções por terem participado de escolas missionárias e aprendido a se comunicar em português.

A suposta ideia de civilidade, que os países colonizadores com ascendência europeia se habituaram a divulgar sobre si próprio, expressa um elemento crucial do sistema colonial, como podemos perceber. Na obra intitulada: *Discurso sobre o colonialismo* (1978), do poeta e político Aimé Césaire, é posto, em tela, críticas relutantes sobre os domínios da Europa Ocidental. Nela, o autor desmistifica a noção de civilização justificada pelo processo colonial e sustentada pelo pedantismo cristão, além do sistema capitalista, os quais resultam numa equação com consequências desonestas e catastróficas, a priori, a civilização acopla os preceitos do cristianismo, enquanto o paganismo é equiparado a selvageria, posto isto, a subtração das ações colonialistas tem como produto abominável o racismo e a violência, cujas vítimas dessa condição imperialista são os índios e os negros (CÉSAIRE, 1978, p. 13), nessa injusta compressão forjada de valores civilizatórios não resta nenhuma dignidade humana atribuída aos oprimidos.

Nesse prisma, a descolonização pressupõe um processo prolongado que objetiva alcançar a democratização e recuperação de culturas aniquiladas, fomento das línguas nativas, relativização de modelos sociais estrangeiros entre outros, tendo como ponto de partida a descolonização da mente ocidentalizada e postos de contestação inovadores para redefinir a construção de uma sociedade que não seja mais esvaziada de si próprio.

Nesse contexto, segue a tônica do discurso de Fanon em *Os condenados da terra* (2005), ao tratar dos efeitos devastadores da colonização e do processo histórico de descolonização, dos quais o autor estava imerso. A obra supracitada, remete às questões de violência que a

colonização implicou e às profundas transformações pelas quais a descolonização causa no ser colonizado. Para o teórico, não há possibilidades de conciliação com o colono, pois, este sempre será um inimigo, com isso, advoga que o centro da luta no campo colonial perpassa pelo discurso de ordem nacionalista, em outros termos, no local de poder aos proletários, antes de tudo, o autor se posiciona a favor dos camponeses, famélicos e indígenas (FANON, 2005).

Fanon (2005) reitera que, nessa conjuntura cindida, reflete-se sobre a divisão entre raças, o colonizador será sempre visto como um estrangeiro no território invadido. Ainda que, seu discurso se propague como uma verdade universal, nele revela-se uma “afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta” (FANON, 2005, p. 30), a tal ponto de desumanizar o colonizado, reduzindo-o a condição de seres irracionais. Dentre muitas formas com as quais os colonos depreciam os nativos, evidenciamos a linguagem zoológica para inferiorizar os sujeitos dominados, descrevendo seu modo de vida, cheiro, culinária, entre outras características, como indivíduos animais.

2.2 Ideologias segregacionistas do discurso colonialista

A descolonização gerencia um processo incessante, moldurado por poderes coloniais que continuam a se disseminar na sociedade atual. Com isso, o objeto de estudo investigado, *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), compreende um espaço narrativo de vozes indígenas que corroboram com o processo de descolonização de mentalidades para eliminar as sequelas ocasionadas pelo poder colonial em todos os aspectos.

Para Bonnici (2005), as marcas da colonização não foram banidas por completo, apesar da emancipação dos países. O autor pontua que os resíduos do processo colonizador não foram demolidos com a declaração de independência política, que essa conquista não produz, por si só, o ato de descolonização das mentes, mesmo após a soberania dos governos, a perspectiva ocidental perpetua esses resíduos e/ou as marcas da colonização ao longo dos anos por meio de epistemes e hegemonias culturais, veiculados por exemplo, pelo excludente cânone literário. Como podemos perceber na escassez de narrativas literárias com protagonistas não elitizados, e com as identidades fraturadas. Como assertivamente declara Bonnici (2005):

Poucos são os trabalhos sobre a literatura brasileira do período colonial que tentam analisar as estratégias coloniais existentes na literatura e os mecanismos de subversão pelas quais a imaginação poética experimentou a subjetificação. Raríssimas vezes (por exemplo, os trabalhos das feministas brasileiras) foi questionada a formação do cânone brasileiro em seus privilégios e excluídos. Tampouco parâmetros pós-coloniais foram adotados

para abordar as questões do idioma português e de sua apropriação na formação da literatura após a independência política [...]. Os grandes silêncios e hiatos do indígena e do negro escravo ou foragido, são dignos de serem apreciados no contexto pós-colonial brasileiro (BONNICI, 2005, p. 86).

Em conformidade com Bonnici (2005), a literatura canônica configura um espaço de dominação de poder, pois nela a perspectiva ocidental ganha força ao difundir padrões identitários segregacionistas europeizados. De certo modo, ela se constitui com base na racialidade, implicando, assim, na inferiorização intelectual dos mestiços, negros, homoafetivos, indígenas e periféricos. A exemplo, podemos mencionar o escritor José de Alencar, que no século XIX exerceu grande influência sobre os leitores do período colonial, movido por interesses particulares, agiu em favor do ímpeto dos conquistadores, reproduzindo referências ilusórias com relação aos povos nativos. Os literatos da época, por estarem ligados aos valores, a cultura europeia e por questão de conveniência, elaboraram uma conotação negativa a respeito dos aspectos fenotípicos e morais do sujeito originário.

No entanto, a literatura indígena produzida exclusivamente pelos povos autóctones atua na construção de uma gnose liminar capaz de romper as barreiras das diferenças advindas do sistema colonial e, dessa forma, elabora condições para reagir ao discurso hegemônico. Nesse cenário, tomamos como referência a produção de Potiguara (2004), que enuncia uma voz da resistência emancipadora ao assinalar a consciência sobre os reflexos desfavoráveis do colonialismo na vida dos homens colonizados. A escrita de Potiguara (2004) ratifica a relutância aos impactos da colonização descrito no poema *Identidade indígena* (2004) a seguir:

[...] A migração nos bate à porta
As contradições nos envolvem
As carências nos encaram
Como se batessem na nossa costa 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).

O poema escrito por Eliane Potiguara (2004) acentua uma reação ao apagamento do sujeito indígena na sociedade e o silenciamento desses povos refletidos pela estética literária

ocidentalizada. Narrativas de autoria autóctone recepcionam diversas faces da transversalidade e aglutinam eixos temáticos sobre deslocamentos, resistência, transculturação, migração, identidade, histórias e outros. De forma geral, em virtude do descompasso entre a produção tradicional europeia e a escrita dos povos indígenas, surge a necessidade de ampliar o arcabouço teórico para fundamentar os gêneros literários que tangenciam a produção intelectual dos escritores originários. Thiél (2012) afirma que, embora a literatura indígena faça parte da cultura brasileira, ainda carece de espaço e de mais estudos colaborativos com a ruptura do modelo vigente.

Em *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), o narrador descreve as evidências do silenciamento histórico que marca a trajetória dos povos indígenas. O sujeito autoral, pautado num discurso de resistência, codifica as diferenças na relação entre colonizados e colonizadores, tendo como prerrogativa os efeitos corrosivos da distinção, inferiorização e discriminação. Atestamos, no excerto seguinte, a realidade refletida pela percepção do dominador sob o sujeito marginalizado:

A menina nunca podia falar com outras crianças, não conseguia se relacionar ou brincar com elas, principalmente porque a estigmatizavam, por ser indígena por sua vó ter hábitos de uma avó diferenciada. 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).

O fragmento acima, narrado por Eliane Potiguara (2004), expressa momentos de opressão, misoginia e racismo que anulam o sujeito nativo diante da sociedade dominante. Essa questão reforça a manutenção da estereotipação dos elementos identitários dos indígenas, sendo esse um dos fatores que contribuem para deturpar e reduzir a imagem desses povos de forma equivocada e desumana. Nesse ínterim, o discurso totalizante, empregado pelo sujeito dominador, nega a subjetividade e pluralidade do sujeito dominado, isto é, na mesma proporção em que é construída uma visão inferiorizada sobre os povos originários se dá a segregação deles.

Nessa linha de observação, Fanon (2008) assegura que as práticas de negação da humanidade não estão limitadas apenas aos territórios dominados, mas também possuem eixos centralizados na estrutura da sociedade moderna, na sua concepção, o racismo colonial foi ramificado historicamente pelos representantes da civilização europeia, do qual os efeitos ainda deságuam no presente. Assim, o autor atenta para os aspectos conjunturais impregnados por nossa formação estrutural circunscritos pelo projeto social imperialista. Nesse viés, a

hierarquização e essencialização das diferenças apontam os princípios operativos das diversas formas de racismo, o que infere na institucionalização justificada da violência e exclusão social de grupos minoritários numa relação de dominação de poder e de conflitos articulados.

Para Quijano (2005), a diferença colonial já não opera mais em espaços específicos, pois atua em níveis globais, emerge em qualquer lugar para subordinar saberes, povos, cosmologias e culturas consideradas fora dos paradigmas ocidentais, como percebemos na negação dos povos originários. Nesse contexto, as malhas do sistema de valores seguidas pela sociedade brasileira, construíram de fora a imagem do indígena dentro da esfera política, cultural, literária entre outras. Mantendo, assim, sua presença assinalada por discursos e práticas excludentes suplantadas pelos parâmetros coloniais. No entanto, os nativos reagem as atuais concepções de poder e refutam as questões de subjugação do sujeito localizado às margens da perspectiva ocidentalista.

Em conformidade com Quijano (2005), o autor Mignolo (2003) explica que como reação e consequências ao ocidentalismo que domina o imaginário do mundo colonial moderno, existe uma gnose liminar. Esta expressão conota um fenômeno de enunciação fraturada e híbrida, em virtude de sugerir um diálogo entre perspectivas hegemônicas e territoriais. Segundo Mignolo (2003), no século XVI, o pensamento liminar era erigido e controlado pelo discurso colonial hegemônico, no entanto, no final do século XX, quando histórias, vozes e escritos subjugados dentro desse discurso totalizante ficaram sem escuta, o pensamento liminar escapou do controle do poder das hegemônias e viabilizou novas possibilidades de interpretações em face de uma crítica cosmológica que se instalou.

Em razão dos resquícios do processo de colonização do passado, respingarem no contexto de globalização atual, justifica-se o maior foco reivindicatório das lutas dos grupos minoritários, categoria mais atingida pelas ações perniciosas dos colonizadores, por exemplo, o silenciamento histórico, o apagamento cultural, as expressões identitárias anuladas e os escritos negados como um todo. Os sujeitos subjugados desobstruem o silenciamento secular por meio de diversos artefatos de resistência. Nesse sentido, corrobora o discurso crítico de Spivak (2010), uma das maiores vozes dos estudos pós-coloniais, com a obra descrita: *Pode o subalterno falar?*, nela a autora problematiza o sujeito, em relação a forma como sua imagem é representada no discurso ocidental.

Notadamente Spivak (2010) questiona as abordagens empreendidas por Deleuze e Foucault quando estes afirmam que, para eles, o “Outro é inacessível” (SPIVAK, 2010, p. 54), uma vez que esse discurso é construído por teóricos pós-estruturalistas franceses com lugar de fala privilegiada, por assim dizer, enquanto cidadãos de primeiro mundo. Spivak (2010)

interroga os fundamentos da filosofia e ciência europeia circunscritos em torno dos saberes e vivências dos sujeitos subalternizados nos territórios ocupados. Conforme expõe Spivak (2010), o sujeito feminino, na via das perspectivas coloniais em que o sujeito subalterno não pode falar e não tem história, é atingido com mais severidade e mantido na mais profunda obscuridade. Nesse contexto, as dimensões da obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) imprimem relações de divergências numa sociedade de significativas contradições culturais e sociais, as quais produzem interferências e desigualdades na posição ocupada pelo sujeito marginalizado, como revela o eu poético no trecho do poema “Pankararu” na tentativa de resgatar sua essência e pertencimento indígena desestabilizados em consequência dos deslocamentos involuntários registrado nos versos subsequentes:

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 tempo.

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).

Nesse universo de sujeito fronteiroço mencionado pela autora Potiguara (2004), é revelado as faces conflitantes de uma condição contraditória oriunda de atravessamentos culturais impostas pelas múltiplas relações de poder, em que as identidades são marcadas pela complexidade de um *entre-lugar* ocupado, mas não demarcado. Nessa direção, as contribuições do teórico Homi Bhabha (2005) são relevantes para a discussão sobre a desestabilização dos indivíduos culturalmente híbridos, no que tangencia um caráter movediço e fluído das identidades fraturadas constituídas em espaços enunciativos.

Entretanto, Bhabha (2005), ao discutir a temática identitária a partir de uma perspectiva relacional e de caráter não fixo, assim como é exposto também pela teoria de Hall (2006),

possibilita-nos compreender que esses descompassos culturais abalam as subjetividades dos sujeitos colonizados, configurando, assim, sociedades complexas e fragmentadas dentro de um processo que ultrapassa as dimensões sócio-históricas.

No centro das discussões sobre os reflexos do entre-lugar das identidades, Bhabha (2019) suscita questionamentos de como este problema está fincado num espaço de tempo contemporâneo delimitado pelos constantes movimentos em função da diferença, agregada ao fator racial e histórico direcionados pelo discurso colonial, em outras palavras, pela não fixidez de pensamentos que outrora se contrapunha a ideia de seguro, rijo e estático.

Os apontamentos sublinhados por Bhabha (2019) deram origem a obra *Local da Cultura*, na qual o crítico fornece categorias conceituais em torno de: hibridismo, entre-lugar, identidade intervalar, estranhamento, entretempos etc. De modo a intensificar vozes de pensadores periféricos que reverberam as formas culturais herdadas do sistema colonial. Nesses parâmetros, ele abre margem para discussões sobre diversidade cultural que passa a ter nova interpretação substituída por diferença cultural. Esta última expressão, de acordo com Bhabha (2019), é resultado de uma cisão que nos leva a compreender os fluxos da contemporaneidade, quando, assim, surgem a criação de novos espaços culturais híbridos.

Bhabha (2019) denomina esse espaço-cisão como terceiro espaço, isto é, um lugar de enunciação, que faz emergir os outros que existem dentro de nós. Desse modo, o teórico mencionado assegura que as culturas são reconstruídas e/ou enunciadas dentro de uma perspectiva contraditória e provisória, uma vez que essas são decorrentes de atravessamentos culturais emergidas das relações de poder entre o colonizador e o sujeito colonizado, e resultam num aglomerado de diferenças.

Ainda na esteira das formulações teóricas pontuadas por Bhabha (2019), valemo-nos do conceito de “hibridismo” pensado pelo autor, que afirma ter dois sentidos: pode ser denominado como uma condição e, também, ser identificado como um processo. De acordo com Bhabha (2019), o hibridismo é uma condição imposta pelo discurso colonial desde sua enunciação, em que a autoridade colonial/cultural ganha forma com situações de confronto político em que são estabelecidas posições de poder inócuo e injusto. Assim, é também um processo de negociação cultural, o qual Bhabha (2019, p. 120) especifica como “um modo de resistência e apropriação, daquilo que foi predeterminado e desejado” e, por consequência, exprime situações de sobrevivência em contextos mancomunados.

Nesse contexto, com base nas fundamentações circunscritas por Fanon (2008), Bhabha (2019) põe em pauta três condições que subjaz o processo de construção e identificação identitária em espaços culturais colonizados. A saber, a primeira se dá pela necessidade de

existir e pelo desejo de posse de um outro extremo, ou seja, “realizar um desejo colonial”, assim sendo, o autor supracitado assegura que o colonizado almeja assumir a posição do colonizador. Por conseguinte, a segunda demanda a caracterização do espaço-cisão. Destarte, o objetivo do colonizado é ocupar um lugar superior ao do colonizador, sem que sua condição inicial seja abandonada. Enquanto a terceira condição, na percepção do autor, está imputado a “imagem de identidade”, é quando o sujeito passa por transformações ao assumir uma nova imagem. Bhabha (2019) reitera que isso não significa deserção, mas, uma ressignificação de discursos identitários antecedentes, acrescidas do processo de transitoriedade somados aos aspectos da hibridez do presente, o que dá origem a uma identidade social culturalmente constituída num movimento híbrido e constante.

Outro direcionamento teórico que Bhabha (2019) nos fornece está relacionado a ideia de nação, que é considerada pelo autor, como narração cultural, em razão de abarcar várias possibilidades de articulações simbólicas advindas desse fenômeno em diferentes categorias, sejam elas: conflitos sociais, sexualidade, embates territoriais ou diferença cultural. Sabemos que as migrações estiveram presentes ao longo da história, e que os deslocamentos dos povos se intensificaram significativamente com o movimento de descolonização e com o fim da segunda Guerra Mundial. Bhabha (2019) considera que a categoria de nacionalidade transcende os espaços limitativos, porque o imigrante ao ter sua própria bagagem cultura a leva de um lugar para o outro, assim, as culturas se encontram, dando sentido ao que o autor chama de entre-lugar ou Local da Cultura.

Nessa dimensão, a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) faz inferência ao processo de migração vivenciado pelos povos indígenas e pela própria família da autora Eliane Potiguara, que compulsoriamente se deslocou do Nordeste brasileiro para outros estados do país. A escritora relata a experiência que marcou a trajetória dos seus descendentes quando se evadiram de seus territórios tradicionais, na segunda década do século XX, registrado por Potiguara (2004) nas linhas descritas abaixo:

As quatro filhas do índio X que foi assassinado misteriosamente/ Amedrontadas, assim como outras famílias indígenas, migraram da Paraíba para Pernambuco, Nordeste do Brasil/ tempos depois toda a família migrou de novo para o Rio de Janeiro/ Em um navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil (POTIGUARA, 2004, p. 20).

A narradora, a partir de relatos pessoais, reflete sobre o dilema constitutivo da experiência dos indígenas desterritorializados que passam a viver em centros urbanos, as feridas emocionais e a insegurança na busca desse “lugar para si”. Diante disso, Eliane Potiguara, por

ter nascido na capital do Rio de Janeiro e ser descendente dos povos Potiguara, pode se declarar indígena e assumir duas identidades, de forma a vivenciar duas realidades culturais diferentes. Na escrita transgressora de Potiguara (2004), fica evidente que as questões identitárias e a complexidade do contato intercultural, provenientes da herança colonial, não se dissociam da noção de deslocamento.

Conforme as pesquisas atestam sobre os povos Potiguara no século XVI, estes nativos estavam alocados no litoral do Nordeste brasileiro, quando os colonizadores se apropriaram de seus territórios. Em decorrência de interesses ligados ao comércio e motivados por disputas e conquistas entre portugueses, holandeses e franceses por demarcação de espaços geográficos economicamente lucrativos e dominação de poder, preconizando o contato interétnico. Diante disso, houve grandes conflitos, mortes e movimentos migratórios forçados, provenientes das relações coloniais. Posteriormente, com os avanços da colonização no século XVII, os deslocamentos dos Potiguara, e as lutas pelas propriedades indígenas continuaram em razão das instalações de agroindústrias e apropriação indevida dos ingleses, apontado no fragmento seguinte:

Ainda no primeiro século de colonização (Séc. XVI), os índios do litoral leste e sudeste do Brasil, em sua maioria do tronco linguístico Tupi (dos quais só restam atualmente os índios Potiguara⁶ do litoral da Paraíba, foram expropriados de suas terras. No século XVII, o avanço da colonização pelo interior do Nordeste e ao longo do Rio São Francisco, em busca de novas terras para a plantação de cana-de-açúcar, ocasionou a luta contra os índios que ali viviam (SILVEIRA, 2015, p. 190).

Ao considerar a percepção do autor, a espoliação dos indígenas de seus territórios tradicionais, movida pela violência material caudatária dos colonizadores, causou profundos impactos na estrutura social e no imaginário desses sujeitos, imprimindo a deslegitimação de tradições e práticas culturais, uma vez que muitos dos nativos foram supostamente forçados a se manterem em exílios permanentes, tendo, assim, que conviver com a dor, a exclusão, a melancolia e os sentimentos de perda.

Na esteira de discussões sobre as marcas da colonização que a população minoritária carrega, o teórico Edward Said (2011), autor da obra *Orientalismo*, acrescenta que muitos dos escritores pós-coloniais têm dentro de si um passado revestido de cicatrizes formadas por feridas humilhantes, e esse passado pode ser revisto como estímulo para práticas diferentes,

⁶ Variantes do nome Potiguara (termo originário da família linguística Tupi Guarani) nos documentos históricos, são: Potygoar, Potyuara, Pitiguara, Pitagoar, Petigoar, entre outros. Não há acordo sobre o significado do nome, que geralmente é traduzido como pescadores de camarão ou comedores de camarão (GRAÚNA, 20013, p. 67).

tendendo para um novo futuro, em que as experiências possam ser representadas e reinterpretadas de modo que os nativos outrora silenciados possam agir nos territórios recuperados.

Nessa perspectiva, a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) projeta, aparentemente, uma justaposição de espaços nos quais as identidades indígenas são construídas e reconstruídas pela transformação do modo de vida dessas pessoas diante de uma necessária adequação às novas realidades.

Nesse panorama, do processo histórico de rejeição, vivenciado pelos indígenas Potiguara, as estratégias de resistência contra o poder hegemônico foram elementos necessários para a garantia da subsistência de uma etnia que se reconstituiu das cinzas após as ações devastadoras da colonização, seguindo o pensamento do pesquisador Palitot⁷ (2005), as perdas e lutas sociais da população Potiguara não delimitam sua etnicidade, pois esta é resultado de um processo de estruturação e reconstituição de sua territorialidade e dos laços identitários que fortalecem seus valores culturais e suas relações cosmológicas, como é direcionado por Palitot (2005) no seguinte trecho:

Os Potiguara não são menos índios pelo caráter descontínuo de sua história ou por não falarem a língua tupi, nem apresentarem diferenças somáticas e culturais significativas frente à população não-indígena envolvente. Pelo contrário, se há um fio condutor e um elemento contínuo entre os Potiguara do século XVI e os atuais é a constante refabricação de uma fronteira étnica nesta região. Por mais que os processos históricos tenham trazido modificações ao campo social, existiram elementos de ordem sociológica que permitiram a manutenção e a positividade de uma identidade étnica indígena que serviu de abrigo à existência dos Potiguara enquanto grupo dentro da sociedade regional e nacional (PALITOT, 2005, p. 8).

Posto isso, o pesquisador reverbera que, apesar das discontinuidades, a identidade étnica Potiguara foi se estabelecendo mediante as diversas experiências históricas, o convívio com as lutas sociais e os regimes jurídicos desde o processo de colonização—Conforme o autor, as consequências da colonização interferem até hoje nas formas de organização social dos nativos (PALITOT, 2005, p.11). Para o pesquisador, os remanescentes Potiguara expressam o resultado das idas e vindas de situações históricas nas quais foram se elaborando as fronteiras e as identidades étnicas, no intuito de superar as perspectivas do sistema colonialista.

⁷ Estêvão Martins Palitot, Professor Doutor de Sociologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB. Sua dissertação de Mestrado é intitulada: *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura*, defendida em 2005.

Nessa configuração, o resgate da etnicidade Potiguara apresenta fortes ligações com as questões temporais, pois sua história trafega pelo passado, perpassando pelos canais da memória, que se reconstitui, no presente, por meio das experiências ancestrais transmitidas para os descendentes, contribuindo, dessa forma, com a subsistência de uma nação condenada ao apagamento. Nesse diâmetro, Hall (2005) circunscreve que a afirmação das diferenças se funde com as novas identidades formadas por meio do recontar da história quando ligamos os fios da memória. A partir do exposto, a próxima subseção põe em pauta a temática sobre a memória ancestral, para enfatizar, do ponto de vista teórico, que esse elemento é essencial na manutenção da identidade dos povos primeiros.

2.2 Memória ancestral: reafirmação da identidade indígena

A memória, enquanto experiência pensada por Walter Benjamin (2012), reforça a transdisciplinaridade que ela propõe. Conforme as formulações do autor, a memória é concebida como produção de poder e gerenciadora da manutenção de valores de um grupo social. Cabe, nesse campo de estudo, uma multiplicidade de definições, em que abarcam diferentes perspectivas e discursões, sendo ela, o resultado de complexas relações, que podem ser recordadas, selecionadas e compartilhadas, partindo de uma perspectiva individual ou coletiva.

Na difusão das definições teóricas, é válido inferir sobre o pensamento de Halbwachs (2006), quando se refere a memória coletiva. Seus estudos apontam para a reconstrução do passado a partir da memória construída pelas perspectivas coletiva e social. Para o teórico, as lembranças, ainda que sejam individuais, se constituem a partir das experiências de um grupo. Halbwachs (2006) afirma, também, que a memória individual é fundada nas referências vivenciadas, rememoradas e reconstruídas pela coletividade; do ponto de vista do autor, novos sentidos são construídos na cronologia da temporalidade.

Nesse certame, a proposta do pesquisador nos permite compreender que nenhuma história é neutra; nela a memória, enquanto uma categoria abertamente mais afetiva de ligação com o passado, influencia e determina significativamente o presente e o futuro. A memória consiste no plural, ou seja, na coletividade, portanto, no campo social, ocorre constantemente o embate entre diferentes interpretações do passado e as formas de representá-la no presente. Maurice Halbwachs (2006) argumenta, dentro dessa conjuntura na citação selecionada, sobre a distinção entre memória histórica e coletiva:

A história, fora e acima dos grupos, introduz divisões simples na corrente dos fatos, organizando-os, para garantir um texto inteligível, suprimindo a necessidade didática de esquematização. O segundo aspecto refere-se ao fato de a história ser um painel de mudanças, onde apenas é perceptível a soma das transformações que levam a um resultado final, pois a história examina os grupos de fora e abrange um período bastante longo. Ao contrário a memória coletiva é o grupo visto de dentro e durante um período que não ultrapassa a duração média da vida humana, é um painel de semelhanças (HALBWACHS, 2006, p. 109).

Na descrição acima, o autor postula o ponto de divergência entre as categorias divisórias de memória histórica e coletiva, ao passo que ambas apresentam, de acordo com o sociólogo Halbwachs (2006), significados e termos opostos. Para o autor, a história é uma junção de fatos que ocupam um espaço maior na memória da sociedade ao longo do tempo. A memória histórica projeta imagens unitárias do processo histórico, e busca resposta para o presente por meio do acesso ao passado. A história indica uma descontinuidade dos fatos, pois estes são procedidos dentro de intervalos. Enquanto a memória coletiva está atrelada diretamente a imagem dos fatos ocorridos no passado, isto é, sua construção se dá por um processo de vivificação e conseqüentemente de ressignificação do passado. Ela é caracterizada também pelo aspecto de continuidade de narrativas para manter vivo o que contém na memória de um grupo, por isso podemos afirmar que ela não se atém numa esfera artificial. Contudo, é por meio desses métodos sociológicos que Halbwachs (2006) busca comprovar que, em cada indivíduo, a partir da consciência coletiva, emerge o sentimento de pertencimento a um grupo, e isso influencia no modo de percepção e comportamento em sociedade. Portanto, na obra *A memória coletiva* (2006), o autor constata que a concepção de memória é configurada na ideia de que se forma a partir das relações sociais mantidas no presente pelos sujeitos.

Nessa discussão sobre memória, é oportuno introduzirmos as abordagens teóricas do sociólogo Michael Pollak (1992), o autor observa, em sua pesquisa, questões que envolvem a memória⁸ subterrânea e o sentimento de identidade. Com base nos elementos que compõem a construção daquela – pertencimento ao grupo, coerência dos sentimentos e continuidade temporal – (POLLAK, 1992, p. 5), segundo Pollak (1992), a memória é um fator essencial ao sentimento de continuidade ou na reconstrução de si dentro de uma perspectiva coerente. Nesse sentido, o teórico pontua que memória e identidade estão indissolúvelmente ligadas ao pertencimento de um sujeito a um grupo social. Assim, ele considera que, na dimensão política

⁸ A ideia de “memória subterrânea” está na obra de Michael Pollak (1989). De acordo com o autor, a memória subterrânea é parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, que se opõem à uma “memória oficial”. Para Pollak (1989), a história oral é capaz de ressaltar a importância dessas “memórias subversivas” que prosseguem em silêncio.

da memória dos grupos silenciados, ela, muitas vezes, reconstitui-se por intermédio de grandes batalhas sobre determinados episódios.

Já na dialética da identidade indígena recomposta por meio da memória ancestral, ressaltamos as postulações críticas de Janice Thiél (2012), em *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Nele a autora apresenta o texto sobre gênero memorialista indígena, precedido do termo contramemória para se referir as versões que apresentam uma revisão do passado e da história do *outro* em um passado narrado, com o intuito de esclarecer, emancipar e autoafirmar a existência e trajetória dos povos marginalizados. Thiél (2012) reitera que a contramemória sinaliza uma conexão com os ancestrais, relata e documenta experiências que o discurso hegemônico ocidental não revela. De acordo com a autora, os textos memorialísticos expressam um posicionamento ideológico do índio ao utilizar estratégias de resistência para tornar sua presença permanente e visível na sociedade. Nessa direção, a autora considera que memorialista e memoro-política são termos semelhantes, pois, eles apresentam discursos que trazem à tona histórias de sofrimentos, dores e traumas vivenciados pelos nativos em razão da violência imposta pelas ideologias do processo colonizador e/ou imperialista.

Assim sendo, nesse viés, a escritora Eliane Potiguara lança mão da produção literária indígena como na obra: *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) para registrar e suscitar as marcas do passado dos seus antecedentes, por meio da memória ancestral, a princípio, partilhada pela avó da autora, a qual foi sua maior inspiração para escrever a obra mencionada. Potiguara (2004) projeta, a partir do plano individual e coletivo na superfície da materialidade textual, as lembranças do passado relatado pela matriarca da família durante a infância da escritora, narrado de forma testemunhal a respeito do trágico desaparecimento de algumas lideranças indígenas quando se opunha ao poder imperialista, visto no fragmento a seguir:

Meu bisavô foi essa pessoa que, junto a outros líderes guerreiros, lutou contra isso e acabou se tornando vítima. Alguns se viram às vezes obrigados a se esconderem ou acabando por serem mortos. O que se sabe é que esses líderes eram assassinados ou desaparecidos. E desapareciam por quê? Porque os colonizadores da época, os neocolonizadores, os novos brasileiros, amarravam pedras nos pés e os jogavam no mar. Então, muitos guerreiros anônimos sofreram esse tipo de violação dos seus direitos humanos. E com a família, o que acontecia? O que aconteceu com minha família, justamente: por volta de 1900, no início dessa primeira década, a minha família emigrou. Porque se o chefe da família foi assassinado, desaparecido, os outros tinham que rapidinho sair dali [...]. Essa é a história que a minha avó, Maria de Lourdes contava (POTIGUARA, 2004, p. 13-14).

Conforme as descrições da autora, a trajetória da família de Eliane Potiguara foi marcada por grandes conflitos relacionados às questões territoriais e à resistência as investidas de exploração dos invasores. Em razão disso, os parentes de Potiguara buscaram se restabelecer em outra região do país para sobreviverem. Nesse percurso, depararam-se com o processo de aculturação configurada pelo choque com outras tradições culturais emanadas da metrópole. Com base no exposto, podemos dizer que a memória dos povos indígenas retrocede ao passado colonial brasileiro e aos tempos obstantes na história da construção desta nação.

Nessa medida, o presente dos povos nativos é legitimado pela memória do passado, a fim de situar sua localização no mundo e reativar o sentimento de sujeito pertencente a um grupo social, valorizando sua etnia por meio da manutenção das tradições culturais e saberes ancestrais como base de sustentação da identidade indígena no meio social. Nessa linha temporal, em que a rememoração de acontecimentos se constitui a partir de lembranças compartilhadas com outros indivíduos, pensada por Halbwachs (2006), segue a tônica da experiência de Eliane Potiguara ao mergulhar nas camadas do consciente para relembrar momentos da sua infância ao lado da avó:

A vila em que morávamos tinha um portão marrom. Nessa vila também morava uma negra, Julieta, que lavava roupa, e tinha os casais de portugueses nos fundos. Também tinha mais famílias italianas, japonesas e um grupo de imigrantes de judeus, que ajudavam minha avó a conseguir algumas coisas. [...] Na casa da minha avó, a gente tinha uma arara. Faziam muita festa do outro lado do muro. A minha avó um dia me levou para essa festa. Era um grupo de nordestinos e tinha zabumba, acordeão. Tocavam forró. A gente ia lá, de vez em quando, nessa festa, e depois a minha avó passou a não me deixar mais ir, porque eu já comecei a me tornar mocinha, aí o pessoal já me olhava interessado. Eu tinha só uns dez anos, uma coisa assim. Mas desde então ela não me levava mais para esses lugares, porque ela não queria que eu me envolvesse com essas pessoas. Ela buscava muita proteção para mim (POTIGUARA, 2019, p. 16-17).

A voz narradora recorre à memória para deixar expresso o seu passado, a sobrevivência da história dos seus ancestrais por meio da casa da sua avó, os cuidados comuns às famílias, principalmente os costumes familiares, construindo a identidade ancestral. Bosi (1979, p. 23) diz que “Halbwachs liga a memória individual à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade”. A relação próxima com a avó fortaleceu os aspectos da identidade indígena de sua descendente Potiguara. Halbwachs (2006) pondera que os idosos são transmissores de representações da memória para os netos no momento em que eles não estão totalmente presos a fluidez da vida cotidiana. Para o autor, essa transmissão se dá pelo convívio natural e intergeracional, assim as recordações formadas no

seio familiar estreitam os laços da criança com os seus, por intermédio de uma corrente de sentimentos e pensamentos. Esse fator relacionado à memória é considerado como um elemento chave na construção das diferentes identidades.

Acerca do conceito de identidade, utilizamos as formulações de Joël Candau (2011). O autor pontua que “a identidade é compreendida como um estado construído no âmbito social, de certo modo ela se forma com base nas relações cambiantes e dialógicas num processo de interação com o Outro” (CANDAU, 2011, p. 09). Desse modo, o autor afirma que a consciência de identidade é despertada quando é relacionada com as experiências compartilhadas, enraizadas e vinculadas diretamente a um lugar, a uma linguagem, a uma cultura, a uma mutualidade e a uma localização. Nessa esfera, as questões identitárias atuam como manifestações de poder e autoridade, expressam similaridades e diferenças. Por conseguinte, a identidade mostra várias faces de interpretações e compreensões numa gnose conceitual que provocam reflexões conduzidas pela complexidade da subjetividade de cada sujeito:

A identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato – seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, coerente, unificada, permanente. A identidade tampouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. Por outro lado, podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2014, p. 96-97).

No excerto acima mencionado por Tomaz Tadeu da Silva (2014), é notificado as possíveis concepções de identidade que pode ser entendida como uma celebração móvel referida por Hall (2006), por se apresentar em diferentes nuances flutuantes e inacabadas, nas quais somos interpelados ou representados num sistema de significação, ela é sempre um estado contínuo em construção e reconstrução. Assim sendo, a noção reflexiva sobre a temática identitária é pensada a partir de uma perspectiva relacional, é resultante de um espaço de representações contemporâneas em movimento, e não estático.

Retomando o pensamento de Candau (2011), o autor afirma que a identidade é representada numa dupla dimensão, a saber, a primeira: é definida como factual por ser conectada às vivências do cotidiano, relacionada às atitudes e comportamentos direcionados aos fatos. A segunda é produzida por via semântica, enquanto que dispõe de um discurso aglutinador de lembranças que reforçam os laços pertencentes a uma comunidade. Na visão do teórico, as representações sociais remetem à sensação de autoidentificação num espaço de

construção de identidades, uma vez que este fenômeno se produz por meio de negociação direta com o Outro, sem esse critério, torna-se inviável construir uma autoimagem isenta de transformação em função das interações do eu com o meio exterior.

Para tanto, a identidade não deve ser constituída de forma singular, muito menos fora do contexto histórico e do contexto dos grupos que se autodefinem. Ao mesmo tempo, devemos levar em consideração os fatores ideológicos e as subjetividades que consistem no significado e no sentido de tais definições. Em outros termos, a construção da identidade é produto das relações estabelecidas entre os indivíduos ou grupos. Em linhas gerais, a identidade cultural reflete as experiências históricas comuns e os códigos culturais partilhados que a sociedade nos fornece enquanto povo uno, um quadro de referências e de sentidos que, sob a mutabilidade das divisões e vicissitudes da nossa história concreta, caracteriza-se pela pluralidade, imutabilidade e continuidade.

Por essa ótica, a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) tende a pensar a identidade cultural com vista a resgatar a essência indígena impactada pelos domínios coloniais, a partir da reconstrução identitária rememorada pelas referências ancestrais e pela preservação das raízes indígenas assegurada na força do conhecimento dos antepassados e manutenção dos valores étnicos. Assim, é revelada pela escrita de Potiguara (2004) no fragmento exposto:

A tocha da ancestralidade deve ser trabalhada dentro de cada um de nós, pois ela é riquíssima em conhecimentos, sejamos indígenas, negros, amarelos ou brancos. O nosso cérebro, fisicamente guarda espaços e tradições jamais alcançados. É preciso lembrar, despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, que é quem dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si (POTIGUARA, 2004, p. 91).

A autora Eliane Potiguara (2004) acentua a importância de suas referências ancestrais, ressalta o cabedal cultural de seu povo e a relevância das tradições resguardadas na memória dos anciãos, sendo estes elementos imprescindíveis para a solidificação da identidade indígena Potiguara. Os costumes indígenas, quando partilhados por diferentes gerações, ganham um ressignificado, mas não perdem de vista suas práticas e saberes revitalizados no passado. No exercício da memória, a manutenção das tradições convive com o retrospecto da história do seu povo sem se desprender da realidade que o cerca.

A ênfase nas origens ancestrais sugere uma força enunciativa que conduz a trajetória dos descendentes indígenas. A autora Potiguara (2004) anuncia, na obra em estudo, a história de suas origens conjugada com a identidade coletiva de sua etnia, apresentada por uma voz

narradora conservada pelos canais da memória social. Nesse viés, os indivíduos contactam suas experiências comuns a esfera dos valores grupais, e, desse modo, identidades são moldadas pelas mudanças comunicacionais. Com relação aos movimentos entre identidade e memória como referência que localizam o sujeito num espaço temporal, Candau (2011) sugere:

Sem memória o sujeito se esvazia, vive unicamente o momento presente, perde suas capacidades conceituais e cognitivas. Sua identidade desaparece. Não produz mais do que um sucedâneo de pensamento, um pensamento sem duração, sem a lembrança de sua gênese que é a condição necessária para a consciência e o conhecimento de si (CANDAUI, 2011, p. 59-60).

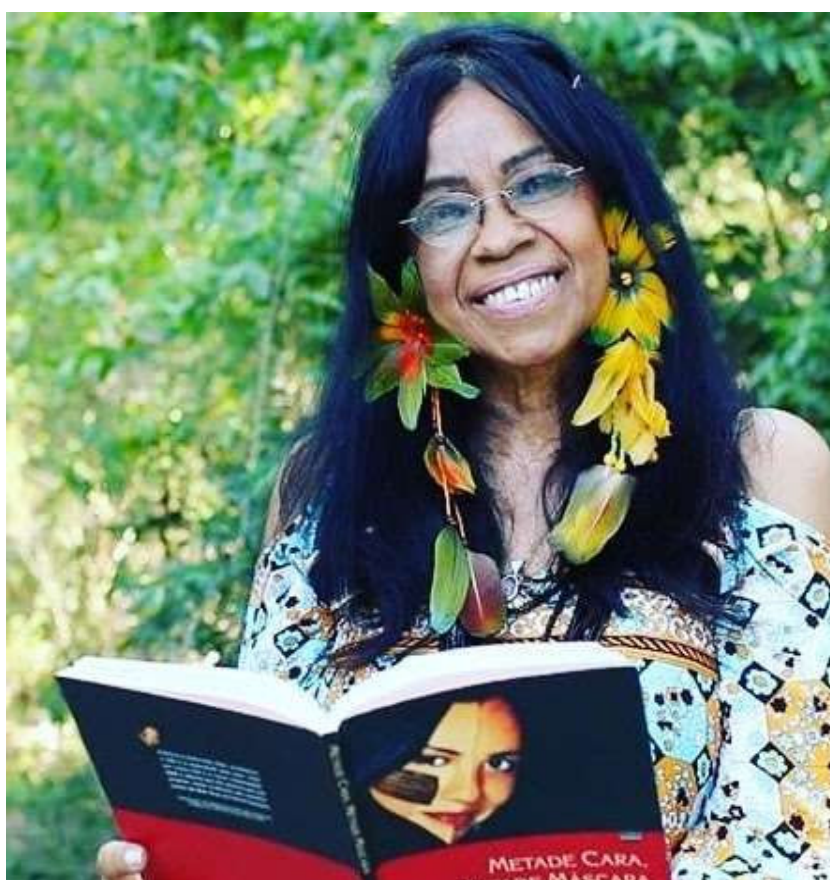
Conforme Candau (2011) explica no trecho acima, a perda da memória leva ao apagamento das identidades, uma vez que o processo de construção da identidade está intrinsecamente ligado aos aspectos memorialísticos, pois, por intermédio dos fatores da memória, o sujeito transita pelo passado, reconstitui sua história e fortalece os laços identitários com a cultura e com o meio no qual está inserido. Desse modo, as identidades se configuram numa perspectiva social, que envolve as experiências particulares no decurso das narrativas que se produzem.

Contudo, para Candau (2011), memória e identidade abrigam uma relação transversal num processo que, à rigor, não tem um sentido limitado de organização dos acontecimentos passados. Isso justifica que há dentro do sistema mnésico humano uma parcela de perdas, falhas, emoções e transtornos que interferem na imagem que criamos sobre nós, seja de forma individual ou nos grupos em que partilhamos nossa identidade.

3. A IDENTIDADE CULTURAL DOS INDÍGENAS NA NARRATIVA METADE CARA, METADE MÁSCARA

Na perspectiva da literatura indígena no Brasil, Eliane Lima dos Santos (Eliane Potiguara), reconhecida como uma das principais precursoras da literatura indígena feminina contemporânea do país. É descendente dos povos Potiguara e possui duplo pertencimento identitário em razão de ter nascido no Rio de Janeiro. É militante das causas indígenas e participou da elaboração da Constituição Brasileira de 1988 (MUNDURUKU, 2012).

Figura 1: Eliane Lima dos Santos (Eliane Potiguara). Professora, escritora e ativista.



Fonte: Imagem retirada do google.⁹

Eliane Potiguara foi idealizadora do Grumin que, caracterizado como uma rede de comunicação em defesa, denuncia e apoia as mulheres indígenas que passam por discriminação cultural ou violência física, além de ser um espaço digital aberto para diversas discussões sobre questões indígenas. A autora também escreveu uma cartilha de alfabetização para crianças e

⁹ Site da imagem: <https://www.terra.com.br/nos/conheca-eliane-potiguara-primeira-autora-indigena-do-brasil,9e19f4dd18dee3c43db436332093c44drr2ehtf7.html>. Acesso em: 10 de jan. de 2023.

adultos, direcionada aos povos originários, denominada Akajutibiró, com o intuito não apenas de alfabetizar, mas de preservar e conscientizar as pessoas sobre os valores e tradições indígenas. Atuou em inúmeras conferências internacionais para enfatizar a união das nações e os direitos dos indígenas que, na sua percepção, sempre foram violados.

A obra em análise, *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), aglutina diferentes gêneros textuais. A autora Eliane Potiguara, paralelamente, revela os variados temas contidos no romance em forma de poemas, contos, crônicas, relatos autobiográficos, contação de histórias, artigos e prosa poética. Na categorização da crítica literária, é notificado que o livro produzido pela escritora indígena é considerado inclassificável¹⁰ na sua complexidade que a obra ultrapassa as dimensões socio-históricas na densa problemática dos questionamentos identitários e contribuiu com a importante visibilidade do fenômeno cultural propiciado pela recente literatura indígena inserida no mercado editorial brasileiro (OLIVIERI-GODET, 2017).

O escritor português Leonel Cosme caracteriza o romance de Eliane Potiguara como uma leitura impactante e perturbadora, por imprimir múltiplos efeitos de sentidos e intensificar a carga semântica de seus conteúdos no leitor. Sobre suas impressões, e críticas, destacamos a fala:

Tenho que começar por dizer que minha memória não registra, depois da renúncia impossível, do maior poeta negro angolano, Agostinho Neto, outro livro tão perturbador como é *Metade Cara, Metade Máscara*, da escritora e poeta índia brasileira Eliane Potiguara, a cuja apresentação assisti na cidade do Porto – Portugal, a 13 de novembro de 2010 (COSME, 2015, p. 73).

Como podemos perceber, o autor confronta a poética de Eliane Potiguara com obras africanas; e subtrai que a leitura daquela é caracterizada pela recuperação da ancestralidade e afirmação das identidades. Reitera que na composição poemática da obra consiste na percepção e subjetividade da escritora. De acordo com o autor, ela é “uma mensageira talvez mal interpretada no recôndito das selvas brasileiras” (COSME, 2015, p. 73). O crítico interpreta a narrativa como perturbadora de sentidos.

No desfecho do romance, é narrada a saga poética das personagens centrais Cunhataí e Jurupiranga, ambos são separados pelo processo de disputas territoriais. O casal representa as diversas famílias indígenas brasileiras, desalojadas de suas terras em consequência de violências e invasões dos seus espaços. No início da trama, durante a separação, Cunhataí dá

¹⁰ Essa mistura de gêneros literários dentro de uma mesma obra evidencia uma procura por uma estética literária dentro dos moldes ocidentais, e que a escrita indígena, simultaneamente, retoma e recupera as formas tradicionais indígenas de constituir o conhecimento. O termo inclassificável está se referindo ao modo híbrido de escrever da escritora Eliane Potiguara, por isso desafia classificações. (CUNHA, 2012, p. 63-64).

uma volta no tempo mítico e passeia por vários lugares desde o período de colonização do Brasil. Ela, então, presencia histórias de dor, sofrimento, solidão, conflitos, migrações, medos, lutas e perdas. Com essa trajetória de migração forjada, a heroína indígena desafoga seus sentimentos de insatisfação e tristeza diante da destruição de sua família. Assim, ela narra a jornada pela busca do seu amado desaparecido e os desafios enfrentados:

Cunhataí vislumbra o novo, apesar de sua angústia, e quer saber onde está o seu amor, desaparecido por ação do colonizador. Cunhataí sai pelas matas, pelos céus, pelos rochedos, pelas montanhas, pelos rios e pelos lagos buscando suas raízes fragmentadas e fragilizadas pelo colonizador de todos os tempos. Viaja pelo espaço e vai percebendo, como em um filme, as histórias de outras mulheres, de outros guerreiros, de crianças, de velhos e de velhas ou viúvos(as). Ela vai testemunhando a destruição das terras, a poluição dos rios, o saque das riquezas minerais (POTIGUARA, 2004, p. 76-77).

O eu-lírico feminino revela o dilema das diásporas causadas pelas desterritorialização dos povos originários e as graves consequências desse processo. Segundo Daniel Munduruku (2010), esses deslocamentos compulsórios interferem na constituição identitária do sujeito indígena, afastam os nativos de suas tradições junto à natureza, enfraquecem sua espiritualidade e abalam a subjetividade de pertencimento.

Sob a luz de Homi Bhabha (2005), compreendemos que esses descompassos culturais geram sociedades híbridas e que os sujeitos colonizados se encontram num *entre-lugar* ocupado, mas não demarcado. Nesse contexto fronteiriço, as identidades tornam-se movediças e mais complexas, ultrapassando as dimensões sócio-históricas para refugiar-se na diferença ou nos grupos a que pertencem. Dessa forma, o romance registra o desconforto gerado pelo fenômeno de descentramento involuntário e o conflito de resgatar a essência e a dignidade identitária do sujeito indígena no meio social. No trecho a seguir, extraído do poema “Pankararu”, é explicitado a indagação, a angústia e a carência de pertencimento do eu-lírico, a voz paternal enuncia:

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!

Até onde aguentaremos meus filhos?...
(POTIGUARA, 2004, p. 60).

Nesse viés, a questão da percepção da própria identidade subjugada infere na desconstrução e fragmentação arquitetada no seio das práticas sociais excludentes. As diferenças tangenciam o processo de construção identitária e podem promover aceitação ou rejeição do indivíduo (pré)julgado. Porém, a exclusão e o apagamento das subjetividades dos oprimidos desencadeiam reações de resistência. A saber, temos, no contexto da literatura indígena, uma forma declarada de lutas e combates às imposições sociais, como sugere a produção poética de Eliane Potiguara, cuja escrita é permeada de denúncias, inconformismo e reivindicações dos direitos humanos.

O livro *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) condensa a complexidade da constituição de uma narradora atravessada pelas múltiplas identidades e pelos conflitos violentos de existência diante de uma realidade híbrida e multifacetada, materializada no cotidiano das lutas travadas junto ao Movimento Indígena.

É nesse sentido que a escrita de Potiguara (2004) representa uma das facetas de seu protagonismo: é preciso dar a devida dimensão a subjetividade dos povos indígenas e do seu lugar de fala em uma sociedade representada, majoritariamente, pelas vozes dos indivíduos não indígenas. Nessa perspectiva, as singularidades das visões indígenas na obra de Potiguara, em que o olhar recai triplamente sobre o eu, sobre o *outro* e sobre a sociedade o escritor Daniel Munduruku (2011), ressalta aos leitores o sentido mais profundo da produção literária indígena, em específico a narrativa de Potiguara,

Agora é hora de ler as palavras que foram ditas ao papel. Palavras que chocarão, trarão vertigens, denúncias, tristeza, verdades, realidades. Realidades sombrias, frágeis, únicas. Realidades ditas pela poesia, pela prosa, por números, por nomes. Realidades mostradas com as singularidades das “visões indígenas”. “Visões Indígenas”. Este é o nome escolhido para dar voz aos “indígenas em movimento”, homens e mulheres que lutam para dar esperança para a gente nativa deste nosso país. É um nome pensado para dar vazão ao pensar, ao sentir, ao viver dos povos indígenas brasileiros. (MUNDURUKU, 2011, p.16).

Respectivamente, a citação acima, mencionada por Munduruku (2011) elege a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2011) como uma possibilidade de leitura das diferenças. Nesse aspecto, a escrita indígena promove a ideia de eliminação das injustiças, a palavra metapóética

de Potiguara (2004) imprime a luta dos povos primeiros pela dignidade de viver e o direito de cultivar as materialidades tradicionais de suas origens.

Por essa ótica, segue o pensamento crítico de Ailton Krenak sobre a autoria de Potiguara ao se referir a obra em destaque no intuito de reavaliar as rupturas projetadas pela nova edição do livro *Metade Cara, Meetade Máscara* que disponibiliza temáticas salutares ao público leitor conduzidas pelo pensamento dos intelectuais indígenas, o texto reúne diferentes vozes do universo indígena em razão de discutir conteúdos políticos e estéticos que visam as questões relacionadas aos direitos fundamentais das diversas e plurais comunidades indígenas, assim também como a busca pela manutenção da identidade ancestral para enfrentar o apagamento das subjetividades indígenas. Nesse pormenor, Krenak revela no fragmento:

Com seus textos políticos, incitando a luta contra o colonialismo e racismo institucional, esta guerreira *avant la lettre*, chegou falando aos kurumin, alfabetizando em línguas estranhas e pagãs, convocando para outras poéticas da Terra Mãe, uma longa jornada até publicar *Metade Cara, Metade Máscara*, seu livro totem que veio para firmar a escrita feminina contemporânea indígena. (KRENAK, 2015, p. 12).

Segundo a afirmação do autor, a idiossincrasia do texto ficcional de Potiguara (2004) nutre-se com os conhecimentos emergentes das vivências híbridas num contexto rechaçado pelas desigualdades e dominação de poder. Dessa forma, a tessitura poemática da narrativa pressupõe características e valores constitutivos da ascendência indígena. Na perspectiva feminina e mística da autora, se consubstancia o pensamento de superação das relações de subjugação e adversidades que atravessam os sujeitos colonizados. Assim, Potiguara (2004) salienta “aprendi com meus ancestrais que devemos reconstruir uma imagem de nós mesmos, desconstruir imposições e a reconstruir o nosso discurso” no compasso da escrita literária ameríndia feminina ocorre a materialização do processo de contraposição ao discurso hegemônico, Schneider (2008).

No contexto da cosmologia Potiguara, e em muitas tradições indígenas o sujeito feminino está intimamente ligado ao sagrado e desempenha um papel crucial na reprodutibilidade e fecundidade de saberes ancestrais, podendo assim ressignificar o sentimento de pertença ao grupo étnico e enunciar seu lugar de fala na perspectiva indígena, indo na contramão do que os textos fundantes na literatura disseminavam sobre o sujeito feminino, em que as mulheres eram despersonalizadas para representar o pecado e/ou a perversão. Desse modo, as nativas dentro de suas comunidades detêm um espaço de reconhecimento que reforçam a subjetividade identitária do seu povo, como se verifica no excerto que segue:

O papel da mulher na luta pela identidade é natural, espontâneo e indispensável. A mulher tem a função política de gerar o filho e educá-lo conforme as tradições, assim como na sociedade envolvente. [...] Com relação à cultura indígena, a mulher é uma fonte de energia, é intuição. É a mulher selvagem não no sentido primitivo da palavra, mas selvagem como desprovida de vícios de uma sociedade. (POTIGUARA, 2004, p. 44).

Isso posto, Potiguara (2004) considera a força instintiva da mulher indígena um elemento determinante da essência feminina mediante autoafirmação da indianidade que ressoa no íntimo de suas origens étnicas ao eclodir os saberes sagrados na cultura e tradição ancestral. A dicotomia sugerida pela terminologia “primitiva” referida pela escritora não concerne ao sentido pejorativo da palavra, mas é atribuída para expressar os princípios, sabedoria e estado natural que as mulheres indígenas dispõem desde a gênese dos povos originários. Essa concepção de mulher primitiva ou selvagem coaduna com o pensamento proposto por Estes (2014) na obra *Mulheres que correm com os lobos*, em que o arquétipo de mulher selvagem está ligado ao poder do instinto mais profundo da mente feminina, sendo um fator relevante para o acesso à força interior que a mulher tem dentro de si, e que possibilita a conexão desse ser ao autoconhecimento, processo de evolução e resgate identitário fragilizado pelo condicionamento social e cultural em que o sujeito ameríndio está imerso.

Como se sabe, as múltiplas formas de opressão oriundas do poder eurocêntrico, das quais são reveladas por meio das ações patriarcais desde o contexto colonial como: silenciamento, objetificação, subalternização e nulidade resultaram na rejeição das mulheres a uma posição de inferioridade, sujeição e servidão. Contudo, as produções literárias de autoria indígena, bem como a obra *Metade Cara, Metade, Máscara* (2004), de Eliane Potiguara revelam historicamente a ordem patriarcal e colonial, denunciando as violações ainda vigentes e aponta diferentes relações humanas com o cosmo.

O discurso estabelecido pelo colonizador em que a mulher indígena é representada frente a sociedade nacional como um sujeito subalternizado que nasce ou more como indivíduo do passado e assujeitado aos impasses do conquistador foram acumuladas nos textos fundacionais da literatura, principalmente por meio de romances no qual as mulheres nativas são destinadas a um final trágico, marcado pela anulação de suas identidades e conseqüentemente a extinção de sua existência para dá prosseguimento a matriz das novas sociedades europeizadas a partir do processo de aculturação. Como é posto no romance *Iracema* (1865), de José de Alencar já discutido. Essa imagem da mulher submissa idealizada pelo autor permanece em grande parte do imaginário brasileiro, quando na verdade a relação entre colonizador e colonizado resultou num processo de violência, estupro, etnocídio, genocídio de

mulheres e no inoperável regime de hierarquia social que se reproduz nos discursos ideológicos e segregacionistas, Segato (2003). Em referência ao fato exposto a imagem subsequente ilustra o pensamento refutante dos indígenas a personagem feminina Iracema que abandonou suas origens Tabajara e assumiu a condição subalterna ao lado do invasor europeu.

Figura 2: Ilustração —Não Somos Iracemal, de Yacunã Tuxá, 2019.



Fonte: Imagem do google.¹¹

Em contraposição aos escritores não indígenas que apresentam o sujeito indígena na condição de inferioridade e derrotados nos textos literários, Potiguara (2004) na narrativa em análise promove a mulher como expoente principal da cultura dos Povos Potiguara que não é subserviente ao interesse do opressor e resiste para assegurar sua identidade e os valores sociais das suas comunidades, que são insistentemente ameaçados na disputa pelo território, que é visto como objeto de consumo e violência, assim como os corpos das mulheres indígenas, posto no trecho a seguir:

O meio ambiente, o território, o planeta terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva), e por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. [...] Se a natureza deve ser respeitada no seu ciclo de exigências e valorizada as fases da Lua, da maré, do florescimento das árvores, da correnteza dos rios, do nascer e do pôr-do-sol, da colheita as mulheres indígenas devem ter o mesmo tratamento. (POTIGUARA, 2004, p. 96).

¹¹ Site da imagem: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2019/09/13/yacuna-tuxa-artista-indigena-ninguem-aqui-e-iracema.htm>. Acesso em: 10 de jan. de 2023

Quando Eliane Potiguara enaltece a mulher selvagem e o ato de criação, exprime o sentido de “mulher primeira”, que se mantém em sintonia com a terra e com os ciclos naturais, que é subversiva e resistente, que não tolera a exploração e abusos do patriarcado, como no poema *Desilusão*, cujo versos dizem: “Por que concordar tanto/ Se o que se tem que dizer agora É NÃO! NÃO a morte da família/ NÃO a perda da terra/ NÃO ao fim da identidade” (POTIGUARA, 2004, p. 67).

A resistência e o pertencimento são questões recorrentes na poética de Potiguara. A dor da perda das terras e lutas pelos direitos dos indígenas se apresentam com frequência na obra em estudo. De acordo com a autora são inúmeros os descendentes dos povos tradicionais desaldeados que habitam as grandes cidades e que após gerações perderam sua identidade étnica, restando apenas os traços físicos e lembranças distantes de um pertencimento a um povo outrora aniquilado pelos invasores europeus.

Essas interconexões sociais e políticas conforme Hall (2009), interferem diretamente na subjetividade do sujeito e no sentimento de pertencimento proveniente das relações culturais. As impressões constatadas e analisadas evocam outros questionamentos quanto aos conceitos unificados de nação homogênea, que o autor grifa como conceito fantasioso, deixando claro que essa heterogeneidade de povos se tornou mais evidente com o processo de globalização, após o colonialismo e a diáspora enfrentada por grande parte da sociedade, em específico os grupos indígenas mencionados.

Nesse sentido, o perfil da escritora aqui em discussão se insere ao contexto do sujeito diaspórico, que está localizado no pertencimento a dois mundos opostos, situada entre as vivências dos territórios tradicionais indígenas e o fluído movimento acelerado da realidade cosmopolita, configurando o *entrelugar* pensado por Homi Bhabha (2013), para compreensão desses descompassos culturais que comportam as sociedades híbridas, e que expressam o lugar fronteiro ocupado pelo sujeito colonizado, mas não delimitado. Com efeito, esse aspecto gerencia identidades complexas e movediças que se formam num sistema de significação com os quais somos interpelados.

Para o crítico Homi Bhabha (2013), os locais de cultura que complementam a formação do sujeito, um todo fragmentado, complexo, reforçando esse aspecto híbrido do sujeito da diáspora, salienta-se que existe os conflitos para esse novo lugar cultural que habita, pois quase sempre ele permanece à margem, habitando as periferias da cultura dominante geográfica e socialmente, condições que geram desconfortos quanto a se sentir plenamente participante desse novo mundo.

Os desconfortos quanto a ausência de uma identidade fixa e reconhecida na sociedade, corroboram para que o indivíduo busque o conforto no local cultural passado em que existe a sua ideia de pertença e aceitação plena.

Retomando o pensamento de Hall (2009), as identidades formadas em espaços diferentes mediante a diáspora nacional vivenciada por Potiguara e outros grupos indígenas tem gerenciado identidades fragmentadas e descoordenadas. Segundo o autor esse processo ocorre por haver um deslocamento de centro nessas identidades pós-modernas, antes considerada unificadas, agora em crise, crise está provocada pelos conflitos culturais:

Um tipo de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais (HALL, 2009, p. 09).

O crítico atribui todas essas transformações, notadas a partir do final do século XX, como efeito do fenômeno da globalização. Essas novas características temporais e espaciais que resultam na compreensão de distância e de escalas temporais estão entre os aspectos mais importantes sobre os efeitos da globalização nas identidades culturais. O mesmo autor afirma que as identidades nacionais em razão dos efeitos intercambiáveis estão sendo desintegrado ao passo que ocorre a homogeneização cultural, e outras identidades como as locais ou particulares estão se reforçando pois elaboram uma resistência contra o pós-moderno global, e o mais enfatizado por Hall (2009) é que as identidades nacionais estão em declínio, mas as identidades híbridas estão tomando seu lugar.

Localizando nessa teoria a equivalência entre a postura da escritora/ narradora Potiguara, relacionada a sua condição identitária e cultural é nítido que suas reflexões críticas e subjetivas partem da experiência em ser sujeito que emigra, se desloca e ao mesmo tempo se fragmenta, por transitar entre uma cultura e outra, Segundo Matta (2008), as produções de escritores de fronteira são efeitos da resistência a vários processos como a homogeneização causada pela globalização. Nesse viés, escritoras, como Eliane Potiguara buscam nas lembranças do passado apoio por meio das escrevivências para reconstituir suas identidades fraturadas.

Benjamim Abdala Júnior (2004), situa que a volta incessante ao passado e a evocação das lembranças é representada na escrita na tentativa de recuperar por meio da linguagem o tempo e a essência subjetivam esfacelada com as mudanças territoriais e culturais. Esses dramas vividos são postos no fazer literário ficcional, tornando indissociável as vivências e reflexões

abordadas por autores atravessados pelos mecanismos do colonialismo, levando a diante a ideia de que suas subjetividades não sejam mais inferiorizadas e que a existência dos nativos é sustentada de autenticidade, com diferentes cosmovisões, além de manterem culturas milenares, empenhados na preservação do equilíbrio da terra e conseqüentemente na sobrevivência dos seres humanos.

De acordo com o pensamento do antropólogo Rodolfo Kusch (2007), as culturas ameríndias, ao contrário das europeias, desenvolveram um cotidiano que se integra ao mundo natural, do qual fazem parte afinal, também são seres vivos que compõem a natureza de forma horizontal, como irmandade que se manifesta em ritos de conciliação com os elementos naturais a sua volta. Essas culturas que retomam o estado originário do homem indígena com os componentes intempéries e com conexões que os ligam aos organismos vivos da natureza os levam a humanizar tais elementos, de forma a protegê-los e a reverenciá-los. Nas palavras de Kusch, para os povos nativos está com os seus, está no seu lugar, ciente de que não se pode alterar as condições cósmicas e os ciclos da vida natural de todos os seres, essa perspectiva pressupõe o *estatismo ameríndio* mencionado por Kusch (2007). Associado as ideias do autor, Krenak expõem a ligação dos indígenas com os símbolos da natureza e o sentimento de pertença e integração ao ambiente natural:

Isso aqui não é terra do branco, do fazendeiro, é terra dos meus ancestrais, dos meus antepassados, eu vou viver aqui, quero viver aqui, ela tem significado para mim. Essa montanha é sagrada, ela tem um humor, ela fala; eu desperto pela manhã e vejo o semblante da montanha e sei que ela está feliz, irritada, bem, descansada, repousando. A montanha fala comigo, porque eu me reconheço nesse lugar. A hora que me tiram daqui e me jogam em qualquer canto eu não ouço mais a voz da montanha, eu não escuto mais em que linguagem o rio está falando. Se eu não entendo a linguagem do rio, ele vira um esgoto para mim. Se a montanha não fala comigo, eu posso pegá-la e jogá-la em cima de um trem e mandá-la para um depósito de minério qualquer (KRENAK, 2015, p. 256).

Para Krenak, os indígenas concebem o território enquanto lugar de vida, de gerar, gestar, parir, crescer, florescer e reiniciar continuamente o ciclo da vida, que nada mais é uma comunhão entre os que vivem, humanos e não humanos, no mesmo ambiente, por isso esse ponto é crucial e sagrado para as comunidades indígenas. Na vivências ameríndia, por sua vez, cultura, pensamento e espírito, não são particularidades da espécie humana, pois outras espécies de seres também são dotadas dessas características, e o que as diferencia é, ao contrário do que se propõe no pensamento do euro-ocidente, a constituição dos corpos (CASTRO, 2014).

Dessa forma, o autor propõe a ideia de *multinaturalismo* no pensamento ameríndio em oposição ao ideário do *multiculturalismo* fundamentado no pensamento euro-ocidental. Enquanto o *multiculturalismo* se apoia nas ideias de universalidade e unicidade objetiva dos corpos e de multiplicidade das culturas dos seres humanos pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados (CASTRO, 2014, p. 59), o *multinaturalismo* ameríndio suporia uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. O sujeito detentor de cultura é, nesse pensamento, universal, isto é, a cultura não pertence só à espécie humana, mas pode pertencer a todos os seres, e a natureza dos corpos é o que caracteriza as particularidades, e diferenças que constituem os povos primeiros.

Nesse sentido, os tópicos seguintes apresentaram uma análise da obra de Eliane Potiguara, levando em consideração as seguintes categorias de análise: as questões Identitárias, as representações culturais e o resgate da memória.

3.1 O processo de construção identitária e valorização das etnias marginalizadas

O patriarcado colonial/moderno capitalista causa efeitos destruidores das possibilidades de vida quando tentam homogeneizar e dominar as vivências de mundo, ao buscar controlar o tempo, espaço, os corpos, as mentes e especialmente a natureza. A literatura e artes indígenas contemporâneas na atualidade configuram um espaço de denúncia a essas violências contra a vida, e que tem cada vez mais se naturalizado e impedido de conceber possíveis alternativas sobre ela. Essas artes dão também respostas a diversidade de histórias, as relações e subjetividades de diferentes formas no que diz respeito aos povos indígenas.

Basicamente a partir da década de noventa, entre os diversos pesquisadores da temática indígena surgem as formulações desenvolvidas pelo pesquisador brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2014), que pensou acerca do *perspectivismo ameríndio* ou *perspectivismo amazônico*. Em síntese, a ideia central discutida pelo autor é que o pensamento ameríndio, em particular o amazônico, expõe a dicotomia entre natureza e cultura sob o viés da básica ocidental em suspeição, em termos lacônicos Viveiro de Castro se refere que grande parte dos povos indígenas se opõem a perspectiva da sociedade ocidental, pois estes consideram que todas as pessoas possuem uma mesma natureza (a espécie humana) se diferenciando apenas por culturas adotadas. Enquanto que, os nativos defendem a teoria de que o mundo é composto por seres que partilham o mesmo espírito e cultura, porém se dissociam na constituição do corpo e na sua essência natural. No entanto, Viveiros de Castro postula que esta visão acaba por ser

etnocêntrica, uma vez que segue a mesma lógica da dicotomia mente - corpo. Resumidamente, os indígenas possuem uma perspectiva própria.

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não-humanos, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 244).

Alinhada as descrições de Viveiros de Castro, sobre narrativas míticas que comportam atributos intra-humano e que delineiam parte do alicerce cultural dos povos nativos ao interligar ser humano e natureza, Potiguara apresenta em *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) uma heroína indígena dotada de características peculiares associada aos elementos naturais: “olho de águia”, “memória de elefantes”, “perna de alce” e a “velocidade das éguas”. A narradora traz à baila a personagem feminina imputada do compromisso de lutar pela dignidade de seu povo, usando a força e sabedoria dos elementos da natureza, a qual os Deuses lhe conceberam. Com o poder visionário de uma mulher que não desiste de sua missão sugerido na fala: “O velho espírito disse à Cunhataí: ‘Vai ave-menina e mulher! Cria asas e enxergue; um dia, quem sabe, seremos livres!’” (POTIGUARA, 2014, p. 73). A autora reafirma a importância da figura mitológica do pássaro nas culturas indígenas em relação com o cultivo da intuição como um dos poderes espirituais comuns entre os sábios – os velhos e as velhas – nas diversas comunidades de povos originários do Brasil. Esse aspecto reflete a autoafirmação da identidade feminina enquanto sujeito indígena, além de estabelecer uma forte conexão com as origens étnicas.

É importante mencionar o pensamento de Laurinda Kerexu (2010) liderança espiritual e também política, porque media as relações entre os seres humanos e não humanos da sua aldeia, Tekoá Pindó Mirim, localizada em Viamão, Rio Grande do Sul. Da etnia Mbya Guarani, ela descreve que falar da espiritualidade do seu povo é falar da própria existência, como as origens das florestas, do mar, dos animais e principalmente do próprio ser Mbya. Nhanderu é o Deus criador, por meio dele, eles adquirem os conhecimentos do bem-viver e da harmonia com todos os seres da Terra, animados e inanimados, e do Ñe’ẽ (alma) que possuem. Ela ensina que cada ser vivo ou inanimado é protegido por um Ñe’ẽ, e, assim, cada dano ou bem causado será cobrado ou recompensado. Ao mesmo tempo, eles lidam com os Ñe’ẽ de outra vida, Ñe’ẽ porã,

que fazem o bem, e Ñe'ẽ, que fazem o mal, para garantir o equilíbrio cósmico tanto aqui na terra quanto no além.

Nessa lógica o pensamento indígena, tem também como ideal epistemológico, que todo objeto é um ser em potência, subjetivo, detentor de uma humanidade agentiva, conforme os pressupostos do *perspectivismo*. Nesse paradigma, coisas e seres não são objetivados pela razão do conhecimento, mas são concebidos como seres intencionais. Assim sendo, não podemos generalizar, a partir disso, que, para todas as sociedades indígenas, todas as coisas são dotadas de alma (espírito, cultura, símbolo), mas que há a possibilidade de todos os seres serem concebidos em potência e agência conforme os estudos propostos. (CASTRO, 2009).

Ainda sob o ponto de vista do *perspectivismo ameríndio*, em que na percepção dos indígenas se estabelece uma relação sociocosmológica¹² entre seres humanos e outras espécies do mundo natural, se constituem poeticamente a imagem da personagem central da obra supracitada, Cunhataí, por representar os variados elementos da espiritualidade indígena, ela canaliza o passado imemorial do povo Potiguara: “Quando Cunhataí era criança, ouvia os espíritos da mata, ela via a mãe das águas. Cunhataí tinha o poder da cura.” (POTIGUARA, 2004, p.75). Portadora de poderes e da sabedoria mítica no universo ficcional, a personagem conecta a sua feminilidade em sinergia com os espíritos da floresta, com a magia das águas e com a força sagrada da terra. A voz narradora revela a profunda conexão dos povos indígenas com a natureza e uma relação de pertencimento balizada pela noção de espiritualidade.

De forma correlata, o líder indígena Álvaro Tukano (2019) reitera: ‘Para quem é sábio, todas aquelas montanhas são as casas sagradas de nossos antepassados. Nelas, habitam espíritos de sábios que durante os sonhos ensinam aos homens as histórias e cerimônias do nosso povo’. (TUKANO, 2019). Essa experiência, traduz uma das muitas manifestações da visão de sagrado mantido pelas tradições dos grupos indígenas no Brasil.

No bojo dessas considerações, quer seja na literatura, artes, manifestações culturais ou nas diversas formas de expressões religiosas são evidenciados os traços das subjetividades dos nativos brasileiros, que objetivam reconstruir suas identidades, compreendida como um produto

¹²As práticas de conhecimento indígenas associadas à magia, à religião e a outras áreas do pensamento foram abordadas ainda nos primórdios da colonização, sendo contrapostas à ciência ocidental. As associações lógicas estabelecidas pela razão cultural indígena expressas em sistemas de classificação diferentes do sistema de classificação ocidental desafiaram o entendimento dos etnólogos e filósofos dos séculos XIX e XX ao colocar em xeque alguns pressupostos “sagrados” do naturalismo e do objetivismo científico as diferentes práticas indígenas de conhecimento classificadas como totêmicas ao atribuírem nomes emblemas animais ou vegetais aos grupos sociais que supostamente estabeleceram uma relação de parentesco ou identidades entre os indivíduos e o totem geraram grande perplexidade entre os intelectuais ocidentais por projetarem atitudes mentais incompatíveis com a exigência de descontinuidade entre cultura e natureza.

da multiplicidade e da diferença que se desenvolvem dentro da complexidade da formação histórica, cultural e social que compõem as raízes étnicas desta nação. De acordo com Edward Said (2011), é necessária essa eclosão de vozes dissonantes no contexto do pós-colonialismo para que os nativos possam ser potencialmente reinterpretados e rerepresentados, nessa linha de discussões o autor destaca a seguir:

Entre o imperialismo oitocentista clássico e seus frutos nas culturas nativas que ofereceram resistência, há, pois, um obstinado confronto e cruzamento na discussão, nos empréstimos, no debate. Muitos dos escritores pós-coloniais mais interessantes carregam dentro de si seu passado como cicatrizes de feridas humilhantes, como estímulo para práticas diferentes, como visões potencialmente revistas do passado tendendo a um novo futuro, como experiências a ser urgentemente reinterpretadas e rerepresentadas, em que o nativo, outrora calado, fale e age em território recuperado ao império. (SAID, 2011, p.53).

No contexto em que as identidades e memórias foram duplamente obliteradas, os escritores indígenas destoam o discurso oficial e evocam outros direcionamentos epistêmicos que possam diluir o amálgama do pensamento ocidental, e ecoam vozes que narrativizam novas versões sobre suas histórias. Desse modo, Eliane Potiguara reveste suas palavras com tom questionador para interpelar a sociedade brasileira sobre a exclusão das minorias diante do sistema vigente e resgatar sua identidade fragmentada em meio ao apagamento cultural (aculturação), que os povos indígenas ao longo dos séculos foram vitimados. Num rojo de indagações a voz lírica enuncia no poema intitulado *Brasil* as transformações forjadas no embate pela sobrevivência de indivíduos desterritorializados no contexto urbano. A composição poématica traduz o inconformismo do sujeito que se percebe refém do processo de marginalização historicamente emoldurado, visto nos versos subsequentes:

Que faço com minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com minha cara de índia?
E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?

Que faço com minha cara de índia?
E meu toré
E meu sagrado

E meus “cabocos”
E minha Terra?

Que faço com minha cara de índia?
E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?

Brasil, o que faço com minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro

Eu sou história
Eu sou cunha
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.

Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.
(POTIGUARA, 2004, p. 32-33).

De forma questionadora a escritora indígena Potiguara reclama pelo reconhecimento de sua cultura e identidade, e interpela o entrelugar que os nativos ocupam na sociedade brasileira, sobretudo o eu lírico reivindica os direitos dos autóctones como sujeitos representantes das origens deste território. Nessa simbiose, a narradora na continuidade dos versos arquitetado numa estrutura a qual caracteriza a condição marginalizada do sujeito lírico e suscita o sentimento de pertencimento: ‘Eu sou História/Eu sou cunhã’ (moça ou mulher), o eu poético utiliza o recurso auto declarativo para afirmar sua identidade indígena de forma ostensiva para revelar as subjetividades que há séculos foram invisibilizadas.

O termo Brasil ocupa a função de interlocutor do sujeito lírico, os versos adquirem tom explicativo e denunciam o abandono a que foram relegados os povos indígenas brasileiros: “Ventre que gerou/ O povo brasileiro”. Configura-se também a denúncia circunstanciada do contexto atual da ocorrência de tais fatos: “Hoje são gritos de guerra / Contra o massacre imundo”. Dessa forma, o poema expressa a luta e resistência dos indígenas no contexto de expropriação cultural e material, contra o qual se faz necessária a interpelação do outro pela força da tradição e da palavra, com intuito de autoafirmação das identidades étnicas.

Nos cinco primeiros versos do poema a autora recorre a expressão de forma interrogativa “o que faço com minha cara de índia?” que em alto relevo adquire contornos capazes de englobar a perspectiva de um eu interior em puro grau de insatisfação com a falta de reconhecimento de sua indianidade, e talvez, nem imaginado no seio da sociedade atual. Essas são questões que, devido a conotação de complexidade, deveriam ser compreendidas, efetivamente, do ponto de vista dessas mulheres por suas vivências e enfrentamentos muito específicos. Talvez, possivelmente seja essa a referência maior que esse poema tenta transmitir ao leitor: um chamado para a necessidade de ver e compreender o outro, o diferente, para além de sua exterioridade.

Conforme as formulações de Bhabha (2019), é necessário reconhecer as diferenças como fator importante para a manutenção dos valores e diversidade étnicas, nesse sentido o autor sugere que o conceito de hibridismo cultural transgrida as fronteiras do pensamento dominante que sustenta o discurso ilusório de origem e identidade pura, justificado pela ideia de negação, deslocamento e variação. O teórico argumenta que as identidades são múltiplas e mutáveis, elas se definem não apenas por uma determinada posição social ou classe, mas sim por serem compostas diante da sobredeterminação de elementos heterogêneos.

Ainda na linha de pensamento do mesmo autor, é discutido também, sobre movimentos tradutórios que revelam a natureza híbrida dos valores culturais, cujos praticantes, intelectuais da diáspora, ou “cosmopolitanos vernáculos”, são obrigados a traduzir e negociar constantemente entre o local e o tradicional, como forma de resiliência. Dessa maneira, no processo de tradução, as histórias específicas, muitas vezes reprimidas ou silenciadas, inscrevem-se nas práticas culturais dominantes, tornando visível o “hibridismo” das duas culturas.

A obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) configura a valorização da família, pois o enredo gira em torno de duas personagens indígenas que enfrentam obstáculos seculares para se reencontrarem e viverem em harmonia. Eliane Potiguara teve como principal inspiração, para produzir a ficção poética, as histórias oralizadas pela sua vó. A escritora assume o compromisso de disseminar os conhecimentos tradicionais para manter viva a memória de seus antepassados. Dessa maneira, selecionamos fragmentos da poesia *Identidade Indígena*, escrita em 1975, para ilustrar o pensamento exposto.

[...] 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 não sou eu só [...]
 (POTIGUARA, 2004, p. 115).

Percebemos, nesses versos, uma confluência de vozes que metamorfoseiam identidades coletivas com uma força enunciativa que luta pelo seu lugar na história. A autora enfatiza a trajetória dos povos indígenas e as batalhas diárias que são enfrentadas, ressalta que o território conquistado é o pilar para mover a complexidade do entre-lugar que isola e engessa os passos dos guerreiros nativos dessa nação. A estrofe elucida uma sugestão para que as mulheres e os descendentes se conscientizem da autonomia que eles possuem para lutarem por seus direitos.

Nessa discussão, recorreremos às contribuições de Quijano (1992), o qual, ao mesmo tempo em que reconhece a relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus na conquista de todos os continentes, destaca que em seu aspecto político, sobretudo formal e explícito, o domínio colonial foi derrotado na grande maioria dos casos, sendo a América a primeira cena dessa derrota. Nesta perspectiva, vozes indígenas como a de Potiguara tornam-se uma importante ferramenta de resistência e de manutenção das conquistas alcançadas até aqui.

Em seguida veremos os desdobramentos da representação da cultura indígena na perspectiva dos povos Potiguara, partindo da base teórica que conceitua a cultura em geral.

3.2 As representações culturais em Metade Cara, Metade Máscara

Na perspectiva de Bosi (1992), a cultura é o “conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo” (BOSI, 1992, p. 16). A problemática da questão, pontua o mesmo autor, é que, em muitos contextos, a cultura torna-se um mecanismo de poder, o que resulta em um processo de aculturação e obliteração de identidades, tal qual aconteceu na colonização. O ato de “aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior” (BOSI, 1992, p. 16). É nesse sentido que o colonizador, “seja espanhol, português, inglês, se impõe como poderoso, civilizado, culto, forte, versado na ciência e na literatura” (BONNICI, 2005, p. 265), enquanto o colonizado é

fixado num discurso racial discriminatório e culturalmente iníquo. Por essa premissa, a construção e/ou reconstrução da identidade, à luz dos estudos culturais, dialoga com pontos surgidos e desencadeados por conjunturas históricas antes estabelecidas, em que os povos colonizados são sempre colocados de maneira desproporcional: uma forma “limitativa da alteridade” (BHABHA, 2019, p. 134). O resultado disso é a (re)teorização de saberes hegemônicos, bem como a composição e promoção de conceitos diversificados no que toca a noção de cultura. Dessa maneira, o termo:

Transmuta-se de um conceito impregnado de distinção, hierarquia e elitismos segregacionistas para um outro eixo de significados em que se abre um amplo leque de sentidos cambiantes e versáteis. Cultura deixa, gradativamente, de ser domínio exclusivo da erudição, da tradição literária e artística, de padrões estéticos elitizados e passa a contemplar, também, o gosto das multidões. Em sua flexão plural – culturas – e adjetivado, o conceito incorpora novas e diferentes possibilidades de sentido (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 36-37)

A partir disso, a noção de cultura é reconfigurada, passando, assim, a uma concepção que dá margem à multiplicidade de perspectivas, em que as vivências e as experiências individuais são vistas como elementares para a manutenção do caráter heterogêneo. Ao contrário dos ideais propagados pelo sistema colonial e, conseqüentemente, pela literatura oriunda dele, cuja ideia de cultura era reduzida a uma pressuposição desfavorável aos povos originários, periféricos e negros, e, antagonicamente, favorável, ao branco, europeu e cristão.

O conceito de cultura a partir de uma perspectiva essencialista é problemático porque produz uma hierarquia cultural alicerçada por fantasias de “raça” e de gênero. As de “raça” resultam nos racismos, nas imagens exóticas e no asselvajamento de mulheres e homens negros, cujas almas, conforme sugere Fanon (2008), são uma construção do homem branco. As de gênero produzem a subalternidade, o silenciamento, a objetificação e a sexualização exacerbada do corpo feminino. Dessa maneira, conforme Bhabha (2019), a estereotipia do sujeito colonizado gira em torno de uma ambivalência, cuja ideia de alteridade é, simultaneamente, um objeto de escárnio e de desejo.

No texto pós-colonial, “a analítica da diferença cultural intervém para transformar o cenário de articulação, não simplesmente para expor a lógica da discriminação política” (BHABHA, 2019, p. 261). Nesse prisma, a recusa da diferença reduz o sujeito colonizado a um ser desajustado, descrito a partir de uma falsa representação da realidade. Renunciá-la é, portanto, negar ao sujeito a possibilidade de ‘diferença e circulação que liberaria o significante de pele/cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de

dominação racial e cultural ou da degeneração’ (BHABHA, 2019, p. 117), por exemplo. De acordo com Bhabha (2019), o projeto pós-colonial, na busca por uma reformulação do discurso que perpassa a “diferença cultural”, mais do que simplesmente comutar os conteúdos e os símbolos culturais, de modo a, paliativamente, acomodar as diferenças, anseia, sobretudo, a releitura da “diferença cultural” numa perspectiva que ressignifique o conceito de cultura, uma vez que a noção ocidental do termo compreende uma totalidade de conteúdos estético-discursivos canônicos que não conseguem abarcar todas as diferenças culturais globais. Bhabha (2019) esclarece que não se pode pensar uma cultura tendo em vista a noção de “alta cultura”, erudição, ou intelectualidade, mas, antes, como espaço fronteiro, de troca, de diferenças. Desse modo, o autor afirma que a “cultura precisa ser vista como a produção desigual e incompleta de significação e valores, muitas vezes composta por demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato de sobrevivência cultural” (BHABHA, 2019, p. 48).

Retomando os pressupostos de Fanon (2008), o teórico considera que a cultura é a primeira expressão de uma nação, de suas preferências, de seus modelos e interditos. É em torno dos estágios da sociedade global que se constituem outros valores, símbolos, organizações e aspirações reais do povo. Para o autor a cultura é resultante das tensões internas e externas das diferentes camadas da sociedade. Fanon discute que é essencial o esfacelamento das sedimentações culturais do passado para estabelecer um sentido mais biológico do termo cultura para que haja o renascimento da imaginação e/ou renovação das expressões. Para o autor a nação viabiliza indispensáveis elementos que conferem a credibilidade, validade, dinamismos e criatividade no campo da cultura para que esta possa penetrar ou influenciar outras gerações.

Cada vez mais as questões culturais são apresentadas mediante os acontecimentos em vários contextos, tanto políticos quanto nas transformações sociais. Burke (2005) chama atenção para o deslocamento gradual do termo cultura para a abrangência que os historiadores incluíram no leque do que antes era considerado como ‘alta cultura’ passa então a se referir também a cultura cotidiana, costumes, modo de vida, valores e tradições. O autor observa que nos últimos tempos houve uma inovação cultural maior que uma revolução, que dá ascensão a uma reforma da tradição. Nesse sentido, a ideia de representação e construção da realidade cotidiana são significativas na redefinição dos símbolos e manifestações artísticas para reavaliar as ações e atitudes do homem e da sociedade no tempo.

Diante da pluralidade de designações que a palavra cultura remete, devemos nos atentar para os equívocos da classificação e comparação que ocorre de forma hierárquicas nas sociedades humanas. Em oposição as denominações etnocêntricas, Tassinari postula que toda e qualquer cultura possui seu valor e importância, sua diferenciação acontece na sua

conceptualização a partir do ponto de referência de quem internaliza. Pensando na relatividade do conceito de cultura, a autora Tassinari (1995) traz um novo posicionamento sobre a discussão:

Pode-se chamar de *cultura* o conjunto de símbolos compartilhados pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações. A noção de cultura com a qual a Antropologia trabalha atualmente está menos ligada a costumes, técnicas, artefatos em si, e mais relacionada ao significado que estes têm no interior de um código simbólico. Enquanto conjunto de símbolos, a cultura é produto de uma capacidade inerente a espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico. (TASSINARI, 1995, p. 448).

A partir dessa concepção elencada por Tassinari (1995), podemos inferir que todos nós atribuímos significados aos elementos que nos rodeiam, que para viver em sociedade há a necessidade de estabelecer maneiras de relacionamentos entre as pessoas e formas de agir, compartilhar, formular e transformar determinados códigos simbólicos. Numa perspectiva mais ampla, a cultura diz respeito a capacidade comum a toda humanidade de constatar e se identificar com os elementos semelhantes que os ligam a sociedade pertencente, essa característica é inerente a espécie humana. Nas palavras de Tassinari (1995, p. 449) ‘não existe uma história única a ser trilhadas por todos os povos e, por isso, se uma sociedade indígena passa por alterações, não é necessário mudar no sentido de tornar-se igual a sociedade dominante’. Relacionado a esse conceito, Tassinari (1995) lança um olhar mais expansivo sobre a cultura dos nativos, visto na citação adiante:

[...] enquanto para a compreensão da sociedade são adequados os temas economia, política, religião; entre outros temas pode ser mais explicativo para as sociedades indígenas, pois são outros quadros referenciais. No caso dos povos indígenas, seria necessário levar em consideração a produção material e simbólica da vida social: mitos, rituais, produção de alimentos, cultura material, etc. Em outras palavras, a maneira como os povos indígenas organizam o mundo e como se organizam no mundo. (TASSINARI, 1995, p. 453).

A aceção de cultura no contexto indígena apresentada por Tassinari reafirma a noção de ideia compartilhada, e que é, por meio das práticas culturais que o homem se localiza no mundo. Assim, os símbolos expressam significados que se perpetuam historicamente e contribuem com o desenvolvimento do conhecimento do homem com relação a vida. De forma mais direta, a cultura é o elemento principal que expressa o pertencimento de um grupo, o que é denominado de identidade cultural. Em vista disso, dando ênfase aos aspectos culturais dos

povos indígenas na obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), a (re)construção da identidade cultural tem como referencial máximo entre os povos Potiguara a ‘valorização dos ancestrais, o perceber intuitivo, a leitura da percepção dos sonhos, além da cosmovisão personificada por meio dos anciãos, os *idosos planetários*’ (POTIGUARA, 2004, p.98). O trecho a seguir acentua a tradição dos indígenas em reconhecer a sabedoria dos ancestrais como conhecimento representativo de elementos sagrados que os guiam durante a vida, descrito a baixo:

Sua percepção é aguçada como a de uma águia ou de um condor, sua percepção de visão é como um olhar de uma sábia coruja, sua audição é tão nobre, mágica e perspicaz como a surdez de uma cobra, e sua visão interior é maior que a cegueira de morcego, a força de um rinoceronte indomável ou a inteligência de um elefante. (POTIGUARA, 2004, p. 98).

Para Eliane Potiguara o costume de respeitar os idosos traduz uma filosofia de vida dos Potiguara, esse hábito faz parte da cultura dos nativos, e é condizente com a afirmação identitária desses grupos étnicos. A força interior dos anciãos autóctones mencionada acima é equiparada a seres que representam a espiritualidade divina para os indígenas. A águia e o condor são mensageiros de uma profecia prevista pelos Incas sobre o final da humanidade. Nas crenças indígenas essa profecia pode ser vista de maneira positiva no sentido de que devemos retornar ao nosso espírito interior, pode também se referir a morte de um modo de se relacionado com a natureza e com a terra. Essa transformação pode ocorrer em nossa psique redefinindo nossos relacionamentos e espiritualidade. Em específico, o mistério da cosmologia indígena revela a preservação da essência dos povos ressurgidos, que nem o tempo nem os colonizadores conseguiram dizimá-los de seus princípios e valores culturais.

Nesse viés, essas práticas culturais encontram ressonância nas postulações teóricas de Hall (2003), conforme já citado tais experiências compartilhadas em sociedade refletem os códigos e referências que consolidam e dão sentido ao corpo estável de uma cultura. É no interior das representações culturais que definimos o que somos e o que os outros são, uma vez que segundo Hall (2003) nossas identidades estão intrinsecamente vinculadas ao sistema de representações.

Ainda no cerne das questões identitárias referentes as tradições culturais dos povos Potiguara, podemos ressaltar que segunda a autora Potiguara a dança é uma expressão máxima da espiritualidade e valorização étnica da cultura dos indígenas, sendo o ritual do Toré um dos principais símbolos de resistência e união dos povos nativos do Nordeste brasileiro. Sobre o estado de transcendência que é possível acontecer por meio do ritual sagrado Eliane Potiguara faz a seguinte descrição:

[...] Dessa mesma forma, quando dançava o Toré Potyguara junto a Maria de Fátima, Djalma, cacique João Batista Faustino, Tonhô, entre outros, ao som das maracas, da flauta, dos tambores, das batidas dos pés, que levavam uma poeira como se fosse uma nuvem encantada, uma grande força tomava minha existente e me revelava fatos, histórias, lembranças, imagens cuja a razão eu mesma não conseguia entender. (POTIGUARA, 2004, p. 122).

Concomitante ao que a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) aborda sobre as manifestações culturais dos Potiguara, o Toré. João Pacheco de Oliveira (2005) ratifica que ‘O Toré reordena e elabora saberes múltiplos sobre a natureza, o tempo e o imaginário social, celebrando a vida, a criação permanente e afirmando a possibilidade futuras de uma comunidade imaginada e benfazeja entre todos que dela participam’ Oliveira (2005). A seguir a imagem da dança do Toré com os indígenas Potiguara:

Figura 3: Ilustração da dança do Toré na Paraíba.



Fonte: Imagem do google.¹³

A dança do toré é configura como um fator de coesão social e fortalecimento da identidade cultural dos povos indígenas, o ritual expressa as emoções e sentimentos dos praticantes, além de proporcionar mudanças no comportamento e expandir as fronteiras inter-étnicas. a execução da dança tradicional é composta por músicas, ingestão de bebidas alucinógenas (jurema), pinturas corporais, adereços e os participantes que dançam em círculo. nesse contexto, hall (2003) assegura que a cultura do povo mesmo distante do poder, está inserida em diversos seguimentos sociais, através de um intercâmbio mútuo com a sociedade

¹³ Site da imagem: <https://indiospotiguaradapbemfoco.wordpress.com/2012/11/04/a-danca-do-tore/comment-page-1/>. Acesso em: 10 de jan. de 2023.

mais ampla, do mesmo modo que está vinculada a ela por meio de inúmeras práticas e tradições culturais. considerando, assim, as atividades culturais como um campo variável.

Podemos observar que a oralidade se estabelece como um meio de reconstituição da identidade da própria autora Eliane Potiguara, à medida que esta evidencia que a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) surge dos relatos e vivências de sua avó: ‘Foi assim que Potiguara começou a escrever, absorva nas histórias da própria avó e no sentimento que tudo isso envolvia’ (POTIGUARA, 2004, p.26). Dessa maneira, as histórias contadas pela avó, mãe e as tias a levaram para o mundo encantado das letras.

Segundo Urbano (2000) o ato de narrar foi uma das primeiras manifestações sociais da humanidade e uma das primeiras variantes da comunicação oral, com intuito inicialmente de informar, comunicar, retratar a realidade e posteriormente reportar fatos fictícios que envolvem os aspectos imaginários e fantasiosos dos interlocutores.

Visto que, por muito tempo, as tradições indígenas foram mantidas apenas de forma oral, as trocas de experiências eram transmitidas por contadores de histórias que se empenhavam em narrar os acontecimentos importantes, lendas, os percursos históricos vividos pelo povo, mitos, contos e sobretudo ensinar para as gerações futuras os valores culturais. Para tanto, a oralidade indígena se define como um conjunto de costumes, crenças e rituais das diversas comunidades indígenas partilhados através da voz. Por meio do conhecimento oral, ou seja, de uma série de cânticos, toantes, mantidos por de diferentes etnias. Com efeito, o ser humano é imbuído da necessidade de compartilhar com o seu grupo cultural as ocorrências diárias e fatos cotidianos que integram os símbolos sociais. Nesse viés, uma história pode ser contada por aquele que a viveu, assim como pode ser transmitida também por quem a ouviu de outros ou por aquele que tenha inventado. Desse modo, os mecanismos da oralidade contribuem com a manutenção das identidades culturais dos povos tradicionais. Levando em consideração que os narradores revivem suas experiências ao transmiti-las e as tornam práticas de ensino, Eliane Potiguara ressalta como se deu o processo de transmissão do conhecimento ancestral, a partir da oralidade de sua família, nas palavras que segue:

Durante a minha infância, adolescência e juventude, sempre fui uma leitora dos lábios de vovó que nada me escondeu sobre as lendas, as histórias e sua oralidade me tornava uma conhecedora da cultura de meu povo indígena. Ao lado disso, lia livros, incentivada pela minha família e pela escola onde estudava. Elas, avós, mães, tias e primas todas analfabetas me incentivavam ao estudo para que eu me tornasse uma professora, o sonho delas. (POTIGUARA, 2004, p. 118-119).

A partir do relato da autora Potiguara (2004) destacamos que a comunicação oral estabelece um contato direto do narrador com o receptor, e que ambos recorrem a memória coletiva, pois o ato de narrar não abarca somente as experiências do próprio narrador, mas também outras experiências, por isso fomenta as práticas culturais. As experiências narrativas na literatura indígenas como afirmamos expressam o coletivo, característica que prevalece entre os nativos. Esse aspecto da coletividade transparece efetivamente na escrita Potiguara, ainda que a escrita seja individual ela se justapõe a busca pela afirmação das comunidades indígenas, com isso a literatura de resistência não se volta para si, mas para as questões dos povos originários.

Eliane Potiguara (2004) considera que os conhecimentos indígenas fazem parte de um patrimônio cultural, que são recuperados e armazenados pelas necessidades da literatura hodierna indígena que emanam das tradições orais. A oralidade denota o poder das palavras e consegue envolver todos os sujeitos pela sua capacidade de referenciar seus ideais. Em conformidade com a fala de Potiguara, Munduruku (2012) reitera que ‘parte do conhecimento desenvolvido pelos povos indígenas ao longo de sua trajetória histórica tem a ver com a transmissão através das narrativas orais. Assim, cada indivíduo vai formando em si uma memória’.

Ao falarmos novamente sobre memória que está diretamente imbricada com a identidade do sujeito, inserimos aqui as postulações de Pierre Nora (1993) no que tange as elaborações do passado como experiência coletiva na formação das identidades. Conforme Nora (1993), visitar os lugares de memória é descobrir, reinterpretar, reinventar, é reconectar-se com o campo dos elos culturais e criar possibilidades para fazer emergir o que ficou no passado. Logo, a permanência da memória enquanto patrimônio cultural expressam ‘sinais de reconhecimento e de pertencimento de um grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos idênticos’. (NORA, 1993, p. 13).

O mesmo autor defende que ao resgatar a memória se confirma a identidade nacional de um povo. Prontamente, a memória em seu sentido mais amplo acompanha questões e definições sobre as identidades sociais, culturais e políticas. Abrindo assim novas possibilidades para haver consensos sobre os significados atribuídos ao passado a partir do presente de determinados grupos. Nesse contexto, o autor leva em consideração que as experiências passadas de uma pessoa é a fonte que recorrem todos os narradores.

Nesse sentido, podemos revisar dentro das literaturas indígenas, conceitos como experiência, narração, memória e identidade como forma de unir o passado e o presente com o intuito de fazer uma rememoração para um futuro que inclua a memória, a experiência indígena.

É nesse viés que consiste a escrita de Potiguara com a obra *Metade Cara, Metade Máscara*, trazendo com sigo aspectos da memória e a realidade vivida em coletividade pelos indígenas. A autora por meio do fazer literário faz ressoar a voz dos ancestrais e as memórias que outrora estavam adormecidas.

A narrativa em análise reflete as identidades híbridas num processo de multiplicidade e identificação do sujeito. Quando pensamos em identidades indígenas levamos em consideração um processo de formação, uma vez que este processo está sempre em andamento, e é um fazer-se inacabado. Dessa maneira, a autora busca por meio da identidade cultural dos Potiguara apresentar quem é esse indígena, quais suas raízes, ancestralidades e histórias. A concepção identitária de resistência mantém relações com a identidade vivida pelos povos indígenas brasileiros. Ela é processual, como propõe Hall (2005), e está em condições de estigmatização pela lógica da dominação, como citado no capítulo anterior. No entanto, há atos de resistência e sobrevivência para manter essa identidade viva, pois ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão. Nessa perspectiva, a obra *Metade Cara Metade Máscara* (2004) compõe uma escrita identitária, memorial e ancestral, que desvincula a imagem do indígena das propostas coloniais, do homem branco e proclama o protagonismo e resistência dos povos indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa esteve direcionada a investigar na obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), de Eliane Potiguara, a identidade cultural dos indígenas. Com esse intuito faz-se mister apontarmos as tendências de temáticas contemporâneas na Literatura Indígena Brasileira. Na obra, a autora deixa transparecer, no *corpus* da narrativa, uma multiplicidade de vozes que trazem, à tona, a memória e a subjetividade da mulher indígena, que, por um extenso período, foi silenciada e subjugada.

A escrita da intelectual Potiguara possibilita uma reconstrução da história do seu povo e a reafirmação identitária de sua etnia, preenchendo possíveis lacunas deixadas pela historiografia literária do Brasil. A ficção poética representada por Cunhataí e Jurupiranga remonta ao processo diaspórico compulsório que as famílias indígenas enfrentam desde o período colonial, sendo um fator contribuinte das fragmentações da identidade do sujeito originário.

Nessa perspectiva, é importante ressaltarmos que a literatura indígena contemporânea apresenta potencialidades para alargar horizontes de diferentes visões de mundo. De modo particular, o escopo dessa estética se apoia em autores autóctones que expressam uma cosmovisão reveladora, calcada no conhecimento ancestral e na espiritualidade dos seus povos.

Efetivamente, os intelectuais indígenas fazem da escrita um veículo condutor de suas reivindicações em prol dos direitos que foram negados durante séculos e, assim, disseminam suas subjetividades, tradições e culturas. Tais manifestações literárias ecoam vozes dos povos oprimidos e invisibilizados, que, situados à margem da sociedade, lutam por um espaço de reconhecimento e inserção na sociedade.

Diferentemente das obras que reportavam o indígena nos textos fundacionais da literatura brasileira, em *Metade Cara, Metade Máscara*, o indígena é descrito numa condição realista, apresentando um caráter reivindicatório, no sentido de contestação dos direitos dos cidadãos originários, e garantindo seu espaço na sociedade. A autora recorre às questões identitárias para resgatar a valorização das etnias marginalizadas e sufocadas pelo sistema opressor.

A hegemonia cultural ocidental ainda acontece de forma acentuada e a estereotipia do sujeito colonizado perdura nos dias atuais. Em vista disso, o estudo crítico de *Metade Cara, Metade Máscara* (2004) se dá, também, a partir de uma perspectiva de leitura voltada para a (re)construção da identidade cultural, dando ênfase aos aspectos culturais dos povos indígenas,

a fim de desestabilizar repertórios de posições conflituosas que constituem o colonizado, Bhabha (2019).

A imagem histórica, política e social dos povos autóctones tem sido constantemente vilipendiada pela sociedade hegemônica. A grande maioria da sociedade branca tem assistido, estática, à morte de indígenas, à perda da terra e da dignidade desses povos, que têm, como escreve Eliane Potiguara, sido considerados marginais, ‘marginais das palhoças’. Deles foram retiradas a autonomia, a dignidade e a voz.

Entretanto, como ressaltou Carvalho (2001), a mais dramática condição de subalternidade é o silêncio. Tal afirmação já marca a condição subalterna dessa grande massa populacional formada por muitos povos indígenas, mas que, pouco a pouco, estão se afastando da condição daqueles que se calam.

Felizmente, essa condição não é fixa. Com o advento da literatura indígena que vem sendo cada vez mais abundante, nos é revelado que os indígenas têm voz, que eles têm capacidade própria de se representar. Escreve Santos (2017): ‘A qualidade poética do texto também é típica da narrativa ameríndia, onde as histórias dos ancestrais são sagradas e constituem a memória e a identidade do povo que as transmite de geração em geração e onde a história individual e a coletiva se fundem no ato de narrar’. (SANTOS, 2017, p.117). Ao soltar a voz, ao elevar essa voz, os indígenas mostram que saem vitoriosos desse processo de constituição de identidade, de se tornarem sujeitos, donos de si e de suas memórias e, pensando positivamente, num futuro próximo livres da condição de calados e marginalizados.

Do estudo sobre obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2004), ressaltamos que os deslocamentos vivenciados pelos povos indígenas desencadeiam transformações em vários aspectos da vida dessas famílias e interferem, negativamente, na (re)constituição das identidades, que se tornam múltiplas no contexto das movências. A laceração das noções acerca da própria identidade é evidenciada na obra analisada e a mescla dos gêneros textuais revela traços dessa identidade esfacelada, por meio do discurso hegemônico.

O texto de Potiguara, atravessado pela oralidade, dialoga, permanentemente, com a história, com a memória, com a pluralidade cultural dos povos brasileiros e ameríndios, com os códigos da tradição escrita não canônicas, com as tecnologias da informação e com as mídias tecnológicas, num constante devir em que se ressignificam as identidades marcadas, socialmente e historicamente, pelas diásporas dos povos originários em território brasileiro e seus desdobramentos. Sua escrita híbrida, em muitos aspectos, denuncia os tensionamentos vivenciados por um eu plural e multifacetado. Concomitantemente, dos povos indígenas, em

seu universo de representações, permeia e constitui o todo de sua obra, num movimento, ao mesmo tempo, de gesta e de pertencimento marcado pelas diferenças.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura**. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALMEIDA, M. Inês de. **Ensaio sobre literatura indígena contemporânea no Brasil**. 234 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – PUC, São Paulo, 1999.

ALMEIDA, Maria Inês; QUEIROZ, Sônia. **Na Captura da Voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2003

BARCELOS, José Antonio Quinto. **A Companhia de Jesus e o Brasil na segunda metade do século XVI a visão história de Vitorino Nemésio**. Porto: Papiro, 2013.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução de Sérgio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BAUMAN, Z. **Identidade**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2012.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2019.

BONNICI, Thomas. Teoria e Crítica Pós-Colonialistas. In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana (Orgs.). **Teoria Literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 3. ed. rev. ampl. Maringá: EDUEM, 2009. p. 257-283.

BONNICI, T. **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2005.

BOSI, Alfredo. **Literatura e resistência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O Ser e o Tempo da Poesia**. São Paulo: Cultrix, 1995.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

CALMON, Pedro. **História social do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. V. 2 (Espírito da sociedade imperial).

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Literatura de dois gumes**. In: Autor. Título da obra. São Paulo. Ática, 1971 p. 85-87.

CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.

CARVALHO, André; AHOUGI, Eliana. **Os índios do Brasil**. Belo Horizonte: Editora LE, 1988.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. **Literatura Oral no Brasil**. 3 ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1984.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 1978.

CEVASCO, Maria Elisa. **Para ler Raymond Williams**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

COSME, Leonel. As impossíveis renúncias de Agostinho Neto e *Eliane Potiguara*. Revista **ECOS**, v. 11, n. 2, 2015.

COUTINHO, Eduardo F. (Ed.). **Brazilian literature as world literature**. New York: Bloomsbury, 2011. p. 71-96

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 1976.

CUNHA, Rubelise da. **Escritoras e contadoras de estórias: Lee Maracle, Eliane potiguara e a consolidação das literaturas indígenas no Canadá e no Brasil**. Interfaces Brasil/Canadá. Canoas, v. 12, n. 15, 2012.

DENIS, Ferdinand. In CESAR, Guilhermino (Sel. e apres.) **Historiadores e críticos do romantismo: 1 – a contribuição europeia: crítica e história literária**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Edusp, 1978. p. 35-82.

DERRIDÁ, Jacques. **Essa estranha instituição chamada Literatura: uma entrevista com Jacques Derridá**. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DORRICO, Julie. **A leitura da literatura indígena: para uma cartografia contemporânea**. In: Revista de Estudos de Literatura, Cultura e Alteridade. Igarapé, v. 5, n. 2, 2017.

_____. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**, [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. São Paulo: Rocco, 1999.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea do Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. B. Horizonte: UFMG, 2003

_____. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. Em T.T. da Silva; S. Hall, & K. Woodward (orgs.), *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais* (pp.7-72). (T.T., da Silva Trad.). Petrópolis: Vozes, 2014.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Aykakyrítama (Eu moro na cidade)**. Manaus: Grafisa, 2018.

KOTHE, Flávio R. **O herói**. São Paulo: Ática, 2000.

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sérgio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

MANDAGARÁ, Pedro. Uma forma de ver as literaturas das mulheres indígenas. In: Suplemento Cultural do Diário Oficial do Estado de Pernambuco. Publicado em: 06 de junho de 2018.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

MONTEIRO, Alef. O “mito indígena” da formação social da Amazônia no conto “O rebelde”, de Inglês de Sousa. **Palimpsesto**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 35, p. 491-510, jan./abr. 2021. Disponível em: <file:///C:/Users/PC/Downloads/54234-207667-1-PB.pdf>. Acesso em: 06 de ago. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. **Coisas de Índio**, São Paulo: Callis, 2010.

_____. **Escrita indígena: registro, oralidade e literatura**. O reencontro da memória São Paulo: Manole Ltda. 2011.

_____. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro**. 2012.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. In: Projeto História. São Paulo, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.

OLIVEIRA, Heloísa. **Cosmovisão Tupi- Guarani e Antroposofia**. Rio de Janeiro: Sagres, 2004.

OLIVIERI-GODET, Rita. A poesia como estratégia de sobrevivência. **Interfaces Brasil/Canadá**. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 17, n. 3, 2017, p. 101-117.

PALLOT, Estêvão Martins. **Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara**. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1992, p. 3-15.

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

QUIJANO, A. **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. In: H. Bonilla (Orgs) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992.

_____. **Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina**. Análisis Estado-Nación y “Movimientos Indígenas” en la Región Andina. año vii, n. 19, 2005.

REIS, Roberto. **Cânon**. Publicado em JOBIM, José Luís (org). *Palavras da crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens** [1755]; **Discurso sobre as ciências e as artes** [1750]. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Tradução de Denise Botmann. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2011.

_____. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SILVEIRA, Cláudia Regina. **Dicionário de escritoras catarinenses**. Tese de doutorado. Florianópolis, 2015.

SILVA, Joaquim Norberto de Sousa. O filho do prisioneiro; balata. **Minerva Brasiliense**: jornal de ciências, letras e artes publicado por uma associação de literatos, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 370- 371, 15 abr. 1836.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 14. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 124-126.

SOUZA, Roberto Acízelo de. O indianismo e a busca da identidade brasileira: influxos europeus e raízes nacionalistas. **Revista Versalete**, Curitiba, v. 7, n. 13, p. 287-316, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TASSINARI, Antonella M. I. **Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural**. In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luiz D. B. *A Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/ UNESCO, 1995.

TAUKANE, Darlene. **A história da educação escolar entre os Kurá-Bakairi**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 1999.

THIÉL, Janice. Uma Literatura em Ascensão. In: Carta Fundamental: São Paulo, n. 58, p. 8-11, maio 2012. Entrevista concedida a Tory Oliveira.

TUKANO, Álvaro. **Tembetá**. Kaká Werá. (Org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda., 2019.

URBANO, Hudinilson. **Oralidade na literatura: o caso Rubem Fonseca**. São Paulo: Cortez, 2000.

WERÁ Kaká Jecupé. **Todas as vezes que dissemos adeus**. Organização de Kaká Wera Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomas Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Orgs.). **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 7-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios antropológicos**. São Paulo: Cosacnaify, 2014.