

Escrita-eco: um ruído do futuro que não chega e do passado que não foi

Alessandra Guterres Deifeld¹
Elisa Tonon²

50

I. Anos 70 e 80: antes do registro, a luta

Para além do apagamento histórico, dos inúmeros genocídios e políticas etnocidas institucionalizadas e vigentes até hoje nesse espaço denominado Brasil, nossos esforços se centralizam nos (a)sujeitos da vida literária – ou de fora dela – da segunda metade do século XX e início do século XXI. Em quatro atos, pretendemos rememorar as últimas cinco décadas de luta dessa identidade que passa a se imprimir no mundo a partir da própria voz na condição de indígena. Em meio ao constante ecocídio representado pelo assassinio de um de seus encantados, diz-se: que haja escrita.

O processo de registro escrito da memória ancestral dos povos indígenas de Pindorama³ enfrentou antes um problema institucional de raízes profundas: a negação da própria identidade indígena no âmbito

¹ 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).

² Doutora em Literaturas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e professora do Instituto Federal Catarinense (IFSC).

³ Pindorama significa “Terra das Palmeiras” e foi a designação dada pelos indígenas, antes da colonização, ao território que hoje se denomina Brasil.

jurídico e social. Os entraves que até recentemente cercavam o não reconhecimento da autoria indígena são conseqüências da não legitimação da identidade indígena, em caráter individual e coletivo, durante a maior parte do século XX, mais precisamente até o advento da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988⁴ (CRFB/88). O Código Civil dos Estados Unidos do Brasil, de 1916⁵, definia o sujeito indígena como “relativamente incapaz” e por isso estabelecia que esses povos deveriam ser “tutelados” (até 1967, pelo Serviço de Proteção ao Índio) até que fossem “integrados à comunhão nacional”.

Na literatura ocidental, não por acaso, o sujeito indígena foi muitas vezes retratado no passado, como um alguém que já foi, como um remanescente, exilado da própria identidade. O indígena foi visto como pertencente a uma categoria transitória⁶, cujo trajeto natural seria perseguir a civilização para, enfim, tornar-se civil (finalmente “integrado” ou “brasileiro”).

Assim, quando um indígena adentrava o mercado editorial, era despido de seu pertencimento étnico, deixava de ser indígena e tornava-se, para o Brasil que se diz ocidente, um *quase* civilizado. Ao indígena, um sujeito do passado que não foi, cabia a posição de objeto. Incorporado, em termos gerais, como bom selvagem no romantismo e canibal exótico na antropologia, não havia espaço textual destinado à voz do sujeito indígena (CASTRO, 2018).

A negação da autoria em detrimento do pertencimento étnico foi uma das principais ferramentas institucionais encontrada pelos bandeirantes contemporâneos para silenciar e retirar a autonomia dos povos indígenas por meio do racismo judicializado, numa tentativa de conter uma retomada inevitável: a decolonização de imaginários por via de uma escrita que se

⁴ Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

⁵ Código Civil dos Estados Unidos do Brasil de 1916. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm.

⁶ Juridicamente, o ‘ser indígena’, enquanto uma identidade vinculada a um pertencimento étnico, não era legitimado. Indígena era, até a CRFB/88, uma condição transitória de existir; portanto, não se tratava de ser, mas sim de estar nessa condição. O exílio identitário advém da negação jurídico-social do sujeito ser indígena. Enquanto categoria transitória não havia identidade ou sujeição indígena, por isso (a)sujeitos em exílio. (Cf. POTIGUARA, 2019)

materializa a partir da tradição oral, portanto, uma escrita que ecoa. É esse processo que nos descreve Ailton Krenak, liderança indígena e importante pensador brasileiro, em um dos ensaios reunidos em *Ideias para adiar o fim do mundo*:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar até o século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. (KRENAK, 2019, p.28)

52

A vitória identitária e consequentemente de autoria, autonomia, narrativa, história e legitimação da memória, deu-se a partir da presença da mulher indígena na política e dos esforços do ativismo indígena na esfera internacional, que no decorrer dos anos 1970 e 1980 atuou na criação da União das Nações Indígenas (UNI) e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho⁷ (OIT), e fomentou a construção da Declaração Universal dos Direitos Indígenas⁸ na Organização das Nações Unidas (ONU), que passaram a resguardar o direito de autodeterminação dos povos e demarcação de terras. Esses acontecimentos motivaram a outorga de direitos para os sujeitos da identidade indígena também no plano nacional, por intermédio da CRFB/88.

O que mais tarde se denominou literatura indígena, isto é, a literatura de autoria indígena, se constituiu em um processo que pode ser dividido em três momentos: i) a escrita pré-colonização enunciada, independente do alfabeto grego latino, através de grafismos, pinturas e outras formas de registro, cuja estética está diretamente condicionada à etnia e cosmogonia do sujeito indígena que a produz; ii) a escrita pós-colonização, em língua portuguesa, que enfrenta obstáculos jurídicos e sociais para ser reconhecida, já que seu reconhecimento acarretava um apagamento étnico ao autor, até

⁷ Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Disponível em: https://www.ilo.org/brasil/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em: 04 mar. 2021.

⁸ Disponível em: <https://bit.ly/3sSZCVP>. Acesso em: 04 mar. 2021.

então (a)sujeito indígena; e, por fim, iii) o período em que se passa a demarcar a escrita de autoria indígena como literatura indígena contemporânea.

Nesse terceiro momento, houve ainda duas situações. A primeira nos anos 1990, quando essas obras eram catalogadas de formas diversas – culturais, folclóricas, infantis e infanto-juvenis; e a segunda, procedida pelo doutoramento acadêmico de indígenas, já nos anos 2000, que passaram a reivindicar a demarcação do território da literatura. O resultado dessa reivindicação que partiu de sujeitos indígenas é, no âmbito editorial, literatura indígena como uma forma de catalogação e literatura indígena contemporânea como um novo momento para a escrita de autoria indígena, agora juridicamente ressaltada e legitimada, ou seja, sem acarretar deslocamentos identitários pelo apagamento do pertencimento étnico. É esse terceiro momento que mais será esmiuçado nesse ensaio.

53

Com a conquista do direito autoral sem co-representação, o sujeito, autor da própria narrativa, deixa de ser indígena ou civil e passa a se imprimir no mundo como indígena e civil. Essa pequena travessia na linguagem a torna fértil aos encadeamentos dos discursos multiétnicos, evidenciando a relação entre identidade, auto-história, deslocamento e alteridade, atenuando a tensão existente entre oralidade e escrita e fortalecendo a ecocrítica, enunciada pelo sujeito indígena, intrínseca ao seu modo de existir no/com o mundo.

Mais do que um sobressalto literário, a autoria indígena é, nesse contexto, uma forma de suspender ou afrontar a autoridade do cânone e das historiografias ocidentais, na medida em que nos leva a questionar, por exemplo, se a “literatura indígena” é literatura “brasileira” no sentido que convencionalmente compreendemos; ou, quando falamos em “literatura indígena contemporânea” quais os sentidos desse “contemporâneo”.

Aqui a autoria se apresenta enquanto alteridade e abre a possibilidade dos sujeitos indígenas produzirem literatura de acordo com as próprias mitologias e metodologias pessoais e coletivas, possibilita acesso a narrativas e perspectivas transmitidas ao longo de gerações por vias distintas da escrita e, assim, nos exige outra compreensão da noção de autoria. Trata-se de reconhecer que as linguagens e, por que não, vozes, enunciadas a

partir de sujeitos indígenas são, por si só, epistêmicas (ASANTE, 2019). São escrituras marcadas por atravessamentos que sustentam o ato de resistir dentro e fora do cânone, propiciando a fresta necessária para a revolução estética do re-existir (GRAÚNA, 2013).

A escrita, quando de autoria indígena, é utilizada para apontar os deslocamentos identitários vivenciados por esses sujeitos e, ao mesmo tempo, expressar e 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).

Há que se fazer constar que 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 recontar o passado através da memória (HALL, 1999).

54

II. Anos 90: autoria e autonomia

A literatura indígena contemporânea que eclode nos anos 90 se manifesta como uma revisão da história oficial, denunciando as violências físicas, políticas e espirituais enfrentadas pelos sujeitos indígenas desde o início da colonização e, principalmente, como forma de reelaboração da identidade para reafirmar a própria existência.

A construção da autoria é mutuamente um processo de (re)construção da identidade indígena e apresentação, ao que se diz ocidente, de cosmogonias outras que reconhecem a humanidade em outros seres e, portanto, exigem um outro letramento para que se proceda a colheita no texto (GRAÚNA, 2013). O processo que concebe essa escrita é diferente, tal qual a relação do autor com o texto e, por sua vez, o diálogo entre leitor e texto. É necessário compreender os processos de memória que transpõem a oralidade para a escrita nessa tradição, bem como “a capacidade visionária do ser pajé e do ser poeta” (GRAÚNA, 2013, p. 122) emanada da relação autor-texto-leitor.

A literatura indígena tem a oralidade como fonte e nasce das memórias transmitidas pela vocalização; não está condicionada ao tempo – passado, presente, futuro – ou à humanidade – entendida na perspectiva ocidental –, é colheita⁹ que se faz de sons que nada tem a ver com a *phoné* (des)articulada de Aristóteles (Cf. AGAMBEN, 2008), mas sim com os sons que decorrem da fusão natureza e cultura (MUNDURUKU, 2017), ora verbalizados, cantados, sussurrados ou gritados que, quando impressos no papel, produzem eco na escrita.

Após o reconhecimento da autoria, a escrita passa a ser, para os povos indígenas, uma ferramenta de apoio à memória, uma forma de luta e defesa do direito de re-existir. Como ensina Kaká Werá Jecupé (2020), a literatura indígena é 50% resistência e 50% re-existir, expressados em todos os atos do fazer literário, a começar pela publicação e articulação do autor para tornar sua obra pública, acessível e acessada.

Publicar uma escrita que nasce da própria experiência (EVARISTO, 2015), cosmovisão, integração com o mundo e que evoca a oralidade, é uma forma de manifestação cultural e enfrentamento do racismo na literatura e nas artes, uma demarcação estética e política que salvaguarda o “lugar da ancestralidade na passagem da literatura oral para a escrita” (GRAÚNA, 2013, p. 123).

Mesmo com a outorga da autoria, os sujeitos indígenas e suas produções seguiram marginalizados perante a literatura brasileira, urgindo a necessidade, já nos anos 1990, da descanonização da própria literatura por via de um sequestro terminológico na linguagem expressado na demarcação: literatura indígena, visando a construção de um *outro mundo possível*¹⁰.

Essa demarcação se dá em várias instâncias. Primeiramente, como uma “reafirmação do lugar da palavra nas sociedades indígenas, [e] em contraponto ao lugar dessa literatura na sociedade não indígena”, representando um momento de “indig(e)Nação” (GRAÚNA, 2013, p. 54),

⁹ A pesquisa é compreendida na tradição indígena como uma colheita. Todas as informações colhidas e apreendidas no estudo dessa tradição ou de alguma etnia específica devem retornar ao ambiente de onde se extraiu os saberes de modo a beneficiar aquele povo. Pensar a pesquisa como colheita é também traduzir o procedimento de estudo indígena para o ocidente e evocar a ideia de sustentabilidade cultural.

¹⁰ Lema do “Fórum Social Mundial”. Um evento que se realiza, anualmente, e que tem por objetivo geral: opor-se à globalização excludente e militarista representada pelo neoliberalismo. (GRAÚNA, 2013, p. 53)

que consiste na problematização das questões identitárias e dos processos de deslocamento que geraram exílios de identidade.

A literatura indígena parte justamente das subjetividades e do sensível da cosmogonia de quem a expressa, daí a especificidade de suas denúncias e de sua forma de contar histórias, já que a consciência de seus autores é também um reflexo da estética dos excluídos e da opressão linguística e cultural dos que vivem à margem do cânone.

A literatura de tradição oral, produto da memória ancestral enunciada de corpos indígenas, é um encontro de literatura, cumplicidade e método que resulta em uma escrita-eco multimodal atravessada por várias textualidades – biografia, poesia, prosa, artigos, depoimentos, relatos, entrevistas, ilustrações, grafismos – e, por isso, compreendida como híbrida. Possui ritmos, denúncias, realidades, utopias, paixões, políticas e vozes muito próprias que se apresentam em outra tradição e demandam certa tradução, que por sua vez também é um ato político.

56

A literatura é também um território a ser demarcado para que cosmovisões não sejam ambientadas somente de modo antropológico ou catalogadas como infanto-juvenis. O histórico de catalogação dessa literatura é também um histórico de apagamento, já que inicialmente as obras produzidas por sujeitos indígenas eram catalogadas como culturais, posteriormente como folclóricas e hoje, em sua maioria, são catalogadas como infanto-juvenis. Apesar dos autores indígenas dedicarem parte de sua produção ao diálogo com o público infanto-juvenil por intermédio da literatura para fins educativos, o que tem ocorrido é a catalogação infanto-juvenil deliberada, pautada no conteúdo cosmológico, entendido como mitológico, que cada livro contém, o que reforça a infantilização da cosmovisão indígena. Por essas e inúmeras outras condicionantes, os anos 90, 2000 e 2010 costuram um importante desenrolar na luta corpo-território, que não se limita ao cânone, mas o alcança.

A partir da demarcação da categoria “literatura indígena”, essa literatura ganha maior visibilidade, reconhecimento e atenção no meio acadêmico e a escrita de autoria indígena passa a ser pesquisada sob diversas perspectivas teóricas, especialmente do pós-estruturalismo e dos

estudos decoloniais, além de ser inserida em linhas de pesquisas e cursos nos programas de graduação e pós graduação, mas não só.

Nesse sentido, a lei 11.645, de 10 de março de 2008, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional, determina a inclusão no currículo oficial da educação básica a história e a cultura afro-brasileira e indígena. A partir dela, lenta e gradualmente, textos de autoria indígena são inseridos nos livros didáticos de ensino fundamental e médio, por exemplo (GOULARTE e MELO, 2013).

III. Anos 2000: abre-alas, Eliane Potiguara

Dentre os autores que ganharam espaço e publicidade midiática nos anos 2000, destaca-se Eliane Potiguara, mulher indígena do povo Potiguara, nascida em 1950, no Rio de Janeiro/RJ, na condição de desaldeada e, por si só, um exemplo do re-existir e da reintegração cultural e espiritual dos sujeitos de diáspora que, antes da enunciação, retornam à identidade originária.

57

“Amarraram-lhe pedras aos pés, enfiaram um saco em sua cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano” (POTIGUARA, 2018, p. 24) e assim, com o assassinato do bisavô de Eliane, em virtude da colonização inglesa que fomentava o plantio de algodão em terras potiguaras, se iniciou o primeiro processo de migração forçada enfrentado pelas mulheres potiguaras, de Paraíba para Pernambuco. Lá, Maria de Lourdes, aos 12 anos, dava à luz Elza, fruto de uma outra violência do colonizador, dessa vez de cunho sexual, que ensejou uma nova migração para o Rio de Janeiro.

Estabelecida numa área de prostituição chamada Zona do Mangue e atravessada por racismos e preconceitos, a vida das mulheres potiguara foi timidamente se desenrolando. Elza teve dois filhos, um deles uma menina, Eliane, criada a sete chaves pela avó Maria de Lourdes. Já aos 6 anos, após ser alfabetizada, experienciou sua primeira encruzilhada com a escrita: escrevia e lia cartas que a avó enviava e recebia da Paraíba. Escrever era uma forma de manter-se viva e segura, um processo que margeou sua existência desde então.

Eliane cresceu em um país que não reconhecia a identidade indígena desalçada e ignorava os deslocamentos identitários causados pela migração forçada. Ela não era reconhecida como indígena e essa talvez tenha sido uma das negações que mais a impulsionaram.

“Brasil, o que faço com a minha cara de índia?” (POTIGUARA, 2018, p. 32). A indignação expressada por Eliane em seu poema *Brasil é* força motriz para um período de muitas viagens por toda Pindorama em busca de diálogos que a conduzam ao inconsciente coletivo¹¹ a fim de perseguir a memória ancestral de sua família e aterrar-se no pertencimento étnico. Nessas viagens, Eliane percebeu-se de frente para as demandas das mulheres indígenas no que concerne à violação de direitos reprodutivos, espirituais, políticos e humanos, não tendo como ocupar outra posição que não a de ativista indígena, agora com as raízes já curadas.

Fez de seu ativismo uma profissão de fé e levou as pautas identitárias para diversas conferências internacionais promovidas pela ONU que alavancaram os debates e a institucionalização de direitos indígenas, especialmente no que se refere à identidade e território. Além disso, criou o GRUMIN (1978)¹², grupo internacionalmente premiado, cujo objetivo sempre foi promover o acesso à informação dos povos indígenas e o fomento do ativismo no âmbito individual e coletivo através da publicação de jornais, poema-pôster, livros, eventos e da criação de materiais didáticos que reavivem as pautas indígenas.

Por perceber a escrita como expressão de seu ativismo, Eliane só passou a reconhecer-se e denominar-se escritora no século XXI. Até então, a autora do primeiro poema-pôster de autoria indígena, *Ato de Amor entre*

¹¹Nesse caso, inconsciente coletivo é uma alusão às múltiplas vozes da tradição indígena que auxiliaram Eliane Potiguara na busca por sua origem e trajetória(s) de sua família. Ademais, o inconsciente coletivo apresentado no ensaio se condiciona à cosmovisão indígena que possui percepções de humano e não-humano diferentes da cultura ocidental; assim, as interações e integrações com essas [não] humanidades se manifesta na construção do inconsciente coletivo a partir da cosmovisão indígena. A expressão também abarca o que Davi Kopenawa chama de escrita de multidão, ou seja, a compreensão de que a materialização da literatura de autoria de um sujeito indígena é constituída de muitas outras vozes; a autoria é, por vezes, a enunciação coletiva de uma multidão de sujeitos e o inconsciente um espaço temporal que abarca passado e presente. Há similaridades com o inconsciente coletivo proposto por Jung, contudo, insta salientar que, nesse ensaio, o inconsciente coletivo se apresenta em outra tradição que não a ocidental.

¹² Começou em formato de jornal e hoje acontece online no link <https://www.facebook.com/grumin>.

povos, publicado em 1976, entendia que antes de ser escritora, deveria ser muitas outras coisas para garantir a sua sobrevivência, identidade, cultura e território. Assim, por seu local ontológico e por compreender que a potência indígena não está na cultura escrita, perceber-se escritora veio depois. O processo de escrita, para Eliane, era entendido como algo secundário e consequente de seu ativismo e militância.

Em 2004, com a publicação do que denomina sua obra prima, o livro *Metade cara, metade máscara*, Eliane percebe que um dos resultados de seu ativismo é a literatura indígena, e que através da sua escrita própria, assimilada como híbrida, sua memória e a de muitos outros exilados, é gritada em letras e que seu ato de escrever é também um ato de combate contra a colonização que não terminou.

IV. 2010-2020: da reantropofagia ao potyguês

Diante da ausência de solidariedade das sociedades imaginadas como nacionais e do fato de que parte significativa dos etnocídios aconteceram através da linguagem, diversos manifestos foram evocados nas últimas décadas; dentre eles, há dois que gritam emergentes por destaque: a *reantropofagia* (2019) e o *potyguês* (2020).

A *reantropofagia* foi uma exposição idealizada por Denilson Baniwa, que aconteceu no Centro de Artes da Universidade Federal do Fluminense (UFF), entre 24 de abril e 26 de maio de 2019, tendo sido a primeira exposição no Brasil curada e protagonizada exclusivamente por artistas indígenas de diversos povos.

A exposição começa com a apresentação de uma tela-documento que retrata:

uma cabeça, fusão de Mário de Andrade com Grande Otelo (ator que interpretou Macunaíma no filme homônimo de Joaquim Pedro de Andrade), ofertada em uma bandeja de palha. Junto à cabeça, está presente o livro *Macunaíma* e um pequeno bilhete que diz: "Aqui jaz o simulacro *Macunaíma*, jazem juntos a ideia de povo brasileiro e a antropofagia temperada com bordeaux e pax mongólica. Que desta longa digestão renasça *Makunaimí* e a antropofagia originária que pertence a nós, indígenas". Para cozinhar e temperar essa cabeça-oferenda, urucum, milho Guarani, mandioca e pimenta, os outros elementos presentes na tela. Nessa oferenda direcionada aos indígenas, Denilson antropofagiza a Antropofagia modernista ao fazer uso das referências e técnicas "brancas" (não indígenas) e distribui-las

aos artistas ali presentes. Não há qualquer obra lá exposta que não provenha, em algum modo, de uma captura de técnicas "brancas" por parte dos indígenas. Todos os artistas, importante ressaltar, estão vivos e fazendo de suas artes gritos de re-existência. (DINATO, 2019)

As obras que se seguem são do mesmo teor e representam um marco na história da Arte Indígena Contemporânea, que explora a perversidade do encontro colonial e confronta a dita "identidade nacional". A proposta é ocupar, demarcar e subverter o espaço das belas-artes perturbando a hegemonia da identidade e os estereótipos identitários. Do início ao fim, a exposição rememora fatos históricos importantes para as lutas indígenas omitidos ou distorcidos na história ocidental, [des]figurando a estética e demonstrando que a ancestralidade é viva e política.

O *potyguês*, por sua vez, surgiu 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 sagrada e cardíaca "Y", que origina o tupi-guarani. Num sequestro do alfabeto grego latino, Juão 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*.

60

Partindo dessa contextualização prévia, o *potyguês* enuncia-se como a próxima demarcação a ser feita no imaginário-território, expressado na substituição de todos os "i's" do português pela letra "y", num ato de resgate da língua acessada na memória das multidões indígenas que se atravessam, acrescentando eco, em alusão à oralidade, à escrita que vem sendo plantada por corpos dissidentes. O objetivo não é potencializar a escrita, mas sim utilizá-la como aliada na luta política para que a demarcação se dê em outras esferas, tal qual o imaginário coletivo.

O *potyguês* é, também, uma contemporização do tupi-guarani¹³, realocando-o no entre-lugar do passado que não foi e do futuro que não

¹³O direito de autodeterminação dos povos decorrente da CRFB/88 se estende para a autodenominação e declaração, dito isso, contrariando linguistas e antropólogos ocidentais que categorizam tupi-guarani como família linguística, os povos indígenas guaranis (mbyá, nhandewá, kaiowá) denominam tupi-guarani sua língua oficial, denominação que passa a ser jurídica e socialmente legítima a partir da CRFB/88. O tupi-guarani não é uma língua "única", tendo variações que decorrem de sotaques e expressões regionais, como, inclusive, a língua portuguesa, entretanto, os falantes se comunicam em tupi-guarani independente dessas variações que estão mais atreladas e evidentes na escrita do que na oralidade. Além

chega: o agora. Os povos indígenas compreendem que a cura se dá na língua, na fala e na oralidade enquanto vocalização da memória e evocação da ancestralidade, sendo o potyguês um eco capaz de tornar a literatura indígena ainda maior.

Dentre todas as linhas de fuga aqui apresentadas, literatura indígena é, por fim, uma escrita-eco das vozes que nunca foram e das que ainda não chegaram que sempre esteve aqui. Pois, como “dito” na Carta do Comitê Revolucionário Indígena (CCRI, 1988, não paginado), escrita em 1988: “[a] palavra foi nova para os que tinham perdido a memória, mas para vocês [os parentes indígenas e índio-descendentes] não é nova nossa palavra porque já a caminhavam desde os mais antigos avós”.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ASANTE, Molefi Kete. “A ideia afrocêntrica em educação”, *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, [S.L.], n. 31, p. 136-148, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28261>.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

DINATO, Daniel. “ReAntropofagia: a retomada territorial da arte”. *MODOS: Revista de História da Arte*, Campinas, v. 3, n. 3, p. 276-284, 2019. Disponível em: <https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/%20mod/article/view/4224>.

DORRICO, Julie. “A oralidade no impresso: o 'eu-nós lírico-político' da literatura indígena contemporânea”. *Revista Boitatá*, Londrina, v. 12, n. 24, p. 216-233, 2017. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/32958>.

CONCEIÇÃO EVARISTO – ENCONTROS DE INTERROGAÇÃO. Produção audiovisual de Caroline Rodrigues. Brasil: Itaú Cultural, 2015. 15 min., son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dHAaZQPIF8I>.

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, 2013. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/entretextos/article/view/16035>.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da Literatura Indígena no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 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.

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: Grumin, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

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

THIÉL, Janice Cristine. “A literatura dos povos indígenas e a formação do leitor multicultural”, *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 4, p. 1175-1189, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/edreal/v38n4/09.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2021.

Resumo: O presente artigo realiza uma reflexão sobre o processo de reconhecimento da literatura indígena produzida no Brasil a partir das últimas décadas do século XX, tendo como marco legal a Constituição de 1988, que legitima a identidade dos povos indígenas e contribui para o reconhecimento e “demarcação” da autoria indígena no campo estético-político-literário.

Palavras-chave: literatura indígena; identidade; autoria; alteridade; escrita-eco.

Abstract: This article brings considerations on the indigenous literature acknowledgement process which is being produced in Brazil along the last decades of the 20th century. We consider the 1988’s Constitution as the legal milestone that legitimates the native peoples’ identity and contributes to the recognition and “demarcation” of indigenous authorship in the aesthetic, political and literary fields.

Keywords: indigenous literature; identity; authorship; otherness; echo-write.

Recebido em: 27/04/2021

Aceito em: 24/06/2021