



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA – UESB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO E
LINGUAGENS – PPGCEL**

CLAUDINÉCIA DO PRADO SOUZA

**UMA LEITURA DE *METADE CARA*, *METADE MÁSCARA* (2010):
ELIANE POTIGUARA, POR UMA LITERATURA MENOR.**

**VITÓRIA DA CONQUISTA-BA
ABRIL DE 2024**

CLAUDINÉCIA DO PRADO SOUZA

**UMA LEITURA DE *METADE CARA, METADE MÁSCARA* (2010):
ELIANE POTIGUARA, POR UMA LITERATURA MENOR.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens – PPGCEL, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, para a obtenção do título de Mestra em Letras: Cultura, Educação e Linguagens

Área de concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura e Interfaces

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Martins Valle

VITÓRIA DA CONQUISTA-BA
ABRIL DE 2024

SOUZA, Claudinécia do Prado

Uma leitura de Metade cara, metade máscara (2010): Eliane Potiguara, por uma literatura menor/Claudinécia do Prado Souza; orientador Ricardo Martins Valle. – Vitória da Conquista, 2024.

115 f.

Dissertação (mestrado – Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2024.

Inclui referência F. 110-115.

1. Letras Indígenas Contemporâneas. 2. Literatura Indígena. 3. Linguagem e Sociedade. 4. Identidade e Movimento. I. VALLE, Ricardo Martins (orientador). Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens. II. Uma leitura de Metade cara, metade máscara (2010): Eliane Potiguara, por uma literatura menor.

Ficha catalográfica

Título em inglês: A reading of Metade cara, metade máscara (2010): Eliane Potiguara, for a minor literature

Keywords: Contemporary Indigenous Writing. Indigenous Literature. Language and Society. Identity Movements.

Área de concentração: Literatura brasileira

Titulação: Mestrado em Letras

Banca Examinadora: Prof. Dr. Ricardo Martins Valle (orientador-presidente); Profa. Dra. Zamara Araújo dos Santos (titular); Profa. Dra. Lívia Penedo Jacob (UERJ).

Data do Exame de Defesa: 03 de abril de 2024

Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens

CLAUDINÉCIA DO PRADO SOUZA

UMA LEITURA DE *METADE CARA, METADE MÁSCARA* (2010): ELIANE POTIGUARA, POR UMA LITERATURA MENOR.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Ricardo Martins Valle
(Orientador)

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, UESB



Profa. Dra. Zamara Araújo dos Santos
(Avaliadora interna)

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, UESB



Profa. Dra. Livia Penedo Jacob
(Avaliadora externa)

UERJ

Vitória da Conquista, abril de 2024

*A minhas bisavós e avós que partiram deste plano: Lídia (mulher indígena) e Carolina,
Geni (mulher indígena) e Maria;
a meus pais;
a meus sobrinhos (Helô, Teté, Jacob e Memel),
dedico esta dissertação.*

AGRADECIMENTOS

A Deus, à Mãe Terra, à energia que tudo move no universo e no tempo, minha gratidão por orientar meus passos à conclusão de mais uma etapa da minha vida. Arrisco-me a deixar registrada a impressão de que a trajetória histórica da minha vida costuma aparecer de repente e se delinear em meio às curvas mais sinuosas, quando não se tem uma boa medida do que há pela frente, mas a cada passo, novas conexões são estabelecidas. Assim, agradeço a esta Universidade, que me acolheu quando ainda timidamente não sabia por quais caminhos os meus passos iriam me levar.

Aqui deixo meu agradecimento ao professor Adilson Ventura, que me estendeu a mão e me direcionou à Semântica Enunciativa do Acontecimento, embora, por mais interessante que seja a área, o meu coração batesse mais forte para a crítica literária. A verdade é que as minhas opções de estudos se criaram antes da faculdade, razão por que quando conheci a área do meu orientador, Ricardo Martins Valle, compreendi qual era o meu lugar na pesquisa. A literatura indígena me encontrou finalmente, veio até a mim a partir das aulas com o professor Ricardo. Logo comecei a participar do seu grupo de pesquisa, como discente voluntária na Iniciação Científica até o término da graduação. Agradeço ao professor Ricardo pela oportunidade a mim confiada e pela orientação ao longo da minha trajetória acadêmica desde a graduação. Ainda uma outra referência acadêmica inspirou, desde a graduação, o percurso desta pesquisa, e aqui expresso os meus agradecimentos ao professor Cássio Borges que, com muita agudeza em suas aulas, abriu-me as portas para a literatura menor.

Aos amigos que o curso de Letras me trouxe: Érica, Hergon e Regiane. Três companheiros que acreditaram em mim e que sempre me incentivaram quando estava desanimada, mesmo sem haver necessidade de eu demonstrar os meus problemas. Sou muito grata às minhas companheiras da graduação pela parceria e incentivos a seguir em minha jornada acadêmica. Também tenho especial apreço e agradecimento a Hergon que, desde o início, encorajou-me a seguir com minha pesquisa no mestrado, para o qual entraria comigo, enveredando, porém, por outros caminhos.

Aos meus pais, D. Graça e Ismênio, sou grata por tudo que me deram. Apesar das dificuldades financeiras e da pouca escolaridade de ambos, nunca abriram mão dos meus estudos. Ao contrário, sempre estiveram ao meu lado em cada pequena vitória minha. Tudo que alcancei na vida foi graças a eles. Aos meus irmãos Cláudio Adão, José Cláudio e José

Inocência e à minha cunhada Simone, que também me apoiaram em meus estudos. À minha amiga e prima Elizângela que sempre me ouve e aconselha, e ao seu esposo, meu primo Jorenildo, e aos seus filhos, de modo especial ao meu afilhado, por estarem sempre ao meu lado, mesmo quando há distância física. À minha prima Nélia e toda a sua família, por estarem sempre perto e com quem posso contar nos momentos difíceis e urgentes.

Ao meu querido companheiro, meu namorado Jhonny Pedro, por me acompanhar em cada passo que eu empreendi ao longo desta jornada, por me ouvir e me abraçar nos momentos difíceis, e permanecer ao meu lado, mesmo nas ausências, perto ou longe, sempre disposto a me ouvir. Por participar comigo de cursos e aulas, ainda que o conteúdo lhe parecesse obscuro. A ele todo meu carinho e gratidão pelo apoio incondicional que é em minha vida.

À minha cunhada Geniffer e seu esposo Jomarcos, por me ajudarem principalmente quando fiquei sem computador, mas, sobretudo, pela presença acolhedora, com que, juntamente com seus pais, D. Dália e seu Jaime (*in memoriam*), tiveram a fineza de deixar a vida mais leve e também com mais sabor graças aos dotes culinários de D. Dália.

À Eliane Potiguara, de modo especial, por motivar a existência desta dissertação e proporcionar, com a sua linguagem feroz como flecha a atravessar a pele, uma experiência singular com a literatura indígena contemporânea.

Aos amigos do mestrado: Monize e Elmo, com quem pude compartilhar inúmeras experiências e apoio mútuo.

Sou grata à FAPESB pela bolsa de estudos com a qual consegui concluir a minha pesquisa.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Letras, que foram fundamentais, em suas respectivas áreas, ao contribuírem com a minha formação intelectual.

RESUMO

Esta dissertação se insere nos estudos da Crítica da Literatura Contemporânea, numa perspectiva da crítica da poesia brasileira contemporânea, a partir do recorte das Letras Indígenas brasileiras, emergidas desde as últimas décadas do século XX. Ao ocupar um importante espaço na articulação do Movimento Indígena no Brasil, a Literatura Indígena se solidifica no cenário das Letras brasileiras enquanto uma literatura das diferenças (GRAÚNA, 2013). Nesta perspectiva, este trabalho tem como objetivo principal investigar as Letras Indígenas Contemporâneas como um campo de rupturas sócio-históricas, a partir da potência da mulher como sujeito coletivo em Eliane Potiguara com a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2019). Entendendo a linguagem como um campo de disputas, a questão norteadora deste trabalho é: a partir do campo das letras e do jogo das relações discursivas, o que a questão indígena produz, considerando-se a relação linguagem e sociedade? Assim, o objeto sob análise será estudado a partir de uma pesquisa bibliográfica e análise de dados, que se fundamenta pela consideração de componentes históricos e filosóficos relevantes na contemporaneidade. De um lado, a metaliteratura endógena, que procede com a própria literatura indígena, e de outro, o conceito crítico de literatura menor, apropriado a partir da filosofia de Deleuze-Guattari em sua leitura da obra de Kafka. A poesia de Eliane Potiguara, como “espaço de plurissignificação” (GRAÚNA, 2013), permite reconhecer dentre as temáticas pertinentes a esta pesquisa, em primeira instância, o reconhecimento das Letras como potência de ação, de modificação e produção da realidade. As letras de Eliane Potiguara podem ser entendidas a partir da noção de movimento, de construção da identidade e do devir com a Terra.

Palavras-chave: Letras Indígenas Contemporânea. Literatura Indígena. Linguagem e Sociedade. Movimentos identitários.

ABSTRACT

This dissertation is part of the studies of the Critics of Contemporary Literature, in a perspective of the criticism of contemporary Brazilian poetry, from the perspective of the Brazilian Indigenous Letters, which emerged since the last decades of the XX century. By occupying an important space in the articulation of the Indigenous Movement in Brazil, Indigenous Literature solidifies itself in the scenario of Brazilian Letters as a literature of differences (GRAÚNA, 2013). In this perspective, the main objective of this work is to investigate Contemporary Indigenous Letters as a field of socio-historical ruptures, based on the power of women as a collective subject in Eliane Potiguara's work *Metade Cara, Metade Máscara* (2019). Understanding language as a field of disputes, the guiding question of this work is: from the field of letters and the game of discursive relations, what does the indigenous issue produce, considering the relationship between language and society? Thus, the object under analysis will be studied from a bibliographical research and data analysis, which is based on the consideration of relevant historical and philosophical components in contemporary times. On the one hand, the endogenous metaliterature, which proceeds with indigenous literature itself, and on the other, the critical concept of minor literature, appropriated from the philosophy of Deleuze-Guattari in their reading of Kafka's work. Eliane Potiguara's poetry, as a "space of plurissignification" (GRAÚNA, 2013) allows us to recognize relevant themes in this research, in the first instance, the recognition of Letters as a power of action, of modification and production of reality. The lyricism in Eliane Potiguara, can be understood from the notion of movement, identity and Earth-becoming with.

Keywords: Contemporary Indigenous Writing. Indigenous Literature. Language and Society. Identity Movements.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 PERSPECTIVAS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	17
1.1 Descrição do campo de estudos	17
1.2 Problematização e justificativa	21
1.3 Objetivos e metodologia	26
2 VOZES REVOLUCIONÁRIAS NA LITERATURA	34
2.1 O que é uma literatura menor?	43
3 ELIANE POTIGUARA EM UMA ABORDAGEM DA LITERATURA MENOR	60
3.1 A língua maior desterritorializada pela literatura menor	62
3.2 Uma literatura política	79
3.2.1 Terra e mulher indígena.....	82
3.2.2 Relações de poder e saídas	90
3.3 Agenciamentos: de enunciação e maquínicos de desejo	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	110

INTRODUÇÃO

Assim como Bosi ([2013] 2015) se espanta ao deparar-se com a precisão de explicar sobre a necessidade da poesia, até o início da juventude, por volta dos meus 15 anos, seria uma frivolidade explicar a necessidade da literatura para a vida humana. Bastaria olhar, na infância, as brincadeiras de crianças como as cirandas de roda e as inúmeras cantigas, e, na adolescência a necessidade de escrever ou ler poesias e o prazer de andar com um romance debaixo do braço pelas vias públicas. Atividades que, apesar de cotidianas, não faziam – nem fazem – parte da cotidianidade de todos os brasileiros, pois o acesso à literatura não é uma experiência possível a todos. Entretanto, atualmente, o campo da literatura, no Brasil, tem sido, majoritariamente, o espaço da pesquisa nas academias, e, incipientemente, com os estudos literários na educação básica.

Apesar dos atravessamentos, a literatura ainda permanece, na educação básica, como um campo pouco explorado e restrito a um caráter obrigatório curricular e frequentemente apresentado na dimensão de uma fruição referente a experiências subjetivas, ou como aliada nos processos de interpretação textual em aspectos morfosintáticos. Na educação superior, os estudos literários se restringem aos espaços acadêmicos, às feiras literárias, ou aos estudos de grupos restritos em lugares majoritariamente de circulação do saber como em livrarias, centros culturais, editoras universitárias. Em todos esses espaços predominam relações de poder (FOUCAULT, 2014, 2017). Como dissemos: nem todos têm acesso à literatura, e, no campo literário, relações de saber se aliam às relações de poder, pois afinal todos esses espaços estão intimamente atrelados às relações que imprimem um *status* de intelectualidade. Na literatura, relações de poder e de saber se atravessam através, principalmente, dos discursos. Nesta perspectiva, não trabalharemos com a literatura como um lugar restrito à fruição e deslocada dos problemas da sociedade. Ao contrário, tomaremos a literatura como uma instituição em que diferentes relações são travadas nos campos discursivos, a partir do estudo de autores como Foucault (2014, 2017), Deleuze e Guattari (2017).

Nesta análise, recortaremos o movimento que as Letras Indígenas Contemporâneas têm realizado, produzindo tensões no próprio espaço literário. Seguindo o tema da descontinuidade, como se vê em Foucault (2017), as Letras Indígenas Contemporâneas no Brasil fazem um corte na continuidade das implicações teóricas da constituição canônica brasileira, que segue o padrão de uma escrita majoritária, do caso das *Belles Lettres*, da continuidade com uma literatura centralizadora do caso individual, familiar ou de negócios. As Letras Indígenas não formam um domínio teórico, na circunstância de um conhecimento não prático, mas uma práxis.

Por um lado, elas partem de uma experiência vivida, seja em comunidade, seja nas cidades distante da aldeia; por outro lado, elas se constituem como devir, ou como palavra de ordem, no sentido de um grito de alarme ou fuga, conforme vemos com os filósofos Deleuze e Guattari:

Mas a palavra de ordem é também outra coisa, inseparavelmente ligada a essa: é como um grito de alarme ou uma mensagem de fuga. Seria simples demais dizer que a fuga é uma reação à palavra de ordem; encontra-se, antes, compreendida nesta, como sua outra face em um agenciamento complexo, seu outro componente.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 54 – Grifos dos autores).

Neste sentido a palavra de ordem traz sempre uma sentença ligada às relações de poder, mas também está ligada a um alarme, um senso de fuga. Essa fuga é índice de saída dos estratos sociais, opera um corte nas posições hierarquizadas da sociedade que se mantêm por meio de organizações promotoras, por um lado, de relações de poder e, por outro, de relações de marginalidade. As Letras Indígenas Contemporâneas, a partir desta análise, realizam a fuga desse lugar demarcado estruturalmente. Porém, a fuga neste trabalho não é sinônimo de abandonar a luta, mas fazer da fuga um espaço diferencial, que se distingue das relações de dominação estabelecidas e produtoras de um excedente de excluídos do sistema.

A concepção da literatura indígena, a partir da crítica literária, resulta em um processo de cisão com as grandes letras, e produz um devir, isto é, um movimento transformador dentro do campo literário. Segundo Graça Graúna (2013), o que sugere as expressões artísticas dos povos indígenas é uma leitura das diferenças, que marca uma visão não essencialista, mas uma existência traçada pela sensação de sobrevivência. As Letras Indígenas são produzidas na luta, são produtos de movimentos de resistência contra a opressão colonial e neocolonial, são constructos das jornadas de saídas de seus territórios originários, como vemos na obra *Metade cara, metade máscara* (2019), da Eliane Potiguara. Por isso, trazem esse movimento escapatório das garras do imperialismo da cultura capitalista, das sociedades pós-modernas fundamentadas nas ligações entre capital e poder. Assim, a complexidade do campo das Letras Indígenas nos permite compreender o modo, do indígena, de estar no mundo, como deslocamento do modo ocidental-eurocêntrico de concentrar, por meio de uma imposição coercitiva, a força do maior. O que se vê é uma literatura marcada pelo devir-menor dos povos indígenas. Por esta razão, essa literatura é eminentemente política e coletiva.

Davi Kopenawa nos oferece um panorama para compreendermos o funcionamento do pensamento indígena:

Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. Contento-me em olhar para o céu e caçar os animais da floresta. É só. E é esse o único pensamento direito.

[...]. Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. (KOPENAWA; ALBERT, 2011, p. 253).

Assim, as Letras Indígenas se constituem de uma filosofia da terra, cujos conhecimentos são anteriores à chegada dos europeus no solo americano. Apesar de ter sido silenciada, a sabedoria de vida dos povos indígenas entra em choque com os discursos dominantes, regidos pela lógica capitalista. Porém, o Movimento Indígena tem problematizado, por meio de uma organização política e pelas Letras Indígenas, o campo dos discursos, resultando em práxis efetivas que favorecem os direitos dos povos indígenas. Essa luta, porém, se constitui como devir, à medida que se faz como processos que atravessam diversas dimensões da vida social.

Por isso, tomamos como referencial teórico o tema extraído dos filósofos Deleuze e Guattari sobre a literatura menor, tomando como respaldo teórico a produção literária, seja da crítica literária, ou da antropologia xamânica e da crítica política dos autores indígenas, como Eliane Potiguara, Graça Graúna, Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Davi Kopenawa. Esta pesquisa se fundamenta também em concepções de língua e poder a partir da filosofia foucaultiana. Assim, esta investigação toma para objeto de pesquisa o conhecimento da literatura indígena produzido pela obra potiguariana *Metade cara, metade máscara* (2019), analisada metodologicamente pela perspectiva da literatura menor.

Esta pesquisa toma como ponto de partida o reconhecimento da relevância de uma escritora indígena dentro do campo dos estudos literários, principalmente, pela notabilidade da poesia de Eliane Potiguara se constituir como um punhal a atravessar a pele. Nesta direção, já assumindo que o foco da análise é o texto poético, evidenciamos a magnitude da autora no campo da literatura brasileira. Eliane Lima dos Santos (Rio de Janeiro, 29 de setembro de 1950), conhecida por Eliane Potiguara, é professora, escritora, ativista e empreendedora. Uma das

pioneiras junto ao Movimento Indígena, na luta pelos direitos dos povos originários, também exerceu um pioneirismo frente à constituição da literatura indígena, sendo uma das primeiras mulheres indígenas escritoras de literatura brasileira. Neta da indígena Maria de Lourdes, que quando teve o seu pai desaparecido pela ação colonizadora no estado da Paraíba migrou, com sua família, para a cidade do Rio de Janeiro. O bisavô da escritora, Chico Solon, pai de Maria de Lourdes, ao lutar contra a invasão das terras do seu povo, pela produção algodoeira, foi assassinado juntamente com outros líderes (COHN; SIMONACI, 2020). Como consequência desta perseguição, a família buscou sobrevivência migrando para Pernambuco. Nesse contexto, Maria de Lourdes teve a filha Elza, mãe de Eliane Potiguara, e posteriormente toda a família migrava para o Rio de Janeiro; “[...] em um navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil” (POTIGUARA, 2019, p. 24). Quando Eliane Potiguara era ainda criança, sua mãe trabalhava como faxineira em uma empresa, legando à Maria de Lourdes o cuidado com a menina e com seu irmão Carlos Alberto.

Conforme relata Eliane Potiguara (2019), desde os seus seis anos, a sua avó começou a educá-la para que Elsa pudesse trabalhar. Maria de Lourdes era uma curandeira, tinha o conhecimento da medicina tradicional indígena, o que foi útil tanto para ajudar a curar as doenças que havia no seio familiar, como também entre os vizinhos no pobre gueto onde moravam. A cultura dessas mulheres, sua identidade étnica, era preservada mesmo em um ambiente longe de suas tradições. Ao mesmo tempo, a tentativa de proteção da menina Potiguara, a neta, era mantida pela criação em casa, pela avó. Mesmo quando a menina ia à escola, a avó a acompanhava e ficava, de longe, observando-a, “Do lado de fora das grades, tomando conta, observando todas as ações da neta” (POTIGUARA, 2019, p. 26).

Em entrevista dada à coleção Tembetá, a autora esclarece que o ambiente onde a sua família morava era um gueto, um espaço onde diferentes migrantes viviam. Assim, Eliane Potiguara compreende que, naquele ambiente, ela e a sua família eram diferentes: “[...] E comecei a perceber que nós éramos diferentes. Quando a gente sofria alguma discriminação, ela [a avó], mesmo que fosse analfabeta, já estava consciente da discriminação que sofria como uma índia” (COHN; SIMONACI, 2020, p. 19). Mas esse processo de reconhecimento da identidade indígena, compreendida como diferença, foi um processo lento e árduo, num espaço de circulação de diversas identidades minoritárias – o negro, o migrante, o nordestino, o sulista, o estrangeiro. A escritora indígena esclarece que atravessou a infância e a juventude em espaços educativos marcados pela discriminação por parte de seus colegas por ser diferente das demais

crianças e adolescentes pobres que frequentavam esses lugares. A consciência da discriminação sofrida faz calar a identidade da mulher indígena (POTIGUARA, 2019).

Assim, desenvolve-se uma estratégia de sobrevivência por meio da qual se busca abrir espaço em terras distantes, mas carregar uma cultura diferente no jeito de agir e na própria pele orienta a formação do indivíduo em uma direção, ao mesmo tempo que a tentativa de ocultar a sua etnicidade no contato com o outro desemboca em outra direção. Por um lado, a autoafirmação da cultura indígena é estrategicamente silenciada, mas não totalmente reprimida, uma vez que está no ser; por outro lado, o apontamento dessa identidade pelas pessoas não indígenas é incansavelmente exposto por meio de coação social (POTIGUARA, 2019). Nesta perspectiva, o retorno às origens permite a formação do sujeito mulher indígena contra a fragmentação dessa identidade silenciada no meio urbano, distante da sua cultura.

Entender que a história da escritora Eliane Potiguara se assemelha à história de inúmeras outras mulheres indígenas, nos faz compreender o senso de coletividade e comunhão que atravessa as narrativas literárias nativas. Por esse senso coletivo, apreende-se que Eliane Potiguara não vive como uma loba, mas várias lobas: “Basta de violência. Nós somos lobas. Somos músicas que ecoam no etéreo.” (POTIGUARA, 2019, p. 95). Ser “loba” é funcionar pelo coletivo; contudo, separada de sua alcateia, o atravessamento da multiplicidade de vias, embora por caminhos tortuosos, foi necessário para a compreensão da própria multiplicidade na composição da sua identidade. Seu grito não é independente da sua ancestralidade, nem da coletividade que lhe compõe, é, sobretudo, o grito da população de mulheres que constituem e atravessam a sua história. Pela produção escrita e pela ação vivida, é possível dizer que a coletividade constitui um modo de existência, segundo a relação de devir com várias mulheres com as quais se relaciona, a exemplo da senhora Maria de Lourdes (avó), Elza (mãe), Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad (suas tias-avós, além de outras tias), Moína, Tajira e Samora Potiguara (seus filhos), e mulheres outras com quem e para quem constitui o coletivo Grumim.

Eliane Potiguara¹ foi uma das cinquenta e duas brasileiras indicadas para o projeto internacional “mil mulheres para o prêmio Nobel da paz”. Formada em letras e educação, licenciou-se em letras (português e literatura) e educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ – e tem especialização em educação ambiental pela UFOP. Recebeu em dezembro de 2021 o título de Doutora Honoris Causa pela UFRJ, o primeiro título concedido a

¹ Conferir: <http://www.elianepotiguara.org.br/>.

uma indígena. A professora publicou livros, participou de coletâneas, criou o primeiro jornal indígena. A ativista participou de vários seminários sobre direitos indígenas na Organização das Nações Unidas, em organizações governamentais e não governamentais. Na ONU participou da elaboração da “Declaração Universal dos Direitos Indígenas”, e foi nomeada a Embaixadora Universal da Paz, em Genebra. Em 2014, recebeu o título de “Ordem do Mérito Cultural”, em reconhecimento às contribuições prestadas à cultura do país.

Eliane Potiguara, participou da criação do Movimento Indígena Brasileiro. Fundou a rede Grumin/Rede de Comunicação Indígena, a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil. A organização surgiu juridicamente, conforme Eliane Potiguara (2019), de uma reunião no Rio de Janeiro, e, posteriormente, foi ampliada em área indígena Potyguara², na Paraíba, em 1987. A escritora explica como as ações do Grumin se organizaram em um contexto de muitas dificuldades:

Os cursos de capacitação, as consultas nacionais, os seminários sobre família e cidadania e sobre os direitos reprodutivos, as feiras de artesanatos, os projetos de desenvolvimento comunitário, as cartilhas, os jornais, os panfletos e os livros de conscientização contra o alcoolismo, contra a violência, contra a desinformação, contra o analfabetismo, contra a ignorância de não se querer preservar e em prol de resgatar a identidade indígena, todas essas ações e outras foram estratégias que utilizamos no Grumin, no período de 1988 a 1996, época em que atuei em campo, objetivando trazer o assunto à tona. Foi um desafio. (POTIGUARA, 2019, p. 51).

Como organização, o Grumin desenvolveu inúmeras estratégias, no contexto dos povos nativos, para desfazer alguns condicionamentos, que marcavam uma docilidade às coerções do aparelho de Estado, aos quais os sujeitos indígenas se encontravam contextualizados. Neste sentido, os desafios apontados pela autora exigiam uma ampla atuação no Movimento Indígena para desestratificar discursos que atravessavam até mesmo os espaços indígenas. Assim, os cursos de capacitação, os seminários, as consultas nacionais foram importantes estratégias de conscientização.

A autora é considerada a primeira escritora indígena no Brasil. Publicou as seguintes obras: *A terra é mãe do índio* (1989), *Akajutibiró, Terra do índio Potiguará* (1994), *Metade cara, metade máscara* (2004; 2018; 2019), *O coco que guardava a noite* (2004), *Sol do pensamento* (2005) – ebook, *O pássaro encantado* (2014), *A cura da Terra* (2015), *O vento*

² Em *Metade cara, metade máscara* (2019), Eliane Potiguara usa o termo “Potyguara” para se referir à sua comunidade de origem, mas optou por usar “Potiguara” a referir-se a si mesma.

espalha minha voz originária (2023), produções editoriais no jornal do Grumin nacional e internacional.

Resumidamente, esta dissertação se fundamenta em um trabalho de crítica literária, a partir da organização do campo literário indígena. Em suma, percorremos o texto da Eliane Potiguara, na obra *Metade cara, metade máscara* (2019), em blocos temáticos. Ao longo do primeiro capítulo, o leitor irá se deparar com algumas questões de metodologia, referentes à organização do campo de pesquisa científica em Letras Indígenas. Como um fenômeno recente, as Letras Indígenas Contemporâneas irrompem-se no campo literário a partir de uma ruptura com as formações discursivas dominantes. Principalmente por meio de processos que destoam dos objetos indígenas criados discursivamente nas letras majoritárias, seja na literatura, seja nos relatos antropológicos, ou ainda nos livros de história em que a figura do indígena é marcada como mais uma figura da paisagem. O segundo capítulo aprofunda questões teóricas que envolvem esta pesquisa. Os conceitos teóricos a fundamentarem esta análise se organizam como uma rede de relações, atravessam e propõem alternativas que rompem com os sistemas hierárquicos os quais regem e estruturam a vida social e política das sociedades modernas, pelas lógicas de dominação enquanto agencia os indivíduos em corpos dóceis, a partir de ações de controle social. Por meio desse aporte teórico, vemos as Letras Indígenas Contemporâneas se desviarem dessas estruturas de dominação, pela produção de novos agenciamentos, que atuam na vida dos indivíduos mais afetados pela exploração colonialista e neocolonialistas. O terceiro capítulo é dedicado à análise do objeto, que é a obra *Metade cara, metade máscara* (2019), da escritora indígena Eliane Potiguara. Desta obra alguns temas serão aprofundados nesta pesquisa, como: a relação entre a Terra e a mulher indígena, os corpos femininos e o devir, e, por fim, a questão da identidade, a partir da perspectiva dos processos. As temáticas apresentadas na obra de Eliane Potiguara serão trabalhadas a partir da abordagem da literatura menor, conceito formulado por Deleuze e Guattari (2017), que compreende a literatura em seu caráter revolucionário fundado nas dimensões de desterritorialização da língua, do político e do agenciamento coletivo de enunciação. Neste sentido, tomaremos a escrita indígena desde a investigação da produção literária como artefato de produção de ações revolucionárias, a partir de uma escrita que convoca e é feita por uma coletividade de povos organizados em lugares de fronteira, e de povos guerreiros, dispostos a agirem e a se organizarem, inclusive, pelas letras.

01 PERSPECTIVA E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O “índio” constituiu-se historicamente como uma categoria discursiva. Desde a “descoberta” do Novo Mundo, uma construção discursiva sobre os nativos brasileiros atravessou os campos literário, educacional, religioso, econômico, sociopolítico e cultural, e ainda há rastros dessa travessia, que se estabeleceu estruturalmente sob as formas legais e culturais da sociedade brasileira. Nesse sentido, segundo Cunha (2012), enquanto objeto do discurso colonial, os povos indígenas foram apresentados ora como símbolo das origens nacionais – representados, portanto, por sua bravura guerreira no cânone literário e pelas idealizações utópicas do Novo Mundo –; ora como objeto de estudos científicos – tratados como objetos a justificar teses teóricas sobre a superioridade e a inferioridade entre as raças –; ora, ainda, como alvo de massacres e destituição territorial – vistos como gente avessa à integração e à normalização primeiramente pela expansão colonial e hoje pela expansão capitalista sobre as terras originárias. Classificado como bárbaro, ao indígena caberia o estatuto de uma subumanidade improdutiva e pagã, que legitimaria o extermínio. Assentado no discurso científico, enquanto categoria de pensamento enraizada no trabalho intelectual e artístico-literário, cujas estruturas fundamentam a visão moderna sobre o Novo Mundo e a própria compreensão nacional de si, o enunciado indianista consolida a história de uma origem identitária primitiva do Brasil (VALLE, SOUZA, 2021, p. 91-93). Como o discurso indianista já minado³ está superado pela história da modernidade ocidental, que banuiu ao passado o lugar heroico atribuído ao indígena, essa primitiva “subumanidade”⁴ constituiu apenas um legado histórico da nacionalidade brasileira, no discurso majoritário brasileiro.

1.1 Descrição do campo de estudos

No bojo dos estudos literários, segundo Linda Smith (2018), as metodologias de pesquisa científica referentes a povos indígenas atravessam, necessariamente, análises do colonialismo e do imperialismo. Para Smith, a pesquisa conduzida pela ótica ocidental implica na dominação do homem pelo homem. Como resposta a este impasse, a autora esclarece:

3 Termo utilizado pela escritora Leyla Perrone-Moisés (2007).

4 O termo subumanidade é usado a partir de Ailton Krenak (2020).

Muitos pesquisadores, acadêmicos e colaboradores tendem a ver seus projetos de pesquisa como algo que presta um grande bem para a “humanidade”, ou que serve a um objetivo emancipatório específico para uma comunidade oprimida. No entanto, a crença no ideal de que o objetivo primário da pesquisa científica é beneficiar a humanidade é tanto um reflexo ideológico quanto resultado de um treino acadêmico [...]. Povos indígenas de todo o mundo, porém, têm outras histórias para contar, que não apenas questionam a natureza desses ideais e das práticas que eles têm gerado, mas também servem para proferir um relato alternativo: a história da pesquisa ocidental através dos olhos do colonizado. (SMITH 2018, p. 12).

Redefinindo objetos construídos cientificamente, a perspectiva indígena produz novas abordagens científicas e literárias. Narrativas e contra-narrativas, por meio das quais um potencial de resistência tem se constituído como uma alternativa de ação pela linguagem, como uma estratégia de vida para comunidades indígenas, fortalecendo as respostas e as denúncias destes povos a um sistema social que tudo reduz a valor de mercadoria. As metaliteraturas endógenas, a antropologia xamânica, a produção acadêmica de autoria indígena e não indígena, os contradiscursos indígenas afirmando-se nos lugares sociopolíticos, constituem, conforme Smith (2018), um relato alternativo, e diríamos que produzem uma multiplicidade de saídas das regularidades e estratificações sociais, ao produzir novos atravessamentos e novas linhas de fuga sobre o império do pensamento ocidental. Apesar do funcionamento majoritário dos discursos sobre os povos originários permanecer ocorrendo nos diversos campos da sociedade brasileira, os contradiscursos indígenas se levantam e atravessam tais lugares. Sob as perspectivas indígenas novas contraposições se erguem em alternativa aos binarismos cristalizados nos diversos espaços sociais.

O campo literário constitui-se numa tradição estética – *as belles lettres* –, procurando afirmar-se pela unidade de uma série de continuidades temporais que a história literária coordena como um sistema progressivo do espírito. Constrói-se, assim, uma linha para a unidade programática do tempo teleológico do Humano, com maiúscula, ao longo da qual um suposto universal humano teria decalcado as excepcionalidades do gênio de cada época a imprimir o característico de cada tempo pretérito que formou a forma do presente. As Letras Indígenas, por sua vez, operam uma completa desterritorialização, fazem um deslocamento do literário, produzindo uma outra cisão no próprio objeto da literatura e ao mesmo tempo uma ruptura interna à história literária que obriga à crítica uma reformulação estrutural de seus critérios e procedimentos de leitura. Esse confronto realiza descontinuidades e conduz a uma desconstrução do próprio campo literário, abrindo margens a uma nova cartografia do campo, traçando linhas de fuga e cruzando rotas de diversos saberes marcados pela ancestralidade, mas,

principalmente, com a proposição de uma experimentação de outra natureza, diversa das rupturas estéticas, das ousadias expressivas que o campo experimenta desde os Romantismos e os Modernismos.

Por esta razão, não se pode deixar de entender a literatura indígena, conforme Graça Graúna (2013), como uma literatura de sobrevivência, porque a história indígena é atravessada pela “tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do ‘presente’” (GRAÚNA, 2013, p. 54). Esse elemento da sobrevivência implica um segundo fator: o problema da margem, como uma “terceira margem”, aquela que está para além das extremidades do cânone, que opera além das margens conhecidas da mera “extremidade do campo”. Nesse sentido, como uma categoria no campo do debate do Movimento Indígena, a literatura é fundamentalmente uma ação política operando a linguagem em nome de outras formas do viver, como a terceira cor do tabuleiro de xadrez, impondo-se com peças e movimentos próprios não previstos nos sistemas de embate já previstos nos jogos do novo que repetem e renovam estratégias entre décadas e séculos.

A professora e intelectual indígena completa: “No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem. Poucos se dão conta de sua pulsação.” (GRAÚNA, 2013, p. 55). Essa “terceira margem” é mais do que um não lugar, mas uma cisão do que está no cânone literário, a particularidade real que nunca esteve no campo literário brasileiro. Se essa literatura não é mencionada no cânone, *eppur si muove*; isto é, se ela permanece silenciada no âmbito da sociedade letrada, as vozes indígenas, todavia, não cessam de ecoar e de se mover: a produção autoral indígena multiplica-se, a ocupação de espaços historicamente consagrados a uma elite intelectual efetiva-se graças a uma articulação política de sujeitos-coletividades indígenas. Toda essa trajetória literária indígena, por sua vez, se bifurca em diferentes direções, produzindo novas cartografias, movimentos de desejo, deslocamentos de rotas, desvio de direções já estruturadas socialmente. Por isso, como uma força disforme que se recusa a assumir a forma de civilidade moderna, as Letras Indígenas desterritorializam o campo literário, impondo-se a ele a partir de baixo.

A finalidade deste procedimento aproximativo que direciona o presente trabalho é distanciar-se da ideia de interpretação do sentido do texto literário, de questões como crítica genética ou textual estruturalista ou mesmo da sociocrítica. Mais do que a busca pelo sentido do texto, ou do que o autor quis dizer, ou qual a interpretação correta de uma passagem, buscamos percorrer o texto a partir dos interstícios em seus discursos e das práxis que ele produz, por meio de procedimentos de leitura fundamentados na perspectiva da literatura

menor. Procuramos, enfim, por meio da linguagem, agir *com* ela, e não *sobre* ela. Por esta razão, tomamos o texto em seu imediato político, em seus processos de territorialização e desterritorialização, seja dos campos linguísticos, como também sócio-políticos e literários, entendendo a literatura, segundo Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), como uma máquina de agenciamentos coletivos, pela sua capacidade de se portar como uma máquina de expressão, ao mesmo tempo em que é promotora de desejos e intensidades. As Letras Indígenas, ao mesmo tempo em que assumem os processos de retomada da identidade indígena, agem como devir-indígena, e mais especificamente, em Eliane Potiguara (2019), como devir-mulher. Nestes termos, o campo metodológico de análise da literatura indígena contemporânea não se prende a uma experiência de autoria no sentido de intenção autoral. Também não se prende à noção de identidade como uma forma de uma essência imutável, mas de uma construção, segundo Graça Graúna (2013), de uma “identidade/alteridade”. Assim, é possível entender os processos históricos que influem na formação da subjetividade indígena.

Na relação estabelecida neste trabalho entre a literatura indígena e a literatura menor, tomamos como ponto de partida para a reflexão a ideia de devir minoritário. Assim, serão observados os processos de agenciamentos coletivos de enunciação funcionando nas Letras Indígenas Contemporâneas, quando assumem uma voz que não é Una, mas múltipla, e, dessa forma, se vê uma multiplicidade de vozes a atravessarem e ocuparem pelas margens as práticas letradas na língua do invasor. As obras indígenas indicam a superação da representação literária de um “eu” individual – para quem as aspirações pessoais constituem o protagonismo das aventuras particulares de um indivíduo, com seus casos de família e as relações amorosas a fundamentarem a casa no sentido burguês – e visam a construção de um “eu” coletivo – para quem a terra é estranha à propriedade privada e a família é muito mais do que as relações parentais diretas. No bojo do Movimento Indígena, a própria ideia de parentesco, que pautou em grande medida as descrições etnológicas, tem assumido uma abrangência muito além das fronteiras da etnia, de modo que o termo “parente” passa a ser empregado de forma politicamente intencionada e a tomar assim uma acepção hiper coletiva que marca principalmente a posição dos indígenas em geral por oposição à sociedade hegemônica invasora. Processos como esse são exemplo de um uso da linguagem como ação política sobre o mundo; em outras palavras, um uso minoritário coletivo da língua majoritária agindo contra os efeitos que a significação majoritária impõem aos grupos minoritarizados pelos regimes coloniais. Em muitos usos indígenas da língua do invasor, opera-se uma ressemantização politizada das mesmas categorias que ora os segmentaram pela descrição etnográfica de

“sociedades primitivas”, ora os indiscriminaram na generalização da imagem do “índio”, relegado às fronteiras do passado ou do atraso, reduzindo a multiplicidade à caricatura do Uno.

A presença de uma coletividade transborda, portanto, nas obras de autoria indígena, e a voz indígena, mesmo que enunciada individualmente, carrega o peso da multidão de milhares de vozes silenciadas historicamente. Por isso, estas obras não se orientam para os problemas da literatura maior, que seguem o padrão da sociedade dominante, branca, doméstica, do homem da família, pautada no parentesco que rege a hereditariedade da propriedade privada. Ao se desviarem desta direção, as Letras Indígenas criam sujeitos que agem por meio de um “eu” que existe no imediato político da coletividade de um grupo. Entendemos o indivíduo, nessa literatura, a partir de um atravessamento coletivo de uma ancestralidade em primeira instância, ao mesmo tempo que é tomado historicamente por um agenciamento coletivo de enunciação. Trata-se, conseqüentemente, de um “eu” constituído no seio de um povo, cuja voz é atravessada por milhares de vozes ancestrais e atuais. Portanto, as Letras Indígenas são uma trama política de um “nós” ramificado na malha social, sobretudo, em lugares de pouca visibilidade social. O texto literário indígena é aqui entendido como espaço de uma multiplicidade, irreduzível a categorias de continuidade como autor, obra, tradição, influência, gênero, ciência, literatura ou história. Pois a literatura indígena é parte de uma experiência coletiva, ela própria é experimentação. As Letras Indígenas não estão apartadas da experimentação, primeiro porque elas são fruto de uma vivência, não sendo, portanto, letras de papel; segundo porque elas provocam uma experimentação, e, pois, agem historicamente.

1.2 Problematização e justificativa

A criação da Lei 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, insere a temática indígena na educação básica. Em linhas práticas, a lei torna obrigatório o ensino das histórias e das culturas indígenas, afro-brasileiras e africanas nos currículos escolares do ensino fundamental e médio nas escolas públicas e privadas do país. Transversalmente, a temática deveria ser abordada como conteúdo das disciplinas: História, Artes e Literatura. Trabalhar a questão indígena na educação básica torna-se um desafio à categoria docente, que costumeiramente tem abordado a temática com a reprodução de inúmeros estereótipos já ultrapassados, como o costume de fantasiar as crianças, reproduzir a invenção de aparelhos musicais que muitas vezes não representam os instrumentos indígenas, e, ao invés de descrever a situação histórica e atual dos povos nativos, acabam por reproduzir discursos obsoletos e de matrizes de pensamento fundadas em sistemas opressores. Por esta

razão, entendemos a necessidade da criação e veiculação de pesquisas, no âmbito dos saberes tradicionais indígenas, como forma de contribuição para a minimização do impacto negativo que esse tipo de ação pedagógica influi a partir da educação básica para a formação cidadã dos brasileiros.

Silva e Costa (2018) questionam:

Invariavelmente, professores e alunos se veem envolvidos em atividades que reproduzem estereótipos e pouco acrescentam à formação de crianças e jovens, que continuam a ver os indígenas como aqueles que andam nus ou apenas vestem tangas, possuem colares e cocares, falam línguas estranhas e estão distantes do "grau de civilização" dos não índios. Tais ideias equivocadas ensinaram a não índios de todos os cantos do país, por exemplo, que "índio é coisa do passado" ou que nossos contemporâneos indígenas já não seriam mais "índios de verdade. (SILVA; COSTA, 2018, p. 68).

Conforme os autores, a práxis escolar na educação básica, por mais que não intente reproduzir estereótipos, ainda resiste a estabelecer um esforço mínimo de estudos para desenvolver uma compreensão básica sobre o Movimento Indígena, e reverter a proliferação de discursos ultrapassados. Mesmo que a lei 11.645 tenha sido criada em 2008, ainda assim, nas escolas perdura a tradição do dia 19 de abril como o “dia do índio”, que basicamente consiste em fantasiar as crianças de “índios”. Optamos pelo termo “fantasiar”, uma vez que a caracterização das crianças mais se aproxima com as imagens do objeto índio criado no discurso majoritário para reforçar os sentidos dos padrões estabelecidos pelo senso comum “branco” de que a cultura indígena é parte das tradições folclóricas brasileiras.

Aqui cuidamos de diferenciar os termos “índio” e “indígena”, pelo fato de encontrarmos na memória discursiva brasileira o termo “índio” como um objeto criado pelos europeus colonizadores, e este termo veicula inúmeras imagens que não correspondem às realidades diversas dos diversos povos nativos; o termo “indígena”, por sua vez, reforça os sentidos de que esses povos são originários das terras do Brasil, os primeiros a residirem aqui. Segundo Almeida (2010, p. 31): “Em toda América, havia inúmeros povos distintos que foram todos chamados índios pelos europeus que aqui chegaram”. Ao nomearem arbitrariamente os povos originários, esses europeus não se perguntaram quem eram aquela gente, quais as suas culturas, as suas crenças, as suas formas de vida. Apenas dizimaram os povos que foram chamados de “selvagens”, seja pelo etnocídio da catequese e da assimilação compulsória, seja pelo genocídio propriamente dito realizado pelo mal documentado massacre dos povos indígenas da América

portuguesa. Ainda segundo Almeida (2010), a classificação dessas pessoas como índios mansos ou selvagens consistia em classificá-las para fins de exploração econômica e religiosa. Neste aspecto, duas matrizes de pensamento colidiram, mas a matriz europeia colonialista exerceu um poder de domínio sobre os saberes indígenas, tanto pela força bélica como pelas letras, no cenário social e político, ao ponto de silenciar, por muitos séculos, as vozes dissidentes dos povos originários. Todavia, o Movimento Indígena Contemporâneo tem desenvolvido estratégias, principalmente por meio das letras, para a articulação dos povos indígenas em busca de seus direitos.

Para, enquanto categoria docente, colocarmos em prática a lei 11.645/08 na educação básica, segundo Silva e Costa (2018), é preciso buscarmos compreender a importância do Movimento Indígena para romper com o imaginário ainda presente no pensamento do brasileiro que corresponde a uma continuidade do pensamento colonial de que o indígena é inferior ao branco, de que é um selvagem, ou uma figura folclórica brasileira. É preciso conhecer, em Silva e Costa (2018), os atravessamentos históricos das relações entre povos indígenas e Estado brasileiro. Assim, ficará evidente o motivo da dificuldade de se trabalhar com a lei 11.645/08 em sala de aula. O processo histórico de formação discursiva de um objeto nomeado “índio” atravessa não apenas a categoria linguística, mas também política, desde a chegada de europeus em solo americano no século XVI.

No oitocentos, com a necessidade de criação do Estado brasileiro a partir de uma imagem de origem nacional, foi enaltecida a importância dos povos indígenas; contudo, permaneceu o questionamento, conforme Almeida (2010, p. 136): “[...] Como transformá-los em símbolo nacional se eram considerados inferiores e ameaças ao desenvolvimento e progresso econômico do Estado?”. Assim, os indígenas reais não serviam para simbolizar a nação, e, para a autora, também não serviam para compor a memória e a história coletiva do novo Estado. Conforme Almeida (2010), se o indígena real não servia para os fins estatais, a criação do índio, a partir de uma imagem idealizada e europeizada, tornava útil o empreendimento de criação de um símbolo da nacionalidade brasileira. A cientista social ainda afirma que essa foi a imagem presente nos discursos políticos, científicos, literários, históricos e artísticos daquele período. Em suma, enquanto se demonizava o indígena real, idealizava-se uma figura inventada no discurso majoritário.

O problema moral da colonização, e também da neocolonização, do genocídio e etnocídio de milhões de habitantes nativos, sequer foi reconhecido pelo Estado, mas, ao contrário, foi imediatamente substituído pela enunciação das “conquistas”, dos “povoamentos”,

dos “desbravamentos”. De acordo com Cunha (2012 p. 14): “Do encontro entre o Velho e o Novo Mundo, o morticínio nunca havia sido tão espantoso, ao ponto de reduzir os milhões de habitantes nativos a partir de 1500 a pouco mais de 800 mil índios que vivem no Brasil atualmente.” Cabe ressaltar que os dados apresentados pela antropóloga se referem ao censo de 2010, quando o IBGE contabilizou 896.917 mil indígenas em território nacional, número que aumentou para cerca de 1,7 milhão de pessoas no último censo, realizado em 2022⁵.

A política indianista, consoante Cunha (2012), foi marcada, no período colonial e imperial, pelas estratégias da Coroa portuguesa em se apropriar dos conhecimentos e rivalidades entre etnias indígenas para aliar os povos nativos aos interesses da metrópole, a partir de uma política de cooperação baseada no escambo; posteriormente, com a política dos aldeamentos que serviam para o controle e a apropriação do trabalho indígena; por fim, pela escravização indígena e ocupação de suas terras.

Assim, vemos, segundo Cunha (2012), a questão indígena passar de uma política de mão de obra para uma política de terras. Em linhas gerais, isso significava o extermínio dos indígenas bravos, a “desinfestação” dos sertões, segundo as palavras da autora. Além dessas ações, as discussões ao longo dos séculos XVIII e XIX giravam em torno da dúvida sobre a humanidade ou animalidade dos indígenas. A professora afirma que o reconhecimento oficial da humanidade dos indígenas era uma questão de orgulho nacional, embora, privadamente no uso interno da nova nação, a “[...] animalidade dos índios, era comumente expressa” (CUNHA, 2012, p. 58). Cunha reforça que, com a teoria evolucionista, as ideias sobre o primitivismo perdem espaço para a noção de uma infância em relação à humanidade dos indígenas. Assim, os povos originários, segundo as teorias que preconizavam a superioridade da raça branca sobre as indígenas e africanas, estariam destinados a um desaparecimento breve. Enquanto, no plano literário, ao longo do século XIX, o Romantismo criava o mito do passado brasileiro com o heroísmo do índio europeizado, a legislação sobre as terras indígenas eram produzidas com o intuito de favorecer o Estado (VALLE; SOUZA, 2022, p. 91-93).

Cunha (2012) assegura uma mudança de paradigma em relação à questão indígena. Com a articulação do Movimento Indígena, no século XX, mudanças significativas atravessam a

5 Dados extraídos da página do Agência IBGE Notícias. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37565-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas-e-mais-da-metade-deles-vive-na-amazonia-legal>>.

conjuntura, tanto legislativa, como discursiva, sobre os assuntos que envolvem os povos originários.

No fim da década de 1970 multiplicam-se organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 1980, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena no âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores. (CUNHA, 2012, p. 22).

O direito originário sobre as terras, conforme Cunha (2012, p. 72), foi reconhecido desde a colônia e a discussão atravessou o Império: “[...] na própria Lei de Terras de 1850, [...], fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas”. Mesmo na letra da lei, os direitos originários são continuamente negados, os discursos assimilacionistas ainda perduram e violações e eventos violentos se repetem na efetividade da linha que separa a vida da morte. Apesar de tantos avanços e retrocessos na conjuntura institucional do Estado brasileiro, a invasão e a exploração das terras indígenas, a depender do governo, ora está em alta, ora em baixa. A luta contra o marco temporal que, em síntese, de acordo com a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), é uma máquina de moer a história, coloca a instituição fundiária invasora como senhora legítima do território enquanto as comunidades originárias são transformadas em invasores pleiteando uma herança que a história e o silêncio da história fizeram caducar. A tese considerada inconstitucional pelo Supremo tribunal Federal afirma que o direito indígena sobre a demarcação das terras se restringem àqueles que ocupavam ou tinham a posse da terra na data da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Em outro lugar, procuramos sintetizar as relações entre o imaginário e a institucionalidade nacionais em relação aos povos indígenas, confluindo nas diversas faces integracionistas da política indigenista brasileira:

Como parte do imaginário da origem do Brasil, o “índio” foi considerado em enunciados como aqueles como um dos componentes demográficos da nacionalidade, mas dissolvido no seio das sociedades coloniais e imperiais hegemônicas por meio de políticas de integração que atravessaram a história da política indigenista no Brasil desde os primeiros jesuítas e bandeirantes até a Constituição de 1988, passando pela legislação pombalina, pela política do Diretório dos Índios, pelo Serviço de Proteção ao Índio. (VALLE; SOUZA, 2022, p. 92)

Vemos uma estratificação discursiva cristalizada no âmbito majoritário a constituir mecanismos legais e simbólicos voltados a constituir uma continuidade discursiva em que imperem chaves de pensamento coercitivo dos direitos indígenas, principalmente dos direitos às terras. Neste viés, a instituição da lei 11.645/2008 é um importante instrumento na luta que reconhece os direitos indígenas não apenas no âmbito simbólico, mas também no âmbito político, uma vez que o aperfeiçoamento de sua aplicação educacional deveria levar a um novo nível de consciência crítica as gerações beneficiadas pela lei. Diante de uma situação histórica marcada pela sensação de sobrevivência, o ensino da cultura afro-brasileira, indígena e africana na educação básica do país é um importante instrumento para romper com discursos cristalizados que perpetuam imagens obsoletas que não correspondem às necessidades presentes dos povos originários do território brasileiro.

1.3 Objetivos e metodologia

Perguntas críticas, relacionadas tanto ao objeto científico, como aos objetivos deste trabalho, estarão presentes neste texto, utilizadas como motes da nossa investigação e que são úteis para o questionamento da construção discursiva em torno da criação do objeto “índio” na formulação majoritária e a descontinuidade desta categoria por meio das Letras Indígenas Contemporâneas. Questões como: de que maneira a literatura indígena age como uma desconstrução do campo literário? que conhecimento é gerado no texto indígena e quais ações ele cria? em que sentido o texto indígena torna-se um ato participativo? por que a literatura indígena não pode deixar de ser um ato de resistência? como o projeto colonial buscou produzir uma disciplinarização dos corpos indígenas? como descontinuidade e identidade se relacionam no campo das Letras Indígenas? quem é o sujeito indígena? Diante desse quadro, a questão norteadora desta pesquisa é: a partir do campo das letras e do jogo das relações discursivas, o que a questão indígena produz, considerando a relação linguagem e sociedade?

Com base nesses questionamentos, um problema se levanta nesta pesquisa: considerando a literatura indígena como produtora de novos agenciamentos, a partir da relação linguagem e sociedade, a identidade e o devir se relacionam estrategicamente para permitir compreender as contraposições indígenas no campo literário como instrumento de luta, resistência e contestação da política vigente. Para responder à nossa questão, tomaremos para objeto de pesquisa: o conhecimento da literatura indígena produzido pela obra *Metade cara, metade máscara* (2019), de Eliane Potiguara, analisada metodologicamente pela perspectiva da

literatura menor. A escolha desse objeto ocorre pelo interesse em conhecê-lo na condição de um componente decorrente do movimento literário indígena contemporâneo e no âmbito linguístico-filosófico da literatura menor conforme proposto por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Assim, ao nos aproximarmos desse objeto, a partir de interesses linguístico-discursivos, buscamos uma abordagem filosófica de fenômenos da linguagem.

Neste sentido, esta dissertação é direcionada pelo objetivo de investigar as Letras Indígenas como campo de rupturas sócio-históricas, a partir da potência da mulher como sujeito coletivo em Eliane Potiguara com a obra *Metade Cara, Metade Máscara* (2019). O objeto sob análise será estudado a partir de uma pesquisa bibliográfica e análise de dados (pesquisa qualitativa). Serão analisados os processos enunciativos da obra: quem fala e para quem? Quais estratégias discursivas mobilizadas neste *corpus*? Como o texto literário torna-se um campo de produção de novas realidades?

A ação expressa nas Letras Indígenas Contemporâneas, que emergem entre as ruínas da formação discursiva dominante, opera uma corrosão tanto na literatura como nas práticas sociais, produzindo novas relações discursivas a partir da propagação da epistemologia indígena no pensamento ocidental, e, conseqüentemente, constrói novos territórios. Do ponto de vista filosófico-linguístico, alguns enunciados, em detrimento de outros, segundo Foucault (2017), possuem uma prevalência histórica. A partir de um feixe complexo de relações discursivas, isto é, de mecanismos de poder produzidos em um sistema de formação, a língua estabelece as condições de emergência dos *status*, produz a formação de estratégias discursivas, cria os seus conceitos e objetos historicamente (FOUCAULT, 2017). Compreendida como um campo de disputa, a língua cria espaços, cujos lugares são ocupados por sujeitos sociopolíticos com potencial de enunciação. Assim, por um lado, a ação linguística pode conferir visibilidade discursiva aos indivíduos agenciados coletivamente, por outro, opera um silenciamento e um apagamento dos discursos. Como o exercício de uma função enunciativa (FOUCAULT, 2017), a língua produz coisas: o sujeito, o lugar e os modos de enunciação, os campos discursivos, os objetos dos discursos. Neste cenário, insere-se o enunciado indígena como uma práxis discursiva, um acontecimento peculiar que cria relações, propõe novas experimentações, modifica categorias de pensamentos enraizadas no bojo do discurso majoritário, por meio de uma multiplicidade de saídas como respostas às construções hierárquicas constitutivas do modelo de organização social pós-moderno. Tais enunciados agem não apenas como resposta a um modelo cujas falhas falam por si mesmas, mas como modo de existência; a necessidade de defesa de um modo de existir que se difere do moedor capitalista “universal” comprova a

falha desse sistema, o qual, por sua vez, procura transformar a pauta da diversidade em mais um produto a ser consumido.

Tal como a visibilização dos lugares majoritários marcados socialmente, a invisibilidade do minoritário, em contrapartida, também ocupa lugares próprios, criados nas margens da malha social. A essa invisibilidade unem-se o apagamento, o esquecimento e o silenciamento. Em suma, embora possa parecer que partimos do pensamento dicotômico sistematizador da lógica binária de organizar o mundo a partir da oposição alternativa de lugares que se excluem mutuamente, o que não é o nosso caso, estamos pensando o campo da invisibilidade – aqui tomado como um espaço paradoxal, já que ao mesmo tempo em que é o espaço segregado pelo pensamento majoritário, é também o espaço do fora, do *entrelugar* deleuze-guattariano – como o lugar de uma multiplicidade de saídas a partir da língua. Por outro lado, é possível entender essa invisibilidade como o lugar do outro, e, portanto, um lugar “necessário”, já que a existência do “eu” implica a necessidade de diferenciação da existência do “outro”, mesmo que esse “outro” seja, muitas vezes, o alvo da fobia social de uma maioria econômica. Neste sentido, as Letras Indígenas Contemporâneas, muito além de operarem uma representação dos povos indígenas ressignificando a invisibilidade histórica destas nações, produzem, segundo Deleuze e Guattari (2017), novos agenciamentos coletivos de enunciação nos campos sociopolíticos a partir da língua, já que a língua, e em particular a escrita, passam a ser compreendidas pelos indígenas como campo de disputas e, portanto, como espaços de poder. As Letras Indígenas Contemporâneas operam através das linhas de fuga traçadas pela literatura menor e agem como mecanismos de agenciamentos coletivos de enunciação, assim produzindo uma multiplicidade de saídas tanto da tutela paternalista estatal, como da subordinação à máquina mercante.

Entender que as Letras Indígenas não pretendem servir ao propósito de um cânone é o ponto de partida para qualquer reflexão da crítica literária indígena. Como classificação, o cânone separa uma “alta” e uma “baixa” literatura, por representar uma entrada não acessível a todas as formas de expressão literária, e pela tradição estética da literatura familiar, na qual o caso individual é passível de representação social. Como um lugar historicamente dominado pela “alta literatura”, o cânone pode ser compreendido como espaço de disputas na contemporaneidade, e, mesmo a literatura menor, pode penetrar o cânone, operando cortes e desvios dentro da “alta literatura”. Neste sentido, o Movimento Indígena brasileiro, que se organizou desde os idos de 1970 (BICALHO, 2011; 2021; MUNDURUKU, 2012), tem se tornado um campo fértil de uma contraposição dentro do domínio literário e até mesmo acadêmico, a partir do atravessamento da perspectiva indígena nestes espaços. Com base em

uma metaliteratura endógena que emerge das Letras Indígenas Contemporâneas é possível abordar a literatura indígena, conforme Graça Graúna (2013), como uma literatura de sobrevivência, e, diríamos também, uma literatura de fronteiras e deslocamentos.

Como componente de investigação, a literatura atualmente ocupa um lugar de estudos tanto na educação básica, como na Universidade. Do lugar canônico, a literatura construiu, a partir de obras consagradas, o sujeito indígena como objeto literário, noutra via, as Letras Indígenas passaram a abrir, no campo literário, lugares de contestação, linhas de fuga, multiplicidades que destoam de qualquer padrão hegemônico. Neste sentido, elas significam, sem a imposição do Significante⁶. Em um primeiro momento, foi no Romantismo que o “índio” entrou no cânone brasileiro para reforçar, na construção discursiva majoritária, o espaço ideológico de uma origem nacional – o nativismo espiritual que marcaria e distinguiria a originalidade da “cultura brasileira”. Desde então, esse espaço tem sustentado os projetos de colonização ao longo do Império e da República por diversas formas, seja como objeto da investigação científica, com a concepção da superioridade racial no período do Realismo-Naturalismo, contemporâneo das teorias racistas do final do século XIX, seja no Modernismo que constrói, por exemplo, a teoria alternativa da antropofagia cultural oswaldiana e a narrativa carnalizada da melancolia macunaímica como contrapontos à visão romântica do bom selvagem indianista, mas mantendo a coisa indígena como um pretérito, presente apenas pela assimilação de suas informações etnográfica no bojo da “cultura brasileira”, cuja unidade, mesmo que fragmentária, imperaria ideologicamente por todo o século XX. Somente nas últimas décadas daquele século, um corte mais agudo nesta tradição discursiva seria realizado no âmbito da literatura contemporânea não indígena, rompendo-se com esses estereótipos e lançando um olhar mais humanizado e complexo sobre os povos originários, a exemplo de autores como Darcy Ribeiro, com a obra *Maíra*, e Márcio Souza, com *Mad Maria*. Ainda assim, seja para conformar e confirmar, seja para complexificar e contrapor o discurso majoritário, todos esses discursos, tão diferentes entre si, têm em comum a perspectiva europeia, homogeneizada pelo espírito de cada época, orientadas pelos consensos hegemônicos de cada século das tradições europeias. Na contramão de uma formação discursiva dominante e partindo de um lugar diferente do pensamento ocidental de enunciação, ao mesmo tempo em que ocupando o posicionamento de revide, embora sem usar os mesmos meios do projeto

⁶ Significante é aqui tomado como a imposição das letras maiores, da suntuosidade da forma. O termo com letra inicial maiúscula é apresentado na obra *Kafka por uma literatura menor*, pelos autores Deleuze e Guattari, como a expressão fônica de um significado que, nesta situação, está atrelado a um sentido majoritário, estabelecido e estratificado. (Ref. pág.)

colonizador e neocolonizador, as Letras Indígenas Contemporâneas agem, segundo Graça Graúna (2013, p. 66), como contraliteratura. No primeiro plano de produção científica, este trabalho reconhece a multiplicidade das perspectivas indígenas sobre a pesquisa como um ponto norteador destas reflexões.

A doutora indígena Graça Graúna (2013) apresenta a escritora Eliane Potiguara como pioneira a mostrar “a ‘cara’ da poesia indígena no Brasil” (GRAÚNA, 2013, p. 78). Com a poesia “Brasil”, a autora Eliane Potiguara, segundo Graça Graúna, mostra ao Brasil a cara da mulher indígena, que teve a sua existência negada na constituição histórica do Estado Nacional, ainda que figurasse como heroína em muitas narrativas de legitimação da nacionalidade. Com o poema que abre caminho para o Movimento Literário Indígena, Graça Graúna sugere o grito na poesia de Eliane Potiguara, mas não apenas o grito individual da escritora, mas “um grito indígena”, isto é, um grito coletivo dos indígenas. Assim, na poesia mencionada, a autora diz: “E os cânticos que outrora cantavam / Hoje são gritos de guerra” (POTIGUARA, 2019, p. 33). A poesia do grito é que podemos acrescentar aos sentidos que a poética da Eliane Potiguara permite estabelecer. A presente análise se fundamenta nesta questão: o reconhecimento de uma poesia que faz a língua gritar, ao mesmo tempo em que faz da língua uma ação que modifica a realidade. Assim, a língua é tomada a partir de relações que produzem tensões nos campos das letras e da política.

Em *Mil Platôs* (1995; 1996; 1997) e em *Kafka por uma literatura menor* (2017) os filósofos Deleuze e Guattari fazem a crítica da representação e da significação. Não importa um significante mais do que a ação/ato. Por isso, contrariamente à interpretação, enquanto plano da representação e da significação, interpõe-se a experimentação nesta análise. Tratamos a poesia de Eliane Potiguara não como uma obra que precisa ser interpretada, independente da utilidade desta abordagem, nem optamos pela busca do Sentido⁷ da poesia, daquilo que ela representa no cânone literário brasileiro, propomos descortinar a proposta de experimentação trazida pela poesia. Esta pesquisa é orientada por uma dimensão em que a palavra não simplesmente remete a significados que se possam haurir pela interpretação, mas a uma dimensão da linguagem em que, como experiência, a palavra age sobre o mundo.

7 Usamos, a partir das obras de Deleuze e Guattari, o termo “Sentido” com inicial maiúscula para fazer referência ao império do significado dominante, atravessado pelo pensamento majoritário, que é diferente, ao mesmo tempo em que excludente, dos sentidos com inicial minúscula e plural, que abrange as multiplicidades da literatura menor.

A poesia potiguariana propõe uma experimentação, uma ação, uma mudança de paradigmas no plano social e também cultural:

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar a minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 (POTIGUARA, 2019, p. 33).

Ao carregar uma palavra de ordem, essa poesia abre fendas no cânone literário, contrapõe as representações de figuras femininas indígenas na literatura brasileira, que foram criadas pelo viés da imaginação embranquecida e utópica de uma mulher índia europeia e mítica, sobre a qual se alicerçou o ideário nacionalista majoritário de uma origem indígena da população brasileira. Como contraposição (GRAÚNA, 2013), a literatura indígena atua sobre as estruturas solidificadas tanto na literatura, como na práxis sócio-política brasileira, como *potência* a agir pelos *entrelugares*, produzindo fatos, acontecimentos, agenciamentos e multiplicidades⁸. Ao relacionar a mulher indígena à terra, o poema “Oração pela libertação dos povos indígenas” acima apresentado não funciona como um pedido, mas aciona um sentido de fuga, de saída da imposição de estratos opressivos. Nesse aspecto, a poesia de Eliane Potiguara é revolucionária.

Através de modalidades específicas de enunciação e composição de escrita que desterritorializam os gêneros textuais e as estruturas canônicas das escritas de narrativas, tanto os textos endógenos da crítica e da história da literatura indígena, isto é, os escritos metalinguísticos dos autores indígenas, como diversas obras literárias indígenas, são marcados pela elaboração enunciativa cuja característica traduz a singularidade de um dizer coletivo. Não se trata de uma voz individualizada a enunciar a partir de um autor ou de uma autora. Sempre é possível encontrar a ressonância de milhares de vozes contemporâneas e ancestrais por meio daquele que enuncia:

Eu senti um enorme calafrio andando pelas ruínas das missões, em Santo Ângelo, no Rio Grande do Sul, em 1978. Parecia que, nos entroncamentos, se ouviam os gritos de dor ecoando pelos ares e que as paredes estavam

⁸ Os termos são desenvolvidos a partir da filosofia dos autores: Michel Foucault (2014, 2017), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995, 1996, 1997).

impregnadas do suor da escravidão e do racismo. Assim senti quando estive lá! Meu coração esquentava de dor e minha imaginação era um pesadelo. O mesmo aconteceu quando visitei as ruínas da igreja de São Miguel e o cemitério indígena, já na área Potyguara, no estado da Paraíba, em 1979. A voz dos oprimidos ecoa igualmente em qualquer parte do mundo. E temos de ouvi-la para que a justiça se faça a qualquer momento da história. (POTIGUARA, 2019, p. 47).

No limite da linguagem é o grito que desterritorializa a língua, a voz dos oprimidos. Eliane Potiguara reconhece a potência do grito do oprimido a ruir as estruturas hierárquicas da máquina mercante de dominação social, porque no grito ecoa uma multiplicidade de vozes. A literatura indígena não impõe o modo de ser indígena a toda a sociedade, como por muito tempo lhes foram impostos pelos “brancos” modos estranhos de ser, de dizer, de crer, de pensar, enfim, de territorializar-se. A questão indígena é a luta pelo direito de ser das identidades e singularidades dos povos indígenas, para que todas as individualidades culturais existam livremente.

Ainda que reconheçamos a posição de Eliane Potiguara como pioneira das Letras Indígenas no Brasil, a presente proposta de entrar nesse campo de uma contraliteratura parte do princípio de que não há uma porta de entrada quando falamos em literatura indígena, porque não segue uma ordem disposta em degraus ou níveis, não pressupõem fases antecedentes para um projeto subsequente do Espírito na linha única de uma história totalizada sobre a unidade newtoniana do tempo: a experiência aqui é a de uma rede, ou de um mapa, em que o leitor, ao entrar, está sempre no meio, entrando e saindo, partindo de um ponto a outro, deparando-se com milhares de vozes que se entrecruzam, que interrompem linhas contínuas, que produzem desvios e se abrem em multiplicidades. O mapa do tempo é diferente da linha do tempo, a dimensão da simultaneidade da multiplicidade não se reduz à linha do trem da história. Por isso, a linguagem literária, apropriada pelos modos de existir divergentes, sobreviventes e resistentes nas margens minoritárias dos (terríveis) projetos totalizantes do Espírito, abre-se neste campo novo como linhas em dispersão, como linhas de fuga, divergentes, que não devem ser confundidas com as linhas convergentes compostas na direção de um ponto de fuga, a formar uma imagem ilusória sobre o plano, como a da perspectiva na pintura. Quando pensamos em linhas de fuga, não em ponto de fuga, e quando espacializamos o tempo como um mapa, não como uma linha, experimentamos uma descentralização, porque todo ponto – toda enunciação que se impõe como um grito – é politicamente um centro. Assim, procuramos romper com as linearidades temporais que organizaram as teleologias teológicas do ocidente europeu, para situar a obra de Eliane Potiguara como o centro de seu próprio mapa; ou seja: na perspectiva

do leitor que se convida a entrar na literatura indígena por meio dela, sua obra é um centro possível, uma entrada possível, para um modo de existência que se apoderou da língua do outro para agir e, agindo, mover-se em muitas direções, para encontrar-se na interlocução com outros feixes de linhas cruzadas nesse mapa de histórias fragmentadas de nações diversas na guerra e na hospitalidade, unidas pela resistência ao hóspede-inimigo comum. A poesia de Eliane Potiguara se abre como um mapa de histórias cruzadas fora do eixo abstrato do Espírito, alheia às seções temporais de décadas e séculos, reunindo a diversidade e as diferenças originárias – as amizades e inimizades tradicionais – em novos arranjos de linguagem e de ação, como estratégias de vida, e produzindo formas novas de intervenção pela linguagem, formas novas de ação pelo discurso, que do poema ao doutorado são novos arcos e flechas para novas necessidades.

Objetiva e resumidamente, encontra-se aqui um trabalho de crítica de literatura contemporânea, uma investigação literária a partir de uma dimensão ensaística fundamentada, recusando o fim de desvendar as verdades ou revelar significados ocultos do texto literário, mas perseguindo estratégias de nos introduzirmos na experimentação proposta pelo texto de Eliane Potiguara.

Desta maneira, a perspectiva crítica se constitui aqui pela consideração de dois feixes de componentes históricos e filosóficos relevantes na contemporaneidade e para os temas em questão: de um lado, a metaliteratura endógena, que emerge com a própria literatura indígena, desde a emancipação jurídica de seus sujeitos nas últimas décadas do século XX, e, de outro, o conceito crítico de “literatura menor” apropriado a partir da filosofia de Deleuze-Guattari em sua leitura da obra de Kafka. Neste sentido, procuramos compreender o funcionamento dessa literatura como uma “máquina literária”, como um agenciamento coletivo de enunciação, operando nos interstícios da literatura hegemônica pela potência enunciativa da Literatura Indígena Contemporânea, produzindo, conseqüentemente, fissuras no cânone literário, e principalmente, no discurso majoritário sociopolítico e educacional da cultura brasileira.

Com efeito, a abordagem crítica norteadora desta investigação fundamenta-se no debate político e pedagógico das Letras Indígenas brasileiras, que se solidifica como campo crítico-teórico em sentido *lato* de literatura, ao percorrer o campo das letras nas dimensões política, literária, antropológica e pedagógica. Autores indígenas como Graça Graúna, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Daniel Munduruku e a própria Eliane Potiguara constituem o arcabouço histórica e politicamente situado de referenciais teóricos a partir do quais procuramos discutir dimensões da contemporaneidade de *Metade Cara, Metade Máscara*.

2 VOZES REVOLUCIONÁRIAS NA LITERATURA

Ao optarmos por orientar teoricamente esta pesquisa por alguns conceitos de Deleuze-Guattari, julgamos pertinente elucidar o caráter experimental e movente que atravessa tais conceitos, os quais se bifurcam uns entre os outros. Por isso, não é nossa proposta fazer um trabalho de interpretação formal da teoria, nem mesmo da análise, mas traçar mapas de experimentação, por meio destes elementos teóricos, a partir da análise do nosso *corpus* de estudo. Porém, é preciso que se reconheça que os filósofos aqui trabalhados apresentam uma escrita por meio da qual os conceitos se bifurcam e se atravessam, por isso não é possível passar por um conceito sem atravessar outros.

A literatura menor é um conceito constituído pelos filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (2017) a partir de procedimentos de experimentação da obra de Kafka. A proposta dos filósofos é entrar na obra de Kafka e não a interpretar ao nível das estruturas linguísticas formais, isto é, afirmar que Y é X, considerando X e Y duas sentenças diferentes. A ideia dos autores é uma proposta de experimentação por meio dos movimentos que se articulam em Kafka, por isso tomam a literatura kafkiana como uma escrita rizomática: “Como entrar na obra de Kafka? É um rizoma, uma toca.” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 9). O rizoma e a toca constituem experimentações, acontecimentos se desdobram neles e a partir deles. Apesar de única, a entrada na toca é possível por qualquer lado, tudo é entrada, ao mesmo tempo em que tudo é saída. O rizoma, conforme Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), é um sistema que constitui linhas de fuga, e essas se entrecruzam. Além disso, esse sistema desterritorializa as formas fixas, atravessa e ultrapassa as estruturas estratificadas socialmente. Assim, ele proporciona um caráter de devir, um acontecimento que ainda não é um fato atualizado, que não ocorreu ainda, mas que é real. Partimos da chave inicial para compreender a literatura menor com a perspectiva de um acontecimento que tem um caráter rizomático e, portanto, detentor de uma multiplicidade; logo, é não sujeitável a uma ordem hierárquica, ou a relações biunívocas.

Mesmo diante de uma proposta de experimentação, ainda teremos que nos defrontar com uma proposição de definições de alguns conceitos. Começaremos pela famosa noção de rizoma. O conceito de rizoma visto em Deleuze-Guattari (1995; 1996; 1997), refere-se às relações de multiplicidades em um sistema. Termo extraído da botânica, o rizoma é aquilo que está sempre ao meio. Portanto e, contudo, não se entende o rizoma por definições que comecem pelo verbo “ser”, mas pela conjunção “e”. Em *Mil Platôs* (1995; 1996; 1997), o sistema rizomático aparece quando o uno é subtraído da multiplicidade, quando o centro irradiante é

subsumido pelo emaranhado de linhas e feixes. Algumas plantas com raízes podem ser rizomórficas, também os animais, sob a forma de matilhas, as revoadas e os cardumes, ou os ratos que fazem tocas: as tocas são (como) rizomas – são *habitats*, refúgio, deslocamento, evasão e ruptura. Como na novela de Kafka que fornece o modelo da toca, a Construção não é um edifício, com seus fundamentos, mas um sistema em rede de túneis e salões, secundários e principal, sendo os secundários conversíveis em principal conforme a fonte de ameaça. Pois a Construção, a emaranhada toca daquele narrador-toupeira, funciona como um sistema de proteção e sobrevivência contra as ameaças, que justamente vêm ou de cima ou de baixo, ou seja, de uma das pontas de um eixo vertical, que o caráter rizomático multidirecional da toca não produz, nem conhece, e junto ao qual o rizoma-toca persiste, e resiste.

O rizoma se forma desde os bulbos, aos espaços ramificados em todos os sentidos. Então, o rizoma é um movimento que leva para relações que estão fora do sistema estruturado. Deleuze e Guattari (1995) propõem assim a definição de rizoma:

Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Tal sistema poderia ser chamado rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.13).

Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza, ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reduzir nem ao Uno nem ao múltiplo... Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças. Não tem começo nem fim, mas sempre um meio, pelo qual ele cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.31).

Em primeira instância, compreender o movimento rizomático na vida humana, como a articulação da multiplicidade nas diferentes relações humanas, não significa a destruição do sistema arbóreo que constitui a organização das sociedades e da natureza. Como sistema arbóreo podemos qualificar as estratificações constitutivas do planeta Terra, a forma como as sociedades modernas se organiza em estratos, e como os discursos também constituem volumes com fronteiras demarcadas a partir de estratos sociais bastante rígidos. O problema do sistema arbóreo são as estruturas rígidas e binárias que geram uma série de exclusões e a organização do pensamento e da existência em formas fixas, ao mesmo tempo que são coercitivas⁹ a qualquer irrupção que foge ao padrão. Como realização da multiplicidade, o sistema rizomático

⁹ Em *Vigiar e Punir* (2014), Foucault mostra como o processo de coerção social se realiza historicamente a partir da perspectiva de um sistema de vigilância e punição funcionando com a perspectiva do mecanismo do panoptismo.

atravessa as estruturas de raízes centralizadas por um eixo pivotante, não as mimetiza porque se estende em múltiplas direções e constitui multiplicidades de centros onde se enfeixam outras linhas de fuga. Faz irromper processos que se diferenciam daquela estratificação vertical e centralizada por um centro único, com um potencial de produção de novas realidades. Realiza um movimento que se contrapõe às estruturas e que se abre ao irrealizado que já é real, isto é, ao *devenir*. Segundo Cardoso Filho (2020), o rizoma conecta um ponto a qualquer outro, sem passar por relações biunívocas. Conforme o referido autor, enquanto os pontos são substâncias, seres, objetos, coisas formadas, as linhas são processos, movimentos. O processo rizomático traça linhas não formadas a partir da ligação de um ponto a outro, mas que atravessam os pontos. Por isso, o sistema rizomático é processual, forma dimensões e não unidades, nem o Uno nem o múltiplo, mas direções movediças que constituem a multiplicidade.

Os sistemas rizomáticos existem à parte dos regimes estratificados, mas coexistem e resistem a eles. São como os sistemas de teias de aranhas a capturarem operárias do império geométrico de rainha, princesas e suas castas. São as sociedades guerreiras dos Sioux e Cheyenne que transitavam pelas complexas redes de trilhas insondáveis das planícies e montanhas rochosas em face das colunas duplas da US Army e dos comboios de carroções de colonos atravessando o meio-oeste americano pela Estrada de Santa Fé para esquadrinharem a terra em busca de ouro. Rizomas se opõem às raízes pivotantes como as escaramuças indígenas se opunham à guerra do homem branco.

Assim, rizomas multidirecionais e estruturas estratificadas coexistem no confronto. O empreendimento missionário promovido pelas instituições religiosas verticalmente ordenadas das etnias europeias procuravam disciplinar os corpos indígenas diabolicamente “perdidos” pela dança xamânica, de movimentos realmente caóticos para a estreita compreensão dicotômica em que as estruturas estratificadas se apoiam; movimentos caóticos por isso mesmo aparentemente irracionais, uma vez que as ordens estratificadas das instituições centralizadas têm dificuldade em compreender sistemas caóticos como sistemas hipercomplexos.

De lado a lado, as estruturas hieráticas efetivamente se impõem a partir do centro pelo regimento de normas que ordenam regimentos de homens: estratificação e força unilateral. Mas os sistemas sociais se recriam à margem, reconstituem estratégias de vida, proliferam redes de colaboração: ramificação e força multidirecional. Com efeito, o mais truculento genocídio no máximo dizima, reduz à décima parte, como na política de ocupação romana que os reinos cristãos da península europeia reproduziram. A força do frágil rizoma está, porém, na capacidade de vicejar e proliferar a partir de um mínimo fragmento, porque qualquer ponto do

sistema pode tornar-se um novo meio, ao passo que a fragilidade da poderosa estrutura de centro único vem abaixo ao perder o fundamento do pé, que é de barro como na estátua de Nabucodonosor, ou ao perder a cabeça, que é de ouro, como a coroa de Luís XVI.

Assim como entre a copa e as raízes da árvore de pivô vicejam proliferantes redes de coexistência simbiótica – líquens e musgos, cipós e bromélias, samambaias e orquídeas, teias de aranha e ninhos de pássaros -, permeando os interstícios do eixo vertical que vai do rei ao escravizado, resistem terreiros de aldeias e quilombos, sistemas ramificados de comunicação e de troca, sociedades diversificadas não unificadas pela ordem vertical da estratificação, mas interligadas por redes de trocas materiais e simbólicas. Antes da guerra de exércitos centralizados e de soldados alienados da vontade pela disciplina, existiram sistemas indígenas de conflito que não excluía a guerra e a vingança como rito de coexistência entre si, ao lado da dádiva e da retribuição com que mantinham a teia tensa do território compartilhado. Antes da guerra missionária contra todos os demônios e da infestação de padres e pastores disciplinadores de corpos, guerras xamânicas e colaborações espirituais vitalizavam as redes de cura que mantinham o céu em seu lugar e a saúde da floresta em benefício de amigos e inimigos tradicionais (KOPENAWA; BRUCE, 2011). As guerras indígenas como rito tradicional eram um mecanismo simbiótico das redes de rizomas comunitários que compartilhavam o mesmo céu e o mesmo chão, não tinham como objetivo a eliminação do outro, uma vez que o outro era parte da razão de ser de si. Na América do Norte, antes da guerra total contra os indígenas que foi a política de confinamento compulsório no sistema de Reservas, ser Cheyenne era também ser amigo dos Arapaho e inimigo dos Pawnee, ser Sioux era ser amigo dos Cheyenne e inimigo dos Delaware. A guerra era uma dança entre homens, afirmação da própria virilidade e reconhecimento da virilidade do outro, presenciada por crianças e mulheres dispostas em meias luas. Não pressupunham o estupro, o sequestro, o saque, a escravização ou o tráfico de carne humana, que se praticou lá como aqui nas guerras trazidas da Europa. Pressupunham, sim, o luto pela morte do outro guardado com o escalpo retirado do couro cabeludo do morto, que não era um troféu de sujeição, mas o reconhecimento do valor do inimigo.¹⁰

Para compreender práticas e regimes de vida como esses foi que intentamos compreender como um movimento rizomático se contrapõe aos dispositivos disciplinares que constituem a organização das sociedades ocidentais estratificadas sob o Estado. Como

10 Os detalhes dessas práticas e narrativas poderão ser lidos em dois livros que nosso grupo de pesquisa tem trabalhado num projeto de tradução para a língua portuguesa: *Life of George Bent*. Written from his Letters (que em português receberá o título: *Meu povo, os Cheyenne*) e *The soul of the Indian* (que está no prelo com o título *Alma Indígena*. Duas palavras de um médico Sioux).

trabalhado por Foucault (2014), a invenção social de dispositivos disciplinares age sobre os corpos dos indivíduos como formas de controle e de penalização, como coerção, a partir de procedimentos que funcionam como engrenagens sociais inerentes às organizações sociais e ramificadas na malha social, as quais exercem poder sobre os corpos dos indivíduos à medida que legitimam o poder solidificado das sociedades disciplinares. Vemos em Foucault:

A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao mesmo nível da mecânica – movimentos, gestos, atitudes, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. A modalidade, enfim: implica uma coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado [...]. Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar de “disciplinas”. (FOUCAULT, 2014, p. 134-135).

Nesse esquema de controle, os dispositivos de vigilância funcionam como aparelhos de docilização tanto do corpo, como da alma¹¹. Esse controle se efetiva ao nível de uma mecânica, como afirma o filósofo. Sob um dispositivo de controle sobre os gestos e sobre os próprios indivíduos, as atitudes e os movimentos são determinados em padrões sociais médios. Em categorias específicas que operam sobre o comportamento humano via agenciamentos ininterruptos nas diferentes atividades humanas. Nesse sentido, é possível entender as disciplinas como métodos de controle das operações do corpo, que sujeitam os corpos a uma relação de docilidade-utilidade. Não há folga sobre essas operações, o corpo precisa se manter ativo, em produtividade, seja no trabalho, no ambiente familiar e social. Com efeito, essa escala de controle se estende para as diferentes atividades da vida humana, seja familiar, cultural ou religiosa. Os papéis estão bem delimitados socialmente e inserem-se em um regime de sujeição voluntária, na forma de uma obediência ao mecanismo, à medida da utilidade do corpo ao trabalho. O filósofo complementa: “O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o

11 O conceito de alma aqui proposto, conforme Foucault, não se apropria da perspectiva de alma para o pensamento cristão, mas como a sede dos hábitos da pessoa (FOUCAULT, 2014, p. 127).

esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma ‘anatomia política’, que é também igualmente uma ‘mecânica de poder’ está nascendo” (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Esse processo reconhecido como anatomia política se constitui por uma multiplicidade de processos, por vezes mínimos, e de qualquer origem, que se atravessam e se diferenciam, funcionando em diferentes áreas da vida humana, seja nas escolas, nos hospitais, nas fábricas, nas famílias. Funcionando aos moldes do que o filósofo irá chamar de *panoptismo* social, esse mecanismo é centralizado por uma vigilância ininterrupta, através de um aparelho de controle das atividades humanas. Segundo Foucault (2014, p. 202): “O panoptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina”. Um corpo disciplinado oferece mais possibilidades de controle do que um corpo rebelde, desviante. Os corpos rebeldes, por outro lado, se não são capturados por esse regime de docilização, são coagidos, aprisionados, categorizados como improdutivos e marginalizados pela sociedade. Mesmo esse corpo desviante é também alvo dos mecanismos do poder e faz parte do organismo social, pois constitui o objeto das clínicas, das academias, das prisões, das periferias e becos. Faz parte da massa desviante que precisa ser controlada, mas que realiza movimentos escapatórios da máquina disciplinar, via linhas de fuga.

Segundo Foucault (2014), a disciplina é a modalidade para o exercício do poder, e comporta uma série de instrumentos, técnicas, procedimentos e níveis de aplicação:

Pode-se então falar, em suma, da formação de uma sociedade disciplinar nesse movimento que vai das disciplinas fechadas, espécie de “quarentena” social, até o mecanismo indefinidamente generalizável do “panoptismo”. Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues e mais longínquos. Ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder. (FOUCAULT, 2014, p. 209).

Em suma, as sociedades modernas, fundadas numa modalidade disciplinar que se estende desde as disciplinas mais fechadas, a um panoptismo generalizável, cria, desta forma, a distribuição das relações de poder não mais centralizadas na figura de um déspota, mas no corpo mesmo da sociedade. Cada uma de suas instituições são detentoras de poder e de um privilégio, no qual diferentes *status* são conferidos àqueles que ocupam os lugares de poder social, e que se articulam tal como engrenagens de uma máquina orgânica. E estas relações de poder são distribuídas infinitesimalmente nas diferentes relações humanas, para constituir uma

multiplicidade organizada, cujas forças de desestratificação são dominadas, contidas, neutralizando as potências revolucionárias e rebeldes.

Por esta razão, esse sistema de organização social, ao ser trabalhado em Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), é reconhecido a partir da organização do sistema de radícula. Fundamentalmente, trata-se de um sistema hierárquico que constitui as relações sociais, e estabelece comportamentos hierárquicos, reconhecíveis nas estruturas solidificadas da vida humana, que são predominantemente marcadas por associações biunívocas, enquanto o sistema rizomático parte do princípio de um modelo que permite a exploração de todas as dimensões, sem a imposição de um padrão majoritário a ser imitado. Para entender o rizoma é necessário entender o conceito de multiplicidade, pois o rizoma é a realização da multiplicidade:

Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza. [...] Um agenciamento é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas. [...] Todas as multiplicidades são planas, uma vez que elas preenchem, ocupam todas as dimensões: falar-se-á então de um *plano de consistência* das multiplicidades, se bem que este “plano” seja de dimensões crescentes segundo o número de conexões que se estabelecem neles. As multiplicidades se definem pelo fora: pela linha abstrata, linha de fuga ou de desterritorialização segundo a qual elas mudam de natureza ao se conectarem às outras. O plano de consistência (grade) é o fora de todas as multiplicidades. A linha de fuga marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente; a impossibilidade de toda dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, 16-17)

O modelo rizomático se propõe à multiplicidade em vez da totalidade que interrompe as mudanças constantes para a permanência das estratificações. Os autores denominam essa organização do mundo a partir da proposta do modelo arbóreo, enquanto o rizoma, embora não elimine o sistema arbóreo, opera não pelos estratos, mas pelas diversas dimensões que o sistema rizomático realiza, um modelo não centralizado. Podemos pensar no sistema arbóreo como um sistema de classificação, hierarquização, rigidez e ordenamento. Porém esse sistema, ao seguir uma ordem de classificação categorizada, apresenta limitações ao seguir uma lógica rígida de funcionamento, de modo que produz pontos – substâncias, entidades – que só podem ser ou

uma coisa ou outra. Enquanto o rizoma, como uma linha de fuga, é pensado em termos de processos, práxis, que permitem a desterritorialização das entidades predeterminadas no sistema. Permite a existência de movimento de devires, devir-mulher, devir-lobo, devir-colibri, devir-criança. Conforme Cardoso Filho (2020), as linhas são pensadas em termos de forças que sempre escapam das relações de territorialização e estratificação, e são atraídas pela singularidade, isto é, forças que direcionam. A singularidade é uma tendência no sistema, e produz novas realidades. Entender a singularidade parte do princípio de virtualidade, uma realidade que não é um objeto ou um sujeito, mas a possibilidade de uma existência nova a ser atualizada em alguma matéria. As singularidades são processos, com status de tendências que atraem as linhas de fuga.

Neste circuito, François Zourabichvili define a singularidade conforme Deleuze-Guattari:

Nas condições da representação, as singularidades são portanto desde logo predicados, atribuíveis a sujeitos. Ora, o sentido é por si mesmo indiferente à predicação ("verdejar" é um acontecimento como tal, antes de se tornar a propriedade possível de uma coisa, "ser verde"); por conseguinte, comunica-se de direito com qualquer outro acontecimento, independentemente da regra de convergência que o apropria a um eventual sujeito. O plano onde se produz o sentido é assim povoado de singularidades "nômades", ao mesmo tempo inatribuíveis e não hierarquizadas, constituindo puros acontecimentos. (ZOURABICHVILI, 2004, p. 54).

No pensamento representativo, as singularidades são predicados atribuídos aos sujeitos; para Deleuze-Guattari, a singularidade é indiferente à predicação porque constitui um acontecimento. Assim, a singularidade não é uma qualidade exclusiva de um indivíduo, mas os inúmeros processos que constituem hecceidades nos seres, produz diferenças. Segundo Zourabichvili (2004), as singularidades são um campo nomádico de individuações, que está em constante movimentação e experimentação, não se fechando, portanto, a atribuições e hierarquizações, mas constituindo acontecimentos.

Outro conceito fundamental nesta análise é a noção de acontecimento. Desde Foucault (2017), o acontecimento permite a emergência de novas realidades quando os discursos entram em funcionamento. O filósofo questiona: “que singular existência é essa que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?” (FOUCAULT, 2017, p. 34). O enunciado, nesta perspectiva é um acontecimento singular com lugar preciso no tempo e no espaço, que se relaciona a uma população de enunciados. Como o enunciado é sempre coletivo, efetua práxis, acontecimentos

dispersos no tempo, historicamente. Foucault irá propor uma formação discursiva, a partir das regularidades dos enunciados, onde o enunciado pode ser repetido:

Vê-se que o enunciado não deve ser tratado como um acontecimento que se teria produzido em um tempo e lugar determinados, e que poderia ser inteiramente lembrado - e celebrado de longe - e um ato de memória. Mas vê-se que não é, tampouco, uma forma ideal que se pode sempre atualizar em um corpo qualquer, em um conjunto indiferente e sob condições materiais que não importam”. (FOUCAULT, 2017, p.127)

Assim, o enunciado é um acontecimento paradoxal, que sob certas condições é passível de repetição, mas a enunciação é histórica, datada e única. Na perspectiva de acontecimento, para esta análise, importa o que o enunciado é capaz de fazer, como ele pode mudar as relações sociais, e quais relações de forças entram em jogo na práxis discursiva para que alguns enunciados se sobressaiam em relação a outros. Desse modo, questionamos quais estratégias de poder entram em jogo para que certos enunciados se elevem ao patamar de uma repetição que atravessa séculos, enquanto outros são encobertos até o seu possível desaparecimento. Neste ínterim, vemos a importância da memória para as nações indígenas, do resgate às línguas, às tradições culturais, que são, em última instância, formas de resgatar um enunciado adormecido, colocando-o em embate dentro do campo das relações discursivas, que são também relações de poder. Em síntese, as condições de aparecimento de um enunciado não se repetem, por mais que um determinado enunciado seja repetido por inúmeras vezes, em diversos contextos sócio-históricos. Nesta medida, Foucault vai considerar as relações do discurso com as práticas não discursivas, por meio das quais a linguagem funciona como um mecanismo de poder.

Em Deleuze (1974, p. 34), o acontecimento é também um ato da linguagem. Em primeira instância, para Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), a unidade elementar da língua é o enunciado, e todo enunciado é, antes de tudo, uma palavra de ordem, mais do que transmissão de informações para se fazer acreditar, e sim uma palavra de ordem para que se obedeça. O acontecimento gera um antes e um depois de uma enunciação, uma historicidade que modifica os estados dos corpos. Nesses termos, o sentido na linguagem se oporia às relações de significação como entidades plenas, essências fixas. Enquanto o acontecimento se diferencia da proposição, e, no mundo, se distingue dos estados de coisas. Segundo Zourabichvili (2004, p. 7): “[...] o acontecimento é inseparavelmente o sentido das frases e o devir do mundo; é o que, do mundo, deixa-se envolver na linguagem e permite que funcione.”. Assim, a linguagem

é ação, um processo, transmissão de palavra de ordem. No acontecimento estão em relação duas variáveis: de um lado, a língua posta em ação na enunciação, e, do outro, o mundo, em seus estados de coisas. Por isso, no acontecimento envolve a convergência entre processos linguísticos e devires, ou então, no acontecimento as estruturas lógico-gramaticais da linguagem no momento da enunciação efetivam sobre o estado de coisas do mundo (corpos) novas realidades, que apenas são atualizadas na eminência de um enunciado posto em ação. Assim, conforme Cardoso Filho (2020), no mundo real, realidades novas podem surgir, mas, a enunciação, ao nível dos corpos, não necessariamente vai fazer modificações, todavia, muda-se o sentido que é dado aos corpos afetados pelo enunciado.

2.1 O que é uma literatura menor?

Ao tomarem Kafka como matéria de exploração filosófica, Deleuze-Guattari sugerem a capacidade da literatura agir como forma de experimentação. Nesse sentido, os signos linguísticos percorrem um processo de desterritorialização de sua constituição. Tanto a forma, como os conteúdos dos signos são desterritorializados em Kafka para explorar as tensões que ocorrem na língua. Em Kafka, segundo Deleuze e Guattari (2017), a “matéria sonora”, a “forma musical”, o “som e o retrato”, a “cabeça curvada e a cabeça erguida” presentes na obra do escritor concentram estados de intensidades, de desejo, que geram diferentes conexões, ligam diferentes pontos como uma rede, por mais que Kafka pareça fugir da significação. O que Deleuze e Guattari propõem, a partir de Kafka, é uma literatura menor que se presta a uma matéria de experimentação, ao escapar da noção de língua como código de interpretação, para compreender o enunciado como uma práxis. Desta forma, n’*A metamorfose*, enquanto Gregor Samsa chilreia, acredita estar falando. Noutra perspectiva, em Graça Graúna (2013) a poesia de Eliane Potiguara é “um espaço de plurissignificação”, a identidade é coletiva, camuflada na aparente individualidade; para Ailton Krenak (2019) a escritora desenvolve uma poética do grito: “Grito traída, canto a trapaça” (POTIGUARA, 2019, p. 35), no poema “Fim de minha aldeia”; entendemos, em Eliane Potiguara, que o som desterritorializado marca tensores na língua, por meio de palavras como: “ranger”, “gritar”, “calar”, “cantar”: “E range o armamento contra nós” (POTIGUARA, 2019, p. 113), no poema “Identidade indígena”. Enquanto o armamento continua a ranger séculos a fio contra os povos indígenas, a poesia se converte em contragolpe, a palavra se torna indissociável do seu aspecto político. Assim, o que antes era uma expressão de dor se converte em grito de guerra.

Deleuze e Guattari (2017) compreendem a literatura como uma máquina de escrever, isto é, aquilo que produz novas realidades e se conecta a várias engrenagens para funcionar, que não é uma estrutura, mas uma forma de experimentação: “[...] Uma máquina de Kafka é, portanto, constituída por conteúdos e expressões formalizadas em graus diversos como por matérias não formadas que nela entram, dela saem e passam por todos os estados” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p.17). Para os filósofos, o desejo faz o homem se aproximar, percorrer, entrar e sair da máquina. O conceito de máquina não necessariamente envolve um equipamento técnico, por vezes, os filósofos trabalham com a ideia de máquina abstrata – o funcionamento de uma dada realidade social aos moldes de um aparelho que produz determinado efeito –, e utilizam a língua como exemplo, apesar de explicar que ela não é abstrata o suficiente. Nesse contexto, o conceito de máquina foge do de representação, conecta os seres, as coisas e assim constitui as relações humanas. O termo oriundo das construções industriais atravessa todas as convenções da vida humana, à medida que a família, a sociedade, a religião, as instituições, em geral, se comportam como um conglomerado de máquinas interligadas para operarem. A literatura para ser produzida precisa de um aparato técnico, de criação, produção e distribuição, até chegar às mãos do leitor, além de poder agir como uma máquina de guerra, tanto pelo caráter revolucionário, como pelas particularidades tensoras que produz no campo das forças discursivas. O verso é criado a partir de um estado de desejo do autor e enseja novas circunstâncias no leitor.

Por entenderem a literatura como experimentação, Deleuze-Guattari fazem da literatura de Kafka uma máquina pela qual passam estados, ou desejos, intensidades. Para Foucault, em *Vigiar e Punir* (2014), o homem entra na máquina, e torna-se parte da engrenagem, como se fosse mais uma peça do mecanismo. Pelo aparelho disciplinar o corpo é codificado instrumentalmente: “Sobre toda a superfície de contato entre o corpo e o objeto que o manipula, o poder vem se introduzir, amarra-os um ao outro. Constitui um complexo corpo-arma, corpo-instrumento, corpo-máquina” (FOUCAULT, 2014, p. 150). Para Deleuze-Guattari a matéria, ao entrar na máquina, ganha formas e passa por diferentes estados:

Entrar, sair da máquina, estar na máquina, percorrê-la, aproximar-se dela, ainda faz parte da máquina: são os estados do desejo, independentemente de toda interpretação. A linha de fuga faz parte da máquina. No interior ou no exterior, o animal faz parte da máquina-toca. O problema: de modo algum ser livre, mas encontrar uma saída, ou bem uma entrada, ou bem um lado, um corredor, uma adjacência, etc. Talvez seja preciso levar em conta vários fatores: a unidade puramente aparente da máquina, a posição do desejo

(homem ou animal) relativamente a ela. (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 17).

Assim, a noção de máquina atravessa os estados de desejo, seja para fazer as engrenagens sociais funcionarem, em suas constituições estratificadas, seja para fazer toca, linha de fuga. Apesar da unidade aparente da máquina do Estado, do padrão médio funcionando na sociedade e da solidez de seus dispositivos, nela ocorrem diferentes processos que carregam tensores capazes de ruir com suas estruturas. Conforme os filósofos mencionados, o desejo atravessa diferentes posições e estados, não é uma falta, mas processos. O Estado, as posições sociais estratificadas, funcionam por meio de engrenagens, como afirma Foucault (2014), pois, o homem faz parte da máquina, e essas “peças são codificadas” (FONSECA; AMADOR, 2009) na máquina do Estado. Por outro lado, a literatura funciona como uma máquina diabólica, “máquinas de Kafka” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 16), que se propõem à experimentação. O poeta produz novos agenciamentos maquínicos, utilizando a linguagem para desterritorializar as máquinas do Estado. Assim, a literatura menor se constitui como uma máquina de guerra que não está codificada no aparelho disciplinar, que faz linha de fuga:

Não cabe dizer que a disciplina é o próprio da máquina de guerra: a disciplina torna-se característica obrigatória dos Exércitos quando o Estado se apodera deles; mas a máquina de guerra responde a outras regras, das quais não dizemos, por certo, que são melhores, porém que animam uma indisciplina fundamental do guerreiro, um questionamento da hierarquia, uma chantagem perpétua de abandono e traição, um sentido de honra muito suscetível, e que contraria, ainda uma vez, a formação do Estado. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 21)

Em primeira instância requer-se uma diferenciação entre o aparelho do Estado e as máquinas de guerra. Enquanto o primeiro constitui os estratos duais que formam as sociedades modernas, as segundas se constituem a partir de uma rebeldia à docilização das organizações do aparelho do Estado. A máquina de guerra é o que anima a indisciplina do guerreiro, por contrariar a formação do Estado. A literatura menor como uma máquina de guerra permite colocar em ação o movimento de desnaturalização das estruturas sociopolíticas que impuseram às nações indígenas, por exemplo, as categorias de incivilidade, infantilidade, que carece de um domínio paterno estatal, decisivas no processo genocida de exploração e silenciamento dessas populações. A máquina de guerra, conforme estabelecido em Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (1995; 1996; 1997), é aquilo que é exterior ao aparelho de Estado. A máquina de guerra não se

encontra, conforme aparelhada pelos Estados, na dimensão dual que movimenta os exércitos em combate, e que de certa forma estrutura as relações sociais biunívocas, entre um Eu e um Outro. A máquina de guerra para esses autores é um movimento de multiplicidade, uma força de exterioridade que é capaz de romper, com apenas um soldado, toda a estrutura dominante.

Como processos, os agenciamentos maquínicos tanto territorializam a partir das máquinas do Estado, como permitem a ocorrência das linhas de fuga, que desterritorializam as estruturas fixas, para produzir devires, intensidades não aparelhadas, com a potência de forças revolucionárias. Neste movimento, é a poesia menor uma máquina revolucionária de emissão de signos. Assim, a literatura é um agenciamento maquínico que está em conexão com o “fora”: “Mas a única questão, quando se escreve, é saber com que outra máquina a máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada para funcionar.” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 11-12). A máquina literária pode estar ligada às máquinas jurídicas, ou legislativas, às máquinas burocráticas, ou religiosas, às máquinas operárias ou militares. Em síntese, para Deleuze-Guattari, o conceito de máquinas se relaciona à noção de máquina abstrata, que é definida por Cardoso Filho (2011) como: “composta por fluxos e singularidades que concentram-se em platôs (planos de consistência, zonas de intensidade) e que articulam agenciamentos.” (CARDOSO FILHO, 2011, p. 111). A literatura, compreendida como um agenciamento coletivo de enunciação, se liga a outros agenciamentos fora dela. Por isso um agenciamento é sempre maquínico, mais do que formar estruturas, ele promove relações que interconectam diferentes categorias, de modo que diferentes campos são postos em relação e em funcionamento, como uma rede. A literatura indígena conecta-se à imprensa, aos movimentos sociopolíticos, à legislação brasileira, à cultura letrada, às academias universitárias, aos leitores indígenas e não indígenas, dentre outros elementos que põem em funcionamento esta máquina abstrata.

Neste aspecto, o conceito de literatura menor se define sobre três características: possuem um forte coeficiente de desterritorialização linguística; tudo na literatura menor é político; e, por fim, ela possui um valor coletivo de enunciação. Sobre estas três particularidades – o deslocamento na linguagem, a prevalência do político e a coletividade da enunciação –, define-se a natureza da literatura menor. Em primeira instância, Deleuze-Guattari explicam que “menor” não se refere a uma língua menor, também não se deve confundir com a noção de valor da obra, em que o menor se desdobra do maior por relações de inferioridade *versus* superioridade do texto literário. O menor está atrelado às relações de multiplicidade, que os grupos minoritários estabelecem no interior da língua padrão. O padrão majoritário é aquilo que se caracteriza como o maior, por ser o estabelecido, o estruturado, o territorializado em estratos

organizados hierarquicamente, e, conseqüentemente, produz binarismos que normatizam oposições entre o certo e o errado pelos quais se exerce o controle dos corpos e se promove a disciplina. O menor produz a diferença, a variação, a mudança, o movimento; no menor subsiste a indisciplina revolucionária que a norma e a vigilância pretendem conter; por isso do menor emergem *devires*. A literatura indígena é, neste sentido, o grito político que se apropria da palavra escrita para a enunciação coletiva dos silenciados; a literatura feminina é, do mesmo e de outro modo, também um gesto político de tomar para si a ferramenta linguística do outro para a enunciação coletiva. Por isso quisemos ler a poesia de Eliane Potiguara na sua força de literatura menor, no empenho que realiza um devir-indígena e um devir-mulher, um devir-mulher indígena, fazendo emergir na língua do homem branco o gesto político da enunciação minoritária indígena e feminina.

Dizem os autores sobre a literatura menor: “a primeira característica, de toda maneira, é que, nela, a língua é afetada de um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 35). Por isso, o caso analisado é o do escritor eslavo, judeu, falante de nativo de língua tcheca, por ter nascido na Bohemia, e alemã, porque a Bohemia integrava o Império Austro-Húngaro, às vésperas de sua dissolução; escritor, portanto, tcheco que incrusta um capítulo incontornável na história da literatura alemã. Inferiorizado por ser judeu, por ser eslavo, por ser tcheco, a literatura menor de Kafka desterritorializa a língua de Goethe, evidencia os maquinismos da vida moderna que dociliza e controla, e a ascensão do autoritarismo que sujeita as vontades nos tempos sombrios do pós-Primeira Guerra Mundial. A desterritorialização linguística é uma operação de variação na língua; e a literatura menor desterritorializa a língua maior introduzindo a diferença no sistema estabelecido, produzindo a enunciação historicamente irrepetível de coletividades invisíveis entre os estratos sociais codificados na estrutura do Estado.

Sob esse ponto de vista, a literatura brasileira de certo modo emerge no pós-Independência como literatura menor em relação à centralidade portuguesa. Escrever em português sul-americano é fazer um corte no português europeu, porque é uma língua com as intensidades das suas periferias, é latino-americana e colonial. Ela surge como impossibilidade de o país americano falar com propriedade o português europeu. Mesmo a literatura de José de Alencar, antes de se incorporar ao cânone, por exemplo, representou um esforço político de intervenção na língua maior, enfrentando polêmicas gramaticais e lexicais que representavam a emergência do acontecimento coletivo da enunciação que o projeto nacional historicamente demandava, na superação da posição colonizada. Em meados do século XIX, a despeito de suas posições políticas conservadoras, Alencar desterritorializava o vernáculo português,

abrasileirando-o com seus gerúndios e pronomes fora de lugar, com suas regências irregulares e com os neologismos e barbarismos de seu léxico periférico, amplamente apontados pelos críticos inimigos intelectuais e longamente defendidos pelo autor em ensaios, apêndices, relatos biográficos.

No final do século XX, a poesia de Eliane Potiguara é literatura menor em face do cânone literário e é literatura menor como gesto político de enunciação coletiva em face da língua de Alencar e Machado de Assis. É poesia indígena exilada de seu território e de sua língua originários. Emergindo das margens do ser mulher indígena “aculturada” nas periferias de um Brasil urbanizado, a poesia da “índia que não era Iracema” – como “A escrava que não é Isaura” – dá corpo aos elementos que Deleuze-Guattari identificam na literatura menor no Brasil da redemocratização pós-88: apresenta-se como um gesto político que desterritorializa o português brasileiro canonizado de Alencar, realizando a enunciação desviante dos coletivos invisibilizados que ela integra, ou seja, realiza na linguagem a diferença, produzindo um acontecimento coletivizado, histórico, político, ou seja, indica devires que a sua contemporaneidade hegemônica não concebe real. Indica o que está por vir porque já é.

Na variação, como um processo histórico, várias intensidades atravessam a língua, diferentes usos menores se organizam através da língua. Aquilo que o minoritário, o judeu, o eslavo, o colonizado, o indígena, o sul-americano fazem da língua hegemônica são “estranhos usos menores” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 36). A língua, então, passa a ser usada pela potência da variação e não das constantes, por esta razão, produz tensões nos campos do discurso. O menor é, por isso, o que Deleuze e Guattari chamam de verdadeiramente grande:

Essa é a força dos autores que chamamos “menores”, e que são os maiores, os únicos grandes: ter que conquistar sua própria língua, isto é, chegar a essa sobriedade no uso da língua maior, para colocá-la em estado de variação contínua (o contrário de um regionalismo). É em sua própria língua que se é bilíngue ou multilíngue. Conquistar a língua maior para nela traçar línguas menores ainda desconhecidas. Servir-se da língua menor para por em fuga a língua maior. O autor menor é o estrangeiro em sua própria língua. Se é bastardo, se vive como bastardo, não é por um caráter misto ou mistura de línguas, mas antes por subtração e variação da sua, por muito ter entesado tensores em sua própria língua. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 54)

Ao fazer uso da língua maior, os autores menores a colocam em estado de variação, impregnam-na dos traços minoritários, fazem usos menores da língua maior. Ao colocar a língua em estado de intensidade, ela é desterritorializada, uma vez que o grito, o gemido, os silêncios, as construções sintáticas, o uso de palavras tensores, atravessam-na, como partes de

um agenciamento coletivo de enunciação. Trata-se da constituição de conteúdos e expressões formalizados em diferentes graus, e que atravessam matérias não formadas, como o grito, por onde diferentes intensidades estão atravessadas. Assim, é possível encontrar uma saída do aparelho de domesticação e opressão dos estados modernos. O que a literatura indígena propõe é mais do que uma saída, ela é parte de uma luta pelo direito à própria existência.

A desterritorialização na língua implica ainda a possibilidade de abandono do sentido. Enquanto o som articulado é produtor de sentido, o ruído, o grito, o gemido, o pio, não produz um som articulado em sentidos. Ao contrário, são deformadores dos signos, em outras palavras, o signo não possui sentido no grito, mas intensidades. Essa característica do uso menor da língua leva para o limite da língua, ao atravessar os limites do signo, não para formar sentidos, mas fazer atravessar diferentes intensidades. Com efeito, em Deleuze e Guattari (2017, p. 57), a literatura menor é uma máquina de expressão, capaz de desorganizar suas próprias formas e conteúdos para liberar conteúdos que se confundirão com a expressão em uma matéria intensa. A exemplo do pio de Gregor Samsa, ou da poética do grito em Eliane Potiguara.

Por fim, o conceito de desterritorialização linguística se relaciona com uma questão do agenciamento em seu caráter revolucionário que aponta para um acontecimento por vir. O conceito, embora seja um termo de origem na geografia, foge deste campo para demarcar uma diversidade de sentidos, como processos que realizam movimentos de desapropriação, linhas de fuga, saída do curso determinado. Um agenciamento, tomado tanto como forma de territorialização, como de desterritorialização de componentes estratificados, é, segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 16), o crescimento das dimensões numa multiplicidade que está sempre em constante mutação à medida em que crescem suas conexões. De um lado, o agenciamento funciona a partir da enunciação, que é coletivo, de outro lado, funciona sobre o corpo, denominado de agenciamento maquínico de corpos ou de desejo. O agenciamento coletivo de enunciação remete ao que os autores denominam por “regime de signos”, ou “máquina de expressão”, e não a um sujeito, ao contrário, o sujeito é agenciado por um regime de signos.

A segunda característica da literatura menor é o político funcionando pela linguagem. No político, o caso individual abre espaço para o coletivo:

Nas “grandes” literaturas, ao contrário, o *caso individual* (familiar, conjugal, etc.) tende a juntar-se a outros casos não menos individuais, o meio social servindo de meio ambiente e de pano de fundo de maneira que nenhum desses

casos edipianos é indispensável em particular, absolutamente necessário, mas que todos “fazem blocos” em espaço largo. A literatura menor é completamente diferente: seu espaço exíguo faz com que cada caso individual seja imediatamente ligado à política. (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 36)

Enquanto nas “grandes” literaturas os casos individuais fazem blocos que em conjunto formam quadros da estrutura social, de modo que o drama pessoal tem os estratos sociais e culturais como seu ambiente, a literatura menor puxa linhas de fuga, que indicam os limites e as fissuras dessas estruturas estratificadas em que o drama pessoal se desdobra nas “grandes” literaturas. Nesta perspectiva, o caso individual, na literatura menor, está imediatamente ligado ao político, porque nela cada caso aponta para fora do quadro estratificado, como a obra de Kafka, que faz ver conexões não um quadro social, expondo os mecanismos empregados pelas máquinas burocráticas, jurídicas, profissionais, acadêmicas. Neste caso, a palavra não funciona como designação, não indica referenciais ambientais da vida contemporânea, funciona como estranhamento, indiciando linhas de fuga, expondo circuitos de intensidades, mecânicas sociais sem representação de tipos sociais postos em cena. A narração de situações fora de qualquer quadro social histórico identificável faz ver mecanismos, relações de força, por meio de palavras desterritorializadas de uma língua tensionada para que soe estrangeira. Kafka produz uma escrita que faz ver o esquema das linhas de fuga sem permitir que se reconheça o ponto de fuga que as orienta e que as harmoniza na ilusão de ótica da perspectiva. A literatura menor, nesse sentido, é aquela que, ao não franquear o quadro socialmente decodificável – a ilusão da vida social aceita, realidade reconhecível nas estratificações codificadas em gestos presumíveis, em reações verossímeis, em retratos sociais, em tipologias da vida –, evidencia os jogos de poderes na perspectiva de quem vê o jogo sem reconhecer a validade de suas regras, de quem vê não tanto papéis em cena, mas poderes em ação, porque dispostos não precisamente como representação da máquina social, mas como percepção de mecanismos da sociabilidade estranha/estrangeira que habita e os centros da hegemonia aos olhos de quem percebe o fora, como um estrangeiro absoluto, que espreita a normalidade da vida.

Para Deleuze-Guattari, o resultado expressivo de uma construção ficcional capaz de dizer essa outra coisa sobre aquilo que é sempre a mesma coisa é literatura menor, e por isso é dela que saem as obras verdadeiramente grandes. Ao evidenciar percepções e intensidades do mecanismo, não a representação da máquina, sua mensagem é eminentemente política, porque expõe relações de força na vida social, não papéis sociais em relação. E ao transformar em máquina expressiva o não dito, o não realizado, o não codificado, na língua maior, produz devir,

torna real, na linguagem, o que já é real, fora dela; circunscreve o impalpável, sublinha o silêncio da palavra em branco. Esse encontro com a expressão não é meramente exteriorização do subjetivo, porque nessa mensagem a voz do estranhamento encontra a voz do estrangeiro, não importa se o estrangeiro na própria pátria, ou do *peregrinus ubique*, o estrangeiro em toda parte. O funcionamento do político a desterritorializar a linguagem literária torna o caso individual um caso coletivo, encontra expressão para a percepção de coletividades estranhas/estrangeiras à estratificação social, seja um povo fugitivo, seja um grupo minoritário, seja um segmento subalternizado. Assim, o enunciado, na literatura menor, é de natureza coletiva e se inscreve numa dimensão política, não bem como uma parte ou partido dos embates políticos em jogo, mas uma dimensão política que põe em xeque as regras que admitem o cheque. Não se trata de uma literatura política como parte das práticas sociais codificadas nos tensionamentos políticos em jogo, mas uma prática expressiva que ao desterritorializar padrões da representação faz ver relações de poder ocultas sob maquinismos sociais indutores de reconhecimento.

A dimensão política do enunciado, ou da enunciação, coincide com a noção de práxis discursiva de Foucault:

Finalmente, o que se chama "prática discursiva" pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a "competência" de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa". (FOUCAULT, 2017, 143-44)

Neste aspecto, o discurso, como prática discursiva (a enunciação), está inserido em um conjunto de condições historicamente únicas, pressupõe um "conjunto de regras anônimas", e por isso *cada* discurso (os múltiplos enunciados) tem uma dimensão política, ainda que nem todos, ou a mínima parte deles, seja eminentemente políticos, como a língua desviante na literatura menor. Não se trata, portanto, de pensar o autor como fonte de um dizer, mas no atravessamento histórico da língua. O que a língua permite dizer no tempo e lugar determinados, o que ela deixa de dizer, quais enunciados silenciados encontram sua voz, quais enunciados perdem seu lugar anteriormente dominado, tudo isso é um entrecruzamento de condições

históricas, no tempo e no espaço, limites da possibilidade do “exercício da função enunciativa”, segundo Foucault.

Por um lado, a prática discursiva é determinada historicamente, constituída por regras implícitas que definem as condições da função enunciativa – a “mentalidade”, a “norma”, a própria gramática de prestígio, enfim, os diversos códigos que cruzados delimitam as condições de possibilidades históricas dos enunciados que uma época pode dizer e outra não. Por outro, para Deleuze-Guattari, esse complexo de condicionantes são resultado de embates, de golpes, de tomadas de poder e por isso mesmo a “mentalidade” que torna rigorosamente histórico um enunciado, dentro das regras implícitas para a enunciação num dado corte espaço-temporal, não exclui a multiplicidade de vozes pressupostas na disputa.

O entendimento da língua como o exercício de uma função enunciativa, vista em Foucault (2017), permite entender a linguagem a partir de uma dimensão política, mas considera as cristalizações históricas viabilizadas pelo enquadramento em complexos conceituais historicamente dados e em códigos de permissão para uma dada enunciação que não é outra. Para Deleuze-Guattari a língua é política, neste mesmo sentido, mas não apenas, porque a pressuposição de dominâncias regulatórias do padrão de possibilidades que cada tempo-lugar é capaz de produzir precisa considerar e incluir os desvios. Se há padrões dominantes é porque necessariamente há variantes indômitas, estrategicamente silenciosas, sorrateiramente dominadas, prontas para o salto de que a literatura menor uma forma de expressão.

[...] o modelo científico através do qual a língua se torna objeto de estudo não é senão o modelo político através do qual a língua é por sua vez homogeneizada centralizada padronizada, língua de poder, maior dominante. [...]. A unidade de uma língua é, antes de tudo, política. Não existe língua-mãe, e sim tomada de poder por uma língua dominante, que ora avança sobre uma grande frente, ora se abate simultaneamente sobre centros diversos. Podem-se conceber várias maneiras de uma língua se homogeneizar, se centralizar: a maneira republicana não é necessariamente a mesma que a real, e não é a menos dura. Mas o empreendimento científico de destacar constantes e relações constantes sempre se duplica no empreendimento político de impô-las àquelas que falam, e de transmitir palavras de ordem. (DELUZE; GUATTARI, 1995, p. 45-46).

A ascensão de uma língua gramaticalizada é similar à disciplinarização da corporação dos corpos: como já ficou indicado, a indisciplina é pressuposta e necessariamente latente na tropa, e é justamente essa latência que demanda a norma e o controle. Os padrões de escrita

literária excludentes/exclusivos que codificam as condições de existência de enunciados que se tornaram canônicos – a ode, o romance – pressupõem a latência não dita, maldita, dos códigos que permaneceram fora do registro – o diário da menina, as cartas do louco, a narrativa desconexa que não encontrou prelo.

Assim, a análise da língua como um mecanismo de poder desloca-se das análises hermenêuticas, normativas e representativas, para compreender o funcionamento linguístico a partir de sua função enunciativa no plano político. Em outras palavras, como a práxis discursiva centraliza no domínio social relações de poder que concentram modelos políticos a partir do padrão dominante. Nos estudos científicos da língua, em última instância, o que se tem é uma homogeneização da língua enquanto tomada de poder, trata-se dos estudos da língua maior. Porém, como essa língua se homogeneiza, se estratifica e torna-se dominante depende de fatores políticos que operam, por outro lado, a elisão de outras línguas menores, o silenciamento de outros discursos, o apagamento de outros saberes que não alçaram a condição de fundamentos do pensamento moderno. Por isso, a pertinência dos entraves das enunciações dissidentes do padrão majoritário, que predominantemente sofrem tentativas de cerceamento, porque os discursos são políticos. Neste contexto, conforme Deleuze e Guattari (1995), no plano das relações discursivas, o empreendimento político põe em prática a transmissão de palavras de ordem. Em última instância, a enunciação é feita para ser obedecida, quer se creia nela ou não.

Vemos o político funcionando na literatura indígena na definição poética do escritor e produtor cultural Makuxi Jaider Esbell: “O tal ARTE ou ARTEFATO? É fato?! A Arte indígena contemporânea é o lugar do encontro do momento. Encontrem-se, entendam-se ou se devorem, por favor façam alguma coisa, eu vou tentar fugir!” (DORRICO; DANNER; DANNER, 2020, p. 23). A literatura escapa da mão do colonizador, o artista indígena cria saídas pela literatura, pelo componente político que há nela. Duas perspectivas se abrem na provocação poética de Esbell: a arte como lugar de encontro, portanto, a literatura como ato coletivo; e a arte como técnica da fuga, a literatura desenhando rotas de fuga. Tudo isso pelo agenciamento político minoritário a funcionar no interior da língua majoritária, corroendo modelos e gêneros discursivos majoritários. Um agenciamento formaliza, por um lado, a expressão ou regime de signos, e, por outro, os conteúdos, regime de corpos (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 29). O agenciamento comporta dois segmentos: de conteúdo e de expressão. Um agenciamento tem dois polos, um voltado para os estratos, o outro para as desestratificações. Nos estratos, o agenciamento sempre faz fugir algo, constitui formas de desterritorialização. Neste sentido, ao formular uma expressão, um enunciado não é individual, mas coletivo. Os autores explicam:

O campo político contaminou todo o enunciado. [...], é a literatura que se encontra carregada positivamente deste papel e desta função de enunciação, coletiva e mesmo revolucionária; é a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. [...]. A máquina literária toma assim o lugar de uma máquina revolucionária porvir.” (DELEUZE; GUATTARI, 2017, p. 37).

Para os autores, a literatura tem um caráter coletivo, e mesmo revolucionário. Esse agenciamento enunciativo implica uma multiplicidade coletiva a funcionar pela enunciação individual; por isso, o enunciado na literatura indígena é sempre político, solidário às questões das margens, dos povos minoritarizados que ela faz falar. Esse enunciado coletivo forja os meios de uma nova consciência no seio de um povo perseguido e coagido pelos aparelhos hegemônicos. Neste sentido, mais do que representar a situação do povo, cultural, política, a literatura indígena produz devires, constitui enunciados que desterritorializam a estrutura social perpassada pela língua, ao colocar em movimento a consciência, pelo orgulho da condição de ser a diferença, e a luta política, a partir dos meios que podem mudar situações opressivas impostas aos territórios indígenas brasileiros pelo Estado, com seus aparelhos de dominação, pelas organizações sociais hegemônicas – o agronegócio, o grande capital - que têm no Estado seu instrumento de perpetuação de sua hegemonia.

Como dito, a terceira característica da literatura menor é o agenciamento coletivo de enunciação, imbricado nos conceitos anteriores. A literatura menor toma um valor coletivo, por ser insuficiente a enunciação individual, por isso ela é inseparável de uma enunciação coletiva.

[...] é a literatura que se encontra encarregada positivamente deste papel e desta função de enunciação coletiva, e mesmo revolucionária: é a literatura que produz uma solidariedade ativa, malgrado o ceticismo; e se o escritor está à margem ou apartado de sua comunidade frágil, essa situação o coloca ainda mais em condição de exprimir uma outra comunidade potencial, de forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade. [...] A máquina literária toma assim o lugar de uma máquina revolucionária porvir, de modo algum por razões ideológicas, mas porque só ela é determinada a satisfazer as condições de uma enunciação coletiva que faltam por toda outra parte nesse meio: *A literatura é tarefa do povo.*” (DELEUZE; GUATTARI, 2017 p. 37).

Na literatura menor a função enunciativa é coletiva: pelo autor fala-se uma multidão de povos, diversos grupos, inúmeras vozes. Pelo caráter revolucionário dos autores menores, a

literatura age sobre a realidade produzindo novas realidades potenciais, produz outra consciência. Por isso, toda literatura menor é revolucionária, por começar pela enunciação para a produção de novas realidades, via rupturas com o sistema estratificado e opressor. Nesse sentido, a literatura torna-se uma máquina revolucionária porvir, pelas condições de uma enunciação coletiva e engajada na luta do povo. Neste contexto, o enunciado do texto literário não remete a um sujeito de enunciação, mas a um agenciamento coletivo de enunciação. Trata-se de um enunciado coletivo não estagnado na individualidade de um sujeito, mas que transborda da luta que se articula como um movimento político e coletivo.

Assim como Kafka renuncia ao princípio do narrador que conta a história de um herói individuado, para realizar o exercício de uma enunciação coletiva, como se vê no conto *Josefina, a cantora ou O povo dos camundongos* (2009). Conforme Deleuze-Guattari (2017, p. 38): “Não há sujeito, há apenas agenciamentos coletivos de enunciação – e a literatura exprime esses agenciamentos, nas condições em que eles estão dados fora dela, e em que eles existem somente como forças diabólicas porvir”. Portanto, o sujeito na obra literária expande-se a um sujeito coletivo. Noutros termos, o fundamento das personagens na literatura menor se articula com um movimento de luta que está fora do sujeito de enunciado, enquanto conteúdo das obras literárias, como as personagens. Se o que há são esses agenciamentos coletivos de enunciação na literatura menor, que por estarem dados fora dela a exprimir forças porvir, o enunciado individual é coletivo e revolucionário.

Mesmo o Peri, do romance *O Guarani*, de José de Alencar, tem um caráter como esse para o tempo em que ele encarnou o patriarca fantástico do povo brasileiro. Possível somente na fantasia, Peri é um indígena supra-genérico: paradoxalmente designado como Goitacá ele é o herói Guarani, vivendo na região dos Tamoios, ou seja, Tupi. Os Goitacá eram povo Tapuia, gente incomunicável, na perspectiva Tupi-Guarani. Vivendo em território Tupi, porém, não poderia ser um Guarani. Peri não é um sujeito, é apenas um agenciamento coletivo da enunciação. Há provavelmente uma certa ignorância etnográfica sob essa confusão de etnias que não se encontram. Mas coletividade que fala por meio dos atos de Peri não é evidentemente nenhuma comunidade indígena específica nem os povos indígenas do Brasil em geral. Por ele, ou pela união amorosa que o romance romântico singularmente encenava, era outro povo de camundongos que cantava. Eram os descendentes de colonos recentemente emancipados politicamente, que se debatiam para cunharem uma forma, em língua de Camões, para o seu “instinto de nacionalidade”; descendentes de colonos orgulhosos de sua mestiçagem falavam, falseavam também, pela ficção, enredos de mestiçagem. A ignorância etnográfica que paira

sobre *O Guarani* não importava nem para a ficção nem para a causa brasileira que se apresentava como nova pelo livro. Independentemente de enunciados e mais enunciados conservadores e escravistas de Alencar, como polemista, como político, a fantasia do seu maior romance incorporava, a nosso ver, uma enunciação revolucionária, é uma narrativa de refundação, inverossímil, fantástica, da civilização brasileira, em que um primeiro pai (e não uma primeira mãe) fez as elites “morenas” da terra encontrarem-se não como descendentes de mestiçagens mouriscas, mas da mistura indígena.

Sobre esse terceiro aspecto das literaturas menores, Deleuze e Guattari (1995, p.50), afirmam:

Não existe enunciado individual, mas agenciamentos maquínicos produtores de enunciados. Dizemos que o agenciamento é fundamentalmente libidinal e inconsciente. [...]. Por enquanto vemos aí elementos (ou multiplicidade) de vários tipos: máquinas humanas, sociais e técnicas, molares organizadas; máquinas moleculares [...]. Não podemos nem mesmo mais falar de máquinas distintas, mas somente de tipos, de multiplicidades que se penetram e formam em dado momento um único e mesmo agenciamento maquínico, figura sem rosto da libido. Cada um de nós é envolvido num tal agenciamento, reproduz um enunciado enquanto acredita falar em seu nome, ou antes fala em seu nome quando produz o enunciado.”

Assim, a proposta dos autores parte do princípio de que um enunciado deriva de outros enunciados, dadas as condições de que não existe uma fonte individual do dizer. Nesse sentido, o agenciamento maquínico é uma produção enunciativa derivada da própria linguagem. Esses agenciamentos são libidinais, são desejo, são fundamentalmente produção, formas de produtividade, e, portanto, maquínicos. Um agenciamento articula o aparelho social nas mais diferentes esferas da vida humana, põe em movimento, sob os signos do desejo e do inconsciente, cada ação humana, em suas formas de estratos e binarismos territorializados na organização social das sociedades pós-modernas. Por isso, cada indivíduo é envolvido em algum agenciamento, e a sua produção enunciativa é derivada deste agenciamento, apesar das pessoas acreditarem estarem falando no próprio nome. Portanto, conforme os filósofos Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), o enunciado é produto de agenciamento maquínico, e, portanto, coletivo.

Em *Kafka Por uma literatura menor* (2017), o agenciamento é definido, em primeira instância, a partir de duas faces: o agenciamento coletivo da enunciação e o agenciamento maquínico de desejo, sendo que ambos estão imbricados; por outro lado, ele também comporta

mais duas direções: podendo agir como mecanismo de territorialização e estratificação, ou como lugar de devir, como desterritorialização. Zourabichvili (2004, p. 9) esclarece: “Dir-se-á [...] que se está em presença de um agenciamento todas as vezes em que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondente”. Em suma, o agenciamento une um regime de signos a um conjunto de relações materiais, isto é, a agenciamentos maquínicos de corpo ou de desejo. Logo, tanto esse conceito pode remeter a instituições fortemente territorializadas, como também se refere às formações desterritorializantes.

O enunciado é entendido, por Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), como uma palavra de ordem, e não como uma faculdade que centralizaria as informações. A linguagem é feita para se fazer obedecer e não para que se creia ela. A palavra de ordem, segundo os filósofos, envolve a relação da linguagem com os atos de fala que são realizados a partir da enunciação, isto é, o que se realiza quando se enuncia algo. Desta forma, a enunciação depende de uma historicidade, o indivíduo não é a fonte do próprio do dizer, mas os pressupostos que estão implícitos no tempo e no lugar em que uma enunciação acontece por um indivíduo. Uma ação enunciativa emerge de uma situação histórica. Ao nível das expressões incorpóreas, a linguagem pressupõe a emissão de palavras de ordem, as quais funcionam sobre os conteúdos corpóreos, transformando o estado e a organização dos corpos, por isso, a linguagem é entendida como um acontecimento. Em enunciados dominantes as palavras de ordem são um forçoso convite à obediência, são a lei, a reposição da ordem, a encenação do bem moral, a representação da realidade estratificada, que põe em ordem a estrutura hegemônica. Contudo, “palavras de ordem” são também aquelas que usamos na manifestação estudantil, na greve geral, no protesto feminista, indígena, ambiental, etc, “palavras de ordem” quando são agenciamentos coletivos da enunciação, são palavras contra a ordem, são gritos de guerra, são a informação revolucionária.

Neste aspecto, os autores abordam o domínio formativo do enunciado enquanto um agenciamento coletivo:

Não existe enunciação individual nem mesmo sujeito de enunciação [...]. O caráter social da enunciação só se é intrinsecamente fundado se chegamos a mostrar como a enunciação remete, por si mesma, aos agenciamentos coletivos. Assim, compreende-se que só há individuação de enunciado, e de subjetivação da enunciação, quando o agenciamento coletivo impessoal o exige e o determina. [...]. Não é a distinção do sujeito que explica o discurso indireto; é o agenciamento, tal como surge livremente nesses discursos, que

explica todas as vozes pensantes em uma voz, [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p.17-18).

Assim, a enunciação remete aos agenciamentos coletivos, é determinada socialmente e faz um percurso que vai de um dito a um já dito. O agenciamento coletivo implica, pois, um circuito que consiste em transmitir o que já se ouviu, por isso, a subjetivação da enunciação acontece de uma determinação da realidade sócio-histórica. Por esse agenciamento, o discurso é sempre indireto e é composto por inúmeras vozes a atravessar uma voz, por isso, o indivíduo não é a origem do seu dizer, mas é atravessado pelos discursos. Portanto, a enunciação remete aos agenciamentos coletivos que se realizam através dos discursos, e estabelece as diferentes relações entre um ato e a linguagem.

A palavra de ordem em uma sociedade, segundo Deleuze e Guattari (1995), designa a relação instantânea quando um enunciado ao ser expresso opera uma transformação incorpórea, um atributo não-corpóreo, por exemplo, quando um indivíduo deixa de ser um passageiro e se torna um refém em um contexto de transporte público. Enquanto a linguagem é um ato incorpóreo, ao ser posta em movimento, atribui aos corpos uma transformação:

Podem-se tirar daí conclusões gerais acerca da natureza dos Agenciamentos. Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos: um de conteúdo, o outro de expressão. Por um lado, ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; por outro lado, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas sendo atribuídas aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem, de uma parte, *lados territoriais* ou reterritorializados que o estabilizam e, de outra parte, *picos de desterritorialização* que o arrebatam. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 29).

Em um movimento com uma dupla direção, o agenciamento funciona sobre a linguagem e sobre os corpos, em uma dada direção. O agenciamento maquínico de corpos envolve as reações dos corpos em uma situação específica, em Kafka temos: o castelo, a colônia penal, o hotel, o tribunal; enquanto o agenciamento coletivo de enunciação opera sobre os atos de fala, como as transformações incorpóreas sobre os corpos. Noutra direção, o agenciamento pode funcionar sob a dimensão de promover a continuidade das territorializações em estratificações sociais já em funcionamento, mas também pode funcionar como picos de desterritorializações, como potências revolucionárias, ou devir.

A título de esclarecimento tomamos na literatura de Eliane Potiguara o funcionamento de um agenciamento maquínico neocolonial: o corpo das mulheres indígenas que perderam seus pais e maridos pela ação neocolonizadora e foram obrigadas ao silenciamento e abandono de suas terras, e à fuga para as grandes cidades, reprimindo o choro de seus filhos no colo. Ainda a mesma autora utiliza as formas de expressão poéticas para estabelecer novos agenciamentos enunciativos que são coletivos e promotores de transformações a partir deste regime de signos. Em síntese, no agenciamento entram em relação as formas de conteúdo, ao nível dos corpos, que está atrelado ao agenciamento maquínico; e as formas de expressão, isto é, os agenciamentos coletivos de enunciação. Ambos se relacionam quando a linguagem é enunciada.

3 ELIANE POTIGUARA EM UMA ABORDAGEM DA LITERATURA MENOR

A obra *Metade cara, metade máscara* (2019) organiza-se pela intercessão de diferentes gêneros textuais: a crônica e a narrativa autobiográfica se intercalam com poemas e textos informativos. Para compreender o fio narrativo da história principal – a saga de Cunhataí e Jurupiranga – o leitor se orienta pela descrição dos fatos inscritos em cada início de capítulo. Além do título dos capítulos, a autora tece esse fio narrativo da história dos protagonistas com uma breve descrição e, diversas vezes, com um segundo título para os capítulos. Cada capítulo apresenta uma temática que se relaciona com a luta política das nações indígenas brasileiras, e que constitui fundamentalmente a luta enfrentada pelas personagens principais. Em linhas gerais, a obra em análise aborda temas como a identidade indígena, a mulher, a terra e o amor. Esses temas ligam-se à luta dos povos nativo-americanos e, por isso, estão conectados entre si. A leitura que aqui propomos desdobra esses temas a partir da perspectiva da literatura menor, sobretudo das relações possíveis entre a leitura da obra da autora Eliane Potiguara com a perspectiva filosófica do devir.

A obra, que se divide em sete capítulos, é apresentada pela liderança indígena Ailton Krenak e prefaciada por mulheres acadêmicas: Liane Schneider, Julie Dorrico e Ana Paula da Silva. Ailton Krenak associa a escrita de Eliane Potiguara a uma “terra que grita” e é nesta perspectiva, de raiz, que nossa leitura se fundamenta. *Metade cara, metade máscara* (2019) traça o percurso de Cunhataí e Jurupiranga ao longo dos séculos desde a chegada dos europeus ao Brasil. Por meio de uma seleção de narrativas, a história das personagens principais se liga aos acontecimentos históricos vividos por diversos povos indígenas brasileiros.

No primeiro capítulo, a autora aprofunda questões relativas à Terra, registrando marcas das invasões coloniais sobre os territórios indígenas. O segundo capítulo atravessa a temática das fugas e dos processos migratórios que desembocaram, em muitos casos, no distanciamento da cultura e das tradições indígenas, derramando através da escrita a dor e a revolta pelas consequências das invasões. O terceiro capítulo traça o processo de conscientização da mulher indígena, tomando como figura central a personagem Cunhataí, tomada nesta análise não do ponto de vista da representação, mas como processo de agenciamento de mulheres indígenas através da língua, uma construção literária com uma função enunciativa. No quarto capítulo, Cunhataí faz um retorno à memória ancestral e à identidade coletiva, como estratégia para romper com os discursos opressores que moldam comportamentos controlados, na tentativa de docilizar os corpos indígenas. Assim, opera uma mobilização da memória ancestral como mecanismo de resistência. O quinto capítulo é o início da esperança de Cunhataí; a abertura do

capítulo traz uma série de migrações atravessadas pela autora, desde o interior do Brasil a outros países americanos e a outros continentes – europeu, africano e asiático –, narrando a tomada da consciência e a articulação política das nações indígenas, após a experiência acumulada de tantos massacres históricos. O sexto capítulo é dedicado a Jurupiranga; este capítulo apresenta como ocorreu a separação do casal Cunhataí e Jurupiranga com a chegada dos colonizadores, e, desta maneira, narra a resistência do casal por meio da busca dos direitos indígenas. Por fim, o sétimo e último capítulo conclui a narrativa transistórica das personagens principais com o poema “Ato de amor entre os povos”. Nesse epílogo poético observamos as relações que este trabalho pretende estabelecer entre a poesia da autora indígena e a questão da literatura menor: o ato de amor entre Cunhataí e Jurupiranga confunde-se ao ato de amor entre os povos indígenas, enquanto referência às relações de organização política do Movimento Indígena. O desejo como potência é um ato político, os versos a seguir preambulam essa relação:

Desperta JURUPIRANGA!
 Vem me ver que hoje acordei suada.
 Benzo com o sumo de minha rosa aberta, enamorada
 as manhãs de delírio, completamente cansada.
 Vem, que te sonhei a noite toda:
 puro, te revelando nas águas do Orinoco,
 sorrateiro, espreitando o massacre de Potosi.
 (POTIGUARA, 2019, p. 157).

A princípio, se evidencia um Cântico dos cânticos indígena, o ato de amor entre os povos, que intitula o poema, é desdobrado no cântico amoroso de Cunhataí a Jurupiranga. A linguagem usada por Cunhataí é a de uma canção erótica ao mesmo tempo que, por meio da intensidade do amor conjugal, revela a união entre os povos indígenas. O idílio íntimo não deixa de fazer entrever o massacre que se aproxima. O desejo de Cunhataí se abre como flor à abelha, como a terra à semente. O amor conjugal de Jurupiranga, nesse Cântico dos Cânticos da diáspora indígena, é o contrato entre os povos indígenas, é o contrário do estupro, porque semeia o porvir, escondendo na barriga das mulheres os filhos e tradições que se entrelaçam nas trilhas da fuga sempre iminente.

Desde as primeiras páginas da obra, a autora mostra que o livro se trata de uma história que é a história de milhares de famílias indígenas, é o caso individual ramificado no coletivo. Assim, o caso particular torna-se um agenciamento coletivo, um grito coletivo de denúncia, torna-se uma multiplicidade à medida que a questão indígena se torna a causa de uma coletividade. Neste sentido, a história de Cunhataí e Jurupiranga se ramifica em diferentes

histórias de outras nações e outros casos individuais são alastrados na multiplicidade das Nações Indígenas, mesmo que estejam fragmentadas e seus povos espalhados nos centros urbanos, distantes das suas culturas ancestrais. Assim, os textos poéticos não seguem o fio narrativo das peripécias de Cunhataí e Jurupiranga, mas narra acontecimentos marcados pelo grito de revolta e denúncias de diferentes povos indígenas brasileiros. Desse modo, as histórias de povos diversos constituem linhas que traçam o mapa dos acontecimentos vivenciados por Cunhataí e Jurupiranga.

O livro *Metade cara, metade máscara* (2019) relaciona os temas levantados pela autora de modo difuso, ao longo da obra. Por esta razão, optamos por seguir uma proposta que parte dos aspectos que fundamentam, segundo Deleuze e Guattari (2017), as literaturas reconhecidas como menores. Neste sentido, a obra em análise será desdobrada a partir dos aspectos do coeficiente de desterritorialização linguística, do político no funcionamento da linguagem e do agenciamento coletivo da enunciação.

3.1 A língua maior desterritorializada pela literatura menor

Em *Kafka, por uma literatura menor* (2017), Deleuze e Guattari formulam o conceito de literatura menor a partir do traçado de processos de experimentação que indicam na obra de Kafka. Como visto, na literatura menor três componentes relacionam-se entre si: a desterritorialização na língua, a preeminência do político e o agenciamento coletivo de enunciação. Inicialmente, propomos traçar mapas em Eliane Potiguara, que são, eminentemente, de experimentação, para nele tentarmos encontrar o funcionamento enunciativo de uma literatura menor.

Começaremos pela característica da desterritorialização que compõe as literaturas menores. Na perspectiva de Deleuze e Guattari (2017) enquanto o território como o espaço da subjetividade, e não propriamente um lugar físico, observaremos elementos em que a subjetividade da mulher indígena na obra analisada atravessa processos como saídas, que indicam as desterritorializações sobre essas formações subjetivas. Ainda veremos também como na escrita literária a língua é afetada por diferentes desterritorializações.

No primeiro capítulo, o poema “Perda da essência da mulher”, traz a memória da ausência, isto é, da partida do amado: Jurupiranga. O texto diz: “Eu não era eu. / Eu mesma / Fugia de mim na outra margem...” (POTIGUARA, 2019, p.39). Tomaremos esse poema como

processos em um agenciamento, no primeiro momento como a perda de um território inicial, onde novas relações discursivas e ações agem sobre as individualidades modificando a realidade cultural de origem: “Eu não era eu”. Quando o eu poético já não se encontra em sua casa natural: “eu”, novas conformações subjetivas são assimiladas. A fuga para a outra margem traz uma memória das saídas dos indígenas de suas aldeias para as cidades, levando-nos a reconhecer a saída de agenciamento cultural. Porém, conseqüentemente, essa fuga criou inicialmente um silenciamento da cultura indígena, e novas territorialidades, novas subjetivações.

A fuga da mulher indígena é uma constante em Eliane Potiguara, como um processo histórico de mudança de um território físico e cultural. O desaldeamento também provocou uma fuga identitária como forma de sobrevivência nas grandes cidades. Porém, a ausência da identidade indígena, a fuga da ancestralidade, torna a poeta uma outra pessoa, faz ela fugir para outra margem, viver no mundo masculino, branco e heteronormativo. Sem mais, ou longe do contato com a mulher indígena, resta uma ausência constituída na subjetividade desta mulher:

Dentro de mim uma ausência forja
 Uma mulher fatal e louca
 Desgarrada me toma essa fera age
 E mancha a várzea verde do meu ser
 E mancha a essência verde do meu lar...
 (POTIGUARA, 2019, p. 39).

Desterritorializada de sua identidade indígena, a poeta atravessa a sina da mulher fatal e louca, a mulher desgarrada, tomada por uma fera. A loucura, tida como falta de sanidade, desatino, é, em última instância, um processo necessário, atravessa a dimensão da recusa a comportar-se como Iracema ou Moema, a loucura é linha de fuga que emerge contra o sistema opressivo e coercitivo inerente às sociedades disciplinares, ao desfazer velhos agenciamentos.

A mulher que atravessa a loucura não reconhece mais a sua identidade, mas por meio dessa desterritorialização, que é eminentemente um processo criativo, poderá percorrer o caminho pelo qual se chegará a essa identidade. A loucura pode parecer um lugar obscuro, ou não tolerável, ela extrapola as fronteiras da normalidade, do padrão determinado nos estratos sociais. Nesse contexto, a autora enfatiza:

A incerteza gera em mim todos os males
 E temia o medo de andar nos rios
 E tinha medo de andar nas matas

E ganhava medo de existir nos vales
 Eu era o próprio medo da minha viagem...
 (POTIGUARA, 2019, p. 39).

A Constituição de um devir-mulher na poesia potiguariana atravessa um processo marcado por circunstâncias de incertezas sobre o porvir: “medo da viagem”. A desterritorialidade não é a saída de um lugar determinado, mas trata-se de um lugar de criação, um entrelugar. Assim, a incerteza vista no poema, não impede o processo de invenção de novas realidades que possibilitem as existências étnicas indígenas. Saindo da narrativa poética, a autora relata nos trechos autobiográficos presentes no livro analisado a circunstância histórica da perseguição na ditadura militar, onde a pauta indígena e a Funai estavam em mãos militares, com isso, se nota que a poeta narra as lutas para o direito da existência indígena, com as suas singularidades e diferenças.

A incerteza e o medo são parte da engrenagem coercitiva da sociedade, formas de antecipação da punição sobre o corpo do indivíduo desviante, do louco, do que se recusa a entrar na máquina de produção¹². Neste sentido, vemos a poeta soltar a sua voz, não por meio de uma linguagem articulada, ao contrário, por meio da potência do grito aprisionado em um corpo que sofreu todos os mecanismos de docilização, mas que é na verdade um grito de rebeldia.

Gritou meu medo de ver gente
 Tua despedida me matou de verdade
 Rugiu ainda minha voz rouca
 Fraca, anêmica, covarde...
 (POTIGUARA, 2019, p. 39-40).

A enunciação poética do grito funciona como uma linguagem de rupturas, na medida em que o dizer frágil de uma mulher que atravessou processos de sujeição histórica quebra tais imposições e irrompe a força por meio da sua voz, que abarca uma coletividade de vozes de outras mulheres indígenas. Por isso, por se tratar de inúmeras vozes a ecoar por trás de uma voz, da voz rouca, fraca, anêmica e covarde da poeta, o rugido da desterritorialização da língua, do som e das palavras se sobressalta. À medida que o medo grita, a voz fraca ruge, e o indivíduo pode se sobressair da máquina disciplinar, vencendo, desse modo, sobre a mulher de família,

12 Segundo Michel Foucault, em *Vigiar e Punir* (2014), os corpos dos indivíduos entram numa máquina, onde seus comportamentos são modelados, as forças humanas são organizadas numa economia.

dócil e obediente, a mulher que enfrenta o mundo urbano, predominantemente masculino, enquanto supera o medo, a apatia.

O poema continua:

Quebrou-se um desatino
 Fora de combate
 Num desvio que eu mesma repugnei:
 É a mulher de fibra que um dia imerge
 Nas falsas e corruptas personagens...
 Mágoas, lágrimas rolam dessa existência
 Num pedido de perdão, amor primeiro.
 Perdoe-me a triste sina, a violência,
 Meu medo, minha carência
 Minha sorte!
 Antes que tudo em mim se transforme em morte...
 (POTIGUARA, 2019, p. 40).

O rizoma está posto, querendo ou não, a multiplicidade é a abertura, a saída proposta para o universo indígena. Aos efeitos da colonização, traçar linhas de fuga, singularidades, não significa, necessariamente, ter um caminho certo a se chegar, ao contrário, propor rotas pelos entrelugares por meio do desvio, da ausência de um lugar dado, estratificado, é um combate em meio a uma série de lutas e derrotas e feridas. O medo é, portanto, humano. No entanto, é necessário para a emergência da “mulher de fibra”, de Cunhataí. A criação dessa personagem se contrapõe ao objeto “índia” do discurso majoritário, enquanto formula o sentido de mulher indígena, sujeito do seu próprio devir.

Na poesia “Essência indígena” a autora nos permite compreender o sentido de essência como a força que conecta o indivíduo à natureza:

Um dia
 Esse corpo vai apodrecer
 E eu vou ser de verdade...
 Então eu vou ser feliz.
 (POTIGUARA, 2019, p. 63).

O conceito de essência coincide com conceito de alma; entretanto, a alma para o indígena não possui o mesmo sentido cristão. A temática da essência indígena é trabalhada por Eliane Potiguara em diferentes contextos da sua obra. Podemos dizer que a essência indígena coincide com a forma de viver a cultura indígena, os seus valores, sua epistemologia, sua filosofia, as suas tradições e cosmovisões. A essência seria aquilo que conecta as pessoas à

natureza, as hecceidades típicas de cada etnia e que caracterizam um modo de ser diferente das organizações sociais modernas.

No texto, a autora problematiza a questão da essência indígena, conforme vemos: “Os que não reconheceram estavam muito além, mas muito além de qualquer tipo de compreensão do que seja a essência, transcendência indígena” (POTIGUARA, 2019, p. 73). A essência, reescrita pelo termo transcendência, põe-nos defronte com a perspectiva de energia vital humana que se relaciona à energia vital, ao movimento, da natureza. Eliane Potiguara se referia às pessoas que não a reconheceram como indígena da etnia dos Potiguara da Paraíba, no seu retorno à comunidade. Mas nesse trecho a autora inicia um ponto que esta investigação tem procurado compreender, a questão da essência indígena. Para isso, percorremos as letras da Eliane Potiguara e no terceiro capítulo quando o leitor passa a conhecer o que aconteceu na história da heroína, compreende o sentido de "essência indígena" e de "identidade indígena" como dois conceitos interligados.

As mulheres indígenas possuem um contato com a natureza que difere de como as pessoas não indígenas convivem com a natureza, enquanto para as últimas a terra é símbolo de produtividade e moradia com valor de mercado, para as primeiras a terra é símbolo que constitui a identidade dos povos, possui uma existência própria, e tal como a existência humana, a Terra possui um espírito e vive, é também um organismo vivo. O capítulo apresenta uma forte relação do feminino indígena em devir com a Terra, o "ventre sagrado".

A história de Cunhataí se entrelaça com as tensões vividas na história da autora, no relato autobiográfico se lê a tentativa da mãe da poeta de não mais ouvir o espírito das matas, e chegou a tomar uma determinada erva. Porém, a erva causou efeitos ao gestar a filha, que sobreviveu ao custo de ter lhe tirado um pedaço da vida, tratava-se de Eliane Potiguara. A menina ouvia o espírito das matas à medida que crescia e também via a mãe das águas. Contudo, a mãe da menina ficou cega e muda por renegar o espírito das matas. Apenas mais tarde, a mãe renasce da mudez e da cegueira ao se tornar pajé e sacerdotisa das águas, esse acontecimento se realiza quando a avó da menina morre, deixando a essência dela, seu espírito, no seio da família. A pequena Cunhataí sobrevive para: "ouvir os espíritos, os antepassados e as velhas mulheres enrugadas pelos séculos" (POTIGUARA, 2019, p. 73). Desde criança recebe do espírito das matas a palavra de ordem: "vai ave - menina e mulher! cria asas e enxergue, um dia, quem sabe, seremos livres!" (POTIGUARA, 2019, p. 73). E ela vai para longe, se afasta do seu território. Mas quando retorna sofre ataques dos membros da aldeia, no entanto, é reconhecida pelos líderes e por meio de um sinal que carrega em seu olho que é de cor roxa.

Por meio deste sinal ela é reconhecida inicialmente pelos líderes e pelo pitiguary, o pássaro que *anuncia*. Apesar dos conflitos internos ao território indígena, em torno do reconhecimento indígena de Cunhataí, a autora acentua: "mas Cunhataí, em toda sua vida, seguiu o boto e as ordenações de seus sagrados ancestrais (POTIGUARA, 2019, p. 73).

Alguns pontos fundamentais são marcados nessa passagem, primeiro, a fuga étnica. Quando o indígena coíbe a voz da ancestralidade, isto é, da sua identidade e cultura, não o faz sem motivos de repressão e tentativa de sobrevivência no mundo urbanizado. O segundo: a ancestralidade, o espírito das florestas, ecoa incessantemente e enuncia palavras de ordem às mulheres indígenas, estabelecendo linhas de fuga, rotas, caminhos, abrindo-lhes o espírito para ouvir a terra e toda a natureza, mostrando devires-animais. Terceiro: a fuga e o retorno às origens, ao território indígena como necessidade. Houve a necessidade de partir por razões externas e, por razões externas houve a necessidade de retornar. A fuga do território não é por vaidade ou vontade de renegar a identidade, mas por buscar sobreviver, é parte da luta indígena. O retorno parte de um processo de devir que ao mesmo tempo estabelece um agenciamento enunciativo, provocado pelas ordenações sagradas dos ancestrais, isto é, de uma memória que não tem uma origem estipulada.

Vimos como os agenciamentos sobre os corpos reformularam as subjetividades de inúmeros povos indígenas, ao mesmo tempo em que estão relacionados com os diferentes contextos históricos. Em um primeiro momento, a fuga constitui uma arma de sobrevivência, para posteriormente se transformar em estratégias de guerrilha, de transformação da realidade, rupturas com o sistema opressor. A língua, por outro lado, a partir da enunciação de Cunhataí, agencia uma coletividade de vozes silenciadas, nos diferentes processos de agenciamentos maquínicos de desejo.

Sobre o aspecto em que a língua é afetada por um coeficiente de desterritorialização, vemos, em diferentes lugares da obra *Metade cara, metade máscara* (2019), essa concepção funcionar na língua como uma marca de intensidade, como forma de colocar a língua em um estado intensivo, no qual até mesmo as territorialidades dos signos linguísticos são abandonadas para produção de tensores. Vemos isso com a utilização generalizada da expressão “pra” ao longo da obra, como no verso: “pra embebedar o teu berro” (POTIGUARA, 2019, p. 38); ou da expressão “ái”, típica da oralidade, em: “[...] Aí, cato meus pedaços” (POTIGUARA, 2019, p. 38); e o uso da forma “sei lá”, em: “Sei lá... se poema de amor” (POTIGUARA, 2019, p.68); também da escolha de verbos tensores como “enfiar”, extraído do verso: “enfia teus dedos na terra” (POTIGUARA, 2019, p. 68).

Na literatura de Eliane Potiguara a relação da linguagem poética com os signos da oralidade atravessa a memória coletiva, a qual se constitui como elemento formador da identidade dos povos indígenas. Nesta construção, o domínio da língua escrita é atravessado por inúmeros processos performáticos de narrativas orais, sejam elas cânticos, poemas, segredos populares de domínio e cultivo da terra, ou de narrativas sagradas. Conforme Munduruku (2008), a escrita é, para a maioria dos povos indígenas, uma conquista recente, embora a palavra seja priorizada pela fala como instrumento de transmissão dos saberes originários. Complementarmente, Graça Graúna (2013, p.54-55) afirma: “[...] a luta dos povos indígenas pelo direito à palavra oral ou escrita configura um processo de (trans)formação e (re)conhecimento para afirmar o desejo de liberdade de expressão e autonomia”. Logo, as Letras Indígenas carregam “[...] milênios de uma transmissão oral que se recolheu em silêncios estratégicos” (VALLE; SOUZA, 2022, p. 93). Assim, reconhecemos a palavra indígena como uma palavra viva e não apenas palavra de papel, mesmo a escrita é atravessada pelos inúmeros tensores que marcam a existência dos povos originários. Portanto, a escrita, a oralidade e a memória se cruzam no fazer poético e teórico das obras indígenas.

Na poética de Eliane Potiguara, a língua, ao ser atravessada por esse coeficiente de desterritorialização, marca a existência das mulheres indígenas, de suas crianças e anciãos, é atravessada pela ancestralidade nativo-americana, pelos devires-menores, como o devir-mulher, o devir-criança, o devir-animal. Assim, é possível observar as reminiscências das línguas indígenas percorrendo a língua oficial brasileira, isto é, a língua portuguesa usada no Brasil.

A noção de uso menor da língua não é sinônimo de não saber usar a língua, mas ser multilíngue na própria língua, traçar as linhas de fuga da língua maior, criar tensores na língua para ser a variação em meio às constantes, que geralmente são marcas do poder majoritário. Por isso, os autores menores são grandes, à medida que potencializam a língua por meio de processos que a desterritorializam para produzir intensidades. Intensidades que estão dadas por meio da literatura, a partir de direções que criam condições revolucionárias e devires. A proposta é fazer da escrita um exercício menor da língua, escrever como uma mulher indígena que foi obrigada a migrar para a cidade grande, silenciando o choro do filho no colo. Dar à escrita a potência dessa mulher é fazer a escrita gritar, pelos séculos de silenciamento imposto, justamente por ser uma “literatura de sobrevivência”, tal como a existência indígena é marcada (GRAÚNA, 2013 p. 53). Eliane Potiguara diz:

Aí, chegou o homem branco mau
 Matador de índio
 E fez a nossa avó calar [...]
 As avós esconderam na barriga
 As histórias, as músicas, as crianças
 [...] O sentimento da terra”
 (POTIGUARA, 2019, p. 75).

Na poética de Eliane Potiguara, a autora diz que as mulheres indígenas, como forma de fazer sobreviver sua coletividade ancestral ao processo de colonização, esconderam a linguagem das mulheres, os seus segredos e conhecimentos, transmitidos às futuras gerações. As avós, obrigadas a calar, esconderam sua narrativa na barriga: nesta imagem dois tensores promovem poeticamente desconcerto e estranhamento. Um uso majoritário da língua talvez dissesse que elas “guardaram na memória”. Entretanto, elas não *guardaram* histórias e canções, elas *esconderam* – trata-se de um gesto de sobrevivência e uma rota de fuga. Nesse processo, contudo, continuavam sendo passadas entre gerações, ainda que em segredo. As avós não simplesmente *guardaram na memória*, como se poderia dizer de maneira abstrata: elas “*esconderam na barriga*”. Há uma anti-poesia flagrante no termo escolhido. Não é o “ventre”, tão mais poético, embora também seja. O termo “barriga” desterritorializa a linguagem poética. Soa, por instante, banal ou simplório. A barriga, afinal, representa, no uso dominante, antes de tudo a subsistência – trata-se da sede do sistema digestivo e suas partes anexas – e essa significação não deixa de ser presente para o poema, que tematiza a sobrevivência. Porém, “esconder na barriga” evoca, ao lado dessa, outras duas condições. De um lado, a expressão indica a estratégia de fazer fugir algo à visão do opressor e garantir a posse um objeto proibido, como se conta de escravizados que engoliam pequenas pepitas de ouro, ou escondiam as riquezas nos cabelos, antes de serem vistas pelo feitor. De outro, o poema provoca a significação que poetiza decisivamente o antipoético termo “barriga”: a barriga da mulher grávida, mesmo na língua maior, é dignificada por ser a sede da gestação. E, sem recorrer ao religioso e poético “ventre”, a significação menor faz emergir pela assimetria entre os objetos *escondidos* da situação de violência – histórias, músicas, *crianças*. Com isso, a prosaica barriga é enaltecida como “ventre”, mas o ventre-esconderijo, o ventre do devir. A barriga torna-se assim, simultaneamente, a sede da subsistência, da estratégia de fuga e dos laços com as gerações futuras. Ao sublinhar pelo termo “barriga” todas essas acepções, pela última se vê, ou se ouve, a dimensão do grito, na dor do parto, que produz as gerações que as poderão resgatar do cativeiro. As avós guardaram histórias e canções na memória de seus filhos e netos, acalentados desde a gestação pela versão minoritária dos eventos. Assim, nesta análise, reconhecemos a

força do grito, seja de dor ou murmúrios de desejo, ambos carregam o traço da luta dos povos indígenas, ao mesmo tempo que é um traço que tensiona a língua em sua estrutura.

Com uma linguagem aparentemente simplória e subpoética, a autora abre mão de uma forma rebuscada, para que em sua poesia caiba o drama indígena sob a colonização, em especial, o lugar da mulher indígena nesse acumulado de violações. Seu rebuscamento rebaixa a maioria da língua hegemônica. Ao invés de ventre, fala em barriga e com esse rebaixamento lexical amplifica imensamente as possibilidades semânticas, como vimos, além de produzir esse efeito de estranhamento momentâneo em que “preservar a memória coletiva” é poetizado e potencializado pela expressão menor “esconder na barriga”.

Vemos muitas vezes uma organização frasal próxima da fala, com a contração de preposições: “Pro cais desse tempo, ainda criança” (POTIGUARA, 2019, p. 78), e com o uso de conjunções repetitivas como se vê nos versos:

Aí, chegou o homem branco mau
matador de índio
E fez nossa avó calar
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça
[...]
E a partir daí, eles lutaram
(POTIGUARA, 2019, p. 75)

Essa escolha de composição gera uma forma de atribuir à língua as intensidades que desterritorializam a normativa culta e que são próprias dos agenciamentos menores na sociedade, trata-se de uma aproximação da fala dos grupos minoritários.

Na escrita poética da obra o aspecto intensivo que desterritorializa a língua atravessa a potência do grito. O grito surge de uma força vital que desprende a voz silenciada das mulheres. Para isso é preciso dessa força extraordinária, pois o silenciamento enunciativo é o resultado da opressão do discurso de poder que tem a capacidade de se impor como um trator que ao escarificar a terra esmaga toda a vegetação rasteira. Noutros termos, à medida que os discursos dominantes se impõem socialmente, operam um silenciamento das vozes dissidentes. Se o oprimido não pode falar, ele faz vibrar a sua voz, ele grita. Aliado a esse aspecto, une-se a força do segredo, que sobrevive de um modo diferente, por uma enunciação sussurrada em voz baixa, e não espalhada ao vento. Ambos possuem sua própria dinâmica de enunciação, e atuam intimamente no universo feminino indígena, com a capacidade de transformar as suas vidas.

Por outro lado, quando Cunhataí se questiona sobre o que fazer com a sua história e seus segredos:

Que faço com a minha cara de índia?
E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?
(POTIGUARA, 2019, p. 32)

Ela percorre um caminho de encontro com a história da mulher indígena, já realizando um agenciamento enunciativo de todas essas mulheres. A indagação não é tão simples como a construção sintática, a desterritorialização da língua pela murmuração dos segredos atravessa a rotina das mulheres, são as formas mais próximas dos sussurros, nos espaços eminentemente femininos. Esses segredos são carregados nos ventres, são guardados sob suas próprias peles. A poética do segredo atravessa a obra da autora como um segredo que se comunica, como algo escondido a ser descoberto, ao mesmo tempo que funciona com o fim de transformar o universo feminino indígena. Por isso, esse segredo também possui uma força diabólica do porvir, diabólica no sentido de que já não se permite capturar e se territorializar nas categorias dominantes de construção do feminino, criações que são fundamentalmente opressoras para o universo feminino indígena. Segredos não são enunciados em voz alta, mas sussurrados, murmurados nos lugares escondidos, são ditos tão silenciosamente quase como um chiado, um assovio, uma linguagem soprada que muita atenção exige para ser compreendida, exige um pacto de lealdade entre os indivíduos. Os segredos perpassam as relações de autoridade, embora seja uma forma enunciativa ocultada, um dizer com autoridade, mas não veiculada publicamente.

A enunciação do segredo é parte de um processo menor no interior de uma língua maior. De modo duplamente específico, a poética de Eliane Potiguara tensiona o português das elites embranquecidas e hegemonicamente masculinas, seus versos são pontes de desterritorialização da língua, para nela traçar caminhos e saídas que se abrem aos grupos menores. Sabemos que desde seus primeiros livros, Eliane Potiguara optou por edições independentes, organizadas seja por um coletivo de mulheres indígenas, seja por si mesma, que até hoje comercializa seus livros por meio de seu próprio site. Assim, a opção editorial de unir versos e prosa dispostos, ou não, a tecer um fio narrativo resulta na intercessão de diferentes gêneros textuais em torno de uma história principal, marcando, portanto, um lugar editorial e territorial do autor menor. Vemos assim que, em muitos níveis e de forma muito específica, sua poesia produz desvios nas formas

maiores de exercício da literatura, imprimindo sinais das condições produtoras das línguas plurais de minorias obrigadas a ocuparem as margens.

Com isso, sua escrita, numa língua lastreada nos segredos femininos indígenas escondidos pelas avós nas próprias vísceras, abre fendas para a língua dos guetos, confinados nas periferias urbanas, e para a língua das florestas, saqueadas pela devastação fundiária colonial, que a despeito de tudo sobrevivem e se impõem pela palavra poética. Não basta usar a língua em sua forma padrão, que não se aplica à realidade visível dos nativo-americanos, é preciso fazer com que ela vibre, fazer passar os estados intensivos que marcam a enunciação das minorias, os desejos, os agenciamentos enunciativos que se estabelecem nos espaços de vivência desses sujeitos. Não é possível falar em certo e errado, mas em diferentes usos linguísticos, falar em língua maior ou língua menor não se trata de dois tipos de línguas, mas dois usos diferentes numa mesma língua, segundo Deleuze e Guattari (1995). Fazer um uso menor da língua é fazer com que essa língua grite, gagueje, tudo isso são formas de intensidades na língua.

Falar em usos menores na língua só faz sentido, conforme os filósofos em estudo, em relação com os termos opostos: de um lado o enunciado majoritário, enquanto sistema homogêneo e dominante que formata padrões de regularidade em cada tempo e através dos tempos; e de outro as enunciações minoritárias, como subsistemas que não se enquadram no padrão, apesar de poderem reproduzir elementos do discurso majoritário, contrassistemas que fogem do padrão de dominação estratificada socialmente. Por isso, o minoritário se conjuga no devir, e o devir é sempre minoritário, pois trata-se de uma desterritorialização inicial dos paradigmas impostos majoritariamente sobre todas as potências menores, a exemplo da mulher, em diferentes processos revolucionários, por menor que seja a potência desse ato de rebeldia. O devir não acontece no sentido de uma tomada de poder, mas no sentido de uma fuga, de uma estratégia de saída dos estratos opressivos que já não mais se conjugam com a realidade, seja atual ou virtual, que o indivíduo vive. Em Deleuze e Guattari (2017) o devir traça linhas de fuga, encontra um mundo de intensidades puras, sem formas e de signos assignificantes. Falar, portanto, em desterritorialização linguística é falar nos processos que apontam um sentido para fora das relações dominantes e estratificadas. Por isso, é falar em uma recusa, a execução de um movimento de busca para encontrar uma saída, estratégias de vida, em que se permita a existência das diferenças, e das diferentes identidades, livres dos jugos impostos pelo modelo padrão coercitivo majoritário.

Segundo Deleuze e Guattari (1995, p. 24): “Escrever é talvez trazer à luz esse agenciamento do inconsciente, selecionar as vozes sussurrantes, convocar as tribos e os idiomas secretos, de onde extraio algo que denomino EU [Moi]. EU [Je] é uma palavra de ordem”. Em *Metade cara, metade máscara* (2019), observamos esse movimento realizado pela língua e que faz esse agenciamento enunciativo a selecionar os discursos femininos que marcam a existência das mulheres indígenas, mas principalmente os discursos estratificados nos lugares de opressão, que devem ser rompidos. Pois os discursos agem principalmente sobre os corpos, imprimindo classificações, formas que muitas vezes são coercitivas, resultando em corpos dóceis (FOUCAULT, 2014). A escrita, enfim, é parte de um discurso sempre indireto (DELEUZE; GUATTARI, 1995; 1996; 1997), por isso seleciona quais vozes sussurrantes precisam sair da obscuridade e do silenciamento. Desse modo, Eliane Potiguara convoca essas tribos e idiomas secretos que constituem o universo indígena e feminino, pois são, fundamentalmente, vozes que constituem as identidades destas mulheres. Logo, a língua é atravessada pela pragmática dessas existências concretas, agindo e interagindo com esses corpos. Ao mesmo tempo, a escrita literária da autora é marcada por intensivos que expressam as relações que se fazem fora da língua. Assim, a escritora rompe com a forma majoritária de escrita, e sobre isso, os filósofos explicam:

Não existe uma pobreza e uma sobrecarga que caracterizariam as línguas menores em relação a uma língua maior ou padrão; há uma propriedade e uma variação que são como um tratamento menor da língua padrão, um devir-menor da língua maior. O problema não é o de uma distinção entre língua maior e língua menor, mas o de um devir. A questão não é a de se reterritorializar em um dialeto ou um patuá, mas de desterritorializar a língua maior. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 51).

Em suma, a ideia de valor atribuída a determinadas variedades linguísticas, seja de prestígio ou de estigma, é um marcador das relações de poder em uma língua. Logo, tomar a língua de poder para esquarterá-la em diferentes formas, a partir de tensores construídos historicamente, para inserir as múltiplas realidades nessa forma que se constitui como lei, é uma ação que exige minúcia: o tratamento menor de uma língua padrão requer o conhecimento dos seus usos. Resumidamente, não significa falta de entendimento, mas usos intencionais para fazer a língua vibrar a diferença.

O poema que começa com a enunciação do segredo, termina com a emissão de gritos de guerra: “E os cânticos que outrora cantavam / Hoje são gritos de guerra” (POTIGUARA,

2019, p. 33). Quando vemos o funcionamento enunciativo de Cunhataí como um agenciamento coletivo de enunciação, a partir de aspectos que desterritorializam a língua dominante, para atravessá-la com a potência revolucionária do minoritário, fica evidente a relação da literatura indígena funcionando como uma máquina de guerra, a partir do desejo das forças dissidentes. Como resultado deste processo ocorre o que se poderia chamar de corrosão das estruturas solidificadas da língua maior e dos agenciamentos sobre os corpos por ela estratificados.

No poema “Brasil” a autora faz da voz um mecanismo de potência através do grito de revolta da mulher indígena, Mãe-Terra, contra o massacre colonial e neocolonial. Vejamos:

Que faço com a minha cara de índia?

E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?

Que faço com minha cara de índia?

[...]

E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?

Brasil, o que faço com minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro

Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.
Ventre que gerou
O povo brasileiro
(POTIGUARA, 2019, p. 32).

O questionamento se repete: que faço com a minha cara de índia? A mulher indígena tem um rosto, traços característicos que carregam os traços do seu povo, marcas da sua história e o selo da ancestralidade. Essa “cara” – que é mais (ou menos) do que “rosto”, como o “ventre” que é antes de tudo “barriga”, uso menor - é também uma identidade própria que, por mais que em si misture feições de outras raças, pela miscigenação, permanece sendo a face da diferença na sociedade. Essa “cara de índia” persiste como traço evidente que devolve ao presente mal resolvido na ideologia da “cultura brasileira” a sua própria história violenta, como cultura do estupro, da espoliação. Essa voz indígena, porém, e feminina luta com as palavras para não se deixar reduzir à memória da violência. Mesmo que esta cara chegue a um tal ponto de indiferenciação, ainda se lhe perduram os rostos das matriarcas a contarem suas histórias de gerações passadas. Essas histórias, escondidas na barriga com as futuras gerações, derrotam o esquecimento e persistem aterradas na multiplicidade da “cultura brasileira”.

A escritora questiona: o que fazer? Mas por que há que se fazer algo no movimento de mudar essa identidade, essa cara? A história da colonização atravessa essa tentativa de modificar esse sujeito indígena, civilizá-lo, cristianizá-lo, sujeitá-lo, escravizá-lo. Mas em meio a esses contextos, a rebeldia acostumou ser o grito de resistência indígena em diferentes momentos. Diante deste contexto paradoxal a língua realiza: de um lado, uma dimensão maior, condicionando os povos indígenas a categorias de existência que resultam em realidades de subumanidade; do outro, os usos menores, dos quais se encontra o discurso indígena, que fazem da língua caminhos de fuga, desterritorializações, propensas a produção de novas realidades.

A recusa indígena em aceitar a face branca, de modo manso, bem disciplinado, levou o Brasil a desenvolver o discurso da morosidade indígena ao trabalho: “índio é preguiçoso”, “vagabundo”, “a índia meretriz”, “os pajés e xamãs satânicos”, “os índios selvagens”. Todavia, nenhuma dessas máscaras serviram, não se encaixaram nas feições dos nossos indígenas. Frente a essas enunciações, Eliane Potiguara lança o seu grito: “Brasil, que faço com a minha cara de índia?”, essa é a face da mulher indígena real, muito diferente de todas as faces impostas pelo Brasil, que recusadas serviram apenas como grilhões, mecanismos de escravidão. Já não é mais possível disfarçar, ou ocultar essa face da mulher indígena. A história de massacre que tanto silenciamento já provocou, hoje causa revolta, o grito, mesmo disforme, mesmo sem palavras, sem signo algum, apenas é um arrazoar que vem das entranhas femininas. O ruído, o grito, enfim expelidos, é a recusa a se comportar como o padrão médio impõe, que disfarça a opressão, formulado por esse Brasil colonizador. O grito que vence o silenciamento, que supera os grilhões que separam o submundo das civilizações pós-modernas. O grito é o que abre a obra

poética de Eliane Potiguara, mas não é apenas um grito, é o que faz funcionar a máquina de guerra. Um grito que desterritorializa a língua, a boca, a fala, os cânticos.

Ter cara de índia é reconhecer uma coletividade inteira em um rosto, primeiro pelos traços físicos, segundo pela história das mulheres indígenas. Ser uma mulher indígena é ocupar um lugar social, o de mulher e o de indígena, esse lugar é marcado por uma menoridade, no sentido de minoria, de minoritário. O enunciado “cara de índia” não se restringe a um rosto de uma pessoa particular, trata-se de um enunciado que recorta um lugar marcado discursivamente a partir de um recorte no pensamento majoritário brasileiro de mulheres indígenas que foram separadas de suas tribos, silenciadas e escravizadas sexualmente. Essa é a cara que a sociedade brasileira sempre tentou idealizar e ocultar, na miscigenação: o mesmo movimento que franqueia que essas mulheres eram capturadas “no laço”, é aquele que as torna símbolo da identidade nacional, na literatura canônica brasileira.

Ter “cara de índia” é uma expressão estratégica que funciona como uma espécie de toca. O fenótipo é uma territorialidade inata nas mulheres indígenas, que funciona pela língua no imaginário discursivo, como um território próprio e uma categoria estranha que tentou tipificar tais mulheres nesse espaço. A pergunta se abre num dilema: me finjo Iracema e adoto a máscara que me deram? Ou me assumo com a cara das avós que nos esconderam na barriga, entre cantos e histórias? Cunhataí faz dessa cara metade cara, metade máscara. Não a máscara que lhe deram, mas com astúcias adquiridas no ventre ancestral para fugir das garras do neocolonialismo e traçar linhas de fuga para a sobrevivência de seus filhos, de sua cultura e identidades.

Entendemos como múltiplas as identidades que fogem ao padrão majoritário, múltiplas por estarem em movimento constante. Por saberem fazer suas tocas como superfícies de saídas, de desterritorialização das formações discursivas dominantes, à medida em que resgatam as identidades nativas a partir de realidades que não são mais as de outrora. A pergunta: “Que faço com a minha cara de índia?”, também é uma afronta ao Brasil heteronormativo, masculino e “Branco”, que colonizou e escravizou diversas populações indígenas, uma afronta de que essa é a face da mulher indígena que teima em se mostrar e se opor à invasão colonial e neocolonial. A mulher que resiste, a face da mulher que luta.

Na circunstância da obra *Metade cara, metade máscara* (2019), diz Cunhataí, ao se lembrar do amado, enquanto reconhece a fineza da enunciação sem necessidade de uma linguagem elaborada:

No teu universo de gestos

Teus olhos são mensagem sem palavras
Tua boca ainda incandescente
Me queima o rosto na partida
e tuas mãos...
Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos
(POTIGUARA, 2019, p. 36).

A linguagem dos gestos desterritorializa a língua, o silenciamento das palavras se supera pela linguagem dos gestos. Todo o universo dos gestos se constitui de modo que as palavras se tornam desnecessárias, as palavras ditas em "língua maior" não são mais necessárias, esse cântico feminino também não. Um gesto decidido de desistência da voz feminina emula o modelo canonizado do "Cântico dos Cânticos", mas despreza o gesto servil da mulher que humildemente se desculpa pelo rosto moreno, queimado pelo sol. A enunciação organizada e estruturada em uma gramática normativa é silenciada diante de um processo de perda. Assim, a linguagem atinge um grau de intensidade que torna redundantes as palavras, ou qualquer tentativa de explicação. Já o "riso na face" é apenas um ponto de fuga, enquanto a boca que se presta ao riso já não se presta aos cânticos ou à fala, que há muito saudou sua ancestralidade, sua identidade perdida.

Uma canção é o que territorializa o universo indígena. "Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos" (POTIGUARA, 2019, p. 36). De certa maneira, os cânticos da poesia mantêm viva a memória e a tradição étnica. Todavia, longe do seu povo e de suas raízes, essa memória atravessa um processo desterritorializante. O poema é o preâmbulo da partida do guerreiro para a guerra, por esta razão a família em perigo não pode permanecer em suas terras que se tornaram campo de batalha. Com a partida do esposo, a família também precisa partir em fuga. Essa fuga na literatura de Eliane Potiguara faz simbiose com as fugas dos povos indígenas no período colonial e neocolonial, diante das invasões de suas terras pelos colonizadores. As migrações pela sobrevivência, intensificadas especificamente no século XX, obrigaram, e ainda obrigam diante de processos que põem em curso a perseguição de lideranças, os povos indígenas a procurar nos grandes centros urbanos uma forma de vida, como foi o caso da família de Eliane Potiguara.

No contexto poético, as palavras não são necessárias para se fazer compreender as ações, o corpo fala, os olhos, o rosto. A face desterritorializa a língua, o meio social e político modifica a linguagem da mulher indígena, ao mesmo tempo em que cria uma nova estrutura linguística agenciada no corpo:

Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos
 Porque a mim tudo foi roubado.
 Se ainda consigo escrever alguns deles
 Só o fruto mesmo da mágoa que me toma a alma
 Da saudade que me mata
 Da tristeza que invade todo o meu universo interno
 Apesar do riso na face.
 (POTIGUARA, 2019, p. 36).

A linguagem é puro fluxo de intensidades. Por mais reprimidos que tenham sido os cânticos, conforme a poesia, por mais que se tenha tentado docilizar o corpo dessa mulher indígena: “Apesar do riso na face”, no deslocamento, nas partidas, uma nova constituição do sujeito se forma, nos entrelugares, ainda uma revolta porvir se dissemina, fruto da mágoa, do roubo e do genocídio dos povos indígenas.

Esse aspecto que apontamos como a desterritorialização linguística que age sobre uma desterritorialização dos corpos e dá vazão à potência do grito, se relaciona, desde o início do livro *Metade cara, metade máscara* (2019), com a questão da terra. No poema “Fim da minha aldeia”, o título estabelece uma ligação entre a identidade subjetiva e a terra. Segundo a perspectiva da aldeia:

Medo das coisas que falo
 Que mais parecem profecias
 [...]
 Perdi minha Essência
 Grito traída, canto a trapaça
 Sou a própria tristeza
 Transformei-me numa constante ameaça
 (POTIGUARA, 2019, p. 35).

A enunciação produz coisas, a enunciação é histórica, é tomada por um agenciamento coletivo. Enquanto a fala é marcada de maus agouros, pelo fato de a história indígena atravessar uma constante máquina de guerra, que conduziu, em diferentes casos, o indivíduo à perda da identidade, sem razão e "sem história", o grito desterritorializa a fala e os maus presságios. O grito é intensidade sem uma forma. A identidade, por sua vez, não está dada, não possui uma essência, uma origem, pela desterritorialização identitária. Assim, a fala preambula, antecede, a morte, enquanto o grito se estabelece como linha de fuga. Em síntese, a desterritorialização na língua, em Eliane Potiguara, atravessa uma perda do território da identidade e é marcado por inúmeros processos de saídas e chegadas.

3.2 Uma literatura política

Considerando, segundo Deleuze e Guattari (2017), que tudo nas literaturas menores é político, todo enunciado está afetado pelo político, logo, o caso individual é subtraído no imediato político. Conforme Rosa (2016, p. 689): “Tudo é político em uma literatura menor. E esse imediato político refere-se eminentemente ao enfrentamento e contestação de um estado de coisas ordenado e legitimado como hegemônico.” Por esta razão, a literatura torna-se uma máquina revolucionária por vir, por satisfazer as condições de uma enunciação coletiva, da enunciação de um povo. Nessa circunstância, a literatura menor está caracterizada pela reprodução de realidades que são eminentemente coletivas no lugar de propósitos individuais.

Assim, por meio de sua poesia, propomos entender Eliane Potiguara, não apenas como uma mulher que escreve, mas como uma mulher política, difusora de conhecimentos e lutas nos campos político, social, cultural e ecológico. A escrita da obra em análise vai além das qualidades linguísticas ou estilísticas, para atravessar a dimensão pragmática, a afetar diretamente a existência dos povos indígenas, em especial, das mulheres. A enunciação poética é antes de qualquer coisa uma práxis vivida, histórias de lutas das diferentes nações nativo-americanas. Ao mesmo tempo em que é parte de um enunciado que marca uma temporalidade por vir, à medida que rompe com o sistema social opressivo. Logo, trata-se de uma literatura revolucionária. Como vimos, as operações de desterritorializações linguísticas são mecanismos políticos. São escolhas fundamentadas nas expressões de grupos sociais minoritários, uma gramática que primeiro atravessou os corpos e as ações destes povos.

Como escolha possível em diversas realidades indígenas, os deslocamentos são importantes processos motivados por questões políticas, que realizam agenciamento sobre a identidade indígena. Contudo, não é possível falar de uma identidade indígena, mas de identidades. As identidades nacionais indígenas são múltiplas, por isso é que se fala em povos, e não em povo, porque é na forma plural que é possível identificá-los. Mas, em face do inimigo comum, que é a devastação do território comum, a luta desse coletivo de coletivos confere unidade à multiplicidade e faz emergir na história recente uma identidade nova sobre as diferenças tradicionais, uma identidade indígena nativo-americana construída ao longo do século XX, principalmente, mas que remonta às mais antigas confederações indígenas que em todo o continente americano moveu a resistência coletiva desde o século XVI. A identidade que emerge daí está ligada antes de mais nada à Terra, a todos os seus seres e ao modo singular

como todas essas diversíssimas culturas e tradições dos povos nativo-americanos se relacionam com a ancestralidade da Terra e de tudo que sempre houve sobre ela, atualmente em ameaça.

Assim como as identidades étnicas singulares têm se articulado na grande identidade indígena brasileira e mesmo americana, no texto literário, o caso particular se ramifica no coletivo, a ação individual se gestualiza como ação política. Em *Metade cara, metade máscara* (2019), a saga e a fala de Cunhataí, mulher indígena da nação Potiguara do estado da Paraíba, é entrelaçada nas histórias de diferentes etnias brasileiras, a exemplo dos povos Tikuna, Tamoio, Tukano, Yanomami. Isso se apresenta na sua poética em poemas como: “Consciência Tikuna”, “Tamoios e Tukanos”, e “A perda dos Yanomamis”. Os dois primeiros poemas retomam a memória de lutas dos povos mencionados por meio de um discurso dilacerante e cheio de mágoas. A poeta, com indignação, rejeita as análises e discursos dos “brancos”, e torna-se um soldado pronto para combate, ao engatilhar seu coração, dá-se conta da sua lucidez. Ao mesmo tempo em que reconhece seu passado de abandono, fome e gritos, compreende que o branco é a fera que destruiu sua comunidade, entretanto, ela não está mais de acordo em esconder o seu grito para se tornar “herói nacional” (POTIGUARA, 2019, p. 39). No último poema, é como se a personagem Cunhataí estivesse falando aos Yanomami, o que mostra que, além de ser uma construção discursiva coletiva a funcionar pela personagem Cunhataí, ela agencia politicamente múltiplos povos que as lutas dos últimos séculos têm reunido sob uma mesma identidade. Sua escrita reúne nações que historicamente nem sempre se conheciam antes da invasão dos modos de vida das etnias europeias, sua obra articula a luta de múltiplos povos indígenas, organiza o Movimento.

Em diferentes trechos da saga poética aborda-se o tema da migração. A poesia narra esse acontecimento coletivo em uma dimensão política, inicialmente como fuga. A invenção poética das personagens Cunhataí e Jurupiranga são aqui encaradas como um agenciamento coletivo das nações indígenas, são, portanto, criações que se desdobram a partir das situações destes povos para organizá-los politicamente. Se a literatura permite representar a sociedade, *Metade cara, metade máscara* (2019), ao fazer isso, como aspecto da memória indígena histórica, propõe novas relações de força no campo sociopolítico brasileiro, ao fazer da máquina literária algo mais que um mecanismo de representação, mas uma estrutura de revolução, de articulação política, por meio de um agenciamento coletivo de enunciação, por meio da denúncia e da ação a partir das letras, a ferramenta com que o homem branco, produzindo leis e poemas, tem legitimado por mais de cinco séculos o que tem realizado com armas.

Ao longo do segundo capítulo, Eliane Potiguara provoca no leitor a indagação: como os indígenas lidam com a violação dos seus territórios – geográficos e corporais, culturais e psicológicos? Sabendo-se que essa violação da existência indígena é truculenta e respaldada na política do Estado e na religião cristã, deixando um rastro profundo de destruição ao atravessar o universo indígena, a fuga e a luta são as estratégias indígenas mais vitais. Fugir é resistir, resistir à morte e à escravidão que chega sem avisar, principalmente porque que chega inicialmente como mão amiga. A fuga real dos povos indígenas leva a um processo de desagregação social, de desterritorialização da própria identidade cultural, faz da sobrevivência indígena um constante estado de impermanência. Entretanto, o caos instalado pelo homem branco nesse universo indígena provoca uma série de problemas, entre eles a loucura, o alcoolismo, a miséria que podem levar à mendicância, à fome, à subnutrição e à morte.

A partir deste lugar de caos, surge a poesia de Eliane Potiguara em um contexto em que a importância dos indígenas desaldeados estava mais do que nunca ameaçada pela última Assembleia Constituinte, que tentou produzir uma distinção pseudo-antropológica para “índios aculturados”. A atuação audiovisual de Ailton Krenak e a obra literária de Eliane Potiguara, dois indígenas oriundos de grupos em processo de diáspora, serão muito significativamente agentes da articulação para o Movimento Indígena num momento decisivo da história da sociedade brasileira. Num trabalho de formiguinha, como se diz, promoveram a mobilização endógena no seio das comunidades indígenas: organizações sociais de atuação cultural e política como o coletivo GRUMIN - Grupo Mulheres Indígenas, liderado por Potiguara, e o Programa de Índio, na Rádio USP, coordenado por Krenak, têm um papel no agenciamento coletivo de uma enunciação minoritária. A partir daí cresce a força das organizações indígenas e pró-indígenas, intensifica-se a participação de representações em eventos internacionais sobre os Direitos Humanos, promovem-se eventos nacionais sobre os direitos indígenas, conferências, reuniões, encontros para debater a questão indígena nas diversas comunidades indígenas brasileiras, constituindo a articulação dos povos originários do Brasil, conectados a outras organizações indígenas do Continente Americano. Foi no tempo dessas intervenções de natureza cultural que se criou um vasto conjunto de ações políticas, de intervenções legislativas e de projetos socioeducativos que se tem disseminado como rizomas até os nossos dias, agindo pelas margens no sistema político e econômico vigente e tornando-se cada vez mais visíveis e incontornáveis. Lá no final dos anos 1980, o GRUMIN estabeleceu a seguinte palavra de ordem: “Mulheres indígenas: criem suas organizações dentro de suas próprias casas” (POTIGUARA, 2019, p. 56). Assim como a atuação sobretudo oral de Ailton

Krenak ao longo dos anos 1980, a literatura de Eliane Potiguara como um todo é um agente dentro desse movimento político.

A obra *Metade cara, metade máscara* (2019), ao criar a saga da personagem Cunhataí, como uma personagem que atravessa, para além dos séculos, a história das nações indígenas brasileiras, e que é a mãe dos povos sobreviventes aos tantos massacres que desde a colonização são infligidos aos povos originários, desenvolve nesta interpretação, uma personagem que constitui um agenciamento coletivo de enunciação, de modo que Cunhataí é a face dos indígenas Tikuna, dos Tamoio, dos Tukano, dos Yanomami, dos Pataxó, dos Pankararu. Cunhataí é a mulher, a mãe de todos os indígenas, a mãe do Brasil. A palavra de Cunhataí é sempre uma palavra de ordem, como um soldado em campo de batalha a romper com as estruturas e propor linhas de fuga.

3.2.1 Terra e mulher indígena

Toda literatura indígena é uma denúncia contra as invasões coloniais e neocoloniais. Assim, tomando a literatura como um espaço político, no Cântico dos Cânticos de Cunhataí a denúncia cravada na palavra literária forja os meios para a constituição de novas realidades:

Lá, dormiremos ao som das araras
 testemunhando o amor, a oiticica sagrada.
 E ungiremos com óleo todas as nossas feridas.
 Então, tomaremos o mel da manhã
 pra que todos os antepassados renasçam.
 E olharemos pro céu do amanhã
 pra que nossos filhos se elevem
 e beberemos a água do carimã
 pra suportar a dor da Nação acabada.
 (POTIGUARA, 2019, p. 158).

O poema intitulado “Ato de amor entre os povos” agencia, pela ação do amor eterno entre Cunhataí e Jurupiranga, a preservação da identidade indígena contra os massacres provocados pela colonização. A literatura antecipa o surgimento de novas realidades, tendo abertas novas linhas de fuga, outras formas de viver são assimiladas. Cada novo ciclo do colonialismo apenas muda as táticas, os meios, mas não os fins, que estão subordinados a um processo de reificação da Terra, de sujeição de todos os territórios do planeta ao domínio da propriedade civil, e nesse processo reduzem-se à condição de mercadoria tanto as “terras”,

loteadas, quanto os bens que ela produz e que sejam considerados úteis para o consumo, por outro elimina-se tudo aquilo que sobre o território é considerado contrário a esse processo, sejam frutos cuja necessidade se desconhecem, sejam os grupos humanos indóceis à invasão dos territórios ancestrais. A longevidade desse modelo de mais de quinhentos anos é o que faz da literatura indígena um instrumento de luta permanente. A colonização gerou um desequilíbrio incalculável no universo indígena, e deu início a um longo processo que culminou no que Eliane Potiguara (2019) resume na solidão das mulheres indígenas, que está atrelado aos processos de separação dos seus territórios e de suas famílias. A atribuição de uma subjetividade a esses indivíduos não foi considerada pelo processo "civilizador", uma vez que Igreja e Estado viram no indígena ou a força de trabalho escravo, nos casos dos "índios dóceis", classificados como gentios, ou como a força inimiga para legitimação da Guerra Santa, nos casos dos "hostis", classificados como bárbaros (HANSEN, 1998). O território e os povos indígenas desde o início foram alvos da máquina mercante, seja na extração de riquezas, seja na exploração da força de trabalho, seja ainda na exploração sexual, como forma de garantir a posse da terra pela miscigenação forçada. E nisso tudo a maquinaria religiosa tem sido um dos meios mais persistentes e eficazes para efetivar a dominação.

Essa separação entre o "útil" e o "desagradável", digamos, toma uma dimensão sexual principalmente quando, depois de adotada de forma predominante o modelo da monocultura e da mão de obra escrava africana, homens indígenas – tradicionalmente avessos aos afazeres da roça, por serem tarefas quase universalmente femininas entre os povos da América – passaram a ser *a priori* alvo de extermínio nos territórios de ocupação colonial já consolidada. Por seu lado, as mulheres indígenas, naqueles ambientes e momentos predominantemente masculinos como são os empreendimentos coloniais, mantiveram-se desde o início como objetos de desejo, sendo prostituídas, sequestradas, seduzidas, estupradas, até que tais práticas fossem legalizadas pela política demográfica portuguesa após o Tratado de Madri. Assim, a tendência profana de que se queixava o Pe. Manoel da Nóbrega em meados do século XVI, requerendo órfãs portuguesas brancas para evitar a bastardia na missão colonial, viria a se tornar a solução estatal para garantir demograficamente a posse portuguesa do território em face de outras potências europeias, por meio do reconhecimento de direitos civis para os herdeiros mestiços desses enlaces forçados da "mancebia" de "colonos brasileiros" com "negras da terra", com o que, e somente com isso, o pequeno reino europeu pode assegurar o domínio português sobre os imensos territórios muito além de Tordesilhas.

A obra ficcional e o testemunho biográfico de Eliane Potiguara demonstram que a perda do território enfraquece sistemicamente as bases da identidade, o que resulta em insegurança familiar e dissolução de laços afetivos, levando à perda ou à diluição da memória coletiva, que busca sobreviver nos interstícios da cultura invasora dominante. Reflexos desse processo na vida individual que o isolamento forçado pela diáspora produz são os muitos casos de loucura, suicídio, alcoolismo, comportamento tímido e servil, e pouca autoestima no indígena desaldeado, taxado como “aculturado”, em sua relação com o mundo que se impõe como hegemônico. Como reação à exploração e ao extermínio, a luta, a fuga e mesmo o suicídio sempre foram atos de resistência; e permanecem sendo, ao lado do poder da palavra escrita que nestas últimas décadas se potencializou como arma da guerra espiritual em defesa da Terra, desde a vitória legislativa que a Constituição de 1988 representou.

Por isso não é pouco significativo que seja a obra de Eliane Potiguara que hoje verbalize: “Então, percebemos que muitas famílias sofreram a separação, e é a esse enfoque que nos reportamos.” (POTIGUARA, 2019, p. 23). O racismo contra os povos indígenas, segundo Potiguara (2019), movido pela colonização europeia destruiu as referências culturais de inúmeras famílias nativas americanas. A autora enfatiza ainda que a condução dos indígenas ao trabalho semiescravo é resultado dos processos coloniais, de políticas governamentais coniventes com a exploração das terras indígenas, com o desmatamento e a destruição da biodiversidade local, e esclarece: “As invasões trouxeram as enfermidades, a fome, o empobrecimento compulsório da população indígena. E mais: as dificuldades locais levaram muitas pessoas à migração, à submissão ao trabalho semiescravo” (POTIGUARA, 2019, p. 43).

Sendo a questão das terras um problema político, Manuela Carneiro da Cunha aponta para um aspecto fundamental em relação ao constante interesse público e privado sobre as propriedades indígenas: “A legislação indigenista do século XIX, sobretudo até 1845, é flutuante, pontual e, como era de esperar, em larga medida subsidiária de uma política de terras.” (CUNHA, 2012, p. 65). Mesmo com o reconhecimento da primazia indígena sobre as terras, os aldeamentos atravessaram diferentes processos de miscigenação. Na justificativa de “civilizar” os indígenas, essas políticas mais serviram para a exploração econômica e a consequente expulsão dos povos originários de suas terras. Além disso, Carneiro da Cunha resume:

O século XIX, como vimos, está crescentemente interessado na questão das terras. Nas fronteiras do Império, ainda em expansão, trata-se de alargar os

espaços transitáveis e apropriáveis. Nas zonas de povoamento mais antigo, trata-se, a partir de meados do século, de restringir o acesso à propriedade fundiária e converter em assalariados uma população independente – libertos, índios, negros e brancos pobres –, que teima em viver à margem da grande propriedade, cronicamente carente de mão de obra (...). A política de terras não é portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho. (CUNHA, 2012, p. 71).

Embora o reconhecimento do direito originário às terras seja legislado ao longo da Colônia, do Império e da República, o problema das terras ainda continua a ser uma luta dos povos indígenas, uma vez que muitos interesses políticos sobre elas envolvem as decisões do Estado e do poder econômico. Enquanto no século XIX os interesses eram em povoar o interior do país, expandir as fronteiras do Império, tornar os espaços transitáveis, também era necessário a mão de obra nas zonas povoadas, cujas propriedades já eram delimitadas. Portanto, a utilidade dessa quantidade populacional – negros, indígenas, brancos pobres – já estava determinada.

Em direção contrária a esse movimento do Estado, Eliane Potiguara nos apresenta a sua versão sobre as invasões coloniais por meio do poema “Invasão”:

Quem diria que gente tão guerreira
Fosse acabar um dia assim na vida.
Quem diria que viriam de longe
E transformariam teu homem
Em raça para as rapinas.
Quem diria que sobre os escombros
Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor.
Cenário macabro te é reservado.
Pra que lado tu corres,
Se as metralhadoras e catanas e enganos
Te seguem e te mutilam?
É impossível que mulher guerreira
Possa ter seu filho estrangulado
E seu crânio esfacelado!
Quem são vocês que podem violentar
A filha da terra
E retalhar suas entranhas?
(POTIGUARA, 2019, p. 33).

Iniciada a guerra de guerrilha verbal pelo agenciamento coletivo de enunciação das mulheres indígenas, ventre que gerou o Brasil, o passo seguinte, dentre as linhas de fugas abertas pela poética da Eliane Potiguara, abre espaços para a visibilidade das mulheres indígenas que não se entregaram à morte por amor ao homem branco. Ao contrário, essa poesia traça os caminhos de fuga tomados pelas mulheres indígenas que perderam seus esposos para

as guerras coloniais e neocoloniais. Guerreiros que se tornaram “ração para as aves de rapinas”, isto é, os colonizadores cegos que não enxergaram a humanidade indígena, senão apenas escravos que deveriam ser dóceis, acabaram por encontrar corpos rebeldes que preferiram desafiar a morte à subordinação. Mas tais guerreiros também tinham suas famílias que deixaram carentes, como consequência desta realidade, muitas mulheres viram-se obrigadas a serem as chefes de família. Mulheres guerreiras que escaparam da morte recusaram entregar seus filhos aos abutres, não permitiram o estrangulamento e o esmagamento do crânio de seus filhos, não morrer é uma manifestação política destas mulheres. A forma de defesa dessas mulheres foi a capacidade de abrir linhas de fuga, e esconderem a si mesmas e a seus filhos, muitas encontraram na invisibilidade social uma saída, por não poderem proteger seus territórios. A saída de seus territórios, a migração, foi a alternativa compulsória de muitas famílias nativas, um ato político que, embora não tenha sido inicialmente uma ruptura com o sistema opressivo, foi uma luta necessária construída pela sobrevivência não apenas material. As filhas da Terra, ao verem as entranhas de sua mãe retalhadas, tomaram o caminho da partida, enquanto sobre suas terras o sangue dos seus esposos jorrava e clamava até ser totalmente esquecido.

Mas como essas mães foram capazes de esconder suas crianças? Silenciando o choro delas, percorrendo por trilhas desconhecidas: “Quem diria que sobre os escombros / Te esconderias e emudecerias teu filho – fruto do amor” (POTIGUARA, 2019, p. 33). Essas mulheres procuraram um refúgio, uma saída. Enquanto o “selvagem” luta pelo bem da sua família – e é a sua família os animais, os rios, as matas e a Terra –, o “civilizado” luta pelo ouro da terra dos indígenas e pela morte dos filhos da Terra, luta para expulsá-los das terras que lhes pertencem por direito. O invasor não apenas se apropriou dos territórios indígenas, como os assassinou friamente aos milhares, e sobre o cemitério dos corpos indígenas edificaram igrejas suntuosas para expressarem a devoção do homem civilizado, que é também um religioso cristão.

Atualmente, a literatura tornou-se uma estratégia de defesa das identidades e culturas originárias. Se antes a fuga e o silenciamento do grito das crianças eram mecanismos de subsistência, hoje a insurgência da memória e das identidades indígenas são as novas armas de guerra para o enfrentamento no campo discursivo das novas formas de colonização moderna, ao mesmo tempo em que se resgatam a importância e a necessidade da existência dos povos nativos para o planeta.

Cunha explica o processo de espoliação das terras indígenas:

A política oficial de se estabelecerem estranhos junto aos índios data da época pombalina, em meados do século XVIII: era então uma tentativa de assimilar física e socialmente os índios ao resto da população, criando uma população livre brasileira, substrato de uma nação viável [...]. Quanto aos índios, que fossem removidos para outras áreas e recebessem parcelas de terras individuais. (CUNHA, 2012 p. 75).

Nesse contexto, a lei de terras, segundo Cunha (2012), inicia o ciclo de uma política agressiva, depois de ter favorecido o aumento do contingente populacional nas aldeias com a incorporação de pessoas não indígenas. O Estado brasileiro delibera por desapropriar mais uma vez os nativos das terras em que os havia inserido. As políticas integracionistas resultam na assimilação à sociedade brasileira, com a incorporação por parte das comunidades indígenas de inúmeros costumes e práticas étnicas de tradição europeia, inclusive a confissão cristã e a língua portuguesa, além de itens de vestimenta, do calendário, dos ritos cotidianos etc. Esse processo resulta numa população mestiça racial e culturalmente que seria designada na lei de terras como “caboclos”, o equivalente a “índios aculturados”. Contudo, a lei de terras, que visava, em 1850, assegurar a propriedade da terra à sociedade civil de origem europeia, sobretudo em desfavor dos negros africanos que a partir daquele mesmo ano poderiam contar com o fim dos estatutos da escravidão, uma vez que o tráfico de pessoas enfim passava a ser criminalizado. Assim, o propósito da “aculturação” – promovido em diferentes épocas pela sociedade colonial estabelecida e admitido como estratégia de sobrevivência por parte das comunidades indígenas expostas à invasão –, volta-se contra os aculturados, alijados do “direito originário” formalmente reconhecido desde antes dos alvarás pombalinos. Enfim, a intromissão continuada de exploradores brancos nos modos de vida das populações que detinham direitos sobre territórios originários, resultou no que Eliane Potiguara (2019) classifica como empobrecimento sistêmico dessas comunidades e, em muitos casos, no enlouquecimento dessas pessoas. Como reação, a autora cria uma poética do território, construída na perspectiva da Terra, fazendo ver por dentro esses processos violentos em diversas dimensões. Agencia, assim, o leitor numa enunciação assentada numa compreensão da Terra enquanto organismo vivo maior, com o qual as comunidades humanas se relacionam numa relação de dependência e não de propriedade. Desde *A Terra é mãe do índio* (1989), é essa a perspectiva da obra que Eliane Potiguara põe a enunciar, como enunciação da avó de todas as avós.

A obra de Potiguara demonstra quanto os empreendimentos coloniais e neocoloniais destruíram não somente os territórios indígenas, mas também as culturas indígenas, o que afetou significativamente as singularidades que caracterizam o modo de ser e de viver desses grupos.

A destruição de seus territórios físicos a exemplo das invasões de garimpeiros, madeireiros, da pecuária e da monocultura, e de outras formas de exploração dos recursos naturais, têm gerado severas consequências biológicas e psicológicas sobre os povos indígenas. O que Eliane Potiguara denomina de "alma indígena" está intrinsecamente ligado à Terra. A destruição da Terra desemboca na dizimação dos povos indígenas que fazem rizoma com a Terra. Fazer rizoma com a terra é um modelo de multiplicidade pensado numa relação com a terra, pensar a terra não como uma totalidade a ser explorada, mas como um lugar que produz relações intensivas entre o homem e a terra.

A perda da terra ameaça a existência da cultura e das tradições indígenas. A autora denuncia: "As invasões trouxeram as enfermidades, a fome, o empobrecimento compulsório da população indígena. E mais: as dificuldades locais levaram muitas pessoas à migração, à submissão ao trabalho semiescravo e a péssimas condições de moradia" (POTIGUARA, 2019, p. 43). Esse é o projeto colonial, é inútil admitir o mito da "civilização" criado pelo homem branco senão como mecanismo de opressão dos nativos americanos para enriquecimento de forma ilegítima. Ao contrário, esse enunciado atravessa o campo da formação discursiva¹³ de domínio capitalista, e, portanto, de perspectiva econômica, que está no âmago da formação da sociedade moderna. É o tipo de enunciado que chega até a base da pirâmide social, conforme formulado por Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), como palavra de ordem¹⁴, considerando esta palavra uma sentença de morte, a partir da emergência de um fluxo territorializado da linguagem que a tudo reduz ao valor de mercadoria.

A palavra de ordem do mercado e a palavra de ordem da Igreja não reconhecem as singularidades culturais dos povos indígenas, enquanto esses fazem rizoma, aqueles fazem árvore pivotante. O modelo de organização social a partir da perspectiva deleuziana de árvore pivotante consiste em um sistema estratificado e organizado hierarquicamente que se difere do sistema radícula rizomático. Trata-se do modelo de organização do que temos chamado aqui *homem branco*, isto é, da sociedade hegemônica, branca, masculina, heteronormativa, etc, que se organiza pela lógica binária, que é a "realidade espiritual da árvore-raiz" (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 13). Porém, o modelo arbóreo não reconhece as multiplicidades do outro sistema, o rizoma pode conter a árvore, mas o sistema arbóreo não admite o rizomático, porque,

13 Ver Michel Foucault, *A arqueologia do saber* (2017).

14 Conferir Deleuze e Guattari, *Mil platôs* (1996, 1997, 1998).

fundamentado nas relações binárias hierárquicas, o sistema se regula por meio da relação dual entre o certo e o errado.

Eliane Potiguara parece ter clareza desse processo, explicando-o a seu modo, ou melhor nas condições de possibilidade histórico-discursivas de que sua obra emerge e em nome das causas coletivas de que trata:

O desejo de ascensão da população miscigenada e/ou branca é construído com base no racismo implícito e no processo de escravidão sem a escravidão e exploração da mão de obra barata dos mais oprimidos segmentos da sociedade, como os miseráveis, pobres, negros e a população indígena. (POTIGUARA, 2019, p. 43).

Por esta razão, a demarcação das terras indígenas não é prioridade governamental, mesmo as terras já demarcadas sofrem com a invasão de grileiros, posseiros, mineradores etc. Por outro lado, os processos migratórios fazem parte do universo indígena. Com o título de “Migração indígena”, o poema de Eliane Potiguara sintetiza as consequências produzidas pelas andanças impostas aos povos indígenas para sobreviverem, sobretudo após o processo colonial e neocolonial.

No teu universo de gestos
Teus olhos são mensagem sem palavras
Tua boca ainda incandescente
Me queima o rosto na partida
E tuas mãos...
Ah!... Não sei mais continuar esses cânticos
Porque a mim tudo foi roubado.
Se ainda consigo escrever alguns deles
Só é fruto mesmo da mágoa que me toma a alma
Da saudade que me mata
Da tristeza que invade todo o meu universo interno
Apesar do riso na face...
(POTIGUARA, 2019, p. 36).

Toda migração é um processo de desterritorialização, modificação cultural, transformações. Enquanto a cultura indígena é detentora de uma territorialidade própria. Ao falarmos em território, não o fazemos segundo o *modus pensandi* da cultura ocidental, cujo valor reconhecido é o de mercadoria, mas sim de uma territorialidade cultural de outra ordem, que atravessa grupos e indivíduos minoritarizados e caracteriza as bases do seu movimento em

devir. Assim, a migração indígena é a linha de fuga que permite a sobrevivência, mas as consequências desse processo levam a um silenciamento, principalmente na mulher indígena.

3.2.2 Relações de poder e saídas

As primeiras ocorrências da temática do amor na história se encontram atreladas aos processos de fuga e desterritorializantes das identidades culturais indígenas, frente a situações as quais os sujeitos precisam reprimir de alguma maneira suas origens e tradições para sobreviver. Nestas circunstâncias, as relações de desejo são, ao mesmo tempo, relações políticas. Assim, no segundo capítulo de *Metade Cara, Metade Máscara*, a autora despeja nas letras a sua indignação diante do problema enfrentado pelos povos indígenas diante dos processos neocoloniais. O ato de amor entre os povos é um ato de poder.

O poema “Neste século de dor” se inicia elegiacamente:

Neste século já não teremos mais os sexos
 Porque ser mãe neste século de morte
 É estar em febre pra sobreviver
 É ser fêmea na dor
 Espoliada na sua condição de mulher
 (POTIGUARA, 2019, p. 64).

A abertura do poema é já uma palavra de ordem da mulher indígena, a geradora do grupo. O século XXI atravessa a condição da agonia dos séculos, segundo a autora, o que faz a poeta questionar o que se tornou a humanidade: “Neste século não teremos mais jeito” (POTIGUARA, 2019, p. 64). O século da desesperança, da dor e da morte impõe às mulheres indígenas a ação de não gerar mais seus filhos. É o poema das lamentações do êxodo de seu povo.

Assim, Cunhataí se indigna com os processos de colonização e neocolonização que reduziram os povos indígenas ao que Ailton Krenak (2020, p.21) chama de “subumanidade”. A autora exclama:

Não temos mais vagina, não mais procriamos
 Nossos maridos morreram
 E pra parir indígenas doentes
 Pra que matem nossos filhos
 E os joguem nas valas
 Nas estradas obscuras da vida
 Nesse mundo sem gente

Basta um só mandante.
(POTIGUARA, 2019, p. 64).

A lamentação do minoritário é um convite à compaixão, uma lamúria, é um grito de acusação contra o sistema social dominante. Dessa perspectiva, depreende-se que a relação da mulher indígena com o “mandante” vai além de uma contraposição. Pois enquanto ela abre caminhos nos entrelugares e faz linhas de fuga, ele faz pontos e estratifica o espaço social a partir da sua régua universalizante, gerando os binarismos: homem-mulher, chefe-empregado, senhor-servo. A mulher indígena se recusa a gerar filhos que sirvam ao “mandante” deste mundo.

Em contrapartida a esta poesia, a autora apresenta o poema “Uni-ão”. O título é uma referência ao órgão UNI (União das Nações Indígenas). Nos primeiros versos a autora estabelece uma relação alternativa que produz sentidos variados ao poema. O fortalecimento de laços entre as Nações Indígenas amadurece a causa, por meio de uma enunciação coletiva, promove o agenciamento político que produz o Movimento:

O que tenho para te oferecer amigo
Enquanto bebo tua fonte que me espera?
São palavras, são sentidos, são perigos
Ou são silêncios profundos de uma era.
(POTIGUARA, 2019, p. 65).

Entre sentidos e atribuição de significações, atrelam-se os “silêncios profundos de uma era”, o silêncio agrega significação tanto quanto a enunciação. Oferecer palavras ou silêncios, prazeres ou sussurros até à vitória, lágrimas ou faíscas da razão, tudo isso são sentidos que fortalecem o Movimento Indígena. A ideia de oferecer sentidos ou silêncios não necessariamente é uma relação de alternância; no entanto, atravessa um processo entre um ponto e o outro das acepções que se constituem ao longo do devir-indígena. Mas os sussurros, o silêncio e as faíscas são produções dos entrelugares, dos espaços minoritários, que o poder constituído reprime e tenta esvaziar. Mas através de um agenciamento coletivo de enunciação, os discursos silenciados pelo poder constituído reproduzem-se como uma multiplicidade, como faíscas conscientes da razão a lampear estratégias de forças no campo discursivo.

Noutra perspectiva, a poesia “Revendo o seu amado” delinea o preâmbulo do reencontro com o amado. Já no início do dia a natureza anuncia a presença do guerreiro nas proximidades da amada:

Bom dia sol! Nesta noite eu renasci.
 Vai brilhar a luz em mim
 Num carapinhã que aos meus ouvidos
 Zumbia o futuro de um colibri.
 (POTIGUARA, 2019, p. 137).

Atenta à linguagem da natureza, Cunhataí reconhece no zumbido do carapinhã o anúncio da chegada do guerreiro, que alude ao desejo da flor aberta. A relação indígena com a natureza é uma experiência de intimidade, um relacionamento de comunhão, em que se partilha a experiência do amor entre os amantes.

A história continua:

Pouco a pouco essa coisa louca
 Vai-me tomando feito Anhangá
 Es tu que me cheira
 Que me morde
 Que me penetra até sangrar
 (POTIGUARA, 2019, p.137).

A poesia erótica evidencia a relação rizomática do encontro amoroso, faz mapa com a mitologia indígena, devir-Anhangá do guerreiro. Evidencia a potência do ato amoroso, assim como a potência das relações que regem a natureza, inclusive a vida humana que é também parte dela. Uma relação de intensidade que desterritorializa o humano e a natureza: “vai-me tomando feito Anhangá”. A figura mitológica de Anhangá é a forma de um veado, o protetor da fauna e da flora, tomar feito Anhangá nas formas de: cheirar, morder e beijar. A descrição poética faz um movimento de traçar a linha de fuga a partir do devir-animal, em toda sua positividade, na forma da potência da relação amorosa, e ultrapassa o limite tanto do tempo como do espaço, no transe ou êxtase xamânico. As formas intensivas do desejo rompem com as estruturas coloniais uma vez que o ato sexual é a sementeira das gerações que se carregam na barriga das mulheres para a perpetuação das tradições das avós e da primeira Avó.

Somente no penúltimo capítulo, o enredo explica como aconteceu a separação de Cunhataí e Jurupiranga:

[...] Mal teve tempo Jurupiranga de enfrentar o inimigo, quando viu tombada sua aldeia e mortos seus familiares. Os brancos haviam levado sua esposa, Cunhataí, e outras mulheres para escravidão e para submetê-las às suas sevícias. Foi uma verdadeira tragédia.

Jurupiranga e outros homens desesperados partiram à procura de suas mulheres. Quando chegaram ao povoado dos colonos, viram centenas de indígenas de outras tribos escravizados. Seus amigos e parentes foram capturados, mas ele, ágil como uma flecha, escapou pelo interior das matas. Assim começou sua peregrinação pelo interior do extenso território norte-centro e sul-americano. (POTIGUARA, 2019, p. 145).

O acontecimento acima é narrado do ponto de vista indígena, assim, não traz a perspectiva do colonizador, mas a do próprio povo que foi massacrado pelos europeus. A chegada de povos europeus à América foi o início da tragédia dos povos nativos americanos. Cunhataí e Jurupiranga dão vida aos problemas que os povos nativos da América vivem há mais de cinco séculos devido aos efeitos devastadores da colonização. Por isso, são personagens voláteis, que atravessam o tempo e o espaço, e que, de alguma forma, vivificam os transe xamânicos, pela plasticidade de viverem outras vidas, de se misturarem com diferentes nações em nome de um devir-indígena, para além das diferenças étnicas. “[Jurupiranga] atravessou desertos no território mexicano. [...] Esqueceu os sons de sua flauta, esqueceu os acordes do seu povo, esqueceu o ritmo dos tambores.” (POTIGUARA, 2019, p. 145). A música no universo indígena constitui não uma forma de comunicação, mas um princípio de multiplicidade, concentra saberes a serem revelados pelos espíritos, pela comunhão com a natureza. Portanto, a música é também elemento de um agenciamento coletivo de enunciação, coletivo porque não é uma criação de um indivíduo, mas princípios de um povo, que constituem agenciamentos, força com potência porvir, isto é, forças revolucionárias, as quais Jurupiranga não conhece mais. Tendo-as esquecido, atravessou diferentes processos que o levaram ao esquecimento da sua cultura, da sua identidade: “Passou fome, criou calos nos pés e nas mãos [...], percebeu, também, os vícios mais fortes dos colonizadores e neo-colonizadores” (POTIGUARA, 2019, p.145-146).

Por diferentes séculos, Jurupiranga também sofreu todos esses processos. Mas não de forma estática e sim como o viajante dos séculos, como um "guerreiro sem terras" (POTIGUARA, 2019, p. 146). Não obstante, ao longo das noites, sonhava com a sua esposa, sua família, suas histórias e os cânticos que não conseguia decifrar. A essa altura, Jurupiranga encontrava-se numa aldeia, no topo do mundo e reanimava o seu espírito a reconstruir o seu povo. Naquele momento, ele sonha com a conquista legal dos direitos dos povos indígenas.

Em todos os capítulos anteriores vemos a saga de Cunhataí, todas as suas lágrimas, o desespero da perda do território e a separação do esposo, a luta para manter vivos os seus filhos.

Nos capítulos posteriores, Cunhataí reconhece a importância da identidade indígena na constituição de sua singularidade e das singularidades dos povos indígenas. Ao entender que a articulação política dos povos indígenas é uma forma necessária para se manterem vivos e terem seus direitos garantidos, Cunhataí reúne todos os seus filhos, toda a comunidade da sua família, e isto é apresentado na obra em diversos poemas onde se veem relatos das situações de diferentes povos indígenas da América.

No último capítulo, o retorno de Jurupiranga é festejado por toda a comunidade. Contudo, após séculos de espera e ação, Cunhataí não participa dos festejos devido ao cansaço que sugou as suas forças e sua juventude, ao longo do tempo em que se empenhou em organizar a comunidade para ser independente do colonizador.

No poema “Ato de amor entre os povos”, como já vimos, Cunhataí canta para o despertar de Jurupiranga e enuncia um canto de desejo e pressa: “- Desperta JURUPIRANGA! / Vem me ver que hoje eu acordei suada.” (POTIGUARA, 2019, p. 157). O desejo esponsal faz simbiose com a história de luta dos povos indígenas do continente americano. O desejo é potência e, neste caso, fusão, transformação. Por isso, o desejo está atrelado à luta indígena. Jurupiranga não é uma representação, nem uma personificação mítica dos povos indígenas na luta contra o poder colonial e contra o imperialismo econômico. Jurupiranga, assim como Cunhataí, faz rizoma com todas as nações indígenas, a sua identidade é marcada pelo devir-menor dos povos originários.

Vemos no poema:

Me aponta teus ventos brabos
de um país roubado,
de tanto sangue derramado,
chamando um xaxado
pro gozo de amor.
(POTIGUARA, 2019, p. 158).

Ao falar do amado, Cunhataí delineia um mapa do país que foi assaltado pelos colonizadores e necolonizadores: “um país roubado”. Porém, apesar do espólio das terras e dos povos indígenas, a potência literária aponta tanto para os problemas não resolvidos do massacre dos povos indígenas, através de uma prosa e poética denunciadoras, como problematiza o poder colonial. Nesta análise, este poder é compreendido como desejo de dominação do ventre da terra e da mulher indígena.

Assim, a autora estabelece a relação da mulher com a Terra:

E te darão o anel do guerreiro - parceiro
 E a mim?
 Me darão a honra do Nome
 A ESPERANÇA - meu homem!
 De uma pátria sem fim.
 (POTIGUARA, 2019, p. 158).

Toda a poética de “Ato de amor entre os povos” é revolucionária. Segundo Graça Graúna, a literatura indígena é uma contraliteratura, porque é literatura menor, não reproduz o padrão discursivo majoritário, mas opera um corte dentro das letras e do discurso majoritário. Ela não é, não está dada, é processo em constante movimento de vir a ser.

A invenção literária de Cunhataí e Jurupiranga é uma saída por meio da linguagem escrita, instaura uma literatura menor. As personagens são uma produção de intensidades, que instalam um agenciamento coletivo a partir de um devir-menor. Nesta análise entendemos a escrita literária indígena a partir do desenvolvimento de uma função na linguagem de criar um devir-minoritário, segundo Deleuze e Guattari (2017). Deste modo, as Letras Indígenas Contemporâneas podem ser analisadas como uma filosofia que provoca tensões na linguagem de poder.

3.3 Agenciamentos: de enunciação e maquínico de desejo

Como observamos no capítulo anterior, em Deleuze e Guattari (1995; 1996; 1997), o agenciamento atua em duas formas, ele é coletivo de enunciação, e também age sobre os corpos, maquínico de desejo. Essas duas formas agem conjuntamente. Em um agenciamento maquínico são mobilizados uma série de elementos organizados socialmente, a exemplo das relações institucionais que envolvem a família, a fé, a política, o jurídico, o profissional, as manifestações culturais. Ademais, em um fluxo semiológico as relações discursivas irão agir sobre os corpos nestas diferentes esferas da vida humana, partindo do princípio de que a enunciação se realiza a partir de um agenciamento maquínico no qual o indivíduo se insere. Por isso, a enunciação é um agenciamento coletivo, por carrear uma série de enunciados em uma prática. Zourabichvili (2004, p. 10) resume: “Não nos iludiremos, portanto, quanto ao caráter coletivo do “agenciamento de enunciação” que corresponde a um “agenciamento maquínico”: ele não é produzido *por*, mas por natureza é *para* uma coletividade”. Por esta razão, o enunciado

não é formado por um indivíduo, mas está atrelado às relações sociais em que este indivíduo se encontra, depende de um contexto, de uma situação histórica.

Como vimos, a literatura como um agenciamento pode ser compreendida como uma máquina literária¹⁵, que carrega uma série de compartimentos: a escrita autoral, a editoração, a publicação, os leitores, os espaços acadêmicos em que essas obras são estudadas etc. Pode-se pensar também no agenciamento familiar como uma instituição que se constitui fundamentalmente a partir de um modelo principal, mas que se diversifica em diferentes formas atualmente, como as famílias de mãe solo, famílias com dois pais ou duas mães, etc. Nestes termos, o agenciamento literário mobiliza uma série de outros agenciamentos: o político, o jurídico, as associações trabalhistas e sociais, as articulações culturais, dentre outros. “[...] a única questão quando se escreve é saber com que outra máquina a máquina literária pode estar ligada, e deve ser ligada, para funcionar.” (DELEUZE-GUATTARI, 1995, p. 12). Neste sentido, vemos na obra de Eliane Potiguara diferentes agenciamentos se interconectando: o GRUMIN – Grupo Mulheres Indígenas, estabelecido como plataforma social para viabilizar a edição independente das obras da escritora, constitui-se inicialmente como uma associação de luta pelos direitos das mulheres indígenas. Em seu caso, vemos com clareza a ideia de que máquina literária atravessa as fronteiras do escrito para efetivar-se politicamente, criando seus próprios mecanismos de se impor ao mundo. Uma vez publicado, o livro se conecta a outras estruturas de agenciamento tais como as instituições de pesquisa das universidades, que se detêm sobre ele, às escolas da educação básica, veiculando-se como livros didáticos – *A Terra é mãe do índio*, por exemplo - e paradidático – como os livros de poesia e prosa que publicou ao longo da vida. A máquina literária liga-se, enfim, ao movimento indígena e ao movimento feminista indígena, faz parte de um “nós” que coletivamente se enuncia por meio do escrito. Publicadas pelo GRUMIN, em 1988, como resultado da movimentação indígena contra o anteprojecto neocolonial que então se formulava para a promulgação dos artigos indígenas debatidos na Assembleia Constituinte (1986-1987), as primeiras obras de Eliane Potiguara articulavam-se com o fim de intervir na máquina jurídica que ameaçava os grupos minoritários que ela faz falar. Assim, vemos a ligação das obras da escritora com diferentes campos consolidados ou em construção, e que são agentes presentes e ativos para o acionamento dessas obras pela leitura.

15 Deleuze e Guattari, em *Kafka por uma literatura menor* (2017), usa essa expressão ao falar sobre as máquinas de Kafka, referindo-se às obras do escritor.

Em *Metade cara, metade máscara* (2019), destacamos alguns elementos deste agenciamento enunciativo e também os seus desdobramentos sobre os corpos. Em um primeiro momento vemos a escritora e ativista indígena realizar um movimento que amplifica as vozes das mulheres indígenas, através de um agenciamento coletivo. A palavra de Cunhataí ultrapassa o âmbito representativo e atravessa o universo feminino indígena, ela move as forças dos segredos femininos, evidencia a necessidade visceral das ações que essas mulheres realizaram para protegerem seus filhos e suas palavras do poder colonial e neocolonial. Assim como a personagem Cunhataí é maior que a representação de uma individualidade, a sua enunciação é traspasada pela força coletiva de inúmeras vozes que foram silenciadas.

O processo de destruição do universo cultural feminino é um acontecimento que tem provocado sérios desequilíbrios psicológicos sobre as mulheres indígenas. Uma amostra dessa situação é um acontecimento sobre uma mulher Potiguara ocorrido em 1989, o qual é narrado pela autora na obra em análise e que constitui parte de uma narração histórica das experiências vividas pela escritora:

“Eu estava em casa sozinha, cozinhando; entrou um homem-peixe em minha casa e me tomou o espírito e partiu. Nunca mais o vi, mas sempre ia à beiramar esperar por ele”. Os dias se passaram, os meses, os anos... A mulher estava louca e velha. Havia passado toda uma vida e a velha esperava seu homem-peixe, desde que acontecera aquele incidente. A menina-moça estava em casa sozinha, entrou um colonizador local e inescrupuloso, nos anos 1940, a violentou sexualmente fugiu... O desastre à mente daquela criança foi tamanho que o universo cultural foi completamente confundido, tornando-a uma criança - mulher - velha maltrapilha e louca! Quantas histórias dessa natureza teremos? (POTIGUARA, 2019, p. 44)

O estupro – parte dessa engrenagem desejante do Estado –, violação do corpo de uma criança indígena por parte do homem branco, provoca um transtorno no universo cultural desta mulher indígena. A mulher-louca, ao fazer uso, na situação narrada, da tradição cultural do seu povo, que é a do Boto, o homem-peixe que seduz as meninas e as moças, encontra uma saída cultural para o seu caso pessoal, uma forma de acomodar cultural e intimamente a violação, mesmo que a autora-narradora-historiadora evidencie o fato cru, retirando a ambiguidade fantástica da loucura da menina-velha e deixando claro que se trate de um estupro. A violência sobre os corpos das indígenas afeta profundamente a psiquê dessas mulheres que, provenientes de uma formação discursiva diferente da que é inerente às sociedades pós-modernas, sofrem, em seu universo feminino, as consequências dos males provocados pelo homem branco. Por

que os homens brancos infligiram tanto sofrimento Eliane Potiguara (2019, p. 45) sabe bem: "as razões de violência são caracterizadas sempre da mesma forma. As razões são as mesmas, o espírito de dominação do homem pelo homem é o mesmo, passadas gerações, séculos, enfim...".

Como estratégia fundamental para traçar linhas de fuga, Eliane Potiguara organiza um panorama dos problemas que envolvem o universo feminino, causados pelas invasões coloniais e que operam pelos agenciamentos de enunciação que mantém as máquinas de Estado intactas. Todavia, as invasões em linhas práticas resultam, em muitos casos, na sujeição à prostituição, ao trabalho escravo, ou à semiescavidão, ao tráfico de mulheres ou cárcere doméstico. A autora explicita: "Muita gente desatenta pode criticar, conduzindo seu raciocínio para um julgamento injusto e intolerante, do tipo: Essa população, então, não preserva mais os seus valores, já quer o mundo da sociedade envolvente!" (POTIGUARA, 2019, p. 31). Frequentemente, se justifica a opressão sofrida pelos indígenas pela abertura com que estabelecem trocas interpessoais com os brancos. Nesse sentido, o xamã e líder Yanomami, Davi Kopenawa, explica:

Esse é o nosso costume, tanto com os objetos que fabricamos como com as mercadorias que nos vêm dos brancos. Eles, no entanto, costumam pensar que queremos muito os seus bens só porque os pedimos constantemente. Mas não é verdade! Nenhum de nós deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas. São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! (ALBERT; KOPENAWA, 2011, p. 413).

Kopenawa explica o que a cultura ocidental não compreende, isto é, o modo de funcionamento das culturas indígenas. Enquanto a lógica capitalista rege as relações comerciais e humanas no mundo civilizado, as trocas, tidas como presentes que se permutam, orientam o pensamento indígena. Então, uma vez dada a palavra, o indígena não volta atrás em relação à troca de presentes, palavra dada é símbolo de promessa cumprida, o que nem sempre acontece quando os brancos dão suas palavras a outra pessoa. As relações de trocas de presentes dos indígenas estão muito distantes das relações comerciais dos brancos. Por isso é ilógico, com a chave de interpretação capitalista ocidental moderna, tecer julgamentos sobre o oprimido que é ludibriado com promessas vãs de uma vida digna. Geralmente o discurso mais fácil é o de criticar o oprimido por sua situação de vulnerabilidade, é mais cômodo atribuir o fracasso dos oprimidos à sua indolência do que reconhecer a fábrica de marginalização do mercado capitalista.

A denúncia presente na obra de Eliane Potiguara é a contraposição da violência, do racismo e do genocídio sofrido pelos povos indígenas. É ainda a realização de um agenciamento coletivo de enunciação, uma palavra de ordem, que desmascara a imposição de uma docilidade que degrada o universo cultural indígena e é capaz de desestruturar os estratos opressores do Estado. Em vez de agenciamentos sobre os corpos, tanto como sobre as ações, baseados numa estrutura de dominação, a denúncia da poética de Eliane Potiguara agencia, pela enunciação, as transformações atribuídas aos corpos que desterritorializam velhas estruturas. Sua voz percorre as lacunas dos discursos para dar visibilidade às vozes silenciadas pelo pátrio poder, para romper com o poder majoritário e com o silenciamento da voz indígena. É neste sentido que este trabalho propõe pensar a denúncia em Eliane Potiguara como uma forma de agenciamento coletivo de enunciação, que produz cisuras na formação discursiva majoritária, por meio da força do grito feminino, do brado de protesto de um coletivo minoritarizado que é a mulher indígena. A literatura da denúncia é eminentemente política.

A proposta de analisar, na obra em questão de Eliane Potiguara, o agenciamento pelos aspectos coletivos de enunciação e maquínico de desejo, permite entender como a escritora tece esse processo a partir da criação de Cunhataí e Jurupiranga, como duas personagens que movimentam o mecanismo de articulação e organização do Movimento Indígena Contemporâneo. Em um primeiro momento, Cunhataí se entrega à dor, à morte, silenciando sua voz e história. Mas, posteriormente, a heroína traça linhas de fuga, organiza os povos indígenas na articulação por seus direitos, desterritorializa, pela linguagem, inúmeros estratos que oprimiam, para dar voz a todos os indígenas, em especial, às mulheres.

Em *Metade cara, metade máscara* (2019), esta pesquisa é levada às perguntas: Quem são as mulheres indígenas? Como elas surgem na literatura canônica? Como elas aparecem na literatura indígena? Quais imagens, no campo do discurso, foram produzidas sobre os “corpos nus” dos indígenas, em específico, das mulheres indígenas? O relato de Caminha é um lugar comum no pensamento brasileiro: “Suas vergonhas tão altas, tão serradinhas e tão limpas que, de as nós muito olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha [...]” (CUNHA, 2020, p. 30). Lugares comuns sobre os nativos brasileiros foram criados desde a colônia, como a sexualização da nudez indígena, a perspectiva do bom selvagem, a demonização canibalista etc., o olhar etnográfico do europeu produziu lugares comuns no discurso dominante.

Outro aspecto para a realização de um agenciamento maquínico de corpos a partir de um agenciamento enunciativo de Cunhataí, em Eliane Potiguara, atravessa a temática da identidade e da essência. Propomos pensar essas duas noções a partir da diferença, ou, conforme

Viveiro de Castros (2018), as identidades podem ser compreendidas a partir das hecceidades. Assim, diferente de um processo de uniformização em um molde padrão dado socialmente como majoritário, as individualidades nativo-americanas marcam processos de diferenciação. Manuela Carneiro da Cunha esclarece alguns pontos para entendermos o conceito de identidade e de essência sobre as questões indígenas:

Há dois modos básicos de entender a noção de cultura e de identidade. O primeiro, a que poderíamos chamar, por simples conveniência, de *platônico*, percebe a identidade e a cultura como *coisas*. A identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, o de ser *idêntico* a um modelo, e suporta assim uma essência, e a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições etc. previamente dados. Como alternativa a essa perspectiva, pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo: em suma, uma memória. A cultura não seria nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes. (CUNHA, 2012, p. 120).

Conforme Cunha, duas perspectivas básicas fundamentam a concepção social de identidade e cultura: a primeira entendida como uma identificação a um modelo dado previamente; neste caso a identidade funcionaria pela imitação do modelo e possuiria uma essência, e a cultura seria a imitação desse modelo. A outra perspectiva funciona pela constituição da identidade a partir de fluxos e processos, na qual a identidade se organiza como um processo que é gerado historicamente. A temática da identidade indígena é uma leitura chave que a obra de Eliane Potiguara permite fazer. Ao longo do primeiro capítulo a autora aproxima dois pontos fundamentais: a Terra e a identidade, resumidamente, a identidade étnica está atrelada à Terra e as tradições, de modo que os fluxos que destituem o território do indígena, a exemplo das invasões, irrompem processos que produzem uma descontinuidade da cultura indígena. Quando a autora diz que perdeu a essência indígena, grosso modo, se compreende com essência as singularidades coletivas das nações indígenas, que permitem ser entendidas como construções históricas. Por isso, a essência não estaria ligada ao pensamento platônico de um modelo a ser imitado, algo dado previamente, mas é, principalmente, a processos, os quais os traços culturais dos povos indígenas se reificam.

Segundo Carneiro da Cunha (2020), duas linhas divisórias básicas marcam o conhecimento do Brasil: de um lado, com os autores ibéricos preocupados com processo civilizatório; do outro, autores não ibéricos ligados ao escambo, que faziam dos índios objetos não de escambo como os ibéricos, mas de reflexão. Carneiro da Cunha completa: “Com o Novo

Mundo descobre-se também uma nova humanidade. Resta o problema essencial de inseri-la na genealogia dos povos. Para isso não há solução senão a da continuidade, senão abrir um espaço na cosmologia europeia. [...]” (CUNHA, 2020, p. 40). Nestes termos, segundo a historiadora, pelo fim do século XVI duas imagens dos nativos americanos consagram-se no discurso majoritário, ora como objetos de estudos pelo viajante, ora como força de trabalho pelos colonos.

Em Eliane Potiguara, os corpos femininos carregam a força do conhecimento ancestral. Nesse sentido, a autora interroga: “Por que aguentamos tanta violência? [...] Uma mulher deve andar com a força à sua frente” (POTIGUARA, 2019, p. 88). Essa força é a do conhecimento ancestral. Em meio a tantos processos de desterritorialização cultural, a identidade indígena se constitui como outra, a identificação com uma história passada e com a cultura que não é nem a cultura dominante, nem o resíduo dessa, mas uma cultura outra, anterior ao modo ocidental de organização social. A identidade indígena se organiza e se reorganiza historicamente como forma de diferença em várias dimensões: econômica, religiosa, cultural, educacional, familiar. “Andar com a força à sua frente” é uma maneira de não ser consumido pela máquina social, uma maneira de não se tornar mais uma engrenagem ou como diria Ailton Krenak (2020, p. 22), não ser mais um “recurso”. A estratégia de andar com a força ancestral permite, segundo Eliane Potiguara:

[...] levar adiante essa herança e sabedoria. Quais as rasteiras que devemos dar no neocolonizador, no opressor político-cultural para despertarmos a força interior e transformá-la em sabedoria e arma para o crescimento da humanidade e de melhor qualidade de vida? Como purificar a *persona* que existe em nós, com tantos vícios impostos pelo sistema político econômico que nos discrimina, nos oprime, nos mata e torna a nossa autoestima deplorável, fazendo com que aceitemos, pacíficos, durante séculos, a violência, seja física, psicológica, sexual, mental e até espiritual! (POTIGUARA, 2019, p. 89).

A sociedade imprime novas identidades sobre os corpos dos indivíduos, como um rosto comum que massifica e uniformiza as diferenças, trata-se, conforme Foucault (2014), do indivíduo médio, coagido a se comportar conforme o padrão social. Essa massificação foi imposta, sobretudo, aos indígenas das cidades que ainda sofrem a coerção por serem fisicamente diferentes, por terem uma identidade étnica identificada pelo fenótipo. Reconhecer a existência deste sistema histórico de coação, criador de mecanismos de docilização e controle dos corpos, é o primeiro passo para a linha de fuga. O reconhecimento da memória histórica,

da identidade individual tecida a partir de uma identidade coletiva, entender que o indivíduo só se constitui no coletivo, desperta a potência da identidade indígena porque essa identidade se constrói coletiva e historicamente. Essa potência, esse campo de intensidades, se observa no que a autora chama de “força”, que permite ao minoritário encontrar uma fuga do sistema. A autora prossegue:

O empobrecimento econômico de nossas vidas, o racismo, a intolerância, o desequilíbrio da nossa biodiversidade em todos os sentidos são fatores que provocam timidez, conformismo, baixa autoestima, sentimento de culpa, infelicidade, angústia, insatisfação constante e concessão ao dominador, além de cooptação política. Esse processo desestabiliza o contexto cultural e espiritual; enfim, a cosmovisão de cada um de nós, indígenas, negros ou demais pertencentes a segmentos oprimidos, o que traz à tona um lamentável estado psicológico de angústia e insatisfação, prejudicando todos os aspectos das relações humanas. (POTIGUARA, 2019, p. 90).

Mesmo que a operação de docilização dos corpos e almas indígenas, após tantas lutas e tantos massacres sofridos, tenha se exercido em diferentes contextos, passar por isso é ainda uma forma de resistência. Esconder de si sua identidade étnica, morar na cidade, silenciar seu espírito naturalmente guerreiro supera a permissão conferida à força que subordina o espírito indígena: representa a capacidade de não se deixar morrer, por isso é resistência. A linha de fuga, nessas situações, foi a aderência a uma normalização com o padrão, apesar de todas as diferenças interferindo nas identidades nativas. Porém, a hora já não é de se territorializar na massa docilizada e disforme da sociedade, ao contrário, a hora é de luta, é de sair dos esconderijos, das tocas. Por isso o Movimento Indígena Contemporâneo tem se articulado com força na luta pelos direitos dos povos nativos americanos, criando novos agenciamentos tanto de resgate da ancestralidade e identidade indígena, como de mecanismos de resistência, sendo a linguagem um dos meios empregados para esses dois fins, um que olha para o passado, para as palavras das avós que esconderam na barriga as tradições ancestrais, outro que olha para o futuro, para as gerações de crianças trazidas na barriga e crianças desejadas por tantas Cunhataís, que pelo grito retirado da mesma poderosa e deslocadora *barriga* – esse signo menor amplificado na mulher indígena – vencem os efeitos desagregadores da diáspora e, tornadas guerreiras, reencontram simbolicamente seus guerreiros perdidos na dolorosa separação.

Na verdade, a simbologia de Cunhataí demonstra o compromisso que ela tem com todas as mulheres indígenas do Brasil. Sua dor, sua insatisfação e

consciência de mulher é a mesma trazida pelas mulheres guerreiras dos tempos atuais, que agora se organizam. (POTIGUARA, 2019, p. 76).

Cunhataí não é apenas uma personagem fictícia, ela simboliza e agencia, é a voz das mulheres indígenas reunidas todas em uma personagem. Ela faz o devir-mulher indígena, abre caminhos, organiza e agencia coletivamente as mulheres indígenas: permite entender o devir como mudança desejada, o que implica não ser mais como se era anteriormente, mas também não o que se impõe que se seja. Isso requer um processo de mudança de estados conscientes. “Cunhataí vislumbra o novo, apesar de sua angústia, e quer saber onde está o seu amor, desaparecido pela ação do colonizador” (POTIGUARA, 2019, p. 76). A ação colonizadora modificou inclusive a relação homem-mulher indígena. Alterou a estrutura familiar, esse é o ponto-chave para a desestruturação e para a reestruturação das tradições culturais indígenas. Há um processo de desterritorialização cultural indígena, que leva à perda da identidade e das tradições, devido aos processos de deterioração familiar indígena com as invasões coloniais e neocoloniais, que impuseram a inúmeras mulheres o estabelecimento de rotas de fuga, o silenciamento da cultura originária e os atravessamentos com a cultura ocidental. Entretanto há um processo inverso de reterritorialização e de reagregação de forças multidirecionais, nascidos da força do grito, das histórias e tradições e das novas gerações guardadas pela série de avós, pela cadeia ancestral de ventres que pariram novos ventres que pariram novos ventres, capazes de se adaptarem para sobreviver, de esconderem-se para reaparecerem e renascerem com a mesma “cara de índia”, e com tudo isso reinventarem as antigas tradições sob novas condições que, se por um lado o discurso hegemônico da história impôs com violência, o agenciamento coletivo da enunciação é capaz de moldar e transformar. Eis o que entendemos por *devir-mulher indígena* nesta poética poderosa construída nos entrelugares da máquina literária.

Cunhataí sai pelas matas, pelos céus, pelos rochedos, pelas montanhas, pelos rios e pelos lagos buscando suas raízes fragmentadas e fragilizadas pelo colonizador de todos os tempos. Viaja pelo espaço e vai percebendo, como em um filme, as histórias de outras mulheres, de outros guerreiros, de crianças, de velhos e de velhas ou viúvos (as). Ela vai testemunhando a destruição das terras, a poluição dos rios, o saque das riquezas minerais. (POTIGUARA, 2019, p. 76)

A odisséia de Cunhataí difere da saga de Odisseu, que viaja por caminhos não trilhados por homem algum, supera diversos obstáculos para retornar à sua Casa, tendo perdido pelo caminho a proteção dos deuses e abandonado todos os companheiros de viagem, que ficaram

com seus nomes e suas histórias por fazer. Com isso, o herói maior, ancestral por excelência da cultura civilizatória que o colonizador europeu mundializou, logrou retornar à sua terra e restaurar seu patriarcado ameaçado, podendo, enfim, pôr à prova a fidelidade dos seus súditos e da sempre fiel Penélope, não por isso menos testada pela astúcia de Odisseu. Cunhataí, por seu lado, abre caminhos devastados. Ela não busca as fundações de uma Casa real, não pretende reordenar verticalmente a subversão da ordem na ausência do patriarca, nem busca a raiz pivotante de um leito conjugal esculpido em uma árvore em pé. Cunhataí busca suas raízes fragmentadas e fragilizadas, raízes que insistem em se ramificar e se recriar, como rizomas, apesar da pertinácia da ação devastadora do colonizador. Sua história não se desconecta das potestades naturais e vai ao encontro de velhos e novos companheiros de destino, ela reativa as histórias de guerreiros e guerreiras, de velhos e velhas, de viúvos e viúvas, de crianças que se entrelaçam na sua história como rizomas fragmentados no processo, frágeis e fortes por não dependerem do eixo axial das genealogias e das hierarquias de que o patriarcado depende. Sua saga abre espaços para uma outra forma de força que potencializa a ação para milhares de povos indígenas: a força multidirecional de milhares de fragmentos de rizomas entrelaçados para o reflorestamento das tradições ancestrais. E esta é a razão por que Cunhataí é uma coletividade, ela vive em diferentes épocas, em distintos lugares, entre diferentes povos, atravessando o tempo e o espaço de maneira não linear. É por isso que Cunhataí é denominada pela autora de “a mãe dos povos”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eliane Potiguara, da etnia dos Potyguara na Paraíba, escreve em português, o português que aprendeu nos guetos; o português brasileiro, latino-americano, o português dos colonizados, distinto do português europeu, pode ser considerado um português menor e de país sulista, o português do terceiro mundo, subdesenvolvido. Trata-se de uma literatura que carrega a experiência da vida em fronteira, como a autora relata: “Eu nasci no Morro da Providência. Ali tinha um gueto indígena também. [...] E, como aquela região tinha um gueto judeu [...]. Lá havia também um reduto de imigrantes que vieram por causa da Segunda Guerra Mundial.” (COHN; SIMONACI. 2012, p. 14-15). Por isso, não é o português das elites letradas o que se vê em Eliane Potiguara, não se vê pompa, nem a tentativa de inflar o português culto. Ao contrário, trata-se de um português expelido das entranhas das mulheres indígenas, é o grito, o sussurro, o assovio. Por outro lado, é também o português dos cantos e rituais indígenas, sonorizado pelos instrumentos musicais. Enfim, um português gramaticalizado nas linhas de expressões das mulheres indígenas, em suas rugas e calos nas mãos, em suas barras sujas, em seus pés calejados de tanto ir e vir, de tanto abrir caminhos pelos entrelugares. Nesse português é que cabe o indígena, entre os povos dos guetos, das periferias, das zonas de meretrício, dos subúrbios urbanos. É também no português que cabe as comunidades indígenas, a linguagem xamânica, os cantos dos pássaros, os zumbidos dos insetos, a canção dos animais e a harmonia das plantas. Cabe também o grito da mulher cansada de tanto suportar o que não se suporta mais, e o grito abafado da criança no colo materno em fuga das metralhadoras dos capitães do mato, sempre a serviço de senhores que não sujam as próprias mãos. É, segundo Deleuze e Guattari:

[...] a mesma coisa que gaguejar, mas estando gago da linguagem e não simplesmente da fala. Ser um estrangeiro, mas em sua própria língua [...]. Ser bilíngue, multilíngue, mas em uma só e mesma língua [...]. Ser um bastardo, um mestiço, mas por purificação da raça. [...]. É aí que a língua se torna intensiva, puro contínuo de valores e de intensidades. (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 124-125).

Fazer da língua um contínuo de intensidades, esse é o ponto chave que encontramos na escrita de Eliane Potiguara. Não é a língua dos escritórios, da academia, nem dos grandes mestres clássicos da poética ocidental. É a poética gramaticalizada no corpo da mulher indígena, a poética inscrita em peles de carne e osso primeiramente, via grafismos, a escrita poética estrangeira em própria língua, feita nas fronteiras, nas fugas, nos espaços femininos.

Razão por que a poesia de Eliane Potiguara se assemelha a uma faca perfurando o estômago do leitor. Não é a poesia como se “deve, correta, branca e suave, muito limpa, muito leve”¹⁶ porque seus sons e suas palavras são navalhas que não podem mais fugir nem se ocultar. São sons e palavras caladas por séculos de silenciamento e violência, que encontraram na literatura a vazão e o espaço da luta dos povos minoritários, é, um ruído desterritorializado que emerge das entranhas femininas e das entranhas da Terra.

Reconhecemos, portanto, a potência do campo das letras, como possibilidade de produção de saídas, o que não se trata de fugas da realidade, mas de compreensão da própria realidade e, mais do que isso, trata-se também da possibilidade de transformação, da produção de linhas de fuga. Quebrar as barreiras e as fronteiras que cerceiam o acesso à leitura e à escrita é imperativo. Mas, acima de tudo, transformar a estrutura social pelas letras, coisa que a literatura indígena tem feito nos últimos anos, nos faz pensar nas possibilidades de propor saídas, propor alternativas à dualidade, aos binarismos aos quais o pensamento majoritário constrói as relações sociais, o pensamento contemporâneo e a hierarquização social.

As discussões desta dissertação nos proporcionaram pensar em questões como identidades e diferenças, com fins de buscar uma compreensão acerca da literatura indígena enquanto um ato de retorno às origens nativas, considerando essa ação uma afirmação das diferenças das epistemologias indígenas em relação à forma de pensamento e organização das sociedades modernas. Em suma, o entendimento de uma história que se difere do modo de organização social fundado nas relações capitalistas, e de culturas e formas de conceber a realidade e os conhecimentos a partir de perspectivas diferentes do mundo globalizado, constituem identidades únicas que ainda precisam lutar pelo direito à existência. Por esta mesma razão, as Letras Indígenas Contemporâneas têm se estabelecido como uma forma de luta, de revide e de afirmação de individualidades destoantes do padrão médio moderno.

A escrita de Eliane Potiguara nos permitiu tecer um diálogo com autores como Deleuze e Guattari (2017), que em *Kafka por uma literatura menor* apontam para a multiplicidade na obra de Kafka. É possível afirmar o movimento da multiplicidade atravessando a vida e a obra da escritora e ativista indígena Eliane Potiguara, a partir de experimentações que aproximam a obra da escritora ao devir-animal, devir-lobos. Na obra *Metade cara e metade máscara* (2019), a coletividade é o cerne da composição escrita, a personagem principal é uma mulher que não age na poesia como pessoa passiva a quem o poema é destinado, mas como pessoa ativa que

16 Trecho da canção *Apenas um rapaz latino-americano* de Belquior.

percorre toda a odisseia da narrativa por meio das várias etnias presentes. Diferentemente de Penélope, Cunhataí não se permite uma espera passiva do seu amante aprisionada em seu próprio palácio, porque não havia outra saída para ela senão a travessia e o enfrentamento da realidade predominantemente masculina. Assim, como a personagem, a escritora também enfrenta a odisseia da sua vida, não como Penélope, nem como Iracema, como Moema, como Lindóia, mas abrindo espaços, traçando rotas, agenciando uma coletividade de mulheres indígenas assim como Cunhataí.

As leituras permitiram entender a identidade a partir da ideia de movimento, que é uma questão política. Trata-se de um movimento na direção contrária à normalização operada pelas sociedades modernas que, conforme apontado em Foucault (2014), tende para uma padronização dos corpos. O corpo do nativo americano é um corpo rebelde e desviante, que não deixa se reter ao conformismo do pensamento e da modelização de vida do “branco”. A identidade indígena é aqui entendida como um campo desviante, que se recusa a normalizar, a “civilizar-se”, e mesmo que forçado a se “normalizar” ainda permanece diferente. Ao custo da resistência da identidade e da sua cultura, os povos originários da América têm sobrevivido ao extermínio histórico, e, muitas vezes, nas margens enquanto espaços que se abrem às novas saídas, no *entrelugar*, nos desvios. Falar, portanto, de identidade indígena é falar em deslocamentos e em linhas de fugas, em devir. A professora Maria Regina Celestino de Almeida explica o funcionamento discursivo que fixa uma forma essencialista à identidade nativa:

A cultura dos chamados “povos primitivos”, vista como pura e imutável, era objeto de investigação dos antropólogos preocupados em compreendê-la em suas características originais e autênticas. Processos históricos de mudança por eles vividos não eram valorizados por pesquisadores interessados em desvendar a lógica e o funcionamento da cultura entendida de forma essencialista, isto é, como fixa, estável e imutável. Além disso, os chamados povos primitivos eram considerados isolados e sem história. Moviam-se com base em suas tradições e mitos considerados também a-históricos. Essas ideias, com exceções e nuances que não serão aqui abordadas, predominaram entre as principais correntes do pensamento antropológico, ao longo do século XX, e orientaram importantes e excelentes trabalhos sobre os povos indígenas da América e suas culturas, porém não numa perspectiva histórica. (ALMEIDA, 2010, p. 15).

Segundo Almeida, sem a experiência dos fatores históricos das culturas indígenas, algumas correntes do pensamento antropológico ao longo do século XX direcionaram e influenciaram o pensamento contemporâneo para a construção de uma forma essencialista e fixa aplicada para a explicação do funcionamento das tradições nativas, endossando, assim, o

desenvolvimento do pensamento político segundo o qual os processos históricos não eram fatores importantes para a compreensão da cultura destes povos. Por esta razão, a narrativa dominante que enquadra o pensamento da essencialidade da pessoa indígena é compreendida como estratégia discursiva central para explicar, entre tantos fatores, a condução de uma legislação indigenista fundamentada no paternalismo estatal sobre as terras e as culturas originárias, ao mesmo tempo em que justifica a apropriação de territórios nativos pela atribuição de mestiçagem e aculturação. Essa tradição discursiva produz uma barreira tanto legal como cultural a interferir na questão indígena. Ao atravessar a literatura canônica brasileira, essa continuidade do pensamento majoritário é constitutiva de estratégias culturais e discursivas coercitivas sobre as formas dos saberes originário, da mesma forma que, excludente, produz o silenciamento do pensamento que não se aplica às categorias epistemológicas dominantes. Acompanhado deste viés, o discurso de civilizar os povos nativos americanos através de processos assimilatórios funcionava e ainda perdura no discurso majoritário. Seus fins, entretanto, desembocam em atos violentos que levam ao “desaparecimento” indígena, considerando que aquela forma fixa e estável da cultura ancestral “não existe” mais. Baseado neste argumento, justifica-se a apropriação do território dos povos nativos e a não demarcação de suas terras. Deste modo, compreende-se o funcionamento do discurso produtor de novos objetos nomeados como “índios” e “não índios”, que não são nem coerentes, nem referenciais em relação aos sujeitos indígenas, mas que funcionam perfeitamente no pensamento majoritário.

Em síntese, a subjetividade autoral em Eliane Potiguara é atravessada de uma multiplicidade de identidades, de uma coletividade que se projeta para fora do indivíduo Eliane Potiguara, enquanto autora. Além disso, questões relacionadas a uma desterritorialização seja espacial, seja linguística, seja literária e humana confrontam a narrativa dominante de prestígio. A poesia de Eliane Potiguara carrega um povo, e mais do que um povo, vários povos. O território indígena não é solitário, mas atravessado por uma multiplicidade de vozes, a identidade indígena não é composta pela individualidade somente, mas por uma coletividade de indivíduos e sujeitos agenciando os indivíduos. As vozes ancestrais falam, pela voz do indígena, pelos transe xamânicos e pelos sonhos. Não é um indivíduo solitário, mesmo desterritorializado da sua terra originária, que opera pelas Letras da autora Eliane Potiguara, mas há uma coletividade e redes de cooperação que atravessam a sua obra.

Metade Cara, Metade Máscara (2019) apresenta uma autobiografia do socialmente excluído. Há uma proposta de rebeldia que se choca com o modo organizacional das sociedades

modernas, fundamentadas nas relações mercantis, do culto ao metal e à tecnologia. Enquanto as sociedades pós-modernas interdita¹⁷ os discursos minoritários, e empurraram os sujeitos destes discursos a um lugar de nulidade social, uma multiplicidade de brechas e fendas na estrutura do pensamento dominante são abertos pela articulação dos discursos indígenas, seja por meio do ativismo, seja pelas Letras Indígenas Contemporâneas. Enquanto a máquina mercante¹⁸ processa os discursos dominantes entre as classes sociais mais baixas, a redução do discurso do índio ao folclórico, à mitologia moderna, é a forma clássica de silenciamento, para que a fala do indígena seja anulada, bem como os seus direitos.

¹⁷ Conferir Michel Foucault, *A ordem do discurso* (1996).

¹⁸ Resignificação da expressão “*máquina mercante*” extraída do célebre soneto de Gregório de Matos: *À Bahia*, escrito no século XVII.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

BANIWA, Gersem. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BASTOS, Alcmeno. **O índio antes do indianismo**. Rio de Janeiro: 7Letras: FAPERJ, 2011.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **O passado sombreia o presente: o indigenismo autoritário na 8ª Assembleia de Chefes Indígenas de 1977 e suas permanências**. Revista Antropolítica, v. 54, n. 2, Niterói, p. 102-124, 2. quadri., mai./ago., 2022.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **PROTAGONISMO INDÍGENA NO BRASIL: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. Tese de doutorado - Instituto de Ciências Sociais/Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/6959>. Acesso em: 27 nov. 2023.

BOSI, Alfredo. **Entre a literatura e a história**. 2 Ed., São Paulo: Editora 34, 2015.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 4 Ed, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

BRASIL. **Lei n. 11.645, de 10 de março de 2008**. Casa Civil, 2008. Disponível em: <<https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=11645&ano=2008&ato=dc6QTS61UNRpWTcd2#:~:text=ALTERA%20A%20LEI%20N%C2%BA%209.394,AFRO%20BRASILEIRA%20E%20IND%C3%8DGENA%22>>. Acesso em: 12 jan 2024.

CANDIDO, Antonio. **Antonio Candido, vários escritos**. Duas cidades, Ouro sobre o azul, 1988.

CARDOSO FILHO, C. A. **Ceticismo e ingenuidade: a problematização da subjetividade no pensamento de Foucault, Deleuze e Guattari**. 2011. Dissertação (Mestrado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

CARDOSO FILHO. **Mil platôs, curso de introdução ao pensamento de Deleuze e Guattari**. Youtube. Jul. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLqJEdadOERhPFYhIbXXoFhZVFoKJTzRrs>>. Acesso em 15, ago. 2023.

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

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Porto: Afrontamento, 1979.

COHN, Sérgio; SIMONACI, Ana Paula [org.]. **Eliane Potiguara**. Lisboa: OCA Editorial, 2020.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil. História, Direitos e Cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiro de. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. In: **Anuário antropológico/85**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986. p. 57-78.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: por uma literatura menor**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.1, São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.2, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.3, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.4, São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol.5, São Paulo: Ed. 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco. **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

DURÃO, Fabio Akcelrud. **Metodologia de pesquisa em literatura**. São Paulo: Parábola, 2020.

FONSECA, T. M. G.; AMADOR, Fernanda Spanier. **Por máquinas de guerra em tempos de Militarização high-tech**. Fractal: Revista de Psicologia, v. 21 – n. 1, p. 101-110, Jan./Abr. 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 8 Ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir, nascimento da prisão**. 42 Ed., Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. **Decolonialismo indígena**. São Paulo: Matrioska Editora, 2021.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HANSEN, João Adolfo. **A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro**. In: ADAUTO, Novais (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

KAFKA, Franz. “Josefine, a cantora ou O povo dos ratos”. In: KAFKA, Franz. **Um artista da fome seguido de Na colônia penal e outras histórias**. Tradução de Guilherme da Silva Braga. Porto Alegre: L&PM, 2009.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanonami**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. **Vozes enterradas, sementes plantadas: antropofagia e resgate ameríndio em Oswald de Andrade e Eliane Potiguara**. Orientadora: Rita de Cássia Miranda Diogo. 2015. 144. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio. Uma quase autobiografia**. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses, conversa sobre a origem e a cultura brasileira**. 2ª Ed., São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**, 2008. Disponível em: <http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>. Acesso em: 17 mar. 2024.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vira e mexe nacionalismo, paradoxos do nacionalismo literário**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª Ed., Rio de Janeiro: Grumin Edições, 2019.

POTIGUARA, Eliane. **O pássaro encantado**. São Paulo: Jujuba, 2014.

POTIGUARA, Eliane. **O vento espalha minha voz originária**. Rio de Janeiro: Grumin, 2023.

ROLNIK, Suely. Políticas da hibridação: evitando falsos problemas. In: LIMA, Elizabeth Araújo; FERREIRA NETO, João Leite; ARAGON, Luís Eduardo (org.). **Subjetividade contemporânea: desafios teóricos e metodológicos**. Curitiba: Editora CRV, 2010.

ROMÉRO, Silvio. **Introdução à história da Literatura Brasileira**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1882.

ROSA, Francis M. **A literatura menor em Deleuze e Guattari: por uma educação menor**. Educação, Santa Maria, v. 41, p. 685, 2016

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas, forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.

SILVA, Giovani José da; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. **Histórias e culturas indígenas na educação básica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SMITH, Linda Tuhiwai [1950]. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Ed. UFRP, 2018.

SOUZA, Roberto Acízelo de. **Um pouco de método nos estudos literários em particular, com extensão para às humanidades em geral**. São Paulo: É Realizações, 2016.

VALLE, Ricardo Martins; SOUZA, Claudinécia do Prado. **A denúncia, de Eliane Potiguara: relações de poder na poesia indígena contemporânea**. Todas as musas: revista de literatura e das múltiplas linguagens da arte, v.01, p.90 - 104, 2022.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2004.