



**A IMPORTÂNCIA DA MULHER INDÍGENA PARA A
ANCESTRALIDADE, IDENTIDADE E TRADIÇÃO NOS POEMAS
“O SEGREDO DAS MULHERES” E “MULHER!”, DE ELIANE
POTIGUARA**

**THE IMPORTANCE OF INDIGENOUS WOMEN FOR ANCESTRY,
IDENTITY AND TRADITION IN THE POEMS “O SEGREDO DAS
MULHERES” AND “MULHER!”, BY ELIANE POTIGUARA**

Maria do Carmo Moreira de Carvalho¹

Algemira de Macêdo Mendes²

RESUMO

Ao escreverem sobre os povos da floresta, os/as autores/as indígenas localizam a cultura e a tradição em um lugar outro, respaldando sua escrita na continuidade ancestral e no anseio em (des)evoluir e desnacionalizar a abstração do Brasil como colônia, assim como nos ensina Jaider Esbell (2020). Desse modo, objetivamos, neste artigo, analisar os poemas “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, de Eliane Potiguara, presentes na obra *Metade cara, metade máscara* (2019). Nesses poemas, Eliane Potiguara nos apresenta a força e a importância da mulher indígena para a tradição e para a cultura de seu grupo. Nessa perspectiva, voltamos o olhar para a imagem dessa mulher sob o viés da afirmação, identidade e libertação cultural e ancestral. Para situarmos teoricamente este estudo, utilizamos os pressupostos de Fabiane Cruz (2020), María Lugones (2014), Gayatri Spivak (1994), Eliane Potiguara (2007), Stuart Hall (2003), Márcia Kambeba (2018) e Graça Graúna (2013).

PALAVRAS-CHAVES: Mulher indígena. Ancestralidade. Identidade.

ABSTRACT

When writing about the people of the forest, Indigenous authors locate culture and tradition in another place, supporting their writing in the ancestral continuity and in the desire to (de)evolve and denationalize the abstraction of Brazil as a colony, as Jaider Esbell (2020) teaches us. In this perspective, in this article we aim to analyze the poems “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, by Eliane Potiguara, present in the book *Metade cara, metade máscara* (2019). In these poems, Eliane Potiguara presents the strength and importance of the Indigenous woman for the tradition and culture of her group. From this perspective, we turn our gaze to the image of this woman from the perspective of affirmation, identity and liberation, both cultural and ancestral. We support theoretically this study in Fabiane Cruz (2020), María Lugones (2014), Gayatri Spivak (1994), Eliane Potiguara (2007), Stuart Hall (2003), Márcia Kambeba (2018), and Graça Graúna (2013).

KEYWORDS: Indigenous woman. Ancestrality. Identity.

1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), mariamc91196@gmail.com.

2 Professora Associada do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), algemiramacedo@cchl.uespi.br.

Introdução

A literatura indígena é constituída por escritoras e escritores que procuram desestruturar uma construção socialmente perpetuada da imagem da pessoa indígena pelos olhos do outro ocidental, ao mesmo tempo que afirmam a existência de uma literatura que, para além de ficcionalizar, reverbera a oralidade, o mito, a cultura, a ancestralidade e a identidade de um povo. Trata-se de uma escrita que procura, por vias literárias, desatar os nós das amarras hegemônicas, na busca por respeito e reconhecimento.

Nessa produção, insere-se Eliane Potiguara, que em suas obras, especificamente em *Metade cara, metade máscara* (2019), nos mostra a invasão às terras indígenas e a migração de mulheres e homens que são forçados a abrir mão de suas terras devido a interesses políticos e econômicos. Uma vez que o agronegócio empreendido por grandes fazendeiros é considerado mais importante que a existência dos povos originários da terra, estes são descartados como objetos sem valor comercial ou existencial. Junto a isso, apresenta em sua escrita a força e a importância da mulher indígena para a tradição e cultura de seu grupo, reafirmando uma identidade, uma concepção de mulher que vai além da construção de “feminino” determinada pela cosmovisão eurocentrista.

Sob esse viés, tencionamos desenvolver, no presente artigo, uma análise acerca do que a mulher indígena representa para a cultura, a tradição e a libertação de seu povo, investigando como a identidade é afirmada por meio de uma *cosmopercepção* ancestral. Desse modo, selecionamos os poemas “O segredo das mulheres” e “Mulher!”, presentes na obra *Metade cara, metade máscara*, da escritora Eliane Potiguara (2019), tendo em vista que seus versos atestam a identidade da mulher indígena marcada pela história e que necessita se autodefinir em meio às intersecções para prosseguir existindo. Para isso, Eliane Potiguara utiliza a escrita como um espaço de voz, ativismo e dissidência, sendo, portanto, nessa perspectiva que direcionamos o olhar analítico.

Corpo e alma dissidente: da oralidade à escrita

A literatura canônica nacional, por muito tempo, tomou posse de discursos generalizantes e destoantes do contexto histórico brasileiro, tendo como base a história ancorada na missão civilizatória. A folclorização e romantização de sujeitos inferiorizados socialmente tornaram-se recorrentes nas grandes produções escritas, em sua grande maioria, de homens brancos de classe média, salvo aqueles racializados que ousavam nas letras, muitas vezes amparados por pseudônimos.

Contudo, na contemporaneidade, vêm surgindo vozes dissonantes dispostas a reivindicarem seu lugar na literatura, mostrando o outro lado da história oficializada pelas lentes do Ocidente. Nesse sentido, Bonnici (1998, p. 23), no texto “Introdução ao estudo das teorias pós-coloniais”, frisa que essas manifestações literárias pós-coloniais partiram de significativas etapas, isto é, de fases que atestam a emergência do desenvolvimento de uma literatura que rasura o modelo europeu. Dentre as etapas descritas pelo autor, há a inclinada a romper completamente com os moldes provenientes da literatura produzida na metrópole e, conseqüentemente, tida como referência por um longo período na produção literária canônica nacional.

Com as novas produções, surgiam textos que portavam elementos próprios, diferenciando-se da literatura produzida por homens brancos. Embora ainda mantendo vínculo com a língua dominante, escritores/as passaram a introduzir, na escrita, linguagem e estilo particulares, de modo a deslocarem-se do centro. Dessa maneira, aqueles/as marginalizados/as – negros e originários – passaram a encontrar na literatura um meio de afirmação, e não de perda, da ancestralidade, da cultura, da tradição e da identidade, contrariando o apagamento recorrente nos grandes clássicos. Nesse contexto, manifestam-se as produções literárias contemporâneas indígenas, as quais, assim como na literatura escrita por “agentes” afro-brasileiros, incorporam elementos culturais como, por exemplo, a religiosidade e a oralidade.

Ademais, a oralidade se faz presente nessas obras, tendo em vista que, como aduz Conceição Evaristo (2020) no artigo “A escrevivência e seus subtextos”, a literatura torna-se um espaço abastecido por aspectos orais, por aglutinações que dão uma nova roupagem à linguagem, que foge do dicionário formal e da língua dominante para tornar-se mais próxima possível da realidade, em um processo de escrevivência. Isso porque o aspecto oral nas culturas originárias simboliza a tradição e o conhecimento advindos tanto da cultura indígena, quanto da afro-brasileira, dado que é através da contação de histórias que a tradição e o saber mantêm-se vivos.

Conforme assevera Márcia Kambeba (2018, p. 39) em “Literatura indígena: da oralidade à memória escrita”, “os grafismos tinham seu significado e eram de fácil leitura e interpretação entre todos”. Assim, ao introduzirem tal aspecto cultural na escrita, os/as escritores/as indígenas puderam dar continuidade aos conhecimentos até então perpassados oralmente, utilizando a literatura como meio de manutenção da cultura. A respeito da oralidade e escrita, a autora afirma:

Na literatura indígena, a escrita, assim como o canto, tem peso ancestral. Diferencia-se de outras literaturas por carregar um povo, história de vida, identidade, espiritualidade. Essa palavra está impregnada de simbologias e referências coletadas durante anos de convivência com os mais velhos, tidos como sábios e guardiões de saberes e repassados aos seus pela oralidade (KAMBEBA, 2018, p. 40).

Além do mais, ao escreverem sobre os povos da floresta, os/as autores/as indígenas localizam a cultura e a tradição em um lugar outro, haja vista que tal escrita respalda-se na continuidade e no anseio em (des)evoluir e desnacionalizar a abstração do Brasil como colônia³, para que seja possível o seguimento da tradição e dos conhecimentos/saberes dos sábios para as gerações vindouras, e também, de certo modo, para que os povos possam, por meio do contato literário, dispor de saberes e contar sua história ancestral.

A saber, a sociedade de cultura oral conserva em si uma relação mútua com seus ancestrais, porque as narrativas são contadas de geração a geração, conservando em si uma performatividade de “propriedade coletiva da comunidade e herdada dos antepassados”⁴. A escrita, portanto, é pautada no rompimento, na desterritorialização da língua por meio de elementos orais. Segundo Gilles Deleuze e Félix Guattari (2003), a língua desterritorializada refere-se à “língua que uma minoria constrói numa língua maior. E a primeira característica é que a língua, de qualquer modo, é afetada por um forte coeficiente de desterritorialização” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 38). Nesse sentido, a língua desterritorializada faz parte de um contingente de uma literatura menor, que se consolida pela recusa da linguagem formal daquela literatura compreendida como grande, isto é, clássica/canônica.

A literatura menor, para Deleuze e Guattari (2003), é aquela que, em primeiro lugar, desterritorializa a língua, para encaminhar-se à ação política e, só então, empenhar-se ao agenciamento coletivo. São, pois, essas três características que compõem essa literatura. A definição “menor” não diz respeito propriamente à qualidade estética da produção, mas à revolucionária “no seio daquela a que se chama grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 42). Desse modo, a escrita indígena, em contraposição à romantização e folclorização cultural, faz-se desterritorializada, política, coletiva e, portanto, revolucionária, ao quebrar a padronização do modelo linguístico, temático e autoral da literatura.

O segredo das mulheres: poder, energia e intuição

Eliane Potiguara (2019) inicia a obra *Metade cara, metade máscara* falando da invasão às terras indígenas e da migração de mulheres e homens forçados a desistirem de suas terras. Além disso, traz à tona o fato de o agronegócio, empreendido por grandes fazendeiros, ser considerado mais importante que a existência de povos originários da terra. Assim sendo, ao relatar a violação de direitos de terras, a qual se estende desde o século XV até o hodierno, Potiguara nos mostra que, com a degradação da família (pais, filhos e avós), as mulheres, ao resistirem às invasões, viam-se coagidas a migrarem para outros locais pouco favoráveis, que as colocavam à mercê de diversos tipos de violação.

3 Utilizamos os termos de Jaider Esbell (2020), em “Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem?”, quando discorre sobre a produção de autoria indígena.

4 De acordo com Lynn Souza (2020, p. 169) em *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil*.

Deve-se salientar que a neocolonização é marcada pelo deslocamento de avós, mães, tias e filhas para lugares outros que não oferecem qualquer tipo de proteção política, econômica e social. Ao narrar a experiência das mulheres de sua família, a autora expõe as vivências da avó, Maria de Lourdes, dentro desse contexto. Motivada pelo anseio de conservar a tradição em Eliane Potiguara, Maria de Lourdes preocupa-se em contar para a neta, ainda criança, os saberes e as histórias de seus ancestrais. Em seu relato, a autora descreve como a avó a estimulou a inscrever nas letras a ancestralidade, a tradição e a cultura de seu povo.

Com efeito, a respeito do ato de escrever abordando aspectos que afirmam uma identidade, Graça Graúna (2020, p. 19) nos mostra, através do seu poema “Escrevivência”, que ela, “ao escrever, [dá] conta da ancestralidade; do caminho de volta, do [seu] lugar no mundo”. Podemos, portanto, articular o pensamento de Graça Graúna ao que Conceição Evaristo (2020) conceitua como *escreviver/escrevivência*. Assim, a pessoa escritora negra leva para sua escrita aspectos da ancestralidade, marcas do oral e da tradição, as agruras e os emudecimentos, de forma que ela se localiza e afirma-se no mundo. Da mesma maneira o faz a pessoa escritora indígena, porque se coloca diante de um mecanismo de recontar a própria história em uma perspectiva diferente da folclorizada, isto é, através de vivências reais, de uma voz que vem de dentro, conforme o pressuposto de Dalcastagnè (2012).

Assim, utilizando a escrita como espaço de identidade e ativismo, Potiguara relata a vivência da avó, da mãe e das tias enquanto mulheres desamparadas de direitos básicos civis, mulheres como Maria de Lourdes, que, acompanhadas pelas vias interseccionais em trânsito constante, foram violadas, invisibilizadas e silenciadas:

Quando Maria de Lourdes, índia, mulher, analfabeta, paraibana, nordestina e já separada do homem que lhe fez mais dois filhos, conseguiu trabalho, se estabeleceu com a família em uma área de prostituição chamada Zona do Mangue [...] A história se repetiu na vida de Elza, tornando-se só, como sua mãe Maria de Lourdes, e sofrendo todas as consequências de uma mulher sozinha em uma sociedade em que o pátrio poder dominava (POTIGUARA, 2019, p. 24).

Do mesmo modo que Maria de Lourdes, Elza, sua filha e mãe de Eliane Potiguara, não teve um destino diferente de tantas outras mulheres marginalizadas e marcadas pela perda da família, das terras, do direito de ser/estar no mundo. O fator interseccional provoca a vergonha, a fuga da essência, a perda do ser. Patrícia Hills Collins (2020), na obra *Interseccionalidade*, discorre sobre a luta travada por mulheres racializadas em disporem do direito à existência, entre as quais estão as mulheres indígenas que buscam descortinar os meios que as impedem de existir. Nessa perspectiva, segundo a autora:

A consciência feminista indígena, como ponto de vista político adquirido, não é dissociada de questões como a soberania indígena e o respeito pelos tratados. O nexo de poder que elas enfrentam inclui o colonialismo, o patriarcado, a supremacia branca e a pobreza. É importante ressaltar que os feminismos indígenas situam a prática anticolonial no centro de sua organização e de seus discursos (COLLINS, 2020, p. 110).

Frente a isso, o feminismo indígena, ou, para Fabiane Cruz (2020, p. 41), Nhandutí Guasu Kunhã, tem na agenda tanto a descolonização da visão patriarcalista do Ocidente, quanto de seu grupo, que compartilham de “comportamentos misóginos em relação às mulheres, companheiras indígenas, bem como rechaça[m] a sexualidade de filhas/os, irmãs ou irmãos homoafetivos”. Não se pauta, entretanto, na mesma perspectiva de outros feminismos, porque leva em conta a percepção indígena e sua guisa de ver, sentir e entender o mundo. Nessa perspectiva, para Cruz (2020), trata-se de uma luta travada entre a cosmovisão instalada pelo branco dominante acerca das mulheres, entre as quais as indígenas, e sua influência de supremacia branca, heteronormativa e misógina, para com a cosmogonia ancestral indígena. Dessa maneira, a supremacia branca:

Não faz parte das relações indígenas [...] a supremacia branca, machista, ocidental vem capturando nossa cultura ancestral através de mecanismos de controle e submissão colonialista, tendo em vista o desvirtuar da prerrogativa do bem-viver indígena, por este estar voltado à valorização do elemento feminino, isto é, a Mãe-Terra (CRUZ, 2020, p. 41).

Acresce que, a partir da afirmação de Cruz (2020) acerca do entendimento do ser mulher, que é também a Mãe-Terra, depreende-se a importância delas para a cultura. Por isso, a preocupação em protegê-las das amarras da inferiorização patriarcal, racista e política ocidental. Quando Potiguara descreve em sua literatura as violências vivenciadas pelas mulheres de sua família, fazendo dela um espaço de afirmação e ativismo, escreve nas páginas em branco uma outra história, uma vez que ela, assim como a avó, a mãe e a tia, vivenciou as mesmas experiências quando infante, experiências que são, posteriormente, afloradas durante a vida adulta.

Assim, a autora versa e prosea textos que buscam reafirmar a herança dos antepassados e a força que a mulher indígena carrega. A produção poética de Eliane Potiguara é repleta de aspectos que atestam a ancestralidade, a cultura e a identidade indígenas. Ela busca elaborar uma poética que possa expressar a história cultural indígena diferentemente do modo como a narrativa histórica e ideológica cuidou perpetuar no imaginário social. Além do mais, empenha-se em reescrever e recontar para as gerações futuras, tanto indígenas, quanto não indígenas, a verdadeira história distorcida pelo ocidentalismo. Procura, ainda, adotar em seus versos a força outra que a mulher indígena carrega, como algo primitivo a ela, que não é dado, mas herdado. No percurso de afirmação da identidade e ancestralidade, apresenta a mulher como fonte de cultura, uma fonte outra de saber, energia e intuição, embora, para isso, apresente também os fatores sociais e culturais que tencionam impossibilitar a performatividade dessas mulheres. Logo, “a mulher é uma fonte de energias, é intuição [...] uma mulher sutil, uma mulher primeira, um espírito em harmonia, uma mulher intuitiva em evolução” (POTIGUARA, 2019, p. 46).

A partir da fala de Potiguara, podemos observar que a força motriz descrita acerca da mulher indica que a potência intuitiva e selvagem⁵ que a acompanha, protege a cultura, a família, ao mesmo tempo que busca nos espíritos e nos antepassados sua própria sobrevivência e a dos seus. A mulher é a fonte primeira. Essa *cosmopercepção*⁶ é expressa pelo sujeito lírico logo nos versos que introduzem o poema “O segredo das mulheres”.

Considerando tais colocações, partimos da *cosmopercepção*, conceito de Oyèrónké Oyewùmí (1997) presente em *A invenção das mulheres*. Com esse termo, Oyewùmí busca explicar como a construção de mulher/feminino estabelecida pelo eurocentrismo não se aplica ao entendimento de “mulher”, como compartilhado na filosofia africana. De modo semelhante, a concepção de “mulher” na tradição indígena excede a invenção eurocêntrica. Assim sendo, utilizamos o termo *cosmopercepção* como forma de desassociar a ideia de “cosmovisão”, porque falamos de uma comunidade que não comunga com a idealização de cultura e de sociedade que porta papéis bem definidos pela visão hegemônica. Nesse ínterim, nos voltamos para saberes outros aos quais, além dos modos de ver, soma-se também o de sentir, conforme a concepção de Oyèrónké Oyewùmí (1997).

Observemos, portanto, a primeira estrofe de “O segredo das mulheres”:

No passado, nossas avós falavam forte
Elas também lutavam
Aí, chegou o homem branco
Matador de índio
E fez nossa avó calar (POTIGUARA, 2019, p. 75).

A propósito, vemos, no primeiro verso do poema, que o lugar da mulher nessa comunidade é o da linha de frente. A força que ela carrega é a espiritual, a intuitiva, principalmente as mulheres anciãs, curandeiras, parteiras etc. Ivanilza Gomes, Patrícia Gomes e Iracilda Gomes (2020), no texto “Mulher indígena Potiguara: um estudo sobre os papéis exercidos e suas contribuições enquanto agente dentro das aldeias, academia e fora desses”, ao tratar sobre os papéis exercidos pelas mulheres indígenas, nos revelam a preocupação em protegerem a si mesmas, afirmando que tal necessidade não parte de algo novo, já que elas sempre estiveram em cena quando se trata da ação política de seu povo:

5 Selvagem, não no sentido propriamente dito do termo, mas, segundo Potiguara (2019, p. 46), “selvagem desprovida de vícios de uma sociedade dominante”.

6 Termo traduzido pelo professor Wanderson Flor Nascimento, do original *word-sense*, cunhado por Oyèrónké Oyewùmí (1997). Originalmente o termo se refere à percepção de mundo a partir de outros grupos sociais, uma percepção diferente da determinada pelo eurocentrismo. É subjacente ao termo “cosmovisão”, que diz respeito à “visão de mundo” ocidentalizante do europeu, aquela responsável por folclorizar os modos de entendimento e de funcionamento de mundo de outros grupos perante o modelo de cultura e organização de uma sociedade.

Apesar de não terem entrado antes em pautas e movimentos, a mulher indígena esteve por anos, ainda que por trás das cortinas, revelando e discutindo suas pautas, questionamentos e direcionamentos entre esposos e familiares. Então, apesar de não ter sido algo incisivo, a mulher indígena, ainda que de forma indireta, sempre esteve nas discussões políticas de seu povo. Para mais, ela vem desde o início de sua existência tendo funções importantes que fogem ao âmbito doméstico (GOMES; GOMES; GOMES, 2020, p. 5).

Além da tradição, Eliane Potiguara insere, na primeira estrofe, a atuação dessas mulheres, que se faz presente antes mesmo de essas lutas emergirem. Ao comunicar que, no passado, elas – as avós – falavam forte, lutavam pelos seus, contudo, foram silenciadas, apagadas, invisibilizadas pelo colonizador, a autora busca mostrar, e ao mesmo tempo validar, um protagonismo. Quando se trata da esfera social, são invisibilizadas pelo fator interseccional, atravessada pelas insígnias – pois, perante a hegemonia, tais diferenças tornam-se feridas abertas – de serem mulher, indígena e pobre, somando a isso diversos outros marcadores de opressão. Além disso, percebe-se que, também no âmbito acadêmico, são poucos os estudos voltados para a literatura escrita por e para as mulheres indígenas.

Nessa perspectiva, o trabalho de Potiguara, incluindo ainda o Grupo Mulher-Educação Indígena – GRUMIN, foi idealizado por ela com o intuito de difundir, para além das questões emergentes às mulheres, a ancestralidade e o que têm de melhor a oferecer para as gerações seguintes. Assim, iniciando pela libertação das mulheres indígenas, visto que para a autora é importante que se comece por elas, porque são a força outra, é que se consegue a libertação dos povos, que só será possível através da cultura.

Para tanto, a libertação nacional deve utilizar a cultura como instrumento de luta para a emancipação, é o que diz Amílcar Cabral (2010). Dessa forma, a produção literária de grupos minorizados, os quais têm ao pé a cultura modificada e perpetuada disformemente em razão da cosmovisão de mundo do colonizador, analisa os efeitos dessa perpetuação e reafirma o verdadeiro sentido cultural de seus grupos, como nos apresenta Pachamama (2020, p. 26) em “Palavra é coragem: autoria e ativismo de originários na escrita da História”: “a partir de nossas inquietações, escrevemos. Para honrar nossos ancestrais, escrevemos. Escrevemos porque há uma floresta em nós, afetos e uma luta. Escrevemos para desconstruir registros colonizadores”.

O processo de opressão e extrema violência coloca o colonizado em uma posição de humilhação, vergonha e constrangimento em face do colonizador. Nessa senda, Potiguara objetiva, em seus versos, desestruturar a ilusão sobre a cultura unificada, sobretudo, quando se refere à vergonha advinda dessa concepção fixa que atinge o outro inferiorizado e, destarte, atinge diretamente as mulheres que são impelidas a abandonarem seu lugar de origem por sofrerem com as intersecções que as cruzam.

Paralelamente, Frantz Fanon (1968, p. 169), ao tratar dos enfrentamentos atravessados na luta pela libertação, nos diz que, perante o resgate cultural pré-colonial, “não [há] nada no passado para se envergonhar; [há] dignidade, glória e respeito”. Nos versos a seguir, podemos perceber como a autora atesta a relevância tradicional e cultural, a dignidade, o respeito e a glória, também elencados por Fanon (1968), através da figura da mulher:

Durante séculos
As avós e mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições de casa,
O sentimento das terras onde nasceram,
As histórias dos velhos
Que se reuniam para fumar cachimbo.
Foi o maior segredo das avós e das mães.
Os homens, ao saberem do segredo,
Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
E protegeram as mulheres.
Por isso, homens e mulheres juntos
São fortes
E fazem fortes os seus filhos
Para defenderem o segredo das mulheres.
Para que nunca mais aquele homem branco,
Mate a história do índio! (POTIGUARA, 2019, p. 87).

Acrescente-se, ainda, que a escrita indígena carrega a coletividade. A mulher é coletiva, uma vez que leva consigo o cordão umbilical da tradição e da história do seu grupo. Ao versar sobre o poder da mulher, a autora apresenta, mediante a lente decolonial, o silenciamento forçado pelos mandatários de terras, para citar Fabiane M. Cruz (2020). Ela nos revela o segredo das mulheres que escondem “as histórias, as músicas, as crianças”, porque têm a potencialidade de gerar no ventre a ancestralidade dos seus. Dessa maneira, Potiguara, entendendo a mulher como “elemento fundamental à sobrevivência das culturas indígenas”, segundo Cristina Bailey (2010, p. 203-204), a posiciona como centralidade na ação política, fazendo ecoar suas vozes.

Ao analisar a poética de Potiguara no artigo “Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara”, Cristina Bailey declara que a autora preocupa-se em demonstrar o significado da mulher para a superação da colonização e, também, da neocolonização, afirmando a cultura e tradição mediante um eu pessoal e um eu coletivo. Com efeito, a relação que a mulher mantém com a terra é descrita como o sustentáculo para a noção de ecofeminismo: “essa relação indissolúvel da mulher indígena com a terra e a cultura ancestrais é a base do pensamento ecofeminista de Potiguara: a mulher é a terra, e a ‘Terra é a mãe do índio’” (BAILEY, 2010, p. 212).

Ao identificarmos, no sujeito poético, o segredo das mulheres, percebemos que os versos “as histórias, as músicas, as crianças/ as tradições de casa/ o sentimento das terras onde nasceram/ a história dos velhos” atestam a interpretação de Bailey (2010, p. 212), segundo a

qual “a mulher representa o elo entre gerações, ela é a guardiã das tradições e costumes e é a própria Terra, bem como o conhecimento ancestral”.

Essa assertiva de Bailey (2010) também cabe no poema “Mulher!”. Aqui, o sujeito lírico é expresso através do conflito ancestral e de identidade em oposição à perda perante a colonização:

Vem, irmã
 bebe dessa fonte que te espera
 minhas palavras doces e ternas.
 Grita ao mundo
 a tua história
 vá em frente e não desespera.

Vem, irmã
 bebe da fonte verdadeira
 que faço erguer tua cabeça
 pois tua dor não é a primeira
 e um novo dia sempre começa

Vem, irmã
 lava tua dor à beira-rio
 chama pelos passarinhos
 e canta como eles, mesmo sozinha
 e vê teu corpo forte florescer (POTIGUARA, 2019, p. 83).

Percebemos, nas primeiras estrofes, que o caminho traçado até a afirmação do eu individual e coletivo é procedente da descolonização, especificamente a que implica o gênero. Diante de tal concepção, a descolonialidade, como nos ensina María Lugones (2014), pauta-se na desconstrução de discursos ocidentalizados, que animalizam o sujeito colonizado. Do ponto de vista das questões de gênero, a autora afirma que os binarismos, decorrentes da cosmovisão eurocentrista acerca da organização social, limitam o sujeito colonizado ao vazio. Em um jogo de poder, a dicotomia mulher/homem é determinante no processo de legitimação da categoria de gênero, de forma a não enquadrarem as pessoas colonizadas. Estas são bestiais: fêmeas e machos.

Ao nos apresentar, sem filtros, a “mulher primeira”, Potiguara também demonstra que tais binarismos atestadores de dominância são construções idealizadas conforme as lentes do Ocidente. A categoria mulher, elaborada no interior do interesse dominador-dominado, integra uma construção hierárquica que não faz parte do entendimento de mundo corrente na *cosmopercepção* indígena. É acerca disso que discorre Lugones (2014) quando trata da construção colonizante de gênero:

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontavelmente sexuais e selvagens (LUGONES, 2014, p. 936).

De acordo com Lugones (2014), a distinção dicotômica entre o humano e o não humano, logo, entre o civilizado e o não civilizado, é decorrente da missão civilizatória alicerçada na opressão racializada e capitalista de gênero, sendo a problemática da colonialidade do gênero superada a partir da descolonização dessa fecundação “homogênea, atômica e separável”. Ao articular a ideia da pensadora argentina com o poema, entendemos que, quando Potiguara expõe no sujeito poético a irmandade com sua igual, ela anuncia a necessidade de reconstituir a mulher indígena conforme o arquétipo de mulher presente no modo de ver/sentir o mundo dos povos originários.

Nesse sentido, para desenvolver tal questão com mais clareza, recorreremos novamente a Bailey (2010), que destaca solidamente a disposição da escrita de Potiguara em descolonizar a concepção não humana de gênero, na qual a mulher indígena está inserida. Partindo da premissa de resistir às determinações hegemônicas, Bailey (2010, p. 212-213) frisa que “a figura feminina arquetípica que Potiguara procura retomar não é uma entidade unidimensional, pois se ela é a imagem materna, a natureza, fonte de vida e guardiã da humanidade, é também a mulher guerreira, rebelde, colérica e disposta à luta”. A força política dos versos de Potiguara está no pressuposto da mulher movida espiritualmente, aquela que é a Terra, a mãe, o princípio, longe do feminino eurocêntrico frágil e sensível.

Ocasionalmente, o sujeito lírico, nos versos: “lava tua dor à beira-rio/ chama pelos passarinhos/ e canta como eles, mesmo sozinha/ e vê teu corpo forte florescer”, nos revela outro ponto importante referente à força decolonial diante do mundo eurocêntrico, interpretado por Potiguara como o mundo masculino, de acordo com a interpretação de Bailey (2010). A alteridade, expressa mediante o elo da mulher indígena com a terra, desloca o espaço neocolonial enquanto reivindicadora de políticas emergentes. Gayatri Spivak (1994), em *Quem reivindica a alteridade?*, por exemplo, ao abordar a alteridade, apresenta a problemática da apropriação das “histórias alternativas”, pautadas nas categorias de raça, gênero e classe, por parte dos grupos dominantes, e critica a posição destinada às mulheres nesse processo de apoderamento de discurso.

A partir dessa problemática, tem-se as mulheres, considerando todos os marcadores de inferiorização destinados a ela – silenciadas, obliteradas e deslocadas –, mediante a construção ideológica de poder exercida com a tomada de discurso. Tal apropriação nos leva, também,

a outra preocupação da autora acerca do silenciamento do sujeito subalternizado. No texto *Pode o subalterno falar?*, Spivak (2010) questiona a representação desses discursos, os quais podemos entender por “histórias alternativas”, por parte de intelectuais pós-coloniais que se veem autorizados a falar pelo outro, na investida de construírem um discurso de resistência, quando, na prática, reproduzem as relações de dominância. Dessa maneira, mediante uma espécie de violência epistêmica, contribuem para o silenciamento do subalternizado.

Em se tratando da análise do termo subalterno, Spivak (2010, p. 20) atenta para o cuidado de não o levar ao essencialismo, descrevendo-o como “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. Podemos articular a argumentação da autora com o que Potiguara busca ao reconduzir a identidade e essência das mulheres indígenas. A obliteração e a posição subalterna destinada a elas pela falta de amparo político, legal e social são abdicadas pela autora, que em um gesto de resistência e irmandade as convida a florescer. Eliane Potiguara conta a história dessas mulheres, objetivando a libertação dos povos originários a partir do olhar ancestral dispersado da visão do dominante.

As últimas estrofes do poema “Mulher!” atestam a reivindicação da identidade e o ativismo da autora na busca por novas políticas que as insiram, bem como a comunidade indígena em geral, no cerne social, de forma que a insígnia da subalternidade seja superada:

Vem, irmã
despe toda a roupa suja
fica nua pelas matas
vomita o teu silêncio
e corre – criança – feito garça.

Vem, irmã
liberta tua alma aflita
liberta teu coração amante
procura a ti mesma e grita:
sou uma mulher guerreira!
sou uma mulher consciente! (POTIGUARA, 2019, p. 83).

É importante ainda citar que Potiguara, em seu artigo intitulado “Identidade e voz indígenas”, de 2007, discorre sobre as possibilidades de superar, através da ancestralidade e da espiritualidade indígenas, as violências resultantes das relações de gênero. Nesse texto, declara que a identidade da “mulher primeira”, embora marcada pela violência política, econômica e cultural, deve ser, a princípio, reconhecida por meio do conhecimento ancestral. Para a autora, o conhecimento ancestral nos permite depreender o que nomeia por “inimigo interno”, ou seja, o despertar da *psique*, por meio do qual nos outorga a recusa das opressões cravadas como flechas à nossa persona.

Nessa abordagem, percebe-se que esse processo de “autoconhecimento” de si e dos seus é despertado no sujeito lírico. A “irmã”, instigada a tornar-se consciente, é também convidada a encarar a *psique* no ato de “libertar a alma aflita” pelo racismo e pela opressão econômica, cultural e política. A identidade, para Potiguara (2007, p. 77), é reacendida pela “tocha da ancestralidade”:

O nosso cérebro, fisicamente, guarda espaços e tradições jamais alcançados, é preciso lembrar/despertar da escuridão mental e espiritual e deixar fluir o inconsciente coletivo para que ele flutue nos mares da consciência, essa que dá a tônica da vida. É preciso uma força extraordinária para resgatar os conceitos e princípios da ancestralidade que cada um tem dentro de si. É ética. É princípio. É busca inclusive da paz que vai se somar à construção da corrente do amor e da ética. Mas só a conscientização de quem somos nós, como povos indígenas; ou oriundo de outras raízes, é que vamos perceber, desvelando a riqueza, a preciosidade que existe adormecida na vastidão das mentes, dos corações e dos espíritos (POTIGUARA, 2007, p. 77).

Entendemos, portanto, que o despertar do inconsciente individual para o alcance da consciência coletiva vem da força que a ancestralidade e a espiritualidade exercem sobre o sujeito marcado. Doravante, na asseveração de quem somos e, a partir disso, da conexão com as raízes é que se encontra a fonte da identidade. Stuart Hall (2006, p. 38), no texto *A identidade cultural na pós-modernidade*, afirma que a formação da identidade se dá ao longo do tempo, mediante “processos inconscientes”, sendo a identidade “incompleta” e em constante processo. Assim, a identidade buscada por Potiguara está na solidificação dos valores ancestrais indígenas em contraposição ao sistema civilizatório que apagou, e continua empenhado a apagar, a identidade e a ancestralidade.

Graça Graúna (2013, p. 98) não se engana quando reconhece que a poética de Eliane Potiguara constitui uma “identidade literária [que] se constrói às luzes da tradição; como quer a voz da enunciação indígena”. Dessa maneira, pensar a poética de Potiguara é pensar na afirmação da identidade por meio do ancestral, do espiritual e da tradição, pois através das letras, da literatura transformada em um espaço dissidente, é que o sujeito marginalizado se aproxima da liberdade.

Além dos pontos observados, vale ressaltar a força estética do fazer poético de Eliane Potiguara. Ao construir um eu lírico enredado na coletividade, a funcionalidade desse modo de composição parte de elementos congruentes ao propósito ativista. Por exemplo, procedimentos e métodos próprios se enovelam na profusão do ativismo engendrado em verso. O emprego das formas orais formuladas na matéria da estrutura tradicional consiste em uma estratégia que aproxima a contação de uma história ao chamamento à ação.

A construção dos versos, evidenciando a ausência de rimas do primeiro poema e a entonação rítmica do segundo na conclamação das irmãs para a libertação, caracteriza uma composição que destaca o valor estético e evoca a proposta de decolonizar e “reterritorializar” os meios tradicionais de conhecimento mantenedores do discurso ocidental, conforme elucidamos através de Deleuze e Guattari (2003).

Palavras finais

A partir da análise realizada acima, podemos concluir que a escrita de Eliane Potiguara enquadra-se na perspectiva acolhida pela literatura pós-colonial, que tem como pressuposto, segundo a concepção de Bonnici (1998), o distanciamento daquilo que entendemos por “grande literatura”. Observamos, portanto, que essa adjetivação que a literatura canônica carrega incute o estigma de literatura inferior nas produções advindas dos grupos marginalizados por oporem-se aos moldes e padrões do cânone. Ao contrário disso, vemos que, segundo as ideias de Deleuze e Guattari (2003), essas produções são comprometidas com a reflexão de um espaço de contestação, por meio da investida de desterritorializar a língua, que é uma das formas de colonização, tornando a literatura um lugar político e coletivo, de forma que também se possa descolonizar esse meio excludente.

Nessa perspectiva, podemos observar, através dos poemas analisados, que Eliane Potiguara faz da literatura um espaço de resistência e ativismo, nos mostrando que a força ancestral vem das mulheres, sendo elas significativas para o processo de libertação nacional, que deve passar preliminarmente pela libertação cultural. Assim, libertar as mulheres indígenas da marginalidade, conferindo-lhes o aparato econômico e político, é um dos passos importantes a ser dado no processo de descolonização da figura folclórica dos povos originários, uma vez que elas são a força, a tradição e, por isso, a cultura. Desse modo, concluímos que, a partir do olhar ancestral acerca da figura da mulher nos versos de Potiguara, a identidade e a tradição indígena são reafirmadas, desconstruindo o estigma da colonização e da neocolonização sobre a existência delas e dos seus.

Referências

- BAILEY, C. Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara. *Revista Iberoamericana*, vol. 76, n. 230, p. 201-215, 2010.
- BONNICI, T. Introdução ao estudo das teorias pós-coloniais. *Mimesis*, vol. 9, n. 1, p. 7-23, 1998.
- CABRAL, A. Libertação nacional e cultura. *Jornal Buala*, São Paulo, 27 mai 2010. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/mukanda/libertacao-nacional-e-cultura>. Acesso em: 06 set 2021.
- COLLINS, P. H; BILGE, S. *Interseccionalidade*. Trad. Rene Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.
- CRUZ, F. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 41-60.

DALCASTAGNÈ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. O que é uma literatura menor? In: *Kafka para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Editora Assírio & Alvim, 2003, p. 38-56.

ESBELL, J. Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 20-25.

EVARISTO, C. A escrivência e seus subtextos. In: DUARTE, C; NUNES, I. (org.). *Escrivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 27-46.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

GOMES, I; GOMES, P; GOMES, I. Mulher indígena Potiguara: um estudo sobre os papéis exercidos e suas contribuições enquanto agente dentro das aldeias, academia e fora desses. *Anais do I CONEIL*. Campina Grande: Realize Editora, 2020. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/72059>.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo: DP&A Editora, 2006.

KAMBEBA, M. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: DORRICO J; DANNER, L.; CORREIA, H.; DANNER, F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 39-44.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set-dez 2014.

OYEWÙMÍ, O. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 1997.

PACHAMAMA, A. Boacé Metlon. Palavra é coragem: Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 26-40.

POTIGUARA, E. Identidade e voz indígenas. *Revista Filosofia Capital*, vol. 2, ed. 5, p. 72-85, 2007. Disponível em: <http://filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofiacapital/article/view/53/47>. Acesso em: 16 set 2021.

POTIGUARA, E. *Metade cara, metade máscara*. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: GRUMIN, 2019.

SOUZA, L. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, J; DANNER, F; DANNER, L. F. (org.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, p. 169-180.

SPIVAK, G. Quem reivindica alteridade? In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1994, p. 187-205.

SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.