

Contrapedagogias do arquivo na poesia indígena contemporânea

Counter-pedagogies of the archive in the contemporary indigenous poetry

Antonio ANDRADE*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO: Neste artigo, focalizo como diferentes dicções poéticas indígenas atuais da América Latina desafiam (e tratam de deslocar) a pedagogia do monolinguismo, engendrada pelas políticas linguísticas e literárias nacionais. Busco discutir, assim, o investimento de determinadas inflexões glotopolíticas do literário associadas à potência estético-crítica das práticas translíngues que entrecruzam o português e o espanhol com línguas e cosmologias indígenas, configurando uma espécie de reatualização das formações discursivas vinculadas à memória colonial e à relação literatura-língua-território. Os gestos translíngues dessas escritas mobilizam distintas formas de significação do arquivo, visibilizando contatos e possibilitando relações dialógicas intempestivas entre os legados da tradição literária eurocentrada e das artes verbais ameríndias. O dispositivo teórico elaborado aqui ancora-se na correlação transdisciplinar entre os debates sobre translanguagem (Canagarajah, 2017), contrapedagogia (Segato, 2018) e arquivo (Foucault, 2008), a fim de abordar as contrapedagogias do arquivo encetadas pela escrita das poetisas indígenas Graça Graúna, Mikeas Sánchez e Roxana Miranda Rupailaf.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia indígena. Contrapedagogia. Arquivo. Práticas translíngues.

ABSTRACT: In this article, I focus on how different contemporary indigenous poetic discourses in Latin America challenge (and seek to displace) the pedagogy of monolingualism, engendered by national linguistic and literary policies. Therefore, I seek to discuss the investment of certain glottopolitical-literary inflections associated with aesthetic-critical power of translanguing practices that combine Portuguese and Spanish with indigenous languages and cosmologies, configuring a kind of reactivation of discursive formations linked to colonial memory and the relationship between literature, language, and territory. The translanguing gestures of these writings mobilize different forms of meaning from the archive, making contacts visible and enabling untimely dialogical relationships between the legacies of Eurocentric literary tradition and Amerindian verbal arts. The theoretical framework developed here is anchored in the transdisciplinary correlation between debates on translanguaging (Canagarajah, 2017), counter-pedagogy (Segato, 2018), and archive (Foucault, 2008), in order to address the counter-pedagogies of the archive promoted by the writing of indigenous poets Graça Graúna, Mikeas Sánchez, and Roxana Miranda Rupailaf.

KEYWORDS: Indigenous poetry. Counter-pedagogy. Archive. Translingual practices.

* Doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com Pós-Doutorado pelo Institut für Romanistik da Universität Potsdam (Alemanha). Professor Associado IV da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), credenciado ao Programa de Pós-graduação em Letras Neolatinas. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: antonioandrade.ufrj@gmail.com.

1. Por uma contrapedagogia do arquivo

*Un saludo, un recuerdo, un territorio.
Un trocito de lengua salpicada que se
arranca y decide existir.*
Daniela Catrileo

Em minha pesquisa, venho buscando compreender a literatura como uma esfera discursiva atravessada por disputas ideológicas e pela coexistência tensiva das práticas de monolinguismo, plurilinguismo e translinguismo. Nesse sentido, nos meus trabalhos atuais, dedico-me à investigação da dimensão *glotopolítica do literário* (Autor, 2024), tratando de cartografar o espectro de articulações, afinidades e tensões envolvidas na (des)continuidade da relação entre literatura, língua(s) e território. Ao analisar a língua literária como dispositivo de construção do comum, seja como espaço normatizado ou instância de abertura à alteridade – em diálogo com Bentivegna, Lauria e Niro (2021) – busco discutir de que modo mudanças nas relações de força sociais implicam reposicionamentos linguísticos, estéticos e epistêmicos no âmbito da produção e circulação literária. Nesse sentido, considero importante refletir sobre o movimento de visibilização das poéticas indígenas do contemporâneo na América Latina, movimento este ligado ao aumento de publicação da poesia escrita sobretudo por mulheres indígenas atuais, que reivindicam não só espaço de circulação no campo literário, como também questionam criticamente o paradigma monolíngue (Yildiz, 2012) vinculado ao cânone e ao processo histórico de planificação do idioma nacional.

Na esteira dessa reflexão, compreendo, com Segato (2018), a noção de contrapedagogia como gesto de questionamento e desconstrução das pedagogias ligadas ao processo de naturalização da lógica de objetificação e crueldade que interdita a vincularidade entre pessoas, grupos étnico-sociais e alteridades culturais. Ao abordar a coexistência na América Latina de projetos históricos de subjetivação conflitantes, ligados a diferentes concepções de bem-estar, a antropóloga afirma:

[...] es posible decir que existen dos proyectos históricos en curso en el planeta, orientados por concepciones divergentes de bienestar y felicidad: *el proyecto histórico de las cosas* y *el proyecto histórico de los vínculos*, dirigidos a metas de satisfacción distintas, en tensión, y en última instancia incompatibles. El proyecto histórico centrado en las cosas como meta de satisfacción es funcional

al capital y produce individuos, que a su vez se transformarán en cosas. El proyecto histórico de los vínculos insta a la reciprocidad, que produce comunidad. Aunque vivamos inevitablemente de forma anfibia, con un pie en cada camino, una contra-pedagogía de la crueldad trabaja la consciencia de que solamente un mundo vincular y comunitario pone límites a la cosificación de la vida. (Segato, 2018, p. 16)

Tal colocação me faz indagar: de que maneira essa forma de entender a vincularidade enquanto *communitas* vai de encontro ao construto ideológico homogeneizador da unidade nacional, associada à pedagogia do monolinguismo? Partindo assim da possibilidade de compreensão da literatura enquanto gesto glotopolítico e contrapedagógico, considero a abordagem do translanguismo literário um meio de dar visibilidade crítica a dicções poéticas que se contrapõem à violência simbólica do Estado monolíngue, promovendo possibilidades de reinvenção das formas de vínculo e reciprocidade entre distintas epistemologias, interditas pela colonialidade do poder (Quijano, 2000).

Tal visada prospectiva, que busca reinventar os modos de relação *entre* e *com* as línguas e culturas indígenas, parte em geral, na produção poética contemporânea, de uma solicitação estético-política do arquivo ameríndio. Desse modo, na escrita de autoria indígena, a relação das línguas hegemônicas com os idiomas originários representa mais do que um marcador étnico, ou índice de “interferência” linguística, e sim a reivindicação crítica de memórias coletivas, historicamente silenciadas e interditas, que tais gestos translíngues – indiciados muitas vezes por ‘trocitos de lenguas salpicadas’ – trazem à tona, tal como nos sugere a epígrafe da escritora mapuche Daniela Catrileo.

Entendo aqui a noção de arquivo sob a ótica discursiva, com Foucault (2008 [1969]), para quem:

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas. (Foucault, 2008, p. 147)

Desse modo, Foucault concebe a noção de arquivo não como lugar de guarda de documento, mas como um dispositivo que rege o funcionamento da memória discursiva,

pautando as possibilidades de existência, legitimação e reverberação dos enunciados em diferentes contextos socioculturais.

Em seu debate sobre a contribuição do pensamento foucaultiano, Deleuze (2005 [1986], p. 46) assinala a potência de dispersão do arquivo, ligando-o à figura do diagrama, entendida como uma exposição das relações de força (microfísica, estratégicas, multipontuais, difusas) que constituem o poder. Deleuze demonstra que o diagrama, para Foucault, é uma dimensão informe, aberta à exterioridade e à possibilidade de estabelecimento de novas relações e recomposições. Trata-se não mais aqui da noção tradicional de arquivo, auditivo ou visual; pelo contrário, o diagrama seria:

[...] o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não-discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar.

Se há muitas funções e mesmo matérias diagramáticas, é porque todo diagrama é uma multiplicidade espaço-temporal. [...] o diagrama é altamente instável ou fluido, não pára de misturar matérias e funções de modo a constituir mutações. Finalmente, todo diagrama é intersocial, e em devir. (Deleuze, 2005, pp. 44-45)

Nesse sentido, ao mobilizar diagramaticamente o arquivo, a escrita configura-se como modo de resistir à repetibilidade do regime de signos instaurado, por meio da montagem de novas cartografias. Justamente por me sentir instigado a pensar novas cartografias no bojo da crítica literária latino-americana, abordo as práticas translíngues da escrita poética que reivindicam (e dialogam com) as artes verbais ameríndias enquanto possíveis *contrapedagogias do arquivo*, isto é, enquanto performatividades que tensionam a memória do monolinguismo e da colonialidade, contrapondo-se ao dispositivo de coerção do plurilinguismo e do contato entre línguas/culturas, correlato à formação identitária nacional. Trato assim de analisar como distintos agenciamentos promovidos pela poesia indígena contemporânea desestabilizam o imaginário que naturaliza a lógica cultural assimilacionista.

Para o desenvolvimento de minha discussão, analiso, neste artigo, alguns poemas contemporâneos das poetisas indígenas Graça Graúna (Brasil), Mikeas Sánchez (México) e Roxana Miranda Rupailaf (Chile). Ao focalizar estas poéticas de autoria indígena – textualidades, em geral, hibridizadas – busco demonstrar o modo como elas constituem formas de enfrentamento e desterritorialização dos mecanismos de controle do discurso. Isto se coaduna ao modo como Derrida (1997), ao discutir a questão do monolinguismo

do outro, valoriza a potência da escritura no processo de reinvenção da língua(gem), por meio da exploração do impróprio e da desconstrução da ideia apaziguada de pertencimento a uma comunidade linguística. E para dar conta da especificidade deste objeto de pesquisa, desloco aqui o aporte teórico-linguístico de Canagarajah (2018) para o campo da crítica, a fim de conceituar a noção de translinguismo literário enquanto forma de interação sinérgica entre diferentes repertórios verbais, construtos simbólicos e memórias discursivas, capazes de engendrar, no texto poético, mesclagens idiomáticas e novas possibilidades de sentido, ultrapassando a ideia de autonomia da língua e da literatura, desencadeando o atravessamento de distintas discursividades e lógicas culturais.

2. A poesia como tear

*De fio a pavio
a urdidura a vida.
Graça Graúna*

A noções de mesclagem e atravessamento, ligadas à perspectiva translíngua, associam-se na escrita de Graça Graúna – poeta indígena do povo potiguara, do estado do Rio Grande do Norte (Brasil)¹ – à imagem do tear, à ação de urdir, tecer. Não à toa, um de seus livros de poemas chama-se *Tear da palavra* (2007), e o site oficial da poeta intitula-se *Tecido de vozes*². Destaco inicialmente a produtividade desta metáfora na obra da autora, a fim de correlacioná-la à importância que tem, em sua poética, esse movimento de entrelaçamento de vozes, palavras, sonoridades e sentidos, advindos não só de diferentes variedades do português, mas também do espanhol, do inglês e das línguas indígenas.

É importante, em primeiro lugar, contextualizar aos leitores o fato de que os potiguaras, embora sejam uma etnia pertencente à família linguística tupi-guarani, nos dias atuais são falantes apenas do português como língua materna, assim como a maioria

¹ Cabe destacar, em termos acadêmicos, que Graça Graúna possui graduação, mestrado e doutorado em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), realizou pós-doutorado em Literatura, Educação e Direitos Indígenas pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e é professora aposentada da Universidade de Pernambuco (UPE).

² O site *Tecido de vozes* de Graça Graúna pode ser acessado em: <https://gracagrauna.com>, acesso em 15 out. 2025.

dos povos indígenas do Nordeste brasileiro, marcados pela destituição de seus territórios tradicionais e pela longa história de contato com a sociedade não-indígena desde o início da colonização.³ Tal histórico ratifica o caráter crítico da opção pelo plurilinguismo nos textos de Graúna; opção esta que vai na direção contrária da memória dos discursos que impuseram, no contexto da política linguística colonial, a partir do século XVIII, o uso exclusivo do português, e consequentemente a proibição do uso das línguas indígenas e gerais nos espaços de instrução escolar da colônia, como se vê no *Diretório dos Índios* (1757), documento legislativo do período pombalino:

Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as Nações, que conquistaram novos Domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável, que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que se introduz neles o uso da Língua do Príncipe, que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração, e a obediência ao mesmo Príncipe. Observando pois todas as Nações polidas do Mundo, este prudente, e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros Conquistadores estabelecer nela o uso da Língua, que chamaram geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar esse perniciosíssimo abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas Povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os Meninos, e as Meninas, que pertencerem às Escolas, e todos aqueles Índios, que forem capazes de instrução nesta matéria, usem da língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa, na forma, que Sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens [...]. (n.p.)

Como se pode ver, este documento, que marca a memória do processo de colonização linguística no Brasil, conforme demonstra Mariani (2003), destitui a estratégia estipulada pela educação jesuítica, propulsora das chamadas línguas gerais, que serviram como instrumento linguístico de aproximação e catequização dos povos indígenas no período colonial. A partir do *Diretório dos Índios*, o português é associado à centralidade do poder monárquico no império português, à ideia de civilização (versus barbárie) e à adesão à fé católica (oposta aí a línguas e costumes tidos como ‘diabólicos’).

³ É importante ressaltar, contudo, os recentes investimentos realizados pelas comunidades potiguaras no processo de retomada linguística, principalmente a partir da educação escolar indígena, de sua língua ancestral, a qual denominam como “Tupi Antigo”. A título de esclarecimentos a respeito desse assunto, remeto os leitores à dissertação de mestrado de Carolina Camargo de Jesus (2019).

Pensado em contraposição a essa memória discursiva – associada à expropriação de territórios tradicionais, extinção de línguas indígenas e assimilação cultural – o gesto antimonolíngue de Graúna ganha ainda mais força. Ao refletir sobre tal aspecto da obra da poeta, Olivieri-Godet (2017) afirma:

A poesia de Graça Graúna instaura um diálogo multiétnico que conforma seu caráter híbrido, inclusive em sua escolha de usar várias línguas: português, espanhol e inglês. Como não pode se expressar na língua de seus ancestrais, seus poemas são marcados por elementos lexicais de línguas indígenas. (Olivieri-Godet, 2017, p. 107)

A referida pesquisadora associa esses procedimentos (plurilíngue e translíngue) da escritora à ideia de “reterritorialização simbólica” (Olivieri-Godet, 2017, p. 101), o que constitui, na minha opinião, uma importante performatividade presente não só em Graúna, mas em diferentes dicções da poesia indígena contemporânea, produzida por autores pertencentes a etnias que passaram por processos de desaldeamento, migração e perda de seus idiomas originários. Isto permitiria falar, segundo Olivieri-Godet (2017, p. 104), numa espécie de “escrita-práxis” vinculada a estas poéticas, isto é, numa “escritura tomada como um espaço político de resistência e de autorreconstrução ontológica e antropológica”.

Gostaria de retomar aqui um apontamento – que parece extraído de uma conclusão óbvia, assentada na história do povo potiguara – trazido na citação acima: por não poder se expressar na língua de seus ancestrais, os poemas de Graúna “são marcados por elementos lexicais de línguas indígenas” (Olivieri-Godet, 2017, p. 107). Considero o tom desta colocação um tanto ou quanto questionável, por relacionar o acionamento translíngue de repertórios lexicais indígenas na obra da poeta à ideia de impossibilidade comunicativa e/ou desconhecimento linguístico. A meu ver, nos textos de Graça Graúna, o uso (aparentemente pontual) de termos em língua indígena no bojo da escrita em português enceta, na verdade, o entrecruzamento (não submetido à lógica da assimilação) da experiência urbana e da cultura regional com as cosmologias ameríndias. Este procedimento demarcaria, assim, certa intraduzibilidade entre as línguas e seus efeitos simbólicos. No poema “Quando a noite é mais pytuna...”, por exemplo, que joga com a diferença entre a noção de ‘noite’ (em português) e ‘pytuna’ (noite, em tupi), pode-se vislumbrar o modo como a poeta apropria, e desdobra poeticamente, tal procedimento:

Os Ancestrais cantam e dançam
pintados com açafraão, jenipapo
e urucum para saudar os parentes
com arco, flecha e maraca
pela noite mais pytuna
o Sol, a Lua e as estrelas
são acolhidos nos sonhos
dos Encantados na festa

Aqui, onde estou
(distante dos parentes)
no mundo em abismo:
pandemia, pandemônio...
ilhas virtuais... onde estou?
Perdida no isolamento
a noite não é a mesma
tão longe, assim, dos parentes

Até quando esse confinamento?
Rogo à força do Encantado
que venha o Sol em meus sonhos
com os ancestrais em festa.
E vem o sonho: a aldeia canta
pra guardar a noite
e dança pra salvar os céus
no ritmo sagrado das maracas

Sonho e a noite se faz pytuna
na epifania das constelações
sobre o tempo da caça e da pesca
do plantio e da colheita
e uma voz de longe nos anima:
“olha pro céu meu amor,
olha como ele está lindo”...
mesclas de sonho e realidade...

Lá, em Pedra Lavrada, na Paraíba
uma “porção do céu” mais estrelado
vence o tempo e segue
pela noite mais pytuna
...“olha pro céu meu amor”
é Colibri trazendo no voo
o frêmito da primavera
pela noite mais pytuna

Olha! Mira o verão amazônico!
Em noite pytuna a canoa ancestral
e a constelação da Garça
anunciam a fartura de peixe.
O pajé canta pra segurar o céu
e conta que no meio da noite pytuna
o Homem Velho da constelação
saúda os parentes do Sul

e quando o dia é igual à noite
o outono vem no desapego de tudo

como sempre foi e é ainda
pela noite mais pytuna.
Na leitura do céu em tempo de inverno
os pajés contam que a Via Láctea
é a morada dos deuses
pela noite mais pytuna

e que os filhos e filhas da Terra
têm seus parentes celestes
desde sempre à luz da história
pelas noites pytunas.
A vida segue
e a memória em nós
tece a alma da palavra ancestral
no meio da noite mais pytuna
(Graúna, 2020, n.p.)⁴

É interessante perceber, no poema, como o vocábulo ‘noite’ aparece não como tradução do termo indígena correspondente, mas sempre associado à palavra ‘pytuna’, que modifica o sentido ocidentalizado de noite, conforme se observa nas formulações “noite mais pytuna”, “a noite se faz pytuna”, “pelas noites pytunas”. A ocorrência desses ‘intraduzíveis’ aí indicia, conforme assinala Cassin (2014, p. 21), certo limiar irreduzível da diferença entre as línguas, de modo que cada idioma desenha uma espécie de mundo, ou “forma de vida” (Wittgenstein, 1999). E, ainda que perpassada pela diferença, a literatura ocupa um lugar de prática estética dedicada a criar relações entre mundos-línguas, o que faz, por exemplo, Antelo (2011, p. 5) recuperar a relação entre *aisthesis* e a ideia de contato, mostrando que tais escrituras (entre-línguas) promovem não a “*mímesis* do mundo social existente”, mas a “*aisthesis* (contato) desse e de outro mundo juntos”, assumindo assim “uma nova ordem de relação simbólica” com o real.

Desse modo, no poema, a palavra ‘pytuna’, em tupi, exerce uma função adjetiva, qualificando e denotando uma distinção semântica importante, ainda que associada a um núcleo substantivo lusófono. Tal associação de sentidos desvela-se também na aproximação entre as ideias de distância da aldeia (ligada ao desaldeamento e ao deslocamento dos grupos indígenas) e isolamento social (gerado pela Covid-19). Além disso, pode-se observar a aproximação da “noite pytuna” à pajelança e aos rituais xamânicos (indiciados pela referência à narrativa da “Queda do céu”), e ao mesmo tempo,

⁴ Este texto foi publicado pelo projeto “Programa Convida” do Instituto Moreira Salles. No site do IMS (por meio do link: <https://ims.com.br/convida/graca-grauna/>), é possível também escutar a autora declamando o próprio poema.

ao cancionero junino, por meio da citação de “Olha pro céu”, de José Fernandes e Luiz Gonzaga. Tal relação intercultural vincula-se em Graça Graúna também à ideia de mestiçagem. Não à toa, seu primeiro livro de poemas intitula-se *Canto mestizo* (1999). Além disso, em *Tear da palavra* (2007), é possível encontrar um poema como “Answer”, por exemplo, que mescla inglês e português, encenando uma espécie de resposta que, embora ironicamente submissa ao poder hegemônico (representado pela língua hipercêntrica do capitalismo global: o inglês), revela um caráter contrapedagógico e contracolônial da afirmatividade do seu discurso, o qual se esquivava dos estereótipos de pureza étnica e cultural. Cito “Answer”: “we have indigenous blood/ we have ebony sweat/ we have mestizo tears// **Yes, Sir./ Nessa mistura/** caminhamos fortes” (Graúna, 2007, p. 37 - grifos meus).

Voltando ao poema “Quando a noite é mais *pytuna*...”, cabe destacar ainda a menção à constelação da Garça, importante referência à cosmologia dos povos amazônicos, para os quais as diferentes constelações estão ligadas aos ciclos dos rios, aos períodos de enchente, estiagem e seca, aos tempos propícios para plantar, pescar, caçar. Tais ciclos naturais associam-se às estações no bioma transnacional da Amazônia: por isso mesmo, a voz lírica realiza aí um quase imperceptível *code-switching* português/espanhol no verso “**Olha! Mira** o verão amazônico!” (grifos meus). Este deslizamento sub-reptício entre as duas principais línguas da América do Sul ocorre também, por exemplo, em outros poemas de Graúna escritos em espanhol, mas atravessados por marcas ortográficas e escolhas lexicais advindas do português, configurando uma escrita poética que se apropria do ‘portunhol’ como uma espécie de paradigma comunicacional do ativismo ameríndio, latino-americanista. Cito, a título de exemplo, um trecho do poema “Canción peregrina”: “Las piedras de mi collar/ son historia y **memória**/ del flujo del **espírito**/ de montañas y **riachos**/ de lagos y cordilleras/ de hermanos y hermanas/ en los desiertos de la ciudad/ o en el seno de las **florestas**.”⁵ (Graúna, 2007, p. 11 - grifos meus).

⁵ As palavras destacadas nesta citação revelam aí o atravessamento de marcas gráficas do português nos vocábulos “memória” e “espírito” (‘memoria’ e ‘espíritu’ em esp.) e de termos que, embora existam no léxico da língua espanhola, possuem matizes semânticos distintos e são utilizados com menor frequência nesta língua, como no caso dos termos “riacho” (em geral, se diz ‘arroyo’ ou ‘riachuelo’ em esp.) e “floresta” (em geral, se diz ‘bosque’ ou ‘selva’ em esp.).

Finalizando aqui a análise de “Quando a noite é mais pytuna...”, como se pôde perceber, no texto de Graúna a diferenciação linguística, ligada à pluralidade de cosmovisões, produz um movimento de interface e tensão que não só enriquece sua leitura, como também traz ponderações críticas à visão de mundo pautada no capitalismo extrativista, de tal forma que parece se concentrar no âmbito do onírico (“Sonho e a noite se faz pytuna”) a possibilidade de retorno ao “tempo da caça e da pesca/ do plantio e da colheita”. Não à toa, o poema recusa o apagamento dos saberes e modos de vida ameríndios, indo assim na contramão da padronização ideológica e socioeconômica fomentada pelo poder do Estado, simultaneamente à interdição do plurilinguismo.

3. Entre montanhas e serpentes

Devorarme tus latidos y montañas
Roxana Miranda Rupailaf

*Ahí donde aguardan todos mis ancestros
celebrando en eterna fiesta
bajo el manto del volcán Chichón*
Mikeas Sánchez

Como vimos, as textualidades translíngues nas poéticas de autoria indígena contemporâneas operam por meio da ênfase sobre a intraduzibilidade do significante indígena, num gesto glotopolítico, a meu ver, fundamentalmente distinto da adesão moderna à glotofagia colonialista (Calvet, 1974) e ao procedimento de incorporação controlada de termos autóctones submetidos à morfologia da língua colonizadora, tal como ocorre, por exemplo, no modernismo brasileiro. Em clássicos como *Cobra Norato* (1931), de Raul Bopp, por exemplo, a apropriação lírica do tópos do primitivismo e a exploração estilística da oralidade brasileira, marcada sobretudo pela presença de tupinismos (contribuições lexicais indígenas já dicionarizadas e adaptadas à morfologia portuguesa), ligam-se a determinada vertente nacionalista do projeto modernista, caracterizado por Affonso Romano de Sant’Anna (1975) como uma “poética do centramento”.⁶

⁶ Ao discutir a noção de “poéticas do centramento” em seu ensaio, Sant’Anna (1975) menciona como exemplo *Cobra Norato*, que se baseia no mito ribeirinho amazônico da cobra encantada que vive no rio e

É interessante perceber, contudo, que não só a poesia indígena brasileira, mas também a poesia indígena atual na América Hispânica vão na contracorrente dessa ideologia homogeneizadora do nacional. Tais poéticas indígenas do contemporâneo, em lugar de se inscreverem no lugar da assimilação, preferem solicitar, por meio da linguagem, o limiar irreduzível da diferença, explorando simultaneamente a dimensão dual do sentido, prevalente no discurso ameríndio – dualidade esta que também escapa à lógica de uniformização ligada à pedagogia monolíngue.

Na poesia de Mikeas Sánchez, poeta zoque do estado de Chiapas (México), tal dualidade da prática translíngue evidencia-se não só em sua opção pela publicação bilíngue, em ore (língua pertencente à família linguística mixe-zoque) e em espanhol, mas sobretudo na conservação de vários termos indígenas na autotradução de seus poemas ao espanhol, seguindo assim uma concepção não domesticadora da atividade tradutória. Leiam-se, como exemplo, os versos do seu poema “Uno”:

Soy *Mokaya*
soy hombre y soy mujer
Mojk'jäyā
la flor del maíz
la palabra cantada
la dolorosa palabra
cultivo la palabra
cultivo la tierra
(Sánchez, 2013, p. 24)

Nele, a enunciação lírica se complexifica, lançando mão da dualidade inscrita nas palavras *Mojk'jäyā-Mokaya* (que é o título inclusive do livro no qual consta o poema acima), cuja raiz etimológica ‘mojk’ (em ore) se traduz como ‘milho’ (“maíz” em esp.). Assim, “Mokaya” é o homem que cultiva a terra, o homem do milho, e “Mojk'jäyā”, seu complemento, é a mulher, a flor do milho (“la flor del maíz”). Desse modo, a enunciação lírica aí trabalha com a dualidade masculino-feminino, explorando, por um lado, a derivação etimológica da língua ore, e por outro, a duplicidade de gênero e o poder dual das divindades na cosmologia zoque.

se metamorfoseia em homem. Em sua explanação em relação ao que conceitua como “mimese consciente”, para definir o procedimento estético dessa vertente do modernismo, o crítico afirma: “Um dos processos utilizados para o preenchimento do vazio descoberto entre a vanguarda européia e a tradição brasileira foi o reencontro com os mitos nacionais através da reconstrução do que seria nossa vida primitiva. O poeta pôs-se a recontar lendas e a transcrever a tradição oral para a escrita. Assim surgiu uma solução tanto no plano formal da língua, quanto no plano do conteúdo” (Sant’ Anna, 1975, p. 60).

Já no poema “Siete”, é possível observar outro modo de exploração da dualidade, ligada ao translinguismo ore-espanhol na autotradução poética realizada por Sánchez. Cito o referido poema:

Hay días en que el *Tzuan'* se abre
para revelarnos el origen de las cosas
una línea de fuga
una imagen que se nos escapa del letargo
El *Tzuan'*
nuestra herencia de nagueal
nuestra lagaña de perro para mirar los muertos
Porque todo tiene su enigma
su razón innecesaria
su motivo sobrante
Todo hombre
toda mujer
algún día buscan esa palabra que les falta
(Sánchez, 2013, p. 57)

Neste texto, pode-se perceber que a ideia de *Tzuan'* – termo que corresponde ao paraíso, um dos níveis do inframundo zoque, ao mesmo tempo vinculado geograficamente às montanhas de Chiapas – é configurada simultaneamente como origem e linha de fuga, revelação e enigma, aquilo que explica e que sobra/escapa à representação. Não à toa, a performatividade dessa poética ameríndia – configurada como ‘uma linha de fuga’, uma imagem que escapa da letargia mimética – solicita o entrecruzamento (foraneizante) de línguas mesmo na tradução ao espanhol: língua de poder no contexto nacional, “língua legítima” nos termos de Bourdieu (2008 [1982]). Este gesto translíngue de reivindicação do arquivo (linguístico e mitopoético) zoque condiz com a indagação glotopolítica trazida à baila pela ativista de direitos linguísticos indígenas no México, Yásnaya Elena Aguilar Gil, que recusa a dicotomia literatura nacional vs. literatura indígena, e critica a tentativa de homogeneização estética e linguístico-cultural em ambas as etiquetas, ao dizer: “no existe una sola literatura indígena y si existe una literatura mexicana es y debe ser diversa lingüísticamente” (Aguilar Gil, 2020, p. 56).

Embora seja fundamental reconhecer a importância das estratégias de hibridação idiomática como marca mais frontal da autoria translíngue, enquanto ato de resistência/resiliência da diversidade glotopolítica dentro do campo literário nacional, é necessário também dedicar atenção crítica à poesia indígena realizada numa escrita à primeira vista monolíngue, assentada contudo numa instigante exofonia (Perloff, 2013), ou seja, numa voz enunciativa que se projeta a partir de um lugar *fora* do universo

discursivo que recobre habitualmente uma língua, ecoando assim certa alteridade epistemológica. Tal colocação remete ao modo como Catrileo (2024), a partir de uma posição intersticial mestiça, questiona a incidência da concepção idealizante de pureza ancestral no movimento mapuche chileno, demonstrando que a reelaboração do arquivo colonial e da memória ameríndia estão constitutivamente em tensão. Nesse sentido, a ensaísta afirma que a arte mapuche produzida a partir desse espaço intersticial (que se autodenomina “champurria”) “se manifiesta mediante múltiples formas de recuperación de una memoria arrebatada, reelaborando artefactos estéticos posibles que evidencien la contradicción sin abandonar los discursos descolonizadores” (Catrileo, 2024, p. 103).

Esse processo, necessariamente impuro, na obra de Roxana Miranda Rupailaf, poeta mapuche-williche da província de Osorno (Chile), segue um rumo contrapedagógico justamente por não esquivar as referências à tradição judaico-cristã e ao cânone hispânico. Em seus livros *Las tentaciones de Eva* (2003) e *La seducción de los venenos* (2008), os poemas, geralmente escritos em espanhol sem aporte léxico do mapudungun, dialogam com a narrativa bíblica do Gênesis, subvertendo a ideia de pecado original e valorizando a erotização vinculada à figura da serpente. Em “Serpiente de tierra”, por exemplo, tal movimento de erotização liga-se ao mito diluviano mapuche, no qual Kaykay Vilú (serpente do mar) irritado com os humanos faz o mar inundar a terra, mas Tenten Vilú (serpente da terra) molda montanhas e colinas para proteger os seres vivos que a habitam. Na cosmologia mapuche, essa batalha entre as serpentes é associada a fenômenos naturais como tsunamis, terremotos, erupções vulcânicas e à formação geológica do arquipélago de Chiloé. Cito o poema de Rupailaf:

Cierro los ojos a la música
de ti.
Elevo el cuerpo
y sosiego los venenos.
Me dejo abrir las pieles
me ondulo
en el soplo de tus voces.
Me hincho las gargantas
en salivas verde-azules.

Aire
me subo cielo
mi vertical.

Dejaría atravesarme los cuchillos
en el ritmo

de subirme
hacia los fuegos.

Barriga blanca y sudada
de los vientos.

Nubes meterme a los ojos.

Palpitarme las aceitadas sierpes,
mi telúrico
ramo de los gritos.

Ya de nada me sirven los venenos.
(Miranda Rupailaf, 2006, p. 104)

Observa-se, neste poema, uma associação entre as ideias de corpo, erotismo, altitude. Tal reapropriação e ressignificação do texto mítico vai em direção a uma outra forma de performatizar o corpo na poesia indígena contemporânea. O corpo feminino, ao mesmo tempo presença e ausência, é aí o espaço que se textualiza. Mais pela imbricação exofônica de discursividades do que pela mistura de códigos idiomáticos, a obra de Miranda Rupailaf parece indagar a própria possibilidade de a etnopoesia ser não o resgate nostálgico de uma memória, e sim uma dicção performativa. Ao retrabalhar poeticamente diferentes sentidos atribuídos à imagem simbólica da serpente, seu poema, por um lado, solicita o arquivo mapuche, e por outro, faz ressoar o dogma católico. Tal superposição discursiva, em vez de obedecer à memória de certo sincretismo assimilacionista, subverte tanto a hierarquia religiosa – paralela ao processo de castelhanização dos territórios indígenas no Chile – quanto a assimetria de gênero, por meio de belas imagens que colocam o sujeito lírico feminino na posição de comando do jogo erótico (“Dejaría atravesarme los cuchillos/ en el ritmo/ de subirme/ hacia los fuegos.”).

Considerações finais

Ao longo deste artigo, foram abordadas diferentes dicções poéticas indígenas atuais da América Latina, que, sob meu ponto de vista, desafiam e deslocam a pedagogia do monolinguismo, conectada às políticas linguísticas e literárias nacionais. No decorrer das análises de poemas de Graça Graúna, Mikeas Sánchez e Roxana Miranda Rupailaf, tratei de examinar distintas inflexões glotopolíticas do literário que, ao entrecruzarem o português e o espanhol com línguas e cosmologias indígenas, configuram estratégias de reatualização da memória colonial e da relação canônica entre literatura, língua e

território. Os gestos translíngues dessas escritas mobilizam distintas formas de significação do arquivo, visibilizando contatos e possibilitando relações dialógicas intempestivas (muitas vezes, incômodas e contra-hegemônicas) entre os legados da matriz epistêmica eurocêntrica e das artes verbais ameríndias, delineando o que busquei conceituar neste trabalho como uma espécie de ‘contrapedagogia do arquivo’.

Para finalizar, gostaria de deixar aberto aqui um caminho de diálogo desta reflexão com a antropologia da imagem de Warburg (2004 [1988]), em *Schlangenritual* (O ritual da serpente). Ao discutir, em meio a uma série de fotografias de viagem e relatos etnográficos, correspondências e diferenças entre o simbolismo da serpente em ritos de povos indígenas americanos e na tradição cristã ocidental, Warburg afirma:

Lo que hemos aprendido hoy sobre el simbolismo de la serpiente puede darnos una idea, por breve que ésta sea, del proceso de transición de un simbolismo corpóreo y tangible, que se apropia físicamente de sus objetivos, hacia otro meramente espiritual y mental. Los indios todavía toman a la serpiente y la tratan como el agente viviente que genera la tormenta. (Warburg, 2004, p.61)

Tal percepção conecta-se, a meu ver, com o gesto da poesia ameríndia aqui analisada, a qual reivindica elementos linguístico-culturais indígenas, a fim de desencadear um movimento a contrapelo em relação aos paradigmas da tradição eurocidental de repressão do corpo, abstração da fé religiosa, domesticação da natureza e distanciamento entre o humano e o não-humano. Dessa maneira, é possível compreender – não apenas com Rupailaf, mas também com Sánchez, Graúna e outras instigantes vozes indígenas atuais – que as contrapedagogias do arquivo, encenadas no discurso literário contemporâneo, em lugar de se pautarem numa pretensa pureza linguística e cultural, investigam a potência da contradição e do deslizamento polissêmico de imagens, símbolos, narrativas e repertórios poéticos (indígenas e não-indígenas), vislumbrando assim a formação de diferentes imaginários afetivos, a partir de ‘artefatos estéticos possíveis’.

REFERÊNCIAS

AGUILAR GIL, Y. **Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística**. Ciudad de México: Almadía, 2020.

ANTELO, Raul. Pós-linguagem: em uma outra dimensão. **Babel poética**, n. 6, 2011, p. 5-6.

BENTIVEGNA, Diego; LAURIA, Daniela; NIRO, Mateo. La lengua americana: literatura, subjetividad, instituciones. **Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos**, UNTREF, 2021, p. 1-6. Disponível em: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/chuy/article/view/1270/1011>, acesso em: 15 out. 2025.

BOPP, Raul. **Poesia completa de Raul Bopp** [org. e comentários de Augusto Massi]. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. Trad. S. Miceli et al. São Paulo: Edusp, 2008.

BRASIL. **Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário**. Legislação do período colonial brasileiro, 1757.

CALVET, Louis-Jean. **Linguistique et colonialisme: petit traité de glottophagie**. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1974.

CANAGARAJAH, Suresh. Translingual practices as spatial repertoires: expanding the paradigm beyond structuralist orientations. **Applied Linguistics**, 39(1), Oxford University Press, 2018, p.31-54.

CASSIN, Barbara. **Más de una lengua**. Trad. V. Waksman. Buenos Aires: F.C.E., 2014.

CATRILEO, Daniela. **Sutura de las aguas. Un viaje especulativo sobre la impureza**. Santiago de Chile: Kikuyo, 2024.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. C. S. Martins; R. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. **El monolingüismo del otro**. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Manantial, 1997.

FOUCAULT, Michel. O enunciado e o arquivo. In: **A arqueologia do saber**. Trad. L. F. Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.87-150.

GRAÚNA, Graça. **Canto Mestizo**. Maricá: Blocos, 1999.

_____. **Tear da Palavra**. Belo Horizonte: Ed. M.E., 2007.

_____. Quando a noite é mais pytuna... **Instituto Moreira Salles**, 2020.

JESUS, Carolina Camargo de. **Os Potiguara da Paraíba e o processo da (re)construção de sua identidade linguística**. Rio de Janeiro: Mestrado Profissional em Linguística e Línguas Indígenas, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2019. Disponível em: <https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/23410/1/CCdeJesus.pdf>, acesso em: 28 jul. 2026.

MARIANI, Bethania. Políticas de colonização linguística. **Letras**, Santa Maria, 27, 2003, p. 73-82. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11900>, acesso em: 15 out. 2025.

MIRANDA RUPAILAF, Roxana. **Las tentaciones de Eva**. Puerto Montt: Secretaría Ministerial de Educación, 2003.

_____. Serpiente de tierra. In: Huinao, Graciela et al. (ed.). **Hilando en la memoria: 7 mujeres mapuches**. Santiago de Chile: Cuarto Próprio, 2006, p.104.

_____. **Pu llimeñ ñi rulpázuamelkaken/Seducción de los venenos**. Santiago de Chile: LOM, 2008.

OLIVIERI-GODET, Rita. Graça graúna: A poesia como estratégia de sobrevivência. **Interfaces Brasil/Canadá**. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 17, n. 3, 2017, p. 101-117. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/interfaces/article/view/12569>, acesso em: 15 out. 2025.

PERLOFF, Marjorie. **O gênio não original: poesia por outros meios no novo século**. Trad. A. Scandolara. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from South**, v. 1, n. 3, 2000, p.533-580.

SÁNCHEZ, Mikeas. **Mojk'jäyã/Mokaya**. Ilustración: P. D. Abreu. México, D.F.: Pluralia, 2013.

SANT'ANNA, Affonso Romano. Modernismo: as poéticas do centramento e do descentramento. In: Ávila, Affonso (org.). **O modernismo**. São Paulo: Perspectiva, 1975, p. 55-68.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

WARBURG, A. **El ritual de la serpiente**. Trad. J. E. Homaeché. México, D.F.: Sexto Piso, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

YILDIZ, Yasemin. **Beyond the Mother Tongue: The Postmonolingual Condition**. New York: Fordham UP, 2012.