

Diálogos entre a *indianidade* de Graça Graúna e a *escrivivência* de Conceição Evaristo: a experiência em pauta

Karine Aragão dos Santos Freitas

Eu gostaria de iniciar este ensaio compartilhando reflexões, indagações, provocações. Tenho aprendido bastante com as leituras do escritor peruano decolonial Aníbal Quijano, quando ele nos propõe novas formas de produzir racionalidades e experimentar subjetividades para que entremos verdadeiramente em um percurso de decolonização. Nesse sentido, a minha proposta, neste texto, é estabelecer mais ressonâncias do que dicotomias, mais horizontalidades e menos hierarquizações, mais sugestões e menos prescrições, mais coexistências viscerais e menos centros, ou, como diria a escritora Graça Graúna, olhar para o lugar do *corte-vínculo*, enxergando o sangue como a morte e a reexistência pela palavra.

Indianidade

É justamente desse ponto que podemos começar a refletir sobre o lugar epistemológico do conceito de *indianidade*, que é uma marca da sua literatura. Para a escritora potiguará Graça Graúna, a literatura indígena pressupõe a autoria indígena, ou seja, a *indianidade*, que é o aspecto textual que subjaz às reflexões

* Doutora em Letras / Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

sobre a identidade/alteridade indígena e sobre a relação de amor do indivíduo com a terra. Segundo Graça Graúna, a *indianidade* está correlacionada à pessoa indígena, e é exatamente esse o fator fundamental da literatura ameríndia. Essa abordagem centra-se na figura do/a autor/a sobreposta (mas não oposta) a outras vertentes estéticas/discursivas, como tema, ponto de vista, linguagem e público.

A escritora potiguara ainda destaca que essa apreensão se torna importante como estratégia de não silenciamento da voz indígena, que busca ser sujeito de sua enunciação, não mais ocupando o lugar de subalternidade. Como sujeito de voz, a pessoa indígena sairia do *status* de infantilização para o de produtor/a de arte, de pensamento, de literatura. É somente por esse caminho que pessoas não indígenas se deslocariam de uma percepção fetichizada e exótica do/a indígena, como se a este/a coubesse a tutela, o silenciamento, a margem.

Em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, Graúna (2013) afirma que

nossa literatura contemporânea é um dos instrumentos de que dispomos também para refletir acerca das tragédias cometidas pelos colonizadores contra os povos indígenas; a literatura é também um instrumento de paz a fim de cantarmos a esperança de que dias melhores virão para os povos indígenas no Brasil e em outras partes do mundo. Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas nossa história de resistência, nossas conquistas, os desafios, as derrotas, as vitórias (p. 23).

O que Graúna coloca em jogo é a possibilidade de autor-representação e reinterpretação simbólica do passado, afastada dos mitos culturais atribuídos aos/às indígenas entre os séculos XVI e XIX – ingenuidade, primitivismo intelectual, selvageria, irracionalidade, subserviência e heroísmo infantil – que ainda vigoram. Se considerarmos que as injustiças sociais têm como base estruturas econômicas e culturais, a literatura indígena – feita por indígenas – se torna um lugar utópico de resistência e de (re)existência, como avalia a própria Graúna no mesmo livro supracitado:

apesar da falta do seu reconhecimento na sociedade letrada, as vozes indígenas não se calam. O seu lugar está reservado na história de um outro mundo possível. Visando à construção desse mundo, os textos literários de autoria indígena tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária e que devem ser esclarecidos e confrontados com os textos não indígenas, pois trata-se de uma questão muito delicada e muito debatida hoje entre os escritores indígenas (p. 55).

Uma referência ao que Graúna chama de *indianidade* estaria, por exemplo, no poema “Colheita”, em que o eu lírico nos diz:

Num pedaço de terra
encabulada, mambembe
o caminho de volta
a colheita, o ritmo
o rio, a semente

Planta-se o inhame
e nove meses esperar
o parto da terra.
Planta-se o caldo
e docemente esperar
a cana da terra
Palavra: eis minha safra
de mão em mão
de boca em boca
uma porção Campestre
Potiguara ser.

(Graúna: 2017, 23)

Em primeiro lugar, convém observar que o poema é escrito em língua portuguesa, o que poderia, já inicialmente, suscitar indagações: por que Graúna não escreve em uma língua indígena? Ainda mais: pode um poema escrito em português representar a literatura indígena?

A própria autora trata dessa questão quando discute sobre a ideia de hibridismo cultural relacionado à produção indígena. Graúna busca a metáfora do *corte-vínculo* para ilustrar a situação cultural do indígena, pois este, estrangeiro/a de dentro, para ser compreendido/a, deve usar códigos linguísticos impostos pelo colonizador, deve usar a língua estrangeira que o sangrou. O paradoxo estaria justamente nessa necessidade/imposição de comunicar sua cultura em outra língua para alcançar seus/suas leitores/as: o corte promovido pelo colonizador de outrora é transformado em vínculo também com os que perpetuam seus pressupostos e

vivências, seu lugar hegemônico. Usar a língua portuguesa permite que esses mundos se encontrem em um *entrelugar*, que não precisa ser apenas abismo, mas, sobretudo, ponte.

Graúna não entende a literatura indígena a partir de uma lente purista, pelo contrário, para ela, a cultura é um ponto de contato entre diferentes expressões, sem hierarquizações. É justamente nesse direcionamento que seu *corte-vínculo* converge com o *entrelugar* de Silviano Santiago. Cabe lembrar que, no texto “O entrelugar do discurso latino-americano” (2000), Santiago propõe uma subversão da hierarquia entre colonizador e colonizado, entre original e cópia, e expõe uma visão que em muito se aproxima da proposta de Graúna, pois valoriza, na América Latina, a criação de um espaço intervalar em que o processo de apropriação da cultura ocidental ocorre já não estruturado a partir das ideias de unidade e pureza.

O caráter de universalidade – trabalhado por Santiago – ou a tentativa de buscar pontos comuns para conseguir comunicar – pressuposto de Graúna – abrem-se para dois caminhos: ou favorecem um jogo colonizador, em que se consegue pouco a pouco a uniformização ocidental do mundo, a sua totalização, através da imposição da história europeia como História universal, ou alcançam um jogo diferencial em que as culturas, mesmo as em situação econômica inferior, se exercitam dentro de um espaço maior, para que se acentuem os choques das ações de dominação e das reações dos dominados. Vale destacar o apontamento de Santiago quando nos diz:

na configuração ambivalente do seu ser cultural reside
o drama ético do intelectual brasileiro face a todas as

minorias da América Latina. A sua compreensão dessas minorias, pelo materialismo histórico, tem de passar pela integração total e definitiva delas ao processo de ocidentalização do mundo; a compreensão delas pelo pensamento antropológico tem de questionar essa integração histórica, para que elas não continuem a viver uma “ficção” imposta como determinante do seu passado e do seu desaparecimento futuro. Difícil é o pacto entre o homem latino-americano e a História ocidental, a não ser que se caia em certas determinações de cunho desenvolvimentista, onde se afigura como capital a práxis ideológica do progresso (2000, 18).

Na literatura latino-americana, na literatura ameríndia, o *como* comunicar é fator essencial, pois passa pela ideia do como resistir, como (re)existir e, nesse sentido, a palavra é aquilo que não morre, é aquilo que atravessa ciclos. Não é à toa que “Colheita”, de Graça Graúna, fecha com uma estrofe metalinguística: a palavra é aquilo que comunica, que dá vida, que dá frutos, ou seja, assim como o alimento, é o que passa de mão em mão, de boca em boca. A palavra é o que passa pelo corpo, mesmo que ele esteja ferido. O poema ainda nos oferece uma discussão acerca de seu conteúdo, pois, nele, percebe-se o conceito de *indianidade* a partir das imagens poéticas que remetem ao contato orgânico com a terra em um tempo próprio: a espera. Observa-se a semente como processo, o rio que carrega vida, o parto que se dá quando a terra está pronta, o plantio que docemente aguarda o açúcar.

Um outro poema bastante interessante de Graça Graúna, no sentido de perceber a alteridade indígena, intitula-se “Nem mais nem menos”:

Um homem, uma mulher
 são o que são:
 palimpsestos
 pássaros
 deuses
 mágicos
 videntes
 astro/estrela
 de Altamira a Lascaux
 Asteca/Pankararu
 Fulni-ô/Xavante
 Potiguar, quem sabe?
 Íntimos irmãos da terra
 salvaguardam o limo das pedras
 o voo dos peixes
 e os sagrados rios navegáveis.

(2017, 26)

Note-se, já nos primeiros versos, a aproximação entre a mulher, o homem e os palimpsestos. A imagem do palimpsesto – pergaminho ou papiro cujo texto é lavado ou raspado para permitir sua reutilização – nos recorda que, essencialmente, somos seres coletivos, formados pelos que vieram antes, pelos que virão depois, pela natureza que não se configura como categoria

inferior de vivência: não haveria hierarquização entre o homem, a mulher, os pássaros, os astros. Seríamos todos/as sagrado/as, em um ciclo complementar de irmandade.

De um confronto entre a subjetividade expressa no poema de Graúna e o nosso *modus operandi* atual é possível promover reflexões acerca da maneira como estamos vivendo em sociedade. Muito se debate, na contemporaneidade, sobre a redução das nossas experiências como seres coletivos, como seres solidários que se percebiam como integrantes de uma comunidade. Como ressalta o ambientalista Ailton Krenak (2019), o fetiche pelo individualismo, pela conquista material, pela hierarquia tem nos levado a vivências cada vez mais bélicas e centralizadas nos desejos de indivíduos que se julgam supremos e soberanos sobre outros e sobre a natureza. A cosmovisão indígena em “Nem mais nem menos” caminha justamente no sentido contrário a essa exaltação do indivíduo: somos apenas parte, nem superiores, nem inferiores.

A percepção dos processos de produção das identidades e diferenças é um dos elementos mais importantes quando queremos entender a cosmovisão indígena. Para os povos indígenas, esses temas estão entrelaçados em suas vidas, em suas histórias, em todo entorno humano e não humano. A cosmovisão do mundo e dos seres vivos é feita numa perspectiva vertical (alto e baixo) e horizontal. Existe um patamar acima de nós e outro abaixo de nós, nas profundidades das terras (perspectiva vertical). Já as florestas, os animais, as águas, os lagos, os peixes e outros seres vivos estariam no mesmo patamar (perspectiva horizontal).

De acordo com a escritora Eliane Potiguara (2004), na lógica indígena, o espírito dos antepassados está sempre presente na vida do povo. O processo de sermos/fazermos gente passa pela forma circular: somos criados (gestados), nascemos e iniciamos (iniciação), casamos (para ter/ser gente tem que ter muitos filhos; homem e mulher se tornam mais gente ainda). Nesse processo de maturação, é importante a fase de prestação de serviços (temporários e permanentes à comunidade). Só assim, se poderia tornar-se conselheiro, alcançando o momento da plenitude de *ser gente*.

Há, aqui, um contraponto entre a perspectiva ameríndia e a cultura ocidental eurocêntrica: a cultura ocidental se fixa na identidade como algo imutável, já a ancestralidade é móvel, abandonando qualquer viés estático. O passado existe, mas sua força está em como se desdobra no presente.

Outra categoria importante dentro da cosmovisão indígena, que transparece no poema de Graúna, é a relativização da humanidade. A partir do conceito de *perspectivo ameríndio* desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, observa-se que, assim como a identidade, a humanidade não obedece a uma divisão binária entre humano e não humano. Camila Betoni nos explica que,

para entendermos a virada perspectivista, precisamos começar pela estrutura dos mitos ameríndios (os povos originários americanos), com suas narrativas (cosmologias) de um tempo em que as múltiplas entidades do cosmo compartilhavam uma espécie de condição humana indistinta e que, por essa condição, eram capazes

de comunicação entre si. Esses mitos também descreviam um momento onde essa condição humana geral é quebrada e as espécies são separadas, isto é, homens, animais, vegetais, espíritos e demais seres assumem os diferentes corpos que até hoje habitam. Contudo, esse momento inicial de uma condição humana estendida não foi totalmente esquecida, sendo a caça e a prática xamânica momentos exemplares em que essa humanidade compartilhada volta a ser percebida, posto que nessas práticas seria possível uma retomada daquele estado humano ancestral, e, portanto, a recuperação da alma dos animais, dos objetos, dos espíritos e dos demais seres.

É nesse ponto que começa o trabalho do perspectivismo propriamente dito, uma vez que a aparência não humana desses seres não passaria de uma capa ou pele que esconderia o fundo humano comum. O corpo e a pele, nesses casos, determinavam um ponto de vista particular. Assim, ao contrário de uma separação entre uma essência humana exterior e uma forma externa não humana (de bicho, de artefato, de espírito etc.), essas cosmologias ameríndias pressupõem uma postura de relações radicalmente diferente das relações clássicas: ainda que vistos pelos humanos como animais, esses animais e demais seres se veem como humanos, vivendo sob condições semelhantes às humanas; isto quer dizer, em última instância, que eles possuem uma vida social tal qual os habitantes das aldeias ameríndias. Por vezes, eles veem no humano um inimigo, por outras, os percebem como predadores. Dessa forma, se a humanidade é aquela condição reflexiva de

um sujeito sobre si mesmo, a animalidade é nada mais que um atributo de um corpo visto sob a perspectiva externa.

Mais uma vez, o pensamento ameríndio nos convoca a reconfigurar o que outrora considerávamos um conceito inabalável: a supremacia da espécie humana. A compreensão e o respeito ao ciclo natural da terra e à ancestralidade são marcas de uma *escrevivência* indígena.

Escrevivência

E é com a palavra *escrevivência* que eu abro espaço, neste ensaio, para a escritora Conceição Evaristo. Evaristo define a *escrevivência* como a escrita que nasce do cotidiano, das memórias e das experiências do seu povo, da sua ancestralidade que se faz presente. Nesse sentido, a escrita estaria ligada a uma condição, a uma subjetividade, a uma afetividade com sua história ancestral, a uma credibilidade só possível perante a experiência de um corpo. No caso de Evaristo, a experiência de um corpo negro, a experiência de uma mulher negra.

A escritora, em suas últimas entrevistas, tem tomado o cuidado para não ser taxativa e afirmar a existência de uma literatura negra que só possa ser feita por pessoas negras. No entanto, Evaristo chama a atenção para a importância de uma democracia epistemológica, de uma produção cultural pautada na diversidade, na pluralidade de experiências, para que não tenhamos, por exemplo, eventos literários, como a FLIP, sempre reproduzindo os mesmos autores e autoras, as mesmas visões de mundo que partem de lugares de enunciação muito próximos. Problematizar a unidimensionalização do lugar de enunciação

seria confrontar processos, confrontar relações de poder, e não especificamente e diretamente pessoas, como pontua a antropóloga brasileira Lélia Gonzalez. A meu ver, Evaristo acerta o núcleo da questão: precisamos de espaços heterogêneos.

Assim como Evaristo, eu acredito que corremos muitos riscos se estivermos imersos em espaços unidimensionais, sujeitos e sujeitas a um *locus* de pensamento que se pretende dominante e neutro. E um desses perigos, eu diria, no caso da literatura, é simplificar e reduzir personagens a apenas um dos seus tantos vieses identitários: seja ele a classe, o gênero, a raça (pensando na raça como um conceito das ciências humanas e não das biológicas).

A minha experiência ao ler o conto “Maria”, de Conceição Evaristo, presente no livro *Olhos d’água*, vai totalmente nesse sentido. Maria não é só a empregada doméstica que leva para casa os pedaços de melão, fruta que os meninos nunca comeram. Maria não é só a mulher negra com a mão cortada por faca a laser. Maria é a mulher que pensa em comprar xarope e Toddy para as crianças. Maria é a mulher que olha para o ex-companheiro sem graça, pois se deitou com outros homens e teve outros filhos. Maria é a mulher que sente medo, não da morte, mas da vida:

ela, ainda sem ouvir direito, adivinhou a fala dele: um abraço, um beijo, um carinho no filho. E logo após, levantou rápido sacando a arma. Outro lá atrás gritou que era um assalto. Maria estava com muito medo. Não dos assaltantes. Não da morte. Sim da vida. Tinha três filhos. O mais velho, com onze anos, era filho daquele homem que estava ali na frente com uma arma na mão. O de lá de

trás vinha recolhendo tudo. O motorista seguia a viagem. Havia o silêncio de todos no ônibus. Apenas a voz do outro se ouvia pedindo aos passageiros que entregassem tudo rapidamente. O medo da vida em Maria ia aumentando. Meu Deus, como seria a vida dos seus filhos? Era a primeira vez que ela via um assalto no ônibus. Imaginava o terror das pessoas. O comparsa de seu ex-homem passou por ela e não pediu nada. Se fossem outros os assaltantes? Ela teria para dar uma sacola de frutas, um osso de pernil e uma gorjeta de mil cruzeiros. Não tinha relógio algum no braço. Nas mãos nenhum anel ou aliança. Aliás, nas mãos tinha sim! Tinha um profundo corte feito com faca a laser que parecia cortar até a vida (2017, 25).

Maria é a mulher chamada de puta, de negra safada. Maria é a mulher que pegou o ônibus sem saber que dali a minutos seria linchada por um assalto que não cometeu:

Lincha! Lincha! Lincha! Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos. A sacola havia arrebentado e as frutas rolavam pelo chão. Será que os meninos iriam gostar de melão? Tudo foi tão rápido, tão breve, Maria tinha saudades de seu ex-homem. Por que estavam fazendo isto com ela? O homem havia segredado um abraço, um beijo, um carinho no filho. Ela precisava chegar em casa para transmitir o recado. Estavam todos armados com facas a laser que cortam até a vida. Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia,

o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado. Maria queria tanto dizer ao filho que o pai havia mandado um abraço, um beijo, um carinho (p. 26).

Maria está presente em toda sua complexidade. Maria é muitas, como nós somos. Afinal, estaríamos nós reduzidas, reduzidos, a apenas um traço da nossa identidade?

Talvez eu nunca percebesse a complexidade de Maria se não fosse a *escrevivência* de Evaristo, mas, ao mesmo tempo, eu me questiono se não seria também um risco garantir tanto peso à figura do escritor, da escritora. O sujeito que escreve é essencial para sua obra ou apenas parte dela? Esse questionamento me recorda a percepção de Gayatri Spivak (2010) quando a filósofa aponta que certo essencialismo identitário é importante para mover o debate, porém é de grande importância também cuidar para que não estejamos cada vez mais separatistas, recordadas, mais presas a minúcias que paralisam o diálogo público, em vez de fazê-lo progredir.

Indianidade, *escrevivência* e decolonialidade

Nesse sentido de movimento, talvez possamos enxergar a *indianidade* e a *escrevivência* como *categorias ressonantes de elos*, para lembrar uma expressão tão cara aos estudos decoloniais, ao *giro decolonial* – instância de resistência teórica e prática, política e epistemológica, à lógica da modernidade/colonialidade. Assumindo um suporte amplo de influências teóricas, a decolonialidade atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferecendo releituras históricas e problematizando velhas e novas questões para o

continente. Os processos de corrosão da democracia, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por essa razão, a decolonialidade põe muita ênfase em categorias de ordem política como a classe, a nação e/ou o gênero.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Funda-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Para Aníbal Quijano, raça, gênero e trabalho foram as três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI. É nessas três instâncias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas.

Em contrapartida à lógica da modernidade/colonialidade está a transmodernidade: um convite ao diálogo destituído da lógica de um novo universal abstrato imperial. A transmodernidade é um chamado a se pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser. A transmodernidade envolve uma ética dialógica radical e um cosmopolitismo decolonial crítico. A transmodernidade propicia a pluriversalidade como projeto.

As grandes questões colocadas pela decolonialidade a partir de Quijano são: é possível romper com a lógica da colonialidade da modernidade sem que abandonemos as contribuições do pensa-

mento ocidental/europeu/iluminista – especialmente, liberalismo e marxismo – para a própria decolonização? Será que o êxito da sua proposta depende de sua própria condição subalterna e periférica? Como lidar com a paternidade europeia das nossas instituições e pensamentos políticos? Como verificar empiricamente hoje o sujeito colonizado? Experiências consideradas decoloniais, como o novo constitucionalismo latino-americano andino, por exemplo, estariam então livres de contradições? Devem-se decolonizar as instituições políticas – ou quais seriam as instituições políticas decoloniais? Como operacionalizar metodologicamente a análise das escalas, níveis, esferas que a colonialidade perpassa? Os movimentos sociais atuais, em seus discursos e práticas, identificam a colonialidade e reivindicam a decolonização?

Em diálogo com os questionamentos levantados pelo *giro decolonial*, deixo aqui as provocações que muitas vezes me assombram diante dos estudos decoloniais e da literatura brasileira contemporânea: como reafirmamos nossas identidades sem cairmos em um purismo separatista? Como acentuar o que é essencial a nós e coexistir com o que é essencial ao outro, à outra? Se estamos sempre reexistindo, como evitarmos o fetiche da originalidade e da autoria? Como problematizar o lugar de enunciação, sem reduzir uma obra à biografia de seu autor, de sua autora?

Assim como afirmei no início deste ensaio, o objetivo da minha reflexão não foi fornecer respostas fáceis e saídas míticas, mas sim colocar em pauta questões que precisamos levantar enquanto sociedade se quisermos realmente caminhar para uma vivência mais democrática, respeitosa e heterogênea. Eu acredito que o *corte-vínculo* seja um caminho.

Referências

- BETONI, Camila. *Perspectivismo*. Disponível em: <https://www.infoescola.com/autor/camila-betoni/3295/>. Acesso em 22 de agosto de 2021.
- EVARISTO, Conceição. “Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória”. *Releitura*, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, n. 23, pp. 1-17, nov. 2008.
- EVARISTO, Conceição. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2020.
- GRAÚNA, Graça. “Literatura indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto”. *Educação & Linguagem*, São Bernardo do Campo, v. 15, n. 25, pp. 266-276, dez. 2012.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- GRAÚNA, Graça. *Tear da palavra*. Belo Horizonte: Mazza, 2017.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- QUIJANO, Anibal. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2019.
- SANTIAGO, Silviano. "O entrelugar da literatura latino-americana". In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, pp. 9-26.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

Resumo

Quando se fala em literatura contemporânea produzida por mulheres, dois nomes têm ganhado destaque: o de Graça Graúna, poeta indígena que, em sua realização ensaística e poética, ressalta a ideia de *indianidade*; e o de Conceição Evaristo, que apresenta o conceito de *escrevivência*. Tanto a *indianidade* quanto a *escrevivência* chamam a atenção para o importante papel da experiência subjetiva na escrita de uma literatura feita pelas minorias, de modo a sugerir que cada um escreve o mundo que enfrenta. Para Graúna, por exemplo, a *indianidade* é o aspecto textual que subjaz às reflexões sobre a identidade/alteridade indígena e sobre a relação de amor do indivíduo com a terra; já Evaristo destaca que sua escrita nasce do cotidiano, das experiências e memórias suas e de seu povo, ou seja, de um corpo e de uma condição. Tais formulações, além de provocarem um debate já realizado por Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010), onde questionou a produção de um conhecimento centralizado em uma perspectiva eurocêntrica, também ganham novas nuances em discussões que busquem refletir sobre importantes tópicos para a literatura brasileira contemporânea, como a necessidade de uma democracia epistemológica e o lugar da enunciação em um mundo de fluxos.

Palavras-chave: Graça Graúna; indianidade; Conceição Evaristo; escrevivência; decolonialidade.

Abstract

When it comes to contemporary literature produced by women, two names have gained prominence: Graça Graúna, an indigenous female poet who, in her essays and poetics, emphasizes the idea of *indianidade*; and that of Conceição Evaristo, who introduces the concept of *escrevivência*. Both *indianidade* and *escrevivência* draw attention to the important role of subjective experience in the writing of literature made by minorities,

so as to suggest that each one writes the world she/he faces. For Graúna, for example, *indianidade* is the textual aspect that underlies reflections on indigenous identity/alterity and on the individual relationship of love with the land; Evaristo, on the other hand, emphasizes that her writing is born from everyday life, from her people's experiences and memories, that is, from a body and a condition. Such formulations, in addition to provoking a debate already held by Gayatri Spivak in *Can the subaltern speak?* (2010), in which she questioned the production of knowledge centered on a Eurocentric perspective, also gain new nuances in discussions that seek to reflect on important topics for contemporary Brazilian literature, such as the need for an epistemological democracy and the place of enunciation in a world of flows.

Keywords: Graça Graúna; indianidade; Conceição Evaristo; escrivência; decoloniality.

Submetido em 21 de outubro de 2021.

Aceito em 12 de novembro de 2022.