

“O BRASIL NÃO RECONHECE OS BRASIS”¹: INTERPRETAÇÕES EM PROSA E VERSO DE GRAÇA GRAÚNA

*Nanah Sanches Vieira*²

*Tânia Mara Campos de Almeida*³

*Vitor C. Camargo de Melo*⁴

RESUMO: A partir de elementos e passagens da obra de Graça Graúna, pensadora indígena Potiguara, este artigo discute a importante contribuição da literatura indígena contemporânea na renovação da teoria social a respeito do Brasil e seu povo, tensionando a sociologia brasileira hegemônica na nossa representação de sociedade nacional, com destaque para a superação da invisibilização étnica atravessada pelo desejo de emancipação social em perspectiva pluricultural. Com base no estudo da questão indígena e do indianismo na literatura brasileira, desde as crônicas dos viajantes e missionários do período colonial até a atualidade, bem como na leitura da própria autora sobre esses cânones, é mostrado como os povos originários foram sendo convertidos, excluídos, tornados cativos, associados a perdedores e subespécies. Ou seja, apagados da condição de sujeitos e de suas realidades socioculturais pelos esforços empreendidos pela *intelligentsia* brasileira no sentido de propagar ideias sobre o povo brasileiro e sua identidade enquanto nação eurocentrada. Por fim, são apontadas a interpretação de Graça Graúna sobre educação e direitos humanos, sua atuação contra a tese do “Marco Temporal” e a favor

¹ Graça Graúna, em *Literatura e Violência: dos saberes ancestrais à exclusão* (2016).

² Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. E-mail: nanahsvieira@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7676-6040>

³ Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília. Professora do Departamento de Sociologia e integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Mulheres da Universidade de Brasília. Pesquisadora do CNPq. E-mail: taniamaraca@unb.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4147-7668>

⁴ Mestre em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília. Pesquisador no Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios. E-mail: vcamargomelo@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5336-4591>

da sororidade entre as parentes indígenas. Espera-se, com essas reflexões e análises, jogar luz sobre projetos literários alinhados às cosmologias, auto-histórias e saberes indígenas na produção de um pensamento social de perspectiva decolonial e sensibilidade feminista, na construção de novo(s) projeto(s) coletivo(s) utópico(s) para o país.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura indígena. Pensamento social brasileiro. Graça Graúna. Indígenas mulheres. Utopia.

“BRAZIL DOES NOT RECOGNISE THE BRASIS”: INTERPRETATIONS IN PROSE AND VERSE BY GRAÇA GRAÚNA

ABSTRACT: Based on elements and passages from the work of Graça Graúna, an indigenous Potiguara scholar, this article discusses the important contribution of contemporary indigenous literature to the renewal of social theory about Brazil and its people, tensioning the hegemonic Brazilian sociology in our representation of national society, with emphasis on overcoming the ethnic invisibilization crossed by the desire for social emancipation in pluricultural perspective. Based on the study of the indigenous issue and Indianism in Brazilian literature, from the chronicles of travelers and missionaries in the colonial period to the present day, as well as the author's own reading of these canons, it is shown how the original peoples were being converted, excluded, made captives, associated with losers and subspecies. That is, erased from the condition of subjects and their sociocultural realities by the efforts undertaken by the Brazilian *intelligentsia* in order to propagate ideas about the Brazilian people and its identity as a Eurocentered nation. Finally, Graça Graúna's interpretation of education and human rights and her actions against the thesis of the “Temporal Framework” and in the sorority to indigenous relatives are pointed out. It is the expectation of these reflections and analyses to shed light on literary projects aligned with indigenous cosmologies, self-histories and knowledge in the production of a social thought with a decolonial perspective and feminist sensibility, in the construction of new collective and utopic project(s) for the country.

KEYWORDS: Indigenous literature. Brazilian social thought. Graça Graúna. Indigenous women. Utopia.

“BRASIL NO RECONOCE LOS BRASIS”: LAS INTERPRETACIONES EN PROSA Y VERSO DE GRAÇA GRAÚNA

RESUMEN: A partir de elementos y pasajes de la obra de Graça Graúna, pensadora indígena potiguara, este artículo discute la importante contribución de la literatura indígena contemporánea a la renovación de la teoría social sobre Brasil y su pueblo, desafiando la sociología brasileña hegemónica en nuestra representación de la sociedad nacional, con énfasis en la superación de la invisibilización étnica atravesada por el deseo de emancipación social en perspectiva pluricultural. A partir del estudio de la cuestión indígena y del indianismo en la literatura brasileña, desde las crónicas de viajeros y misioneros en el período colonial hasta la actualidad, así como de la propia lectura de la autora de estos cánones, se muestra cómo los pueblos originarios fueron convertidos, excluidos, hechos cautivos, asociados a perdedores y subespecies. Es decir, borrados de la condición de sujetos y de sus realidades socioculturales por los esfuerzos emprendidos por la *intelligentsia* brasileña para propagar ideas sobre el pueblo brasileño y su identidad como nación eurocentrada. Por último, se señala la interpretación de Graça Graúna sobre la educación y los derechos humanos y sus acciones contra la tesis del “Marco Temporal” y en la sororidad a los familiares indígenas. Se espera, con estas reflexiones y análisis, arrojar luz sobre los proyectos literarios alineados con las cosmologías, autohistorias y conocimientos indígenas en la producción de un pensamiento social con perspectiva decolonial y sensibilidad feminista, en la construcción de nuevo(s) proyecto(s) utópico(s) colectivo(s) para el país.

PALABRAS CLAVE: Literatura indígena. Pensamiento social brasileño. Graça Graúna. Mujeres indígenas. Utopía.

*Utopia é cantar
uma trajetória possível:
Pindorama.*

Graça Graúna, em Flor da Mata (2014a).

INTRODUÇÃO

Neste texto nos aproximamos da obra de Graça Graúna, indígena mulher Potiguara, para refletir sobre suas potências sociológicas e, através delas, alcançar as implicações da literatura indígena contemporânea nos

processos de renovação da teoria social a respeito do Brasil, seu povo e sua nação. Partimos da tese de doutorado, de artigos, poesias e publicações de sua autoria em meio virtual, buscando lê-los por ângulos que nos encaminhem ao pensamento social brasileiro.

Nascida em 1948, em São José do Campestre (RN), é escritora, poeta, crítica literária, professora universitária e acadêmica. Primeira indígena doutora do país, sua formação em Letras ocorreu na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)⁵ e voltou-se, em nível pós-graduado, ao imaginário sobre os povos indígenas na literatura infantil e ao lugar de alteridade da literatura indígena brasileira. Atualmente é docente da Universidade de Pernambuco (UPE), no Campus Garanhuns, onde coordena o Grupo de Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa (GRUPEC-UPE) e leciona Literatura Brasileira, Literatura Portuguesa e Teoria Literária. Possui vasta produção em livros, jornais e revistas, tornando-se referência no seu campo e para além, enquanto uma expoente da polifonia das vozes intelectuais e literatas no país.

Suas principais obras literárias são os livros de poesia *Canto Mestiço* (1999), *Tessituras da Terra* (2001), *Tear da palavra* (2007) e *Flor da mata* (2014), bem como *Criaturas de Nãnderu* (2010), voltado ao público infanto-juvenil. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013) é resultado de seu doutoramento e marco de seu pensamento. Em dezembro de 2021, no Dia Internacional dos Direitos Humanos, lançou *Fios do Tempo (quase haikais)*. Participa ainda de antologias poéticas e escreve com frequência no portal *Tecido de Vozes*⁶ (antigo *Art'palavra*), que mantém desde 2007 e reúne cerca de 600 postagens.

Costuma dizer que faz da literatura sua canoa para navegar no mar da oralidade indígena. Nessa embarcação, destacam-se o resgate da memória originária, a afirmação da identidade indígena e a transmissão

⁵ Sua dissertação de mestrado, *O imaginário dos povos indígenas na literatura infantil*, foi defendida em 1991, no Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPE. Nesse mesmo Programa, em 2003, defendeu a tese *Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil*, publicada como livro em 2013.

⁶ Espaço de apoio, diálogo e reflexão junto ao GRUPEC-UPE e CNPq. Blog acolhido pelo Núcleo de Educação em Direitos Humanos da UMEESP. Disponível em: <<http://tecidadevozes.blogspot.com/p/apresentacao.html>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

intergeracional da palavra ancestral. Sem nunca perder o caminho de volta às raízes, vai entoando o que aprendeu nos rituais de Toré, com ancestrais Potiguara.⁷

Sou Tupã, sou Tupã. Sou Potiguara.
Sou Potiguara nessa Terra de Tupã.
Tenho arara, craúna e xexéu, todos os pássaros do céu
Quem me deu foi Tupã, foi Tupã, sou Potiguara
(GRAÚNA, 2020a, p. 47).

Inserida no escopo das chamadas literaturas periféricas (SILVA, 2013), sua obra une sentimentos e cosmovisões indígenas do Brasil. De poesias, tese a ensaios críticos, seu ato criativo navega em direção à utopia, tema constante em sua pena, cujo sentido toma de Paulo Freire, a quem dedica *Poética da autonomia*.⁸

E é exatamente esta vontade de ser nós mesmos e este desejo forte, alentados pelo sonho possível, pela UTOPIA tão necessária quanto viável, que marchamos os progressistas e as progressistas destas Terras de América para a concretude, a realização dos sonhos dos Vascos, de Quiroga y Tupac, dos Bolívares, dos San Martins, dos Sandinos, dos Tiradentes, dos Ches, dos Romeros (FREIRE, 2000, p. 35).

Do mar de suas criações, Graça Graúna emerge feito flecha lançada ao futuro a partir de um mundo em colapso; com os pés na terra, traz consigo imagens oníricas de um coletivo esperançoso: “Porque somos um em muitos, estamos aqui, em meio a grandes transformações, confiantes de que sonhando juntos, os nossos sonhos se tornem realidade.

⁷ Os Potiguara, tidos os mais valentes indígenas do Nordeste, resistentes à presença colonial, ocupavam territórios litorâneos, mas se dispersaram entre Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará, regiões disputadas por franceses, espanhóis, holandeses e portugueses (PREZIA, 2017). “Hoje, grande parte dos remanescentes (cerca de 7 mil pessoas) sobrevive nas 22 aldeias nos municípios Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto (PB)” (GRAÚNA, 2013, p. 95).

⁸ Disponível em: <<https://gracagrauna.com/2021/09/19/paulo-freire-100-anos-por-uma-educacao-libertadora/>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

Estamos atentos aos horizontes” (GRAÚNA, 2014b, p. 56). Repensar o utópico, na atual configuração global-colonial, é possível se valorizamos o conhecimento e respeitamos a identidade dos povos indígenas e africanos, reconhecendo-os sujeitos e autores de suas próprias narrativas, especialmente na literatura (GRAÚNA, 1999b). Resistência, portanto, significa comemorar a existência nas inúmeras adversidades ao mesmo tempo em que se projeta adiante um Bem Viver, em referência à prática ancestral dos povos andinos de “manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver” (KRENAK, 2020, p. 8).

Mais uma viagem:
nesse vai e vem a utopia
me faz andarilha.
(...)
Em volta da fogueira:
memória, história
O mundo se recria.
(GRAÚNA, 2014a, p. 12-14).

Trataremos, portanto, das urgências que emergem de sua produção e que apontam para a radical vontade de poder ser e viver indígena, em contexto de afirmação de identidades e cosmovisões originárias na (re)construção de projetos diversos e legítimos dentro da nação. Nesta caminhada à(s) utopia(s), recortaremos elementos de sua obra que contribuem para novas formulações sobre o Brasil e seu povo, contrapondo-se à sociologia brasileira hegemônica a respeito da nossa representação de sociedade nacional, com destaque para o processo de superação da invisibilização étnica atravessada pelo desejo de emancipação social em perspectiva pluricultural. Afinal, a literatura indígena, na sua expressão em Graça Graúna, é prova da luta incansável dos povos originários diante da imposição violenta dos valores dominantes, que atuou desalojando-os da posição de legítimos integrantes e intérpretes da sociedade que se fez nacional, a qual vem sendo por eles resgatada.

Nas próximas páginas, destacaremos eixos fundamentais de sua obra, particularmente em *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea do Brasil*, para, em seguida, os discutirmos como aportes à teoria social crítica, de gênero e decolonial. Partiremos da ruptura com a propagação da nossa nação enquanto entidade que emerge espontaneamente do encontro com o imperialismo europeu e, na contemporaneidade, com o neoliberalismo global, como se houvesse um destino único para o seu dito progresso e, por conseguinte, para a noção de identidade nacional em associação singular ao ideal da mestiçagem. Na verdade, a criação e a sustentação dessa nação são exercícios de poder e engenharia social deliberados pela elite em vários momentos da historiografia literária brasileira e, apenas, com aparência inovadora frente a estruturas antigas de desigualdade e opressão étnico-racial.

Fazendo jus ao canto da ave Graúna, as configurações de Graça sobre o Brasil ecoam longe, por paragens interdisciplinares e ainda inomináveis. Com capacidade de denunciar o silenciamento impingido aos povos indígenas e africanos, ao mesmo tempo que analisa finamente mazelas da nossa sociedade, oferece novas possibilidades interpretativas ao país, abrindo espaço rico de simbolismos em um meio em que jamais mulheres, quiçá indígenas, estiveram com a palavra e formularam conhecimento sobre e para a nação branca, masculina e burguesa. Por isso, sua perspectiva em verso e prosa contribui com originalidade feminina (em alguns momentos, de teor feminista) para amplificar novas temáticas e novas abordagens à discussão, tão cruciais à realidade brasileira que se pretende mais justa, equânime e plural. Em dedicação às mulheres, ela escreve seu poema *Retratos*:

Saúdo as minhas irmãs
de suor papel e tinta
fiandeiras
guardiãs
ao tecer o embalo
da rede rubra ou lilás
no mar da palavra
escrita voraz.

Saúdo as minhas irmãs
de suor papel e tinta
fiandeiras
tecelãs
retratos do que sonhamos
retratos do de que plantamos
no tempo em que a nossa voz era só
Silêncio
(GRAÚNA in SIQUEIRA, 2004).

A LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA NA AMBIÊNCIA DOS 500 ANOS

Em 1999, às vésperas das comemorações dos “500 anos do ‘descobrimento’ do Brasil”, segundo versão falaciosa da chegada dos portugueses neste solo, Graça Graúna, que ainda assinava Maria das Graças Ferreira, publicou no *Jornal Porantim*⁹ um dos seus primeiros textos, “Um flagrante do marginalizado na literatura brasileira” (1999b), no qual questiona: “Ao longo desses 500 anos, que representações dão conta do que somos e como estamos no universo da literatura brasileira?” Baseando-se no estudo da questão indígena e do indianismo na literatura brasileira, desde a Literatura Jesuítica à Contemporânea, mostra como os nativos foram sendo convertidos, “tomados em justa guerra”, tornados cativos, excluídos, associados a perdedores e subespécies. E a mulher indígena, seja Lindóia, Moema ou Iracema, abandonada ou morta, pressagiando a marginalização da mulher e as dores do nascimento de uma nação (GRAÚNA, 2013). Para ela, tratar a carta de Pero Vaz de Caminha como a certidão de nascimento do Brasil é um dos primeiros equívocos históricos de nossos manuais literários e que segue sendo reproduzido nas escolas, embora haja “outras manifestações que autenticam a existência da

⁹ Criado em 1979, na Ditadura Militar, *Porantim* é o jornal impresso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Na língua de nação indígena Sataré-Mawé, *Porantim* significa remo, arma, memória. Suas edições recentes podem ser acessadas em: <<https://cimi.org.br/jornal-porantim/>>. As antigas, no acervo Armazém da Memória: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=4381>>.

arte nativa para o mundo. Basta um olhar sobre as itacoatiaras¹⁰, e aguçar a sensibilidade para ouvir as histórias de tradição oral e escrita dos povos indígenas e africanos” (GRAÚNA, 2013, p. 46).

Graúna escancara quem são os marginalizados na literatura e na sociedade, ao mesmo tempo em que seu texto cria vínculos entre lugares externos e internos, apartados e apagados nas referências que constituem o pensamento brasileiro. Nunca perde de vista a pluralidade do nosso povo:

Pícaros, ícaros:
crias de um homem submerso
Brasil, Brazil, brasis
(GRAÚNA, 2014a, p. 40).

A história de vida do escritor negro e indígena, inserida em tradições orais, emerge em suas reflexões como auto-história, o que “configura-se como um dos elementos intensificadores na sua crítica-escritura, levando em conta a história de seu povo” (GRAÚNA, 2002, p. 2). Formando um conjunto de vozes, em que cada autor testemunha e atualiza os conhecimentos dos mais velhos, suas narrativas mantêm o elo entre literatura e história, afinal, “toda história tem uma voz primeira”, analisa Graúna (2021). Apresenta-se assim uma das marcas do saber indígena hoje: atrelado à oralidade ancestral, à memória, à trajetória dos discriminados e à percepção da alteridade enquanto relação política com o outro. Na literatura indígena, a noção de auto-história faz parte do jeito de contar o vivido, como nas rodas de conversa, onde as narrativas promovem o alicerce da identidade, a resistência do grupo, de acordo com códigos socioculturais próprios e realidades diversas. Sobre sua experiência autoral, assumindo-se sujeito cognoscente em meio hostil e aniquilador da diferença, afirma: “ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo” (GRAÚNA, 2019).

¹⁰ Originário do Tupi-guarani, o termo *itacoatiara* pode ser entendido como escrita ou desenho na pedra. Sinônimo de gravura rupestre.

Diante da literatura escrita por indígenas no Brasil em suas várias faces de transversalidade, a autora problematiza: como distinguir as especificidades da literatura indígena após tantos apagamentos e levando em conta processos de transculturação e aspectos fronteiriços? Como reconhecer os pontos de confluência entre os diferentes saberes dos povos no Brasil, na Bolívia ou no Quebec? As perguntas, sempre presentes na sua assinatura, convergem para reflexões que não tratam de defender uma teoria pronta para a escrita indígena, mas convidar-nos a repensar utopias a partir do estudo aprofundado dessa produção e os seus contextos para além das fronteiras nacionais e globais.

Diante das recentes crises ambientais, sanitárias e econômicas, o mundo como o conhecemos vai acabar e logo nada mais será como antes (SAAVEDRA, 2021, p. 16). Ao mesmo tempo, a mentalidade ocidental (racional, cartesiana, colonial e binária) não é mais soberana. Para revisar seus conceitos hegemônicos, são as culturas e cosmogonias marginalizadas, entre os tantos e diferentes povos indígenas, que vão nos conectar com a natureza, a vida, o corpo e a comunidade, levando-nos a enxergar caminhos, apontar soluções e inventar outros mundos. Por esse ângulo, também enuncia Ailton Krenak: “E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história” (KRENAK, 2019, p. 27). A palavra indígena sempre existiu, como afirma Graúna, e nesse cenário de resistência, após a década de 1980 e com mais força a partir de 2000, a literatura indígena se torna o taca-pe do movimento indígena organizado. “Surge então uma espécie de desconhecido, um ser que se imaginava extinto. E é contra esse desconhecimento, essa morte, essa extinção que se baseiam a arte e a literatura indígena no Brasil de hoje” (SAAVEDRA, 2020, p. 107).

Essa literatura pode ao mesmo tempo alimentar sua resistência nas favelas ou se fortalecer em meio ao sagrado toré onde quer que aconteça. Fruto da experiência com o barro, com as ervas, com as sementes, com as folhas das palmeiras, com os cantares e os lamentos do mundo animal; com o espírito vigilante dos protetores das matas;

com a sofreguidão das árvores decepidas pela serra elétrica; com as aldeias destroçadas pelo agronegócio, a literatura indígena faz parte de um mundo que, infelizmente, muitos desconhecem. Embora seja também espaço para denunciar a galopante violência contra os povos de diferentes etnias, a literatura indígena é de paz (GRAÚNA, 2014b, p. 55).

Se a literatura indígena contemporânea é um convite para sonhar um mundo melhor, a crítica eurocêntrica em seu cerne a mantém no descaso e seus escritores desconsiderados. Por conseguinte, essa produção é negada quando se pretende compreender a sociedade brasileira. Embora as histórias e culturas indígenas ainda sejam fascinantes objetos de estudo ou temas acadêmicos, nunca são elaborações relevantes para serem assumidas como pensamento social e propriedade intelectual desses povos. “É assim que a ciência tem tratado a essência e a filosofia indígenas”, analisa Eliane Potiguara, para quem essa é uma manifestação paternalista de racismo e poder (POTIGUARA *apud* GRAÚNA, 2013, p. 23).

Desde o final do século XIX e início do XX, vê-se que a articulação de vínculos entre as pessoas e os grupos, formadores do sentimento de povo brasileiro, foi uma construção ideológica resultante do projeto colonial moderno. Para o êxito dessa invenção, os interesses das classes dominantes encontraram uma justificativa da única ciência reconhecida, a europeia, para a inferiorização da grande maioria dos brasileiros – o racismo. Esse ideário, que atribuía inferioridade cultural e biológica ao negro e ao indígena, não caía mal às elites embranquecidas, conferindo humanidade apenas aos brancos em busca de erigir aqui uma nação emancipada da metrópole. Assim pretendiam resolver os problemas decorrentes de um país novo, no qual os habitantes não agiam como povo, não possuíam história da qual honrar-se (em termos europeus) e encontravam-se em meio a conflitos sociais.

O INDÍGENA NA LITERATURA E NO MITO DA DEMOCRACIA RACIAL

No meio literário, o preconceito não deixa escutar as “vozes exiladas e a imaginação criadora com que os nativos nomeiam os lugares, as pessoas e os elementos sonhados” (GRAÚNA, 2013, p. 44). Preferem alimentar o imaginário da sociedade com as imagens que os relacionam à natureza, aos conhecimentos limitados, sem noção geopolítica ou consciência de nação. Desde a carta de Caminha, tida como documento inaugural da literatura escrita no Brasil, os indígenas são objeto literário. Há, ao menos, três momentos da literatura escrita brasileira em que são alçados a temas centrais e, de sua figuração, nascem esforços de síntese de uma narrativa a respeito do caráter desses povos e, por conseguinte, explicações sobre o povo brasileiro: o período dos primeiros séculos do processo colonial; o Romantismo em contexto imperial de um Brasil recém independente no século XIX; e o movimento Modernista, especialmente a partir da Semana de Arte Moderna de 1922. Há, ainda, outros momentos importantes, como o surgimento de romances etnográficos na década de 1970, em que a posição marginalizada dos povos indígenas na sociedade brasileira é denunciada; e, sobretudo a partir dos anos 1990, a ascensão do que conhecemos hoje como literatura indígena brasileira contemporânea, em que a autoria indígena enfim garante uma fala de si sobre si.

Os escritos que recebem a atribuição de início da literatura brasileira são informativos, fundamentalmente. Trata-se de textos elaborados a partir de relatos de viajantes e missionários. É sobretudo pela forma de apresentar em texto esses conteúdos que nos interessam, como reflexo que são da visão de mundo e da linguagem que legaram à intelectualidade brasileira. Deles decorre a construção de um imaginário sobre um mundo desconhecido e seus exóticos habitantes (SAAVEDRA, 2020) no qual permanecem, até os dias de hoje, “resquícios daqueles *constructos de tipo colonial* manuseados desde a formação da Nação” (PORTELA & NOGUEIRA, 2016, p. 156).

Os povos indígenas foram tratados como parte da fauna, integrados à natureza. Não como sujeitos históricos e diversos entre si. Descrever e

elogiar sua beleza desempenhou a mesma função de ressaltar a exuberância da natureza brasileira, um paraíso na terra. No diário de Caminha, os olhares sobre as indígenas mulheres foram os da nudez inocente, jovem e sem vergonhas, em comparação com as imagens da mulher europeia cristã (CUNHA, 1990). Salvar essa gente era domesticar essa parte da natureza e explorá-la, assim como o restante da fauna, da flora e dos recursos.

À medida que o contato colonial avançou, novos aspectos foram incorporados ao modelo de representação. Assim, essa literatura passou a jogar luz não apenas na riqueza da terra, mas em seus desafios, assim como se tornou cada vez menos frequente a imagem dos indígenas relacionada a uma inocência dócil. Cada vez mais, enfatizaram o seu caráter bárbaro, sendo retratados como selvagens, sem rei, sem lei, sem história e sem fé. De maneira violenta e a partir de lentes misóginas e cristãs, essas visões distorcidas incidiram sobre as indígenas mulheres e a maneira como foi pensada a contribuição delas para a formação da sociedade brasileira, revelando o estereótipo da índia genérica.

Uma das imagens delas mais difundidas, mesmo séculos depois e até hoje, é aquela que associa as jovens à fertilidade exagerada e à sexualidade disponível e promíscua, como faz, por exemplo, Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*; outra imagem é a que relaciona as mais “velhas” ao canibalismo, ambas reduzindo e degradando suas experiências humanas e sociais (LASMAR, 1999, p. 04). A problemática imagem construída das indígenas está relacionada a representações emanadas da perspectiva masculina hegemônica, cujos efeitos foram notáveis, tanto no senso comum quanto nas Ciências Sociais,¹¹ invisibilizando-as como atores sociais.

Esses cronistas do descobrimento formularam e mobilizaram narrativas em que os povos indígenas são, por vezes, invisibilizados e, por outras, vistos sob categorias essencializadas, que ao longo do

¹¹ Vieira e Almeida (2022), ao abordarem a violência enfrentada por indígenas mulheres hoje nas universidades brasileiras, tratam do tema a partir da produção autoral das próprias indígenas, que tensionam a Antropologia enquanto representação de todo o povo quando relatam que experiências, discursos e lugares delas nas sociedades indígenas são apagados ou relacionados a ideias estabelecidas por lentes masculinas, tal qual Lasmar (1999).

desenvolvimento da intelectualidade e da literatura escrita no Brasil foram incorporadas ao imaginário nacional, contribuindo para “um corpus discursivo e um estigma comum, a saber, em que os nativos são lidos de fora e pelos outros. Tal discurso é um dos temas centrais a ser combatido entre os escritores indígenas” (ROSA, 2018, p. 260). É da apropriação desses textos que nasce também, posteriormente, uma leitura comum promovida pela intelectualidade branca europeizada brasileira, que aloca os nativos como povos de um passado estático, monolítico, organizados em grupos correspondentes a uma etapa a ser superada da evolução humana. É com esse ideário que o indianismo, nascido nos séculos XVIII e XIX como corrente literária brasileira, vai buscar relacionar-se com o propósito de reinventá-lo, mas de onde vai seguir embebido de nuances identitárias e estereótipos forjados em uma literatura exógena e preconceituosa do universo indígena.

Ainda que o indianismo seja visto como um ponto central do período de literatura romântica no Brasil, obras anteriores, ainda pertencentes ao período do arcadismo, já carregavam muitos dos seus aspectos. As ilustrações mais usuais nesse sentido são os poemas épicos *O Uruguay* (1769), de Basílio da Gama e *Caramuru: Poema épico do descobrimento da Bahia* (1781), do frei agostiniano Santa Rita Durão. Ambos inspiraram, mais tarde, quadros famosos da pintura romântica no Brasil, como *Moema* (1866), de Victor Meirelles, em que a indígena mulher, personagem saída das lendas de *Caramuru*, é retratada morta em uma praia, e *Lindóia* (1882), em que José Maria de Medeiros retrata a personagem tirada de *O Uruguay* morta na floresta, picada por uma cobra.

Outro ponto de aproximação do indianismo da arcádia com os textos fundacionais do Romantismo está no expediente de Santa Rita Durão, que afirma ser a história contada em *Caramuru* uma alegoria da formação do povo brasileiro, ao tratar do casamento de um naufrago português com uma indígena, filha de um cacique Tupinambá. José de Alencar, o principal nome do Romantismo brasileiro, quando escreveu *Iracema*, quase cem anos mais tarde, também afirmou que seu romance retratava a gênese do cearense, relatando um relacionamento, atribulado e proibido, entre a personagem que dá nome ao livro, indígena Tabajara, e

um europeu. Além das indígenas mortas, duas observações saltam ainda aos olhos: a primeira de que há um apagamento tácito da matriz africana nessas ideias de formação do povo brasileiro; a segunda, de que ambos poemas épicos inspiradores foram, por sua vez, referenciados em escritos europeus¹² e traziam cargas de ufanismo ao exaltarem as belezas naturais brasileiras e a simplicidade dos povos indígenas, fosse para representá-los como “o outro”, objeto de colonização e catequese, fosse como bárbaros e despidos de autenticidade étnica.

Para uma primeira geração romântica, presa a esquemas conservadores, a imagem dos povos indígenas casava sem trauma com a glória do colono que se fez brasileiro, cristão e senhor de terras (BOSI, 2006). Entre a nostalgia do passado idealizado, que está perdido, e a impossível realização completa da liberdade propagada pelas revoluções burguesas, o *eu* romântico mobiliza mitos como o *herói* e a *nação*. Ao olhar para as obras de Alencar, Bosi chama a atenção para o fato de que

Tanto nos romances nativistas (*O Guarani*, *Iracema*, *Ubirajara*) como naqueles em que o bom selvagem se desdobra em heróis regionais (*O Gaúcho*, *O Sertanejo*), o selo da nobreza é dado pelas forças do sangue que o autor reconhece e respeita igualmente na estirpe dos colonizadores brancos. Ao heroísmo de Peri não deixa de apor a sobranceira de Dom Antônio de Mariz e sua esposa, os castelões impávidos de *O Guarani* (BOSI, 2006, p. 145, grifos nossos).

O resultado desse espírito conciliador é uma representação da história colonial e do passado da nação que serviam a interesses das elites nacionais, na medida em que proclamava o ideal civilizatório como ideal nacional, valendo-se de falsificações, propositais ou não, que transcendem às meras convenções literárias. Dessa forma, “a América já livre e, repisando o tema da liberdade, continuava a pensar como uma invenção da Europa” (BOSI, 2006, p. 105-106).

¹² O *Uruguay* foi inspirado pela *Iliada* de Homero e *Caramuru* nasceu da leitura d’*Os Lusíadas*, de Camões.

Nos anos 1920, um novo movimento de renovação artística mobiliza a representação dos povos indígenas para também propor um código literário diferente do parnasiano e simbolista que já decaíam. O Modernismo, marcado pela Semana de 22, se empenhou em produzir literatura de crítica global às estruturas mentais das velhas gerações, em um esforço de penetrar fundo na realidade brasileira. Atravessados pela influência das vanguardas e pela ânsia de acertar o passo com a modernidade, mas comprometidos (conforme a *intelligentsia* nacional já estivera outras vezes) com a construção de uma visão nacionalista do Brasil e seu povo, os autores viveram, com maior ou menor intensidade, a dramaticidade dessa cisão. Desse caldo de cultura inquieto quanto à sua própria capacidade de conciliar os dois projetos é que nascem suas principais obras (BOSI, 2006, p. 364).

No que se refere à representação dos povos indígenas, um dos seus expoentes, Oswald de Andrade, retoma aspectos da antropofagia que compunham as imagens mais ferozes que os escritos coloniais desenharam. Com intenção de contrapor seu pensamento ao indianismo romântico, volta-se ao mesmo mito de origem para construir uma figura indígena oposta àquela cordata e subserviente do século anterior. Buscando a importância da noção de rebeldia que seu movimento antropófago precisava, diante da necessidade de estabelecer as ideias de deglutição e desobediência, o autor configura a imagem de um indígena pré-cabralino como projeto político e identitário. Assim, “o gesto antropofágico do canibal oswaldiano lançava uma valorização sobre uma dada primitividade na qual o ‘devorar’ remetia aos próprios processos culturais aos quais a cena intelectual brasileira estava aberta no início do século XX, como as vanguardas europeias” (ROSA, 2018, p. 279).

Entre as virtudes da forma como os modernistas representam os indígenas está a tentativa de rompimento com o padrão de implicar-lhes uma epistemologia europeia (que se pretende universal), abrindo espaço para a percepção de que as cosmovisões originárias se fundam em propostas ontológicas que não existem nos esquemas ocidentais de explicação do mundo. No entanto, não logra ir além de uma ideia mítica, esfumaçada, erigida de fora por uma intelectualidade branca.

Mesmo fundamentalmente distinto do indígena romântico, o configurado por Andrade em *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) e *Manifesto Antropófago* (1928) tampouco se assemelhava aos indígenas na realidade. Apesar da apropriação realizada pelo movimento modernista de identidades étnicas, alçadas a recursos artísticos para produzir uma tensão criativa entre o local e a influência estrangeira, tal movimento não colaborou para uma articulação política dessas identidades.

Outra obra marcante do período é *Macunaíma* (1928), de Mário de Andrade. A narrativa é tecida de modo a levar o herói da floresta à metrópole e de volta à floresta, articulando camadas e estilos de narrar que passeiam entre o épico-lírico das lendas, o estilo despachado da crônica e a paródia. *Macunaíma* é luxurioso, ávido, preguiçoso e sonhador, síntese de um presumido modo de ser brasileiro, em um esforço de construção de discursos nacionais. O livro é resultado das investigações do autor, vendo a si mesmo como um folclorista nacional, tanto que “a revivescência, em registro moderno, dos mitos indígenas, africanos e sertanejos em geral é um dado inarredável para entender alguns pontos altos da música e das letras” (BOSI, 2006, p. 376). Para além disso, na epopeia picaresca de *Macunaíma* se mostra a concretização de um de seus projetos estéticos, qual seja: o emprego diferenciado da fala brasileira em nível culto, dividida entre uso gramatical lusiada e práxis linguística afetada por elementos indígenas, africanos e pelo convívio com o imigrante europeu.

Ao longo do século XX, a literatura escrita brasileira vai passar ainda por mais uma categoria de escrita literária que busca firmar-se em torno da centralidade dos povos indígenas como tema. Entre o fim dos anos 1960 e início dos anos 1980, uma série de romances, que viriam a ser categorizados como indigenistas, ganha as editoras. São obras em que os autores, frequentemente antropólogos e linguistas, escrevem informados por empreendimentos etnográficos e empenham-se em compreender as cosmologias indígenas. Transpõem suas elaborações para a forma literária como meio também de produzir informação e diálogo entre a sociedade não-indígena e as perspectivas outras desses povos, constituintes da nação. Mais uma vez está em jogo a discussão da construção de uma nacionalidade e suas matrizes, problematizando as relações interétnicas

e interculturais na medida que as narrativas questionam o lugar marginal desses povos. São livros como *Quarup* (1967), de Antônio Callado, e *Maira* (1976) e *Utopia Selvagem* (1982), de Darcy Ribeiro.

Já nos anos 1990, no entanto, na esteira dos séculos de literatura escrita tematizando povos indígenas e após as conquistas da Constituição de 1988, um fenômeno novo passa a modificar – a princípio aos poucos, mas hoje profundamente – o cenário da literatura escrita no país: a emergência da literatura indígena brasileira, inaugurada por nomes como Graça Graúna e Eliane Potiguara. Desde os primeiros textos até os recentemente publicados, a matéria ancestral é o ponto de partida para a atuação crítico-criativa desses escritores e seus escritos são marcados pelo compromisso com a causa indígena (DORRICO, 2018). Dessa forma, ainda que a partir dos anos 1990 tenha havido um aumento na produção em caráter individual de escritores indígenas, apresentam-se em íntima relação de orgulho com as tradições que enfatizam e mobilizam nas narrativas. Segundo Graça Graúna (2013), há sempre a presença inequívoca do coletivo nas obras de autorias indígenas individuais.

Na literatura indígena brasileira, os escritores e escritoras empenham-se em esclarecer que a cultura indígena é formada por diferentes grupos que possuem tradições e práticas diversas entre si. Reiteram que não são um monólito homogêneo e fenotípico que justifica o rótulo de índios do Brasil. Seus lugares de fala são suas ancestralidades e pertencas étnicas, uma vez que são munduruku, potiguara, guarani, sateré-mawé, dessana, kambeba, entre outros. Desse modo, a leitura das obras desses autores de etnias diferentes coopera para o conhecimento de diferentes lugares de fala cuja expressão se anuncia a partir da própria alteridade. Diferentes projetos literários, nesse sentido, encontram-se dentro desse sistema, anunciando diferentes mensagens elaboradas criativamente a partir de matérias ancestrais, históricas, estéticas, políticas etc. (DORRICO, 2018, p. 230).

Graúna discute como não há sentido de realidade nas construções sobre os indígenas na literatura e na cultura brasileira em geral. Em

seu pensamento, o “outro” encontra-se invertido criticamente no “não indígena”, cujo olhar eurocêntrico escreve absurdos sobre os povos nativos, desde Caminha. Afinal, a falácia do “descobrimento” do Brasil tem servido a fixar uma narrativa para erguer a nação enquanto continuidade desse passado de 500 anos em uma tradição inquestionável.

O termo “tradição inventada”, segundo Eric Hobsbawm, inclui tanto as narrativas formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de serem enquadradas, por evidências factuais, em período histórico determinado. De modo geral, são entendidas como “conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWM, 1984, p. 9). A essa ideia, acrescenta-se a capacidade de explicação e ordenamento da vida cotidiana, que possuem tais tradições, sempre envolvendo ideias, valores e emoções, que lhes são pertinentes, em seus participantes e servindo como cimento da coesão social (ALMEIDA, 1998).

Buscam, em uma história feita gloriosa e heroica de alguns grupos sobre a derrota de outros, a associação de um ímpeto por autonomia da nação frente a um passado ficcional com povos selvagens e primitivos, ironicamente desejosos por serem civilizados. Assim a crença no paraíso étnico-racial brasileiro foi sendo incorporada amplamente ao imaginário geral, sobretudo a partir da década de 1930. Gilberto Freyre, em *Casa Grande & Senzala*, de 1933, foi quem melhor elaborou e sintetizou o mito da democracia racial brasileira. Foi o expoente de uma corrente de pensamento iniciada no século anterior, mas que se prolongou aos dias atuais como discurso ideológico, partilhado tanto pela camada erudita quanto popular brasileira.

Freyre privilegiou o estudo em termos culturais em detrimento do conceito de raça, o que permitiu o distanciamento entre o biológico e o social. Ao transformar a negatividade do mestiço em positividade, delineou os contornos de uma identidade que seria admirável. O grande mérito da civilização brasileira, na leitura do autor, teria sido justamente a mistura racial. Assim a ideologia da mestiçagem, que estava aprisionada

nas ambiguidades das teorias racistas, ao ser revista, pôde difundir-se socialmente e se tornar senso comum. O que era mestiço (mas, de alma embranquecida) tornou-se nacional.

A ideologia da mestiçagem implica em dois importantes pontos de acomodação das alteridades: a variedade das culturas povoadoras do país e a unidade nacional. Essas duas dimensões se sobrepõem, encobrendo uma fantasia de harmonia, característica do modelo. Para Freyre, diversidade significa diferenciação, o que exclui, de antemão, os antagonismos e conflitos da sociedade, bem como impõe o apagamento das ancestralidades e referências indígenas e negras, justamente o que Graça Graúna ora dá visibilidade.

A democracia racial, então, exprime um universo isento de contradições, desconsiderando as situações históricas, as tradições particulares e os jogos de poder no interior da sociedade. Passou a constituir a essência da brasilidade no plano simbólico, o que significou reconhecer a existência objetiva de uma dita cultura brasileira e a afirmação de um povo à procura de sua identidade, permitindo-o pensar-se com positividade. O mito das três raças se tornou, por esse ângulo, exemplar. Não somente encobriu os embates e as injustiças no âmbito público e político, como permitiu, em tese, a todos se reconhecerem nacionais. Além disso, mostrou ao mundo, em categorias do pensamento europeu, o convívio inter-racial na “democracia selvagem” no mesmo período em que a perseguição aos judeus na Europa se intensificava.

Esse esquema simbólico continua separando profundamente as dimensões reais da vida associadas às culturas negras e indígenas frente à dominação europeia. Enquanto as representações africanas e indígenas aparecem opacas, inferiorizadas e confinadas ao âmbito privado, as representações brancas são apresentadas como superiores, tendo expressão pública irrestrita e sendo o tipo de Estado-nação com o qual o atual governo federal quer que o país se alinhe. São necessárias novas construções ideológicas, distantes da referência do Norte global e fruto das nossas experiências sociais. E, fundamentalmente, que sejam provenientes dos grupos que foram silenciados por epistemicídios e extermínios desde o empreendimento colonial, substituindo a ideologia embranquecedora na

literatura, artes, educação, instituições governamentais, enfim, no nosso cenário social geral.

LITERATURA, EDUCAÇÃO E DIREITOS HUMANOS

Parte do trabalho de educadora e pesquisadora de Graça Graúna está dedicado à discussão e implantação da Lei nº 11.645/08 que, nas suas palavras,

é fruto da luta de lideranças dos povos originários, isto é, dos indígenas de cada nação com sua língua, sua cultura, sua tradição e espiritualidade diferenciadas da sociedade dominante. Mas não devemos esquecer que essa lei é também mais uma constatação de que a sociedade envolvente precisa conhecer seus limites, sua política de exclusão (GRAÚNA, 2011a, p. 252).

Afinal, a lei de 2008 passaria a incluir

diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil (Lei nº 11.645/08).

Além da marginalização na literatura brasileira, Graúna flagra a exclusão das vozes, memórias e saberes ancestrais dos direitos políticos e da educação (nas aulas, na formação docente e nos livros didáticos). Nessa perspectiva, se houver a referência ao ensino da história e da cultura indígena, a lei contribuirá “para a cooperação e o estabelecimento da paz entre os povos” (GRAÚNA, 2011a, p.237). Para desconstruir a narrativa dominante, compreender as violências impostas aos indígenas e africanos,

é fundamental falar das raízes em um ato de interiorizar a nossa trajetória de nação plural.

Ao enfatizar o saber indígena em torno dessa lei, aponta a necessidade de elaboração de material didático sobre o assunto com base nos saberes ancestrais. Isso significa os estudantes tomarem consciência do saber ancestral, embora o “diálogo entre literatura, educação e direitos humanos, a começar pela história e pela cultura na percepção indígena” ainda seja uma questão desafiadora. Haja vista que, em geral, esse diálogo é abordado a partir de estereótipos, “a começar pela imagem do índio em fantasias que destoam da realidade indígena no dia a dia das aldeias” (GRAÚNA, 2011a, p. 235). Por sua vez, a literatura indígena, enraizada nas origens e preservada na auto-história de escritores indígenas, torna-se instrumento de luta e sobrevivência.

No mundo acadêmico, a referida lei também movimenta as formações de professores na descolonização do padrão racista e eurocêntrico das universidades brasileiras. Carvalho (2018, p. 80) se refere às leis nº 10.639¹³ e nº 11.645 como sendo impulsionadoras de processos de inclusão étnica e racial que se vinculam tanto com a luta pelas cotas para negros e indígenas quanto com o questionamento sobre o currículo colonizado e branqueado das Instituições de Ensino Superior (IES). Além disso, tais leis foram centrais para a implantação do Encontro de Saberes,¹⁴ proposta de inclusão de mestres dos saberes originários na docência universitária para ensinar os conteúdos das leis aos futuros professores indígenas e não-indígenas da educação básica.

Articulando literatura, educação e direitos humanos, Graúna acredita que, a partir do diálogo gerado pela lei, a história, a memória e a origem indígena possam ser respeitadas “de maneira que o outro nos permita ser e estar no mundo” (GRAÚNA, 2011a, p. 256), como fala o poema de sua autoria *Aguata py'yi ou Acelerar os passos*.

¹³ Após a Lei nº 10.639/03 ter sido sancionada, em 2003, a visão compartilhada entre os estudiosos do tema foi a marginalização da presença indígena, posto que se tornou obrigatório, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira no âmbito de todo o currículo escolar. Apenas cinco anos mais tarde, a redação da Lei nº 11.645/08 passaria a incluir a História e Cultura Indígena.

¹⁴ Sobre o projeto Encontro de Saberes, acessar a tese de doutorado de Raoni Jardim (2018).

...e se mil línguas eu falasse
levaria teu sonho entre as estrelas
e lá no centro da terra
eu diria: salve, Abya Yala, salve!
Assim deve ser, assim será
a cada brilho da noite
a cada chama do dia
bem digo a Nãnderu eté
Nosso Pai verdadeiro:
recebe meu Pai, a alquimia da palavra
dos filhos, das filhas da terra
recebe nossa alegria e os nossos sonhos
acolhe também nossos desencantos
porque somos tua herança
invisíveis, ressurgidos
mas não somos um, nem cem, nem mil
somos infinitamente filhos da resistência
somos parte do teu ser
Potiguara, Guarani,
Tukano, Xavante,
Sateré, Nambikuara,
Pataxó, Truká,
Terena, Munduruku,
Payayá, Fulni-ô
Pankararu, Pankará,
Xukuru, Tupi,
Yanomami...yanomami...
todos os povos
todas as nações
somos todos
do abaeté da lagoa do Senhor do Bonfim
das ladeiras de Olinda do canavial
da serra do vento da serra do mar
de Norte a Sul
de Leste a Oeste
do Oiapoque ao Chuí
somos teus somos nossos
e como quer a poesia

vamos todos assim

- Aguata py'yi!

- Aguata py'yi!

- Aguata py'yi!

A PALAVRA INDÍGENA E A TEORIA LITERÁRIA

Em Alfredo Bosi, Antônio Cândido e Paulo Freire, Graúna encontra os elementos teóricos dos estudos literários, da reflexão sobre a relação entre a escrita e os excluídos e do respeito às diferenças na educação. Mas é na palavra indígena (oral ou escrita) que ela pouso seu pensamento, em diálogos constantes com as poesias, auto-histórias e demais produções acadêmicas e literárias de seus parentes para falar que a literatura indígena gera sua própria teoria, de tempo circular para “os filhos da terra”, não de tempo linear para os filhos do desenvolvimento hostil com o passado.

Memória, auto-história e alteridade são os aspectos enfatizados do pensamento indígena na atualidade, que se desdobram em outros eixos como identidades, “cumplicidade, esperança, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história, diáspora e outras palavras andantes [que] configuram alguns termos (possíveis) para designar, a priori, a existência da literatura indígena contemporânea no Brasil” (GRAÚNA, 2002, p. 1). Se é impossível isolar a literatura indígena do percurso da sociedade na qual está inserida, a partir da obra de Graça Graúna emergem elementos para se saber do Brasil. Nesse movimento da inclusão da diversidade dos grupos aqui existentes, não cabem imagens irreais de harmonia social ou democracia racial, estas são entretecidas e lidas em cenário de luta pela demarcação e posse de seus territórios, por uma educação diferenciada e pelo reconhecimento de suas manifestações intelectuais e artísticas, inscritas em projeto plural de futuro. Em panorama de enfrentamento indígena, há busca incessante do indivíduo pelo seu lugar em um mundo fragmentado pelo “progresso”, em que fronteiras impulsionaram deslocamentos não voluntários, “traçando caminhos contrários aos sonhos das sociedades indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 25).

A história que se tornou parte do cabedal de conhecimento ou ideologia da nação e do Estado não corresponde ao que foi vivido ou se conservou na memória de grupos populares, mas àquilo que foi selecionado, escrito e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo. Nesse caso, a tarefa é desempenhada pelos intelectuais, literatos e artistas, que descolam os acontecimentos de sua esfera particular e original, articulando-os como expressões nacionais para o conjunto da sociedade. Visto que a memória nacional se caracteriza por não se apresentar como propriedade individual de nenhum grupo social, mas como totalidade que os transcende, esses agentes atuam como mediadores simbólicos nesse processo. Ao reinterpretar e sintetizar a realidade como verdade nacional, “(...) são os artífices desse jogo de construção simbólica” (ORTIZ, 1985, p. 142), exigindo que novas representações da nação sejam elaboradas e emitidas por outros intérpretes, situados em diversas posições raciais, étnicas, de gênero e de classe que não as da elite embranquecida, masculina e europeizada.

É imprescindível que símbolos, elementos linguísticos e modelos cognitivos novos passem a existir legitimamente como parte integrante das dinâmicas modernas e dos Estados nacionais em uma sociedade que se reconhece diversa. Por exemplo, indígenas investidos de autoridade estatal para falar em nome do Bem Viver de uma localidade e o reconhecimento oficial de línguas indígenas.

IDENTIDADES E (HETERO)UTOPIAS

Não sabemos ao certo, mas talvez sua última publicação em coletâneas literárias seja “Geografia do poema”, que trata de participação na primeira edição da Revista p-o-e-s-i-a, organizada por Julie Dorrico (Makuxi) em homenagem à escritora Eliane Potiguara. Lançada em agosto de 2020 com o tema “Poesia indígena hoje”, a Revista traz um conjunto de ensaios intitulados “Sementes” e um grupo de poemas “Cardumes poéticos”. Em “Geografia do poema”, Graça Graúna diz:

O dia deu em chuvoso
na geografia do poema.
um corpo virou cinzas,
um sonho foi desfeito
Mil povos prantearam:
- A terra está sentida
de tanto sofrimento.
Mas...

O poema fala da tristeza do nosso tempo:¹⁵ do clamor dos povos indígenas pelo fim da violência, da impossibilidade do abraço, dos corredores da morte, da miséria, do medo que se espalha com o Coronavírus, da fome... “A minha intuição diz que o fazer parte de um cardume poético implica um estágio de resiliência, pois não está fácil e nunca foi fácil atravessar os tempos sombrios”,¹⁶ justifica, ainda que ao fim do poema indique utopia – em Paz - no horizonte:

Haverá amanhã
e a Paz cobrirá
com os seus raios de luz
a rosa dos ventos.
(GRAÚNA, 2020b).

Frente a um projeto de nação elitista, capitaneado pelo Estado no Brasil, que é depositário da herança da conquista e uma ameaça direta à vida dos povos indígenas, há a emergência de vários outros projetos de devir. Tais projetos propõem-se a restituir e garantir o direito étnico

¹⁵ Em *Povos indígenas e a luta pela vida: retrospectiva 2021*, Luiz Eloy Terena e Sônia Guajajara tratam deste tempo marcado pela violação aos direitos dos povos indígenas em meio à pandemia da Covid-19 e os impactos da chegada do vírus em terras indígenas. Embora em 2021 o cenário já tivesse novos elementos, como a vacinação, a política nacionalista, autoritária, integracionista e genocida do governo anti-indígena seguiu colocando em risco a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas em nome de um projeto de “povo brasileiro”, mas que foi confrontada por uma resistência indígena qualificada e protagonista.

¹⁶ *Poesia indígena hoje: Resiliência*, texto de Graça Graúna no Portal Pressenza, publicado em 20/09/2020. Disponível em: <<https://www.pressenza.com/pt-pt/2020/09/poesia-indigena-hoje-resiliencia/>>. Acesso em: 19 de janeiro de 2022.

ao seu próprio caminho de existência, restaurador de uma ordem que retome os fios de suas histórias ancestrais, refazendo o que foi desfeito nas ordens cultural, jurídica, política, econômica e ambiental da nação vigente. Vislumbra-se aqui o que Rita Segato (2014) denomina por princípio do respeito à agência e à capacidade deliberativa de cada sujeito coletivo, preservando o direito a que seu curso histórico continue fluindo livre e diferenciado de um horizonte monocromático à pluralidade étnica no país.

No momento em que mais de seis mil indígenas de 170 etnias estavam acampados na Esplanada dos Ministérios, em Brasília (DF), em mobilização de junho a agosto de 2021 (organizados primeiro no acampamento Levante pela Terra e depois no acampamento Luta pela Vida) contra a tese do “Marco Temporal”, em julgamento no Superior Tribunal Federal, Graça Graúna reuniu-se com discentes da UPE para redigir a *Carta ao Brasil-Pindorama*, publicada em seu portal. Nela, se posicionam contra a noção de “descobrimento” da Mãe Terra e se aliam aos diferentes povos indígenas para “repensar a sua/nossa identidade e as palavras tantas para narrar o que somos, como e onde estamos. Quantas são as nossas faces, Brasil-Pindorama?”, questionam.

(...) Refletir sobre a farsa do “descobrimento”, sobre a invasão de nossa terra ou de Pindorama (como sendo uma visão ilustrativa do que chamaram de humanização) é uma das formas de problematizar acerca do que aqui existia antes dos colonizadores; pois eles desconsideraram os conhecimentos e processos de construção da realidade, isto é, suportes para as relações dialógicas com nossa própria história; a história originária desta terra. O abuso de poder dos colonizadores sobre os corpos e mentes originárias é uma amostra do quanto fizeram e fazem para apagar as nossas raízes e invisibilizar a nossa identidade, a nossa história; como se não bastasse o espírito ruim e a infeliz ideia de um progresso pautado no saqueamento dos nossos saberes. Com esse espírito, eles procuraram anular a Constituição da nossa gente. Apesar disso, Pindorama revela os bons instintos; enquanto a farsa insiste em mostrar uma história caricata e mascarar a real história de nossos heróis.

Por meio da farsa matam os saberes mais importantes sobre nossa terra, a forma como podemos conviver. Matam nossos conhecimentos. Ceifam nossa identidade. A lógica que se cobriu por cima de Pindorama separa todos de todos, as terras das tecnologias, os seres humanos dos outros seres vivos. Lembremos: somos muitos! “A terra não nos pertence. Nós é que pertencemos à terra”, como dizem os ancestrais (GRAUNA, 2021).

No mês seguinte, em setembro de 2021, a 2ª Marcha das Mulheres Indígenas consolidou a Primavera Indígena, a maior mobilização indígena no país desde a Assembleia Constituinte em 1988. Lançaram o *Manifesto Reflorestarmentes* e afirmaram-se protagonistas na luta contra a descolonização, recusando as imagens de Iracema, Lindóia e Moema, outrora postas em sacrifício para nascer o Brasil. São “mulheres terra / mulheres água / mulheres biomas / mulheres espiritualidade / mulheres árvores / mulheres raiz / mulheres sementes / e não mulheres somente / guerreiras da ancestralidade”.¹⁷ Nesse sentido, falamos não só em utopia, mas em (hetero)utopias,¹⁸ em que indígenas mulheres, tal qual Graça Graúna, empenham-se em criar um espaço poético, literato e acadêmico de fluidez, crítica e modificação das representações impostas pelo olhar dominante. Trata-se de novas imagens, nas quais a sua identidade e a de seus povos estão em movimento, descristalizadas do preconceito e da negatividade, colocando-as sujeitas de ação política transformadora.

GRAÇA GRAÚNA LÊ A POÉTICA DO EXÍLIO EM ELIANE POTIGUARA

Graça Graúna apresenta os manifestos literários de Eliane Potiguará como um convite para quem se interessa pela luta contra o preconceito e a

¹⁷ Para saber mais sobre o movimento das indígenas mulheres atualmente no país, ver o portal da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Disponível em: <<https://anmiga.org/>>.

¹⁸ O texto de Tania Navarro Swain, *As heterotopias feministas: espaços outros de criação* (2003), foi inspirador a essa formulação sobre as (hetero)utopias indígenas.

marginalização com que a literatura indígena é tratada no Brasil. Segundo Graúna, essa poesia, como de outras escritoras indígenas, é uma literatura de combate e denúncia da diáspora, mas também de (re)definição do caminho de volta. É de autoria de Eliane Potiguara *Identidade Indígena*, de 1975, conhecido como o primeiro poema escrito por indígena mulher em língua portuguesa. Nele, enuncia:

Não somos dez, cem ou mil
Que brilharemos no palco da História.
Seremos milhões unidos como cardume
E não precisaremos mais sair pelo mundo
Embebedados pelo sufoco do massacre
A chorar e derramar preciosas lágrimas
Por quem não nos tem respeito.

Sua luta é para que os povos originários, obrigados ao exílio, tomem o destino em suas mãos e reconstruam a imagem de si próprios. “E te direi identidade: Eu te amo! / E nos recusaremos a morrer”, continua em versos. No poema *Brasil*, sua auto-história de indígena mulher grita: “o que faço com a minha cara de índia?”, convocando a enxergar vivas as raízes no presente. De acordo com Graúna, a voz indígena na literatura feminina de Eliane Potiguara clama pela ancestralidade exilada, põe à vista a violência contra as indígenas de várias regiões do país e defende a palavra delas “tão sagrada como a Mãe-Terra” (GRAÚNA, 2013, p. 106).

Em Graúna, “a noção e o sentimento em torno do processo diaspórico podem ser ‘traduzidos’ ou possivelmente explicados com base na tensão de viver em determinado local, mas com o pensamento voltado para o lugar de origem” (GRAÚNA, 2013, p. 67). O tema do deslocamento como diáspora indígena, revelado tão intensamente em Eliane Potiguara, conduz a um dos mais conhecidos poemas de Graça Graúna, *Canção Peregrina*, que “aponta para um fato comum do continente, o exílio dentro do próprio país, dentro da própria história”, analisa Saavedra (2021, p. 35).

I

Eu canto a dor
desde o exílio
tecendo um colar
de muitas histórias
e diferentes etnias (...)

V

Eu tenho um colar
de muitas histórias
e diferentes etnias.
Se não me reconhecem, paciência.
Haveremos de continuar gritando
a angústia acumulada
há mais de 500 anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da tarefa de operar os campos da criação literária e do pensamento social no que há de interseccional entre ambos, está o desafio de buscar, nas formas das letras escritas e nas representações que a arte literária oferece, discursos que constroem uma nação para ressignificar o tempo da história e o lugar dos povos indígenas no mundo. No caso específico sobre o qual ora nos debruçamos, que visou compreender as implicações existentes na obra de Graça Graúna para a renovação do pensamento social brasileiro, importou especialmente a sua crítica às narrativas elaboradas a respeito dos povos indígenas ao longo do desenvolvimento da poesia e literatura escrita produzidas no Brasil, as quais integraram as imagens fundantes da nossa sociedade viável e visibilizada por um Estado elitista, violento e excludente.

Que saber indígena é esse que a teoria social não enxergava ou se recusou a enxergar? Esse lugar da literatura produzida por indígenas mostra-se cada vez mais profícuo para a elaboração de outras formas de estar no mundo e transformá-lo, mais especificamente, recompor as narrativas fundantes do Brasil e dar-lhes a possibilidade de novas interpretações e sentidos, inclusive com outras percepções geográficas, a

exemplo da afinidade com as terras de *Abya Yala* no continente. É preciso (re)contar o que não foi contado em perspectiva crítica, sensibilidade feminista e decolonial, porque o multiverso sociocultural - configurado por multiplicidades ontológicas, filosóficas e de devires (REZULLI, 2021) - ainda existente neste solo se encontra latente, pouco existe nas instâncias do Estado e dos cânones acadêmicos, restando-lhes o etnocídio.

Agora é a hora de identificar passados a atualizar, não apagá-los, e desvelá-los às próximas gerações, lançando-as em um futuro próspero e receptivo a diversos projetos de devir. Projetos em que os rios e as montanhas têm existências próprias, são olhados como seres plenos, interativos e sujeitos de direitos, não apenas considerados pela régua do utilitarismo; são olhados como integrantes da Mãe-Terra, não um país com recursos naturais para serem extirpados até a inviabilidade. Afinal, quem e que relações de poder as ideias mantenedoras da nossa nação racista, classista e patriarcal beneficiam, ignorando e subjugando tantas outras manifestações sociais nas páginas das elaborações intelectuais, literatas e artísticas sobre o povo brasileiro? Essa é uma ruptura necessária para nos (re)pensar e pensar o país, em uma reparação marcante de justiça, equidade e reconhecimento étnico-social.

Nos mitos constituintes do que chamamos de Brasil, o olhar que se dirige aos povos indígenas em nada se relaciona com a realidade, pois traz o índio genérico, seja o bom selvagem ou o seu avesso, o canibal ou o assimilado. Na verdade, há uma multiplicidade de povos, línguas e etnias que foram silenciadas, pois só houve acesso a eles através de registros escritos na perspectiva europeia, pelo “outro”, o branco masculino e elitizado. Sendo assim, atualmente a literatura indígena coloca em palavras o que estava invisível e recalcado de nossa memória coletiva pela lógica ocidental, impulsionando a nos movimentar a partir da integração e pacificação do afeto e da inteligibilidade que nos foram negados. Passamos a perceber que não somos aqueles que imaginávamos ser: nem uma democracia racial, nem uma sociedade cordial; no fundo, um povo racista e sexista sob o jugo do Estado colonial-moderno.

A emergência de uma literatura indígena brasileira é, seguramente, um dos fenômenos político-culturais mais importantes das últimas

décadas no país, carregado de potências transformadoras e inovadoras, não apenas por apresentar modelos e construções estéticas de tradições que não foram representadas no sistema da literatura escrita em nenhum outro momento da nossa história, mas também por nascer de uma proposta política intencional de empenho pelo diálogo com os grupos não indígenas e de ferramenta de luta por direitos, que beneficiarão toda diversidade nacional.

Se nos deixarmos afetar pela obra de resistência, re-existência e sonhadora de Graça Graúna, indígena mulher, podemos nos ver melhor. Tal disposição abre espaços para a vida em plenitude, para a própria graça da (hetero)utopia. Esse movimento de repensar profundamente nossa identidade enquanto povo, nação e Brasil, nominando-o em verso e prosa, como faz ineditamente essa intérprete, não tem mais como ser ignorado.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. A invenção do Estado-Nação e o caso brasileiro. In: *Revista Múltipla*, v. 3, n. 4, p. 71-84, 1998.
- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cutrix, 2006.
- BRASIL. *Lei 11.645/08 de 10 de Março de 2008*. Diário Oficial da União, Poder Executivo, Brasília.
- CARVALHO, José Jorge. Encontro de Saberes e cotas epistêmicas: um movimento de descolonização do mundo acadêmico brasileiro. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios no Brasil. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990.
- DORRICO, Julie. Literatura indígena brasileira contemporânea: Criação, crítica e recepção. In: DORRICO, Julie, et al. (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- GRAÚNA, Graça. *Canto Mestiço*. Maricá: Blocos, 1999a.
- GRAÚNA, Graça. Um flagrante do marginalizado na literatura brasileira. CIMI. *Jornal Porantim*, nº 216, julho de 1999b. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=66>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- GRAÚNA, Graça. *A literatura indígena continua se perguntando: em quanto tempo passam 500 anos?*, 2002. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/ggrauna/ggrauna_literatura_indigena_perguntando.pdf. Acesso em: 19 jan. 2022.
- GRAÚNA, Graça. Retratos. In: SIQUEIRA, Elizabeth (Org.). *Antologia retratos*. Edições Bagaço, Recife/PE, 2004.
- GRAÚNA, Graça. Educação, literatura e direitos humanos: visões indígenas da lei 11.645/08. *Educação & Linguagem*, v. 14, n. 23/24, 231-260, jan-dez., 2011a.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GRAÚNA, Graça. *Flor da Mata*. Belo Horizonte: Peninha Edições, 2014a.
- GRAÚNA, Graça. Literatura: Diversidade Étnica e outras Questões Indígenas. *Todas as Musas*. Ano 05. Número 02. Jan-Jun, 2014b.
- GRAÚNA, Graça. Literatura e violência: dos saberes ancestrais à exclusão. In: SILVA, Denise A.; PORTO, Luana T. (Orgs.). *Pensando as Américas: narrativas e violência*. Santa Cruz do Sul: Catarse, 2016.
- GRAÚNA, Graça. Graça Graúna: “Ao escrever, dou conta da ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo”. In: LOURES, Marisa. *Tribuna de Minas*, 2019. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/colunas/sala-de-leitura/06-08-2019/graca-grauna-ao-escrever-dou-conta-da-ancestralidade-do-caminho-de-volta-do-meu-lugar-no-mundo.html>. Acesso em: 19 jan. 2022.

- GRAÚNA, Graça. De Graça Graúna para os Ancestrais. In: XUCURU-KARIRI, Rafael.; COSTA, Suzane L. (Orgs.). *Cartas para o bem viver*. Salvador: Boto-cor-de-rosa livros arte e café /paraLeLo13S, 2020a.
- GRAÚNA, Graça. Geografia do poema. In: DORRICO, Julie. (Org.). *Dossiê Poesia Indígena Hoje*, nº 1, agosto de 2020b. Disponível em: <https://www.p-o-e-s-i-a.org/dossies>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- GRAÚNA, Graça. *Carta ao Brasil-Pindorama*, 2021. Disponível em: <https://gracagrauna.com/category/bem-viver/>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- GRAÚNA, Graça. *Toda história tem uma voz primeira*. Disponível em: <https://gracagrauna.com/2021/09/12/toda-historia-tem-uma-voz-primeira/>. Publicado em 12 de setembro de 2021. Acesso em: 19 jan. 2022.
- HOBBSAWM, Eric. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1984.
- JARDIM, Raoni Machado Moraes. *Educação intercultural e o Projeto Encontro de Saberes: do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico*. Tese, Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.
- KRENAK, Ailton. *Caminhos para a cultura do bem viver*. Org.: Bruno Maia. Texto elaborado a partir de *live*, e conversas de preparação, com Ailton Krenak realizada na Semana do Bem Viver da Escola Parque do Rio de Janeiro, no dia 17 de junho de 2020. Disponível em: <http://www.culturadobemviver.org/>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, v. 7, n. 1 e 2, dossiê duplo Mulheres Indígenas, 1999.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Braziliense, 1985.

- PORTELA, Cristiane; NOGUEIRA, Mônica. Sobre indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade. *Revista de História da Unisinos*, v. 20, p. 154-162, 2016.
- PREZIA, Benedito. *História da resistência indígena: 500 anos de luta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.
- RENZULLI, Vinícius. Os múltiplos devires do “Pensamento Indígena”. In: *Multiversidade da Floresta*. Publicado em 21 de março de 2021. Disponível em: <https://multiversidadedafloresta.com/2021/03/21/example-post-2/>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- ROSA, Francis Mary Soares Correia da. Representações do indígena na literatura brasileira. In: DORRICO, Julie, et al. (Orgs). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- SAAVEDRA, Carola. Literatura e arte indígena no Brasil. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*. n. 33. p. 102–120, jan./jun., 2020.
- SAAVEDRA, Carola. *O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- SEGATO, Rita. Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. In: *Direito. UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, p. 65-92, 2014.
- SILVA, Mário Augusto Medeiros. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
- SWAIN, Tania Navarro. As heterotopias feministas: espaços outros de criação. *Labrys - Estudos feministas*, n 3, janeiro/julho, 2003.
- TERENA, Luiz Eloy; GUAJAJARA, Sônia. *Povos indígenas e a luta pela vida: retrospectiva 2021*. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/povos-indigenas-e-a-luta-pela-vida-retrospectiva-2021-1>. Acesso em: 19 jan. 2022.

VIEIRA, Nanah; ALMEIDA, Tânia. Reescrevendo histórias e inscrevendo-se no território acadêmico: as indígenas mulheres frente à violência nas universidades brasileiras. In: ALMEIDA, Tânia; ZANELLO, Valeska. (Orgs.). *Panoramas da violência contra mulheres nas universidades brasileiras e latino-americanas*. Brasília: OAB Editora, 2022.

Texto recebido em 20/01/2022 e aprovado em 02/02/2022