

POTYGUÊS

Um manifesto literário decolonial de demarcação do
imaginário-terra**Alessandra Guterres Deifeld**

Mestranda vinculada à linha de Estudos Literários e Culturais Latino-americanos, do programa de Pós-Graduação em Literatura (PPGLIT) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e bolsista CAPES. Bacharela em Direito e Pós-graduada em Direito Constitucional pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI).
E-mail: alessandradeifeld@hotmail.com

Artur de Vargas Giorgi

Professor Adjunto de Teoria Literária da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil. E-mail: <artur.vg@hotmail.com>.
ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-0942-2595>>.

Resumo: O artigo faz uma reflexão acerca do potyguês, um manifesto literário proposto por João Nyn (2020), aqui pensado a partir da perspectiva decolonial como uma forma de demarcação do que se compreende como imaginário-terra. Inicialmente, abordamos o processo de constituição do indígena enquanto sujeito político e de direitos. Num segundo momento, a sua criação artística é considerada como um movimento estético-político que ocasiona um friso na projeção do Ocidente, projeção que em geral enquadra esse sujeito, arbitrariamente, na categoria Outro – o pluriverso indígena. A inflexão proposta é fomentada a partir da discussão teórica e crítica, tendo como objetivo expressar o potyguês como uma forma de retomada do saber ancestral capaz não só de ocasionar rupturas e a desierarquização das artes, mas também de evitar que a demarcação indígena no espaço simbólico fique à mercê da palavra historicamente tutelada. O produto desta *colheita* é a proposição do potyguês como uma nova travessia, sustentada pela literatura indígena contemporânea, que desaprende estereótipos, ao mesmo tempo em que legitima manifestações artísticas de corpos dissidentes.

Palavras-chave: Literatura indígena; Escrita-eco; Territórios; Imaginário-terra.

Resumen: El artículo reflexiona sobre el potyguês, un manifiesto literario propuesto por João Nyn (2020), aquí pensado desde una perspectiva decolonial como una forma de demarcación de lo que se entiende por imaginario-tierra. Inicialmente abordamos el proceso de constitución del indígena como sujeto político y de derechos. Luego, su creación artística es considerada como un movimiento estético-político que crea un friso en la

proyección de Occidente, que generalmente enmarca a este sujeto, de manera arbitraria, en la categoría Otro – el pluriverso indígena. La inflexión propuesta se basa en discusión teórica y crítica, intentando expresar el potyguês como una forma de recuperar saberes ancestrales capaces no solo de provocar rupturas y la des-jerarquización de las artes, sino también de prevenir que la demarcación indígena del espacio simbólico quede a merced de la palabra históricamente tutelada. Producto de esta cosecha es la propuesta del potyguês como un nuevo cruce, apoyado en la literatura indígena contemporánea, que desaprende los estereotipos y las legítimas manifestaciones artísticas de los cuerpos disidentes.

Palabras clave: Literatura indígena; Eco-escritura; Territorios; Imaginario-tierra.

INTRODUÇÃO

A escrita é uma das formas de elaboração do(s) mundo(s). Com a palavra escrita estabelecemos contatos, ou seja, criamos limites e também zonas de trânsito. Através da escrita podemos delinear os hábitos e o habitat, o reconhecimento individual e o enlace comunitário, o mundo material e o simbólico, o imaginário e a imaginação. Este é o ponto de partida deste trabalho, em que buscamos reforçar aquilo que já se inscreve na primeira linha da luta indígena: a demarcação de territórios. A luta por demarcação, que sem dúvida não se limita ao plano físico visível, é aqui a origem e igualmente o caminho a ser trilhado, através do manifesto político-literário que o Potyguês expressa e imprime no(s) mundo(s).

A luta por território é uma luta por vida. Isso significa que lutar por território é assumir uma posição contra a desintegração de corpos-territórios indígenas, esses sujeitos que foram historicamente marginalizados pelo ideário do colonialismo e suas práticas institucionalizadas. As práticas coloniais fundaram – diríamos: ficcionaram – Estados-nações que, por sua vez, seguem negando o próprio ventre e, nesse processo, estão sempre atualizando as formas e os métodos de desumanização e assujeitamento, perpetrados em desfavor de sujeitos indígenas.

Um dos caminhos possíveis para a ruptura da subjugação – que marginaliza corpos-territórios ao excluí-los dos centros de poder e menospreza suas linguagens – dá-se mediante a tomada da escrita. Em suma, trata-se aqui de reivindicar a palavra escrita como meio de demarcação da resistência e do re-existir indígena.

Entretanto, quando o presente é vivido sem a devida elaboração crítica do passado, ele se arrisca em repetir os equívocos da colonização e em ser

conduzido por metodologias pautadas pela colonialidade. Diante disso, no primeiro momento, realizamos uma breve contextualização histórica a fim de salvaguardar a memória e de embasar os caminhos (e descaminhos) propostos e percorridos. Já no segundo tópico, abordamos o potyguês, elaborado por Juan Nyn, como um ato de resgate da oralidade pautada na memória dos povos originários. É desse autor o manifesto de demarcação que retoma línguas faladas, pensadas e sonhadas, manifesto que a um só tempo se enuncia e apresenta a teorização, a metodologia e a expressão próprias do potyguês. Assim, no primeiro tópico apresentamos alguns aspectos do fim do século XX que abrem caminhos – políticos, jurídicos, sociais, teóricos, estéticos – para que o potyguês seja concebido no século XXI como aquilo que não existe e sempre existiu.

As raízes profundas do colonialismo perpassam o plano físico, visível e material, mas também o plano simbólico. Nesse sentido, como atos de luta contra essa violência estruturante da nossa sociedade, devem ser pensadas a reivindicação do reconhecimento do sujeito indígena, no âmbito internacional e nacional, nos anos 1970 e 1980, e a demarcação indígena na literatura, nos anos 1990, situação que inaugura o momento em que a literatura indígena contemporânea passa a ser registrada como tal. E, do mesmo modo, devem ser considerados o doutoramento de sujeitos indígenas a partir dos anos 2000 – uma conquista histórica e política de grande importância, que traz a escrita e os corpos indígenas para o ambiente acadêmico – e a consolidação da arte indígena contemporânea, fenômeno que nos situa, de forma mais enfática, a partir de 2010, num período de demarcação do imaginário como território, visando à desconstrução dos mitos, estereótipos e romantizações do pluriverso indígena, até então propagados como narrativa dominante pelo Ocidente e para o Ocidente.

Pensar espaço imaginário e simbólico como um território a ser demarcado é reconhecer o aspecto integrativo da cosmovisão indígena e sua aproximação com a perspectiva decolonial, que percebe natureza e cultura como um só fenômeno, assim como evidencia o interesse do Ocidente na desintegração do mundo daqueles que são arbitrariamente enquadrados na categoria Outro. Fragmentar os mundos indígenas é parte do projeto colonial que visa impulsionar a modernidade a partir da invasão e exploração dos colonizados. O esfacelamento de conceitos como espaço-tempo e corpo-território se mostra fundamental para a legitimação da invasão e do deslocamento territorial forçado, que foi enfrentado pelos povos indígenas ao longo dos séculos.

Em resposta à fragmentação como violento mecanismo de acesso, subjugação e obliteração de corpos-territórios indígenas, pensamos o potyguês como uma forma de criação integrativa daquilo que se vê com

aquilo que se imagina, atravessando imaginários e retomando narrativas através dessa forma de luta. Atravessar fronteiras é também demarcar.

Assim, entre o debate teórico e crítico, buscamos dar protagonismo ao eco ancestral da escrita de alteridade, produzida por corpos indígenas dissidentes, através da vogal gutural, cardíaca e originária de mundos – a vogal “Y” –, de modo que seja potencializado o alcance das vozes indígenas, e sejam superadas as fronteiras entre visível e invisível, humano e não humano, suscitando com isso novas estéticas, novos mundos possíveis no espaço comum.

A YDENTYDADE ANTES DA VOZ, AS VOZES ANTES DO ECO

Antes de tratar do que chamaremos de escrita-eco, é necessário compreender os processos que tornaram imagináveis a travessia da voz indígena para a literatura e sua posterior demarcação – a literatura indígena. A literatura indígena é aqui considerada uma literatura impressa, capaz de ecoar múltiplas vozes, culturas e tradições, capaz, com isso, de fazer ressoar a ancestralidade fundamental dos povos indígenas, uma vez que é pautada na cosmovisão experienciada e transmitida oralmente. Adotamos, portanto, o termo escrita-eco para fazer referência à oralidade que envolve por completo o fazer literário de corpos-territórios indígenas. Mas, antes, importa contextualizar política, social e juridicamente o percurso trilhado pelo ativismo indígena, como processo que nos conduz ao contemporâneo. Numa tentativa de precisar um recorte temporal na produção com efeito ancestral do indígena, aqui trataremos dos principais acontecimentos das últimas cinco décadas, que o legitimaram como sujeito.

Até o advento da Constituição da República Federativa do Brasil – CRFB/88, o indígena era compreendido como uma categoria transitória, retratado como uma identidade do passado, um alguém que já foi. Indígena era somente o que vivia aldeado, cujo trajeto natural seria urbanizar-se e, enfim, tornar-se civil. Tornar-se civil, por sua vez, implicava na abdicação étnica, em se desvincular da ancestralidade e das cosmogonias por ela ensejadas. Ser indígena, antes da CRFB/88, era ser, em termos jurídicos, sociais e políticos, um não sujeito, um [a]sujeito do passado que não foi e do futuro que não chega (NYN, 2020); era [r]existir em outra temporalidade, e ser, além de [a]sujeito, marginal.

A prática dos atos civilizatórios – atos que envolviam desde a posse de título de eleitor até a publicação de livros na condição de autor, reivindicando, portanto, a autoria – acarretava a descaracterização do ser indígena. A condição de indígena era, por si só, excludente da vida pública. Essa exclusão possuía raízes profundas, que alcançavam as questões territoriais, de maneira que, quanto menos sujeitos indígenas existissem ou

fossem reconhecidos como tais, menores seriam os territórios destinados à sua ocupação; além disso, assim que o [a]sujeito praticasse um ato civilizatório, tornava-se enfim “brasileiro”, o que significa que suas terras passavam a ser alienáveis e passíveis de invasão, sem que o Estado tivesse obrigação de interferir e resguardar esse direito. Benedito Prezias pontua que:

O indígena que tivesse prestado serviço militar, que possuísse título de eleitor, que tivesse capacidade para ganhar a vida, que fosse alfabetizado e participasse da vida nacional, seria emancipado, isto é, perderia a tutela e a proteção do Estado brasileiro. O mais grave é que, depois de 10 anos, suas terras seriam alienáveis, isto é, poderiam ser vendidas (PREZIAS, 2006, p. 65).

Desse modo, percebemos o não reconhecimento dessa identidade como parte do projeto civilizatório – iniciado na invasão de Pindorama¹ – do Estado brasileiro que se apresentava como uma “emancipação indígena”, mas consolidava, de fato, o processo de apagamento desse sujeito na contemporaneidade. Trata-se de um projeto que se apresenta em duas faces, a restritiva e a emancipatória. A primeira se manifesta como um impedimento aos [a]sujeitos indígenas de acesso aos direitos considerados civilizados/civilizatórios, como por exemplo o direito de autoria, com o consequente ingresso no mercado editorial – ser publicado e ter divulgada a sua própria narrativa, por meio da voz literária –, a alfabetização em língua portuguesa e a participação na vida pública e política, em âmbito nacional, o que ocasionava certa desconfiguração identitária sob o escopo jurídico. A segunda acontece, ironicamente, a partir da reivindicação desses direitos tolhidos, reivindicação que resulta em uma falsa emancipação, já que, para o indivíduo, consiste em deixar de ser indígena e em se tornar civil, configurando-se assim como um dispositivo de exílio identitário. Em poucas palavras, antes da CRFB/88, ou o indivíduo era indígena, ou era civil – neste caso, sim, um sujeito político e de direitos, brasileiro.

A outorga da autoria, derivada da legitimação da identidade, só aconteceu após séculos de luta na esfera jurídica internacional, que posteriormente se refletiram no aparato legislativo nacional. Com a

¹ Pindorama é como alguns povos indígenas, dentre eles os Potiguaras, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá, se referem ao espaço territorial ocidentalmente denominado Brasil. Na língua dos povos falantes do tupi-guarani, Pindorama significa *Terra sem males*.

consolidação da identidade no âmbito jurídico-social (através da CRFB/88), os sujeitos indígenas passaram a assumir a condição de sujeitos epistêmicos, rompendo com as estruturas de colonialidade do saber e ocupando espaços político-sensíveis onde até então figuravam na condição de objetos de estudo (CURIEL, 2014). A autoria, tanto literária quanto teórica e epistêmica, é o que marca o fim da era da tutela da palavra indígena por não indígenas, ou seja, ela termina a colonização discursiva e realoca o sujeito indígena no presente.

Resguardada a identidade indígena, a voz indígena passa a ser impressa – já nos anos 1990 – com a finalidade de abrir-se para além das aldeias e de ecoar, através de corpos indígenas dissidentes e diversos, no Ocidente já transformado num mundo outro².

A escrita, quando de autoria indígena, é utilizada para apontar os deslocamentos identitários vivenciados por esses sujeitos e, ao mesmo tempo, manifestar seu retorno para essa identidade, já que se trata de uma voz-práxis estética-política, ligada à tradição ancestral que constitui um “mosaico literário contemporâneo que pode vir sob a forma de ritos, cantos, mitos, ficção, histórias, entre outros” (DORRICO, 2017, p. 220). Ademais, a luta que resultou no direito de autoria era e é uma luta pela palavra, seja ela escrita ou oral. É a manifestação do desejo de liberdade de expressão e autonomia para acusar tanto as tentativas de deslocamento identitário que ocorreram ao longo da história quanto as novas identidades que se reformularam, no processo de re-contar o passado, através da memória (HALL, 1999).

A primeira superação após a consolidação da identidade se apresenta com a demarcação da literatura, compreendida como território imaginário e simbólico, por meio de um sequestro terminológico que resulta no que se denomina literatura indígena contemporânea. Trata-se do ato de

² Referenciar a eclosão do que passa a se entender como literatura indígena nos anos 90 não é o mesmo que dizer que sujeitos indígenas só começaram a escrever a partir desta década. Pelo contrário, a escrita indígena já acontecia muito antes – e independentemente – da colonização; ocorre que ela se manifestava fora dos parâmetros ocidentais, através de pinturas, grafismos e de forma não alfabética (tupi-guarani). Entretanto, essa última expressão foi utilizada pela sociedade civil brasileira e referendada pelo aparato jurídico-legislativo para deslocar o sujeito do pertencimento de seu povo. Escrever não era “coisa de índio”, logo, quando um sujeito escrevia e publicava, indígena não poderia ser; automaticamente sua produção não seria catalogada como literatura indígena. A literatura indígena apresenta três momentos. Neste trabalho vamos nos ater ao terceiro, que versa sobre a literatura indígena contemporânea, sobre o território da literatura já demarcado e sobre a catalogação em vias de se consolidar.

circunscrever, no campo literário, a autoria originária de sujeitos indígenas, antes à margem das categorizações canônicas do Ocidente; um gesto político e estético que possibilita, por um lado, a problematização desse mesmo cânone ocidental, e, por outro, a leitura e compreensão da escrita indígena por via de outra tradição e temporalidade, no agora.

Por se tratar de uma literatura originada na ancestralidade, a escrita de autoria indígena é teorizada ao mesmo tempo em que se enuncia, isto é, ao expressar-se, no momento em que é escrita e lida pelo sujeito indígena, estabelece os próprios critérios de análise e seus parâmetros estruturais. Essa tradição oral não tem a pretensão de ser grafada e reconhecida de acordo com os padrões da literatura ocidental; ao contrário, reivindica o espaço da/na literatura justamente para poder se escrever a seu modo, de acordo com a sua singularidade, evidenciando a relação entre identidade, auto-história, deslocamento e alteridade, atenuando, com isso, a tensão existente entre oralidade e escrita, e fortalecendo, enfim, a ecocrítica enunciada pelo sujeito indígena, intrínseca ao seu modo de existir no/com o mundo.

A literatura indígena contemporânea exige, portanto, um outro letramento estético-literário para que se compreenda o teor político, reivindicatório, cosmológico e demarcatório que cada livro imprime no Ocidente, principalmente tendo em vista que a concepção de humanidade³ na cosmovisão indígena é diferente da compreensão de humanidade do Ocidente – humano e não humano –, e que essa diferenciação se reflete tanto na integração do sujeito indígena com territórios, sejam eles físicos ou não, quanto na formação do inconsciente coletivo nativo e, conseqüentemente, da literatura que resulta dessa construção.

Em decorrência desse esfacelamento de fronteiras entre humano e não humano, há uma série de compreensões que efetua uma distinção crucial para o entendimento da relação entre povos indígenas e Ocidente. Uma delas é a separação entre natureza e cultura. Como teoriza o pensamento

³ Aqui não estamos falando da concepção de humanidade imposta pela modernidade, que desumanizava indígenas sob o argumento de que não possuíam almas, a partir da ótica do catolicismo eurocêntrico, que mais tarde se materializaria no conceito de colonialidade do ser elaborado por Nelson Maldonado Torres. Trata-se da noção de humanidade elaborada pela cosmovisão indígena que reconhece a pedra como um ser em estado meditativo tão sensível, consciente e espiritual como o *homo sapiens*. Por isso, como veremos, diz-se que a literatura indígena na forma impressa representa o ecocídio de um ente encantado, a árvore, no sentido de evocar novamente o caráter integrativo e indissociável de natureza e cultura.

decolonial, tais noções são compreendidas pela cosmovisão indígena como algo indissociável. A fragmentação, por sua vez, é um sistema próprio do Ocidente, fundamental, como sabemos, para a racionalização das formas disciplinares que empregam métodos de análise supostamente objetivos, com os quais os fenômenos do mundo, inclusive os mundos indígenas, são devassados, decompostos, servindo como “objetos de estudo” para ciência mais rigorosa. Claro, nunca houve neutralidade na visão laboratorial da ciência moderna: a fragmentação é uma forma de construção do “objeto”, o Outro, aqui, os povos indígenas.

Assim o Ocidente opera a desestruturação das formas de organização das sociedades indígenas, desconectando os povos nativos de suas histórias, territórios, línguas, relações sociais, afetos, formas de sentir e de interagir com o mundo, facilitando a sua colonização espiritual. Numa tentativa de fragilizar a identidade, a fragmentação inerente à colonização e à colonialidade institucionalizada tornou os imaginários-terra tão passíveis de invasão quanto os corpos-territórios. Nesse sentido, María Lugones pontua que:

A colonialidade do poder introduz uma classificação universal e básica da população do planeta pautada na ideia de “raça”. A invenção da “raça” é uma guinada profunda, um giro, já que reorganiza as relações de superioridade e inferioridade estabelecidas por meio da dominação. A humanidade e as relações humanas são reconhecidas por uma ficção em termos biológicos (LUGONES, 2008, p. 78).

Em oposição à fragmentação ocidental, Jaider Esbell (2018) postula que indígena e arte são de origem comum indissociável. Para o artista, sujeitos indígenas têm se utilizado da arte – da sua força/poder de atração – para empoderar o campo cosmológico. O objetivo é evidenciar a integração da humanidade com o meio ambiente, um gesto tão fundamental quanto potente, em sua capacidade de questionar a historiografia oficial e as dicotomias ocidentais decorrentes do processo de colonização que subjuga o ser, o saber e o poder indígena.

Daniel Munduruku, por sua vez, ao refutar a fragmentação, traz outros argumentos atrelados à perspectiva transtemporal da ancestralidade, argumentos que reforçam o caráter integrativo da cosmovisão indígena. Essa cosmovisão

[...] é mais envolvente, pois acredita que os fatos e os acontecimentos estão integrados por um conjunto de fatores que unem o tempo. Isso significa que trazem presente e passado em um único movimento: não há presente sem passado, e não há passado se não houver presente. Em outras

palavras, o presente é a atualização do passado, e o passado é o sentido do presente. Simplificando, é o modo ancestral – porque não começou apenas com os indígenas brasileiros – de ver os acontecimentos que regem a vida da gente (MUNDURUKU, 2017, p. 19).

A integração postulada pelo autor ganha abrangência à medida que o pertencimento do sujeito indígena é reivindicado:

O indígena se sente como pertencente à natureza, como uma espécie entre as outras, ainda que a mais importante. Ao pensar assim, o indígena compreende que sua participação na grande teia da vida é, basicamente, fortalecê-la para que todos os seres vivos possam usufruir das dádivas que ela oferece. Dessa maneira, os indígenas sentem que estão contribuindo para “manter o céu suspenso” e que são partícipes na cocriação do cosmos, em parceria direta com todos os outros viventes (MUNDURUKU, 2017, p. 53).

A literatura indígena contemporânea se consolida, por intermédio de seus inúmeros autores, à medida que denuncia o privilégio epistêmico do Ocidente, um privilégio que coloca o sujeito indígena na condição de subalterno e de objeto de conhecimento. Denunciar essa condição é apontar a violência e também as lacunas de sistemas teóricos que não comportam a cosmovisão indígena e acabam por reiterar certas opressões estruturais – racismo, heterossexualidade, colonialismo, classismo etc. O que observamos é que a literatura enunciada por corpos indígenas é lírica-e-política, pois, ao mesmo tempo em que imprime vozes poéticas, se manifesta como um sistema teórico que proporciona os aparatos necessários para a tradução dessa escrita.

É o que Ochy Curiel, apoiada em Zulma Palermo, reafirma como:

[...] uma ética libertária com uma genealogia própria, que se coloca fora das categorias criadas e impostas pela epistemologia ocidental e rompe com a diferença epistêmica colonial entre o sujeito cognoscente e os sujeitos a ser conhecidos, diferença que leva à exclusão e à invisibilização do saber de sujeitos subalternos (CURIEL, 2014, p. 17).

Nesse sentido, a própria literatura indígena contemporânea, posta sob a perspectiva decolonial, que não se limita à análise epistêmica, tem se encarregado de fazer uma etnografia a partir das experiências de colonialidade de sujeitos indígenas; condição que explica a catalogação da literatura de autores como Eliane Potiguará como híbrida, tendo em vista

que, a partir do sistema estético-político indígena, a literatura é circunscrita de modo integrado, ensejando uma voz literária coletiva que apresenta outras circunscrições antropológicas, territoriais e imaginárias. O hibridismo é, portanto, o modo indígena de [des]fazer arte-vida e literatura.

A arguição da colonialidade do saber se sustenta quando percebemos que pesquisa, metodologia e busca pelo conhecimento estão profundamente associadas ao imperialismo e às práticas coloniais, ao serem instrumentalizadas pelo Ocidente para, por exemplo, medir faculdades cognitivas de um pluriverso – os povos indígenas – enquadrado na categoria Outro. De maneira geral, essas práticas de coleta, classificação e reapresentação de conhecimento acerca dos povos indígenas dizem mais sobre a visão do Ocidente do que sobre o que é visto como “objeto de estudo”. A literatura de autoria indígena surge de modo a situar a pesquisa como “um lugar revelador de luta entre interesses e modos de conhecimento do Ocidente e interesses e modos de resistência do Outro – [povos indígenas]” (SMITH, 2018, p. 12), apresentando uma contra-história da modernidade experienciada pelo colonizado – a colonialidade.

Concebida na memória que se transmite oralmente, a literatura indígena é uma escrita-eco composta – e que comporta – uma multidão de vozes, considerando que suas narrativas se constroem de vivências e testemunhos coletivos. Da mesma forma, a estética manifestada pelo autor do livro de literatura indígena não é sua, e sim do povo ao qual pertence. A literatura indígena apresenta uma ruptura com a autoridade do autor, inscrevendo-se como uma literatura de alteridade e autonomia que fortalece o coletivo, qual seja, a comunidade-nação indígena que partilha entre gerações o saber ancestral. Quanto ao aspecto crucial da memória nos processos de criação indígena e ao modo como ela conecta e consolida o sujeito ao povo – o eu ao nós –, Daniel Munduruku elucida que:

A Memória é um vínculo com o passado, sem abrir mão do que se vive no presente. É ele quem nos coloca em conexão profunda com o que nossos povos chamam de tradição. Fique claro, no entanto, que tradição não é algo estanque, mas dinâmico, capaz de nos obrigar a ser criativos e a dar respostas adequadas para as situações presentes. Ela, a Memória, é quem comanda a resistência, pois nos lembra de que não temos o direito de desistir, caso contrário, não estaremos fazendo jus ao sacrifício de nossos primeiros pais. É interessante lembrar que a Memória é quem nos remete ao princípio de tudo, às origens, ao começo, a Um criador. É ela quem nos lembra de que somos fio na teia da vida. Apenas um fio. Sem ele, porém, a teia se desfaz. Lembrar disso é fundamental para dar sentido ao nosso estar no mundo. Não como O fio, mas como Um fio. Ou seja, lembrar que somos um conjunto, uma sociedade, um

grupo, uma unidade. Essa ideia impede que nos acerquemos da visão egocêntrica e ególatra nutrida pelo Ocidente (MUNDURUKU, 2017, p. 116-117).

O sujeito principal da narrativa indígena é o nós, expressado a partir da ótica do eu, sujeito histórico, que se inclui nessa coletividade. Partindo dessa compreensão, Julie Dorrico elabora o conceito de *eu-nós lírico-político*:

Compreendemos o ‘eu-nós’ como uma intrínseca relação de alteridade que une à voz e à autoria individual, o ‘eu’ enquanto sujeito histórico, o ‘nós’, a memória coletiva/mítica da tradição ancestral comunitária. Isto é, esse conceito problematiza e leva-nos a teorizar a especificidade do material indígena publicado no impresso que envolve esse conceito que consideramos fundamental no âmbito literário indígena contemporâneo: a autoria coletiva e a autoria individual enquanto correlação intrínseca. O primeiro refere-se à manufatura da obra em caráter coletivo, explicitado no momento da sistematização apresentada por Behr; o segundo representa este terceiro momento em que encontramos os escritores indígenas na atualidade, apropriando-se de ferramentas como a escrita e a mídia para autoexpressão.

Em outras palavras o ‘eu-nós’ é o reconhecimento das formas das pessoas (eu, singular, sujeito histórico; nós, plural, sujeito mítico) coabitando a narrativa indígena como forma de expressão que se formula na alteridade indígena, ainda que a narrativa, crônica, romance, conto, ficção (todos ao modo indígena) assinale nome individual e automaticamente dê-se a alcunha de autoria individual. Nesse caso, é preciso ver a matéria ancestral existente na criação estética, é preciso reconhecer que “os mitos da comunidade constituem fonte de inspiração extremamente presente e inesgotável” (BEHR, 2017, p. 275). (DORRICO, 2017, p. 226).

A partir da elaboração feita por Julie Dorrico podemos compreender que a literatura indígena contemporânea resulta da vivência do autor no contexto coletivo; é a impressão do que se vive, enquanto sujeito histórico singular que partilha, no entanto, da memória coletiva, generosamente plural, de toda uma comunidade. A memória coletiva é a voz-práxis enunciada pelo sujeito histórico que a acessa, como parte dessa totalidade. A matéria que enseja a literatura indígena pertence também ao autor, mas não é somente dele ou criação que parte do seu imaginário individual.

No que concerne ao sentido *lírico-político*, Julie Dorrico esclarece que:

Compreendemos o predicado ‘lirico-político’ partindo de uma epistemologia própria ao universo indígena e considerando o movimento de resistência pelo qual militam. O termo lírico-político é um conceito formulado a fim de captar a expressão adveniente dos próprios indígenas que, buscando na ancestralidade a matéria para expressão e na violência histórica a matéria para resistência, marcam a cena literária na contemporaneidade pela conjuntura cultural e específica que apresentam. ‘Lírico-político’, portanto, é a expressão da memória e da alteridade sob o signo de resistência. Tal conceito ‘eu-nós lírico-político’ justifica o que temos chamado de voz-práxis indígena, atuação literária e política em defesa de sua condição de minoria, a partir da sua diferença e da sua singularidade (DANNER; DORRICO, 2017, p. 130) (DORRICO, 2017, p. 226).

A designação *lirico-político* está relacionada com a emergência da literatura indígena contemporânea, fruto dos empenhos do ativismo indígena dos anos 1970, que pleiteou por identidade, autoria-alteridade, auto-história e fomentou uma literatura de denúncia que permite o [re]contar da história, ao mesmo tempo em que reivindica um espaço político, sensível, territorial e imaginário, fazendo da literatura um instrumento de impressão da luta indígena. Da mesma forma, direção e intensidade poéticas, pois, entranhadas numa cosmovisão que possui outra compreensão acerca do humano e não humano e se relaciona de outra maneira com essas [não]humanidades; a voz-práxis indígena é um grito que ocupa espaços e demarca territórios. Em razão disso, representa uma intervenção política, jurídica e social.

Há na escrita impressa, ou seja, na literatura indígena que circula no mercado editorial, certa sobreposição da ocidentalização à cosmogonia de alguns povos, já que publicar de modo impresso e ter sua voz ecoada para além da aldeia exige o ecocídio representado pelo assassinio de um ente encantado: a árvore. O manuseio desse meio capaz de construir pontes e propiciar travessias entre-mundos ainda está imerso em aspectos da colonização e categorizações ocidentais que refletem a sobreposição cultural e a marginalização de uma cultura diante da outra. Originariamente, os povos indígenas possuem outro tipo de relação com a pesquisa que resulta na escrita, compreendendo-a como uma *colheita*, de modo que todas as informações colhidas e apreendidas no estudo da tradição indígena ou de algum povo específico devem retornar ao ambiente de onde foram colhidas; retornando esses saberes ao seu meio, beneficia-se a comunidade e contribui-se, harmoniosamente, com o meio ambiente, o que atende à ideia – à urgência – de sustentabilidade cultural. Em síntese, a ecocrítica é a

estrutura do lírico-político e, conseqüentemente, o pano de fundo da literatura indígena.

O sequestro terminológico expressado na demarcação “literatura indígena” permite o re-contar da história ao provocar um ruído na narrativa hegemônica do Ocidente: quando denuncia a este outro mundo a face bárbara indissociável da civilização moderna, a colonialidade e suas implicações, que afetam, em especial, os povos indígenas. Além de ser um ato de resistência, essa demarcação representa também a superação dos apagamentos decorrentes de uma catalogação editorial que já categorizou essa produção como “cultural”, “folclórica” e “infantil/infantojuvenil”, subtraindo as cosmogonias – e ambientando cosmovisões somente de modo antropológico –, as escrevivências e as epistemes dessa oralidade ecoada na escrita.

Por fim, como explica Kaká Werá Jecupé, a literatura indígena contemporânea tem se mostrado como uma “arma de defesa do povo” (JECUPÉ, 2020, p. 37), para que suas narrativas não sejam apagadas ou sobrepostas pela história do colonizador e, sobretudo, para reafirmar a principal luta indígena: demarcar territórios – que não se restringem, como destacamos, ao domínio físico e material.

Em suma, a demarcação indígena na literatura – que a denomina como literatura indígena – indica que teoria, episteme, cosmovisão, literatura, autobiografia e historiografia podem estar entranhadas e integradas num único livro de autoria indígena. Isto é, à medida que determinada contra-história é narrada, o referencial teórico do sistema que rege essa produção é apresentado e contextualizado pelo autor eu-nós, produzindo efeitos éticos, ou ainda, lírico-políticos.

POTYGUÊS: TERRITÓRIOS OUTROS

Reconhecida a identidade, outorgada a autoria e demarcada a literatura, nos anos 2000 se iniciou, de forma mais contínua, o processo de doutoramento de sujeitos indígenas que, auxiliados por outros pensamentos teóricos enunciados a partir do espaço denominado América Latina, construíram pontes para a literatura indígena contemporânea nas produções científicas das universidades, utilizando as próprias mitologias e metodologias como fonte e referencial para interpretar e analisar diferentes realidades.

O doutoramento de indígenas foi essencial para o reconhecimento de que essa literatura circulava em outra tradição e pertencimento, portanto, a um sistema etnográfico diferente do imposto pelo cânone que majoritariamente

circula nos espaços acadêmicos e reforça a colonialidade do saber, conceituada pela inflexão decolonial como:

[...] um tipo de racionalidade técnico-científica, epistemológica, que se coloca como o modelo válido de produção do conhecimento. O conhecimento, nessa visão, deve ser neutro, objetivo, universal e positivo. Como aponta o colombiano Santiago Castro-Gómez, ele pretende estar em um ponto zero de observação, capaz de traduzir e documentar com fidelidade as características de uma natureza e uma cultura exóticas. Trata-se de um imaginário proposto de uma plataforma neutra, um ponto único, a partir do qual se observa o mundo social, que não poderia ser observado a partir de nenhum ponto, assim como fazem os deuses. A partir daí, cria-se uma grande narrativa universal na qual a Europa e os Estados Unidos são, simultaneamente, o centro geográfico e a culminação do movimento temporal do saber, onde se subvaloriza, ignora, exclui, silencia e invisibiliza conhecimentos de populações subalternizadas. A subalternidade aqui é a do outro, portanto, não é o homem heterossexual, pai, católico, letrado, com privilégios de raça e classe, nem muitas mulheres com esses privilégios. É essa outridade que é estudada, investigada, é tornada exótica, é explorada, desenvolvida e precisa de intervenção (CURIEL, 2014, p. 9-10).

A decolonização do saber ancestral dos povos originários de Pindorama é o primeiro passo para a desierarquização dos conhecimentos; ele aponta para a urgência em demarcar o imaginário dos colonizados a fim de fazer ruir o exotismo que deturpa outras formas de existência e de conhecimento. Dessa forma, o movimento de decolonização do saber ganha escopo epistêmico na academia, mas reverbera para além das epistemologias, manifestando-se em outras expressões artísticas de retomada estética, tal como o *Potyguês* (2020).

Para evitar que a demarcação indígena na arte fique à mercê do domínio da palavra, de seus significados e significantes ocidentalizados, ou que a linguagem seja novamente deturpada e utilizada para fins etnocidas, a Arte Indígena Contemporânea tem tecido fios que integram, cada vez mais, natureza, cultura e espírito, com a finalidade de demarcar não só territórios físicos e visíveis, mas também territórios invisíveis. Nesse sentido, o potyguês surge como um manifesto literário em resposta à supressão

linguística sofrida pelos povos indígenas a partir das instituições de Anchieta. A principal delas representada no apagamento da vogal gutural, sagrada e cardíaca “Y”, que origina o tupi-guarani e todos os elementos da natureza⁴. Num sequestro do alfabeto greco-latino, João Nyn (2020) propõe uma demarcação indígena Potiguara no português, a partir de sua fusão com o tupi-guarani, parindo-expurgando-sangrando-gorfando assim o potyguês.

O potyguês se coloca como manifesto na língua trazida pelas caravelas. Aqui o potyguês é pensado como uma marca de jenipapo que retoma a memória ancestral das palavras e se expressa no afundamento de todos os “is” do português, com a sua substituição pela letra “y”. Através do potyguês, a presença dos povos indígenas é demarcada na história narrada pela língua que, enquanto registra, subjuga a oralidade à escrita.

A supressão da vogal “y” pela língua portuguesa é parte do processo colonial e da colonialidade que visam fragmentar os mundos indígenas, em especial, no caso do recorte desse artigo, os falantes do tupi-guarani⁵, cujas memórias e cosmogonias são transmitidas oralmente. Dentro da tradição oral, o apagamento de uma letra representa, também, o apagamento de um som e, conseqüentemente, de ritos e tradições registradas e transmitidas por esse som. Assim, a interferência do português ao se desfazer da vogal “y” não se limita à língua, atravessa a tradição oral na tentativa de turbar, apagar, dizimar e provocar o etnocídio da cosmovisão dos povos que tem em “YY”, que significa *água*, a origem da vida, o ponto de partida, onde tudo se inicia.

Enquadrado em material livresco em 2020 por João Nyn, multiartista do povo Potiguara, na obra *Tybyra: uma tragédia indígena brasileira*, uma dramaturgia bilíngue, o potyguês é apresentado pelo autor como uma contemporização do tupi-guarani, realocando-o no entre-lugar do passado que não foi e do futuro que não chega: o agora. Os povos indígenas falantes do tupi-guarani compreendem que a cura se dá na língua, na fala e na oralidade, como vocalização da memória e evocação da ancestralidade, sendo o potyguês um eco capaz de tornar a literatura indígena ainda maior, na medida em que perturba a colonização estética do imaginário coletivo e demarca esse território invisível.

⁴ Em tupi-guarani yy, é considerada a primeira palavra e significa água, ywy significa terra, ywá significa céu e ywyrá significa árvore.

⁵ Dentre os povos da família tupi-guarani estão os Potiguara, Mbyá-Guarani, Guarani Nhandewá e Guarani Kaiowá.

O potyguês consiste num processo de criação espiritual-coletiva e de desaprendizagem pela imaginação, surgindo de um ato de resgate que se dá pelo atravessamento de memórias coletivas. O potyguês não objetiva tornar-se língua, e sim um ruído incômodo no português, com a pretensão de atrair o inconsciente estético do colonizado para a gênese etnográfica dos povos falantes do tupi-guarani. João Nyn (2020) justifica e propõe o potyguês no seguinte contexto:

Por quê?

Porque Y é a vogal sagrada Tupy-Guarany.

Porque o Brasyl é um país sem pyngos nos “i”s.

Porque as línguas yndígenas brasyleyras não são alfabéticas.

Potyguês é um manifesto lyterário e se apropria do alfabeto grego latyno para fazer uma demarcação Yndígena Potyguara no Português; ydyoma este que veyo nas caravelas de Portugal, assym como o Espanhol, da Espanha, e o Ynglês, da Ynglaterra, e que não são, obvyamente, oryundos daquy.

NENHUMA DESSAS LÍNGUAS É DA AMÉRYCA!

[...] Améryca também é uma fycção, uma Matryx Colonial com nome dado em homenagem a um colonyzador. ABYA YALA, na língua do povo Kuna, sygnifyca “Terra Madura”, “Terra Viva” ou “Terra em Florescymto”. É como os Movymntos Yndígenas Contemporâneos desse contynente a têm chamado.

Como é feyta a manutenção da nossa memória?

Potyguaras são povos dos sonhos.

Não há fronteyras entre arte e vyda.

Toda cryação é um ato espyrtual e coletyvo.

[...] A maior Pauta dos Movymntos Yndígenas do mundo é a Demarcação de Terras. Uma Pendência que nos prende ao ano de 1500, por ysso não exyste o perýodo Pós-Colonyal. É possývel demarcar terrytóryos fýsycos sem Demarcar Ymagynáryos?

A mente é um terrytório. O YMAGYNÁRYO é terra.

[...] Portanto, essa é uma forma que cryey para ressygnyfycar a mynha Ydentydade Yndýgena Contemporânea e propor uma nova escryta que gere estranhamento e reflexão, já que Potyguaras são Tupys e, assim como Guaranys, falam Tupy-Guarany.

Em Tupy-Guarany, temos 7 vogays: A, E, I, O, U, Y & o Sylêncyo, de onde tudo vem, para onde tudo vay (NYN, 2020, p. 12-14).

O potyguês é, assim, uma intervenção no inconsciente estético que antecede e sucede o silêncio, uma suspensão cognitiva que pede desaprendizagem, uma prática que cria uma metodologia decolonial e que constrói à medida que desconstrói. Escrever em potyguês é denunciar, resistir e re-existir dentro e fora da linguagem, no visível e no invisível, no real e no imaginário.

A supressão da vogal “y” do tupi-guarani é uma violência étnica que denuncia como o colonialismo e o imperialismo estruturam a experiência indígena na modernidade (SMITH, 2018); dessa forma, o potyguês se apresenta como retomada, manifesto capaz de expandir a potência da decolonização que se dá na língua.

O potyguês é perpassado pela noção de que a palavra, antes de ser palavra, é imagem acústica; antes, som; e, antes ainda, imaginação. A imaginação que antecede é a mesma que procede a criação do potyguês, que denuncia a violência linguística e expressa o ato de criação como caminho para cura; a partir do potyguês, vislumbra-se o futuro no passado, ou ainda, um presente minado por passados que não foram. Ao reabilitar a letra “y”, reabilita-se também a potência do sonho como propulsor das línguas indígenas e, conseqüentemente, como influenciador da língua que se diz oficial.

No livro em questão, além de apresentar o potyguês, João Nyn narra, de forma transtemporal, a história de Tybyra, indígena Tupinambá que foi a primeira pessoa TBLG⁶ assassinada pelo Estado brasileiro, denunciando a colonialidade que há por trás – por dentro e na frente – das dicotomias de

⁶ TBLG é a forma invertida de escrever LGBT, adotada por João Nyn, que tem por objetivo dar protagonismo para as letras que correspondem aos grupos mais invisibilizados.

gênero e sexualidade que demonizaram as relações de sujeitos indígenas; e denunciando, ainda, a imposição arbitrária das categorizações do que ocidentalmente se compreende como gênero em corpos indígenas dissidentes. O autor evidencia o assassinio afetivo perpetrado pela colonização e o gênero como resquício da colonialidade. João Nyn (2020, p. 99-100) explica que:

Essas análises e suposições são todas contadas por pesquisadores brancos que geralmente colocam sygnifycados na conta dos povos yndýgenas, sem ao menos dyzer de qual etnya estão falando. Pegam a palavra, o contexto e unem ao que pode ser mays dyreto e fácył dentro da perspectyva de sygnos. Longe das obvydades sensacyonalystas que unem sygnifycados de ontem com noções de agora, a semelhança sonora entre Tybyra e Ywyrá (árvore) e o conhecymto prévyo de que nossas lýnguas natyvas foram deformadas pela necessitydade do ato de documentar, ynycyada pelos jesuýtas, fyzeram com que dentro da mynha pesquysa, Ywyrá fosse o sentydo que transpassasse mynha cryação fyccyonal da exystêncyã dessa ancestral Nhe'é Mokõe (duas almas). Dyvydyda ao meyo, como as árvores da Amazônia e todas as outras florestas do Brasyl, nossas populações, dyssyidentes de gênero e sexualydade, seguem sendo desmatadas, elymynadas e devastadas. Quando envelhecemos, vyramos árvores, árvores são ancestrays vyvas, então Tybyra é de onde sou semente.

[...] Sendo assym, este lyvro, árvore-papel em tuas mãos, propõe-se a ser uma carta transtemporal sobre nossas exystêncyas, para que nossas corpas não colham apenas a vyolêncyã como herança. Um flerte com o teor hystóryco e as estruturas clássycas, deformando e reformando memóryas (NYN, 2020, p. 99-100).

O potyguês é uma ferramenta decolonizadora que ecoa contra-histórias, modos de conhecimento e resistência dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que traz à tona as supressões linguísticas produzidas pela colonialidade, explicitando como o apagamento de uma vogal sagrada na cosmovisão dos povos falantes do tupi-guarani desencadeia um processo de exílio que pode levar à morte identitária, já que a linguagem é um instrumento de legitimação da identidade. Trata-se, subseqüentemente, de obliterar esse sujeito do imaginário do colonizado, fazendo com que tudo que se sabe sobre ele seja uma construção anedótica da categoria Outro idealizada pela figura do pesquisador (SMITH, 2018).

Pensar sobre a demarcação do imaginário é partir do entendimento de que a colonialidade abstrai o Outro de sua própria experiência e coloniza o ensinando sobre ele mesmo, fazendo com que sua esquia da estrutura estereotipada deslegitime sua identidade. Demarcar o imaginário é, portanto, uma extensão da ruptura provocada pela literatura indígena que, ao dar voz e protagonismo literário ao sujeito que experiencia a colonialidade em todas as suas mutações desde 1500, permite que esse sujeito se aproprie das ferramentas do Ocidente – a escrita, a pesquisa, a linguagem no modo ocidental – para atormentar as lógicas estranhas às suas cosmovisões e arbitrariamente impostas sob seus corpos, tais como gênero, cisgeneridade, heterossexualidade, dentre outras lógicas contrárias ao caráter integrativo de seus mundos.

Originado na chave literatura-memória, o potyguês confronta essas e outras cicatrizes decorrentes das imposições coloniais e questiona se todas elas são passíveis de cicatrização, ou se continuarão abertas como um sinal de que a guerra iniciada pela colonização castradora de formas de ser, saber e poder nunca acabou. Dentre as feridas confrontadas, está a separação entre natureza e cultura que silencia a floresta e a voz dos povos da floresta.

O potyguês é uma nova travessia traçada pela literatura indígena contemporânea que desaprende a estereotipização de um Outro criada pelo Ocidente, abrindo espaço para uma retomada no imaginário-terra através do resgate fonético da vogal gutural “y”, vogal que antecede o silêncio [re]criador de mundos que comportam pluriversos, singularidades e heterotopias.

A revolução estética apresentada pelo potyguês nos apresenta uma outra história do saber que nos leva a uma travessia concebida na polivocidade de memórias – eu-nós – capazes de fazer ressoar antigos sons e de manifestar um imaginário a ser demarcado, assim como a própria demarcação.

REFERÊNCIAS

CURIEL, Ochy. Construindo metologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: jornada de metodologia de pesquisa feminista e sua aplicação no âmbito dos direitos humanos, da violência e da paz, **Anais**, San Sebastián-Donostia, v. 06, p. 1-22, 2014.

DINATO, D. ReAntropofagia: a retomada territorial da arte. **Modos. Revista de História da Arte**. Campinas, v. 3, n. 3, p. 276-284, set. 2019. Disponível em:

<<https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/mod/article/view/4224>>. DOI: <https://doi.org/10.24978/mod.v3i3.4224>.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o 'eu-nós lírico-político' da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, Londrina, n. 24, p. 216-233, ago. 2017.

ESBELL, Jaider. **Territórios: arte indígena contemporânea e o grande mundo**. arte indígena contemporânea e o grande mundo. 2018. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2018/06/14/territorios/>. Acesso em: 12 jan. 2021.

GOULARTE, Raquel da Silva; MELO, Karoline Rodrigues de. “A lei 11.645/08 e a sua abordagem nos livros didáticos do ensino fundamental”. **Entretextos**. Londrina, v. 13, n. 2, p. 33-54, jul./dez. 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**. 2. ed. São Paulo: Editora Peirópolis, 2020.

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

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt>. ISSN 1794-2489.

MUNDUKURU, Daniel. **Mundukurando 2: sobre vivências, piolhos e afetos**. São Paulo: Uk'A Editorial, 2017.

NYN, João. **Tybyra: uma tragédia indígena brasileira**. São Paulo: Selo Doburro, 2020.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim, 2019.

PREZIA, Benedito. **Marçal Guarani: a voz que não pode ser esquecida**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Trad. Roberto G. Barbosa. Curitiba: Editora Ufpr, 2019.